



HORIZONTY

NOVÉ

ČASOPIS PRE TEOLÓGIU, KULTÚRU A SPOLOČNOSŤ

www.novehorizonty.sk

„Politická teológia“ Euzébia Cézarejského

Možnosti a hranice teologického výskumu
pri spolupráci teológa s Magistériom Cirkvi

Príspevok ekleziológie I. vatikánskeho koncilu
ku chápaniu princípu *sensus fidelium*

Základné princípy kánonického procesného práva
s osobitným zreteľom na súdnu prax v Katolíckej cirkvi

Myslenie Maxa Schelera
ako inšpirácia pre filozofiu Edity Steinovej

Hermeneutika ako umenie správnej interpretácie

1/2009
ročník III.

Baziliky menšie na Slovensku: ich práva a povinnosti

OBSAH

	EDITORIÁL	
3	Stojí pred nami úloha ponúkať zmysluplné témy <i>redakcia</i>	
		ŠTÚDIE
4	Pavlova chronológia <i>Rinaldo Fabris</i>	
7	„Politická teológia“ Euzébia Cézarejského <i>Marcel Cívik</i>	
13	Možnosti a hranice teologického výskumu pri spolupráci teológa s Magistériom Cirkvi <i>Inocent Vladimír Szaniszló</i>	
19	Príspevok eklesiológie I. vatikánskeho koncilu ku chápaniu princípu <i>sensus fidelium</i> <i>Anton Ziolkovský</i>	
24	Niektoré princípy kánonického procesného práva s osobitným zreteľom na súdnu prax v Katolíckej cirkvi <i>Ján Duda</i>	
31	Myslenie Maxa Schelera ako inšpirácia pre filozofiu Edity Steinovej <i>Jozef Uram</i>	
34	Hermeneutika ako umenie správnej interpretácie <i>Daniel Slivka</i>	
40	Baziliky menšie na Slovensku: ich práva a povinnosti <i>Peter Zubko</i>	
46		AKTUALITY
		NÁZORY
47	Pokoj neznamená pasivitu <i>Ivan Rončák</i>	
48	Klérus a politici: je tu nejaký problém? <i>Ján Duda</i>	
49		RECENZIE

CONTENTS

	EDITORIAL	
	There is a task before us to offer meaningful topics <i>editorial office</i>	3
		STUDIES
	Chronology of St. Paul <i>Rinaldo Fabris</i>	4
	„Political Theology“ of Eusebius of Caesarea <i>Marcel Cívik</i>	7
	Possibilities and limits of theological research in cooperation of a theologian with the Church teaching authority <i>Inocent Vladimír Szaniszló</i>	13
	Contribution of the First Vatican Council Ecclesiology in understanding of the <i>sensus fidelium</i> principle <i>Anton Ziolkovský</i>	19
	Some principles of the Canon procedural law, with particular regard to the judicial practice in the Catholic Church <i>Ján Duda</i>	24
	The thought of Max Scheler as an inspiration for the philosophy of Edith Stein <i>Jozef Uram</i>	31
	The Hermeneutic as the art of proper interpretation <i>Daniel Slivka</i>	34
	Minor basilicas in Slovakia: their rights and obligations <i>Peter Zubko</i>	40
		RECENT EVENTS
		OPINIONS
	Peace does not mean passivity <i>Ivan Rončák</i>	47
	Clergy and politicians: Is there a problem? <i>Ján Duda</i>	48
		REVIEWS

REDAKCIA

STOJÍ PRED NAMI ÚLOHA PONÚKAŤ ZMYSLUPLNÉ TÉMY

V súčasnosti sa stretávame so skutočnosťou, že ako ešte nikdy predtým sa v spoločnosti pojem *sacrum* – *posvätnosť* dostal do vážnej krízy. Ešte pred niekoľkými desaťročiami človek, rodina, vlasť, viera atď. boli pojmy, ku ktorým sa pristupovalo s úctou, ba až s pietou. Boli chápané ako najintímnejšie sféry realizácie ľudského bytia. Dnes sme svedkami, keď dieťa splodené v lone matky sa označí za genetický materiál, televízie ponúkajú divákovi v prenose „naživo“ vykonanú eutanáziu, národné legislatívy zaradili rodinu len ako jednu z mnohých foriem medziludského spoločenstva, štáty strácajú národnú identitu v nedefinovanej forme väčších celkov a pojem „Boh“ sa nespomína ani počas čisto náboženských sviatkov. Na miesto pre *sacrum* sme posadili *profanatio* – *všednosť*.

Voči tejto skutočnosti však stojí náboženský rozmer človeka, ktorý je neustále prítomný v ľudských dejinách a to aj napriek minulým a súčasným snahám úplne ho vymazať alebo aspoň presunúť do súkromia. Sme v dobe, ktorá presvedča o ľudskej neobmedzenosti; v dobe, ktorá človeka vyhlásila za mieru všetkého konania a vyzýva ho robiť, čo sa mu páči. V tomto pociťovaní vlastnej bezhraničnosti si človek uvedomuje svoje limity, svoju neschopnosť vybudovať ideálny svet čistej spravodlivosti a pokoja. Takmer celé 20. storočie bolo ukážkou zvrátenej aplikácie budovania spoločnosti bez náboženstva. Fašizmus so svojou ideológiou „*übermenscha*“ vytvoril koncentračné tábory, socialistická ideológia so svojou filozofiou triedneho nepriateľa naplnila popraviská a väznice ľuďmi s iným názorom. Aj tzv. socializmus s ľudskou tvárou, na ktorý s nostalgiou spomínajú pohrobkovia 60-tych rokov v socialistickom Československu, vychádzal z tézy: „Boh je mŕtvy.“ Napokon súčasná hospodárska kríza ukazuje, že namiesto sľubovaného blahobytu svet čelí egoizmu a vykorisťovaniu rôzneho druhu. V tejto situácii človek túži zmeniť všednosť, ktorou sa dostal do slepej uličky, chce naplniť svoju ohraničenosť Bytím, ktoré ho presahuje a zároveň ako jediné skutočne dokonale napĺňa. So svojimi otázkami, na ktoré hľadá zmysluplné odpovede, sa logicky obracia aj kresťanstvo.

Štyridsať rokov komunizmu prinieslo do slovenskej teológie obdobie „vákuu“, ktoré sa po páde totality snažíme preklenúť importovaním náboženskej reči zo zahraničia. Preberáme koncepty veľkých teológov, lebo nie sme schopní vytvoriť vlastné. Preto sa stretávame s neprijatím. Po dvoch desaťročiach určite dozrel čas, aby sme dokázali sami definovať javy v spoločnosti a vyjadriť ich teologickou rečou, ktorá bude zrozumiteľná našej generácii. Dozrel čas preniesť duchovné bohatstvo kresťanstva vo forme dialógu do spoločenskej roviny. Dialóg teológie však nesmie spočívať v hľadaní nepriateľa. To bola myšlienka komu-

nizmu, ktorá mu pomáhala prežiť. Náboženstvo patrí do spoločnosti, aj keď je ohrozované z jednej strany náboženským fundamentalizmom a z druhej mocenskými systémami, ktoré si privlastňujú myšlienky kresťanstva. Čiastočne je to spôsobené aj našou neschopnosťou náboženskej komunikácie. Pred slovenskou teológiou stojí úloha ponúkať zmysluplné témy, ktoré sa dotýkajú *posvätnosti*. Je to jej nezastupiteľná úloha a deficit tejto zmysluplnosti sa prejavuje celým spektrom spoločnosti zaplavenej *všednosťou*. Preto sa niekedy stretávame s paradoxom, že v témach, ktoré sú vlastné teológii, sa angažujú politické a iné spoločenské zoskupenia a teológovia mlčia, lebo sa zamotali v sieti všedných tém. Teológia sa nesmie uzavrieť do seba samej. Jej životaschopnosť závisí od jej otvorenosti a musí sa rozvíjať v takej miere, ako sa rozvíja samotná spoločnosť.

PAVLOVA CHRONOLÓGIA

Pavlova chronológia je veľmi komplikovanou otázkou, predovšetkým keď sa dotkneme jej detailov. Je potrebné rozlišovať absolútnu chronológiu alebo chronológiu v rámci Nového zákona, ktorá je postavená na údajoch z Pavlových listov a Skutkov apoštolov, a relatívnu chronológiu alebo vonkajšiu chronológiu, ktorá vychádza z konfrontácie mimobiblických správ. Absolútna chronológia by bola iba málo užitočná, ak by nebola prepojená so svetskými dejinami, a teda s vonkajšou chronológiou.

Relatívna chronológia

Nápis prokonzula Gallia

Východiskovým bodom pre určenie Pavlovej chronológie je určite nález v Delfách v Grécku. Ide o nápis, ktorý reprodukuje text listu cisára Klaudia. Text bol zverejnený v roku 1905 a zaradený medzi ďalších deväť nálezov, ktoré sa našli v období rokov 1967 až 1971. Nápis ponúka tieto dôležité údaje:

a) List bol zaslaný z Ríma v mene cisára Klaudia medzi mesiacmi apríl a júl 52 po Kr. Ide o obdobie po 26. cisárskom prehlásení, o ktorom sa v liste hovorí.

b) V liste sa spomína L. Giunio Gallio, ktorý je cisárom označený výrazom „môj priateľ“ a titulom „prokonzul“. Lucio Giunio Anno Gallio bol bratom filozofa Senecu a bol prokonzulom rímskej provincie Achájsko.

c) List bol poslaný hneď potom, ako Gallio informoval cisára o demografických problémoch v meste Delfi a pravdepodobne bol adresovaný obyvateľom Delf.

d) Gallio bol prokonzulom v Korinte, hlavnom meste provincie Achájsko, približne od jari 51 do jari 52 po Kr. Gallio sa vrátil naspäť do Ríma zo zdravotných dôvodov (Seneca, Eposy. 104, 1).

e) V Skutkoch apoštolov sa hovorí, že Židia priviedli Pavla pred súdnu stolicu Gallia a bol obvinený zo šírenia protizákonného náboženstva. Gallio ich odohnal od súdnej stolice, lebo sa nechcel nechať zatiahnuť do náboženských sporov: „Keď bol v Achájsku prokonzulom Gallio, Židia svorne povstali proti Pavlovi, priviedli ho pred súdnu stolicu a hovorili: „Tento navádza ľudí, aby protizákonne uctievali Boha.“ Ale keď sa Pavol chystal otvoriť ústa, povedal Gallio Židom: „Židia, keby šlo o nejakú krivdu alebo o podlý zločin, vypočul by som vás, ako sa patrí. Ale keď sú to spory o slovo, o mená a o váš zákon, to je vaša vec. Ja v takýchto veciach nechcem byť sudcom.“ A odohnal ich od súdnej stolice. Tu všetci chytili predstaveného synagógy Sostena a pred súdnou stolicou ho zbili. A Gallio sa o to vôbec nestaral.“ (Sk 18, 12-17) Táto udalosť predstavuje vyvrcholenie konfliktu medzi Pavlom a židovskou komunitou Korintu. Odohráva sa na konci Pavlovho „roku a šesť mesiacov“, počas ktorých pôsobil v hlavnom meste Achájska, ako to uvádza autor Skutkov apoštolov (Sk 18, 11). Ak bol Pavol

predvedený pred Gallia koncom roka 51 alebo na začiatku roka 52 po Kr., dá sa predpokladať, že do Korintu prišiel niekedy v roku 50 po Kr. O tomto dátume vládne všeobecná zhoda medzi odborníkmi a predstavuje základný kameň pre Pavlovu chronológiu a dejiny raného kresťanstva.

Edikt cisára Klaudia

Diskutovanou je správa, ktorú podávajú Skutky apoštolov o začiatku Pavlovej misie v Korinte: „Tam našiel Žida menom Akvilu, rodom Pontána, ktorý nedávno prišiel z Itálie, i jeho manželku Priscillu, lebo Klaudius nariadil, že všetci Židia musia opustiť Rím.“ (Sk 18, 2) Nariadenie cisára Klaudia sa spomína v troch rozdielnych dokumentoch rímskej histórie:

a) Rímsky historik Svetónius v prvej polovici 2. storočia po Kr. vo svojom diele *O živote dvanástich cisárov*, v časti o cisárovi Klaudiovi píše: „Židov, ktorí neustále vyvolávali nepokoje kvôli istému podnecovateľovi Chrestovi, vyhnal preč z Ríma.“ (Klaudius, 25).

b) Asi o jedno storočie neskôr Dionýz Cassius vo svojom diele *Dejiny Ríma* píše: „Pokiaľ ide o Židov, natolko sa rozrástli, že z dôvodu ich veľkého počtu, len ťažko ich bolo možné vyhnat' z mesta bez toho, aby to vyvolalo nepokoj. Klaudius ich nevyhnal, ale prikázal im, aby sa nezhrmážďovali, aj keď mohli pokračovať v ich štýle života. Klaudius rozpustil spoločenstvá, ktoré obnovil Gaius Caligula.“ (Storia 60, 6, 6)

c) V polovici 5. storočia španielsky kňaz Orosius vo svojom sedemzväzkovom diele *Dejiny proti pohanom*, cituje Svetónia so spresnením: „V deviatom roku svojej vlády Jozef Flávius uvádza, že Klaudius dal vyhnat' Židov z Ríma.“ (Storia contro i pagani VII, 6, 15)

Žiaľ, presný údaj, ktorý prináša Orosius ohľadom datovania, sa nenachádza v diele židovského historika. Na príklade politiky, ktorú cisár Klaudius viedol voči židovskej komunite v Alexandrii, je skôr nemysliteľné, aby vydal edikt, ktorým by Židov vyhnal z Ríma. Preto skôr je potrebné zohľadniť informáciu Dionýza Cassia. Edikt, o ktorom hovorí Svetónius, je dôležitý odlíšiť od obmedzení, o ktorých hovorí Cassius. V takom prípade edikt bol vydaný v druhej polovici jeho vlády (41-54 po Kr.). Židovsko-kresťanský manželský pár Akvila a Priscilla pricestovali koncom 40-tych rokov do Korintu, kde stretli Pavla, ktorý tam prišiel v roku 50 po Kr.

Útek z Damasku za vlády kráľa Areta

Tretím prvkom na synchronizáciu udalostí z Pavlovo života so svetskými dejinami je údaj z Druhého listu Korintanom, napísaný koncom 50-tych rokov, ktorý potvrdzujú aj Skutky apoštolov. Pavol píše: „Ak sa už treba chváliť, budem sa chváliť svojou slabosťou. Boh a Otec Pána Ježiša, ktorý je zvelebený naveky, vie, že neklamem. V Damasku miestodržiteľ kráľa Aretasa strážil mesto Damascencov, aby ma chytil, ale v koši ma spustili

oknom cez hradby; len tak som unikol jeho rukám.“ (2Kor 11, 30-33)

Údaj, ktorý ponúkajú Skutky apoštolov, už nie je úplne presný. Hovorí o úkladoch Židov, ktorí chceli Pavla zabiť: „*Vo dne i v noci strážili brány, aby ho mohli zabiť. No jeho učeníci ho v noci vzali a v koši ho spustili cez hradby.*“ (Sk 9, 24b-25) Pavol spomína miestodržiteľa kráľa Areta v Damasku. Táto udalosť sa musela stať ešte pred rokom 39 po Kr., lebo v tom roku zomrel spomínaný kráľ Nabatejcov Aretas IV.

Pavlovo väzenie v Cézarei

Posledný dôležitý údaj potrebný na rekonštrukciu Pavlovej relatívnej chronológie nájdeme v opise prechodu moci rímskej správy provincie Judska, keď po Antoniovi Félixovi nasleduje Porcius Festus. Keď je Pavol držaný vo väzení v Cézarei, podľa Skutkov apoštolov bol často predvolaný pred prokurátora, ktorý dúfal, že od neho dostane nejaké peniaze: „*Pritom dúfal, že mu Pavol dá peniaze; preto ho aj častejšie volal a rozprával sa s ním.*“ (Sk 24, 26) Potom sa uvádza: „*Po dvoch rokoch Félixu vymenil Porcius Festus. Ale Félix sa chcel zavďačiť Židom, preto nechal Pavla vo väzení.*“ (Sk 24, 27)

Ak sa informácia „po dvoch rokoch“ vzťahuje na obdobie vlády prokurátora Félixu v Judsku, potom podľa židovského historika Jozefa Flávia vieme, že išlo o roky 53-55 po Kr. Ale časový údaj „po dvoch rokoch“ sa nemusí vzťahovať na prokurátora, ale na hlavnú postavu, na Pavla, ako je to v prípade Sk 28, 30: „*Pavol potom zostal celé dva roky vo svojom najatom byte a prijímal všetkých, čo k nemu prichádzali.*“ V takom prípade mohla vláda Félixu trvať medzi rokmi 52/53 až 59/60 po Kr.

Z týchto rôznych hypotéz pochádzajú dve rozdielne chronológie. Prvá je tzv. „vysoká chronológia“, ktorá kladie Pavlovo obrátenie na začiatok 30-tych rokov a jeho uväznenie v Cézarei do polovice 50-tych rokov 1. stor. po Kr. Tzv. „nízka chronológia“ posúva tieto udalosti o 4-5 rokov neskôr.

Absolútna chronológia

Druhý spôsob, za pomoci ktorého je možné rekonštruovať chronologický vývin Pavlovho života a činnosti, vychádza z jeho listov, predovšetkým tých, ktoré považujeme za autentické. Táto konfrontácia vnútornej dokumentácie Pavlových listov s vonkajšou kresťanskou a svetskou dokumentáciou nám umožňujú chronologicky usporiadať udalosti od Pavlovho obrátenia až po zatknutie a držanie vo väzení.

Pavol o povolanií za apoštola hovorí veľmi podrobne v Liste Galaťanom. Ide o obranu svojho apoštolátu zoči-voči niektorým kresťanským misionárom židovského pôvodu:

1) „*Už som sa neradil s telom a krvou, ani som nešiel do Jeruzalema za tými, čo boli apoštolmi prv ako ja, ale odišiel som do Arábie a opäť som sa vrátil do Damasku.*“ (Gal 1, 16b-17)

2) „*Až po troch rokoch som šiel do Jeruzalema, aby som videl Kéfasa, a zostal som uňho pätnásť dní.*“ (Gal 1, 18)

Tri roky je potrebné počítať po Pavlovom návrate do Damasku.

3) „*Potom som išiel do končín Sýrie a Cilície.*“ (Gal 1, 21)

4) „*Potom po štrnástich rokoch som znova šiel s Barnabášom do Jeruzalema a vzal som so sebou aj Títa.*“ (Gal 2, 1) Počas tejto návštevy Jeruzalema sa Pavol stretol s tými, ktorých volá „stĺpy“ Cirkvi: „*Jakub, Kéfas a Ján, ktorých pokladali za stĺpy, podali mne a Barnabášovi pravicu na znak spoločenstva.*“ (Gal 2, 9) Išlo o vyjadrenie jednoty ohľadom misie k pohanom a zbierky pre chudobných.

5) „*Ale keď prišiel Kéfas do Antiochie, zoči-voči som sa postavil proti nemu, lebo si zaslúžil pokarhanie.*“ (Gal 2, 11) Ide o spor ohľadom stolovania medzi kresťanmi židovského pôvodu a tými, ktorí pochádzali z pohanstva. Pavol vyčíta Petrovi, že podlieha tlaku židokresťanov, ktorí sa odvolávajú na autoritu Jakuba: „*Kým neprišli niektorí od Jakuba, jedával s pohanmi. Ale keď prišli, odťahoval sa a oddeľoval, lebo sa bál tých, čo boli z obriezky. A s ním sa pretvarovali aj ostatní Židia, takže sa dal aj Barnabáš strhnúť ich pokrytectvom. Keď som videl, že nepostupujú priamo, podľa pravdy evanjelia, povedal som Kéfasovi pred všetkými: „Keď ty, Žid, žiješ pohansky a nie po židovsky, ako to, že nútiš pohanov žiť po židovsky?““ (Gal 2, 12-14)*

Z tejto perspektívy vzťahov s „historickými lídrami“ jeruzalemskej Cirkvi, opísaných samotným Pavlom, sa dostávame k chronológii, ktorá zahŕňa obdobie takmer 20 rokov. Východiskovým bodom je udalosť pri Damasku, ktorú je potrebné časovo zaradiť pred smrť kráľa Aretasa, ktorý ovládal mesto a z ktorého bol Pavol prinútený utiecť v nočných hodinách. Ak sa po troch rokoch od pobytu v Arábii a Damasku uskutočnilo stretnutie s Petrom v Jeruzaleme, tak povolanie na ceste do Damasku sa udialo na začiatku 30-tych rokov (30/33 po Kr.). Po 17-tich rokoch, teda okolo roku 47/50 po Kr., sa uskutočnilo stretnutie s predstavenými jeruzalemskej Cirkvi. Vládne všeobecné presvedčenie, že práve toto stretnutie je totožné so zhromaždením apoštolov, ktoré opisujú Skutky apoštolov a nesprávne sa nazýva „jeruzalemský koncil“. (Sk 15, 1-35)

Organizovanie zbierky pre chudobných

Dôležitým údajom pre stanovenie Pavlovej misiónárskej aktivity je organizovanie zbierok pre chudobných, v ktorých sa osobne angažoval počas druhého stretnutia so „stĺpmi Cirkvi“ v Jeruzaleme. Pavol o tejto zbierke hovorí v Prvom liste Korintňanom a dáva niektoré usmernenia, pričom sa odvoláva na to, čo už stanovil cirkvám v Galácii: „*Čo sa týka zbierok pre svätých, urobte aj vy tak, ako som nariadil galatským cirkvám. Nech si každý z vás v prvý deň týždňa u seba odloží, čo môže, aby sa nerobili zbierky, keď prídem. Keď budem u vás, pošlem tých, ktorých uznáte za hodných, s listom do Jeruzalema zaniest váš milodar; ak bude vhodné, aby som aj ja šiel, pôjdu so mnou.*“ (1Kor 16, 1-4)

Organizovanie zbierky v Korinte nasleduje po zhromaždení apoštolov v Jeruzaleme. Dokonca nasleduje po Pavlovom ohlasovaní evanjelia v Galácii a po zbier-

ke, ktorú uskutočnil v tamojších komunitách. Pavol o nej hovorí ako o niečom samozrejmom: „*Len aby sme pamätali na chudobných, čo som sa aj usiloval robiť.*“ (Gal 2, 10) O ďalších zbierkach Pavol hovorí iba vo vzťahu komunit v Macedónsku a Achájsku: „*Teraz sa zberám do Jeruzalema poslúžiť svätým; lebo Macedónsko a Achájsko sa rozhodli urobiť nejakú zbierku pre chudobných svätých v Jeruzaleme. Radi to urobili a sú aj ich dlžníkmi. Lebo ak pohania dostali účasť na ich duchovných dobrách, sú povinní poslúžiť im zasa v hmotných.*“ (Rim 15, 25-27)

Hypotézy ohľadom chronológie

Hypotetickou formou je možné naznačiť chronologický rámec Pavlovo života a činnosti, pričom sa opierame o údaje, ktoré sú isté:

- útek z Damasku v roku 39 po Kr.;
- ohlasovanie evanjelia v Korinte v rokoch 50-52 po Kr.

Prvé roky sú v prípade, že sa pridržiavame tzv. „vysokej chronológie“, druhé v prípade tzv. „nízkej chronológie“:

- Obrátenie a povolanie: 30(33) | 34(36)
- Stretnutie s Petrom: 33(35) | 37(39)
- Zhromaždenie apoštolov v Jeruzaleme: 47(50) | 51(52)
- Evanjelizácia v Korinte: 49-51 | 51-53
- Zatknutie a väzenie: 53-55 | 58-60

V rámci tohto časového rámca je možné umiestniť aj ďalšie misionárske cesty a udalosti z Pavlovo života. Zvlášť je možné sa domnievať, že Pavol sa narodil v Tarze v prvom desaťročí po Kr. a zomrel v Ríme začiatkom 60-tych rokov. Spísanie siedmich autentických listov (Rim, Gal, Flp, 1-2 Kor, 1Sol, Flm) je potrebné vložiť do obdobia od Pavlovho pobytu v Korinte po zatknutie a väzenie v Jeruzaleme a v Cézarei. Výsledná časová schéma je strednou cestou medzi tzv. „vysokou“ a „nízkou“ chronológiou:

- Pavlovo narodenie v Tarze: 5/10 po Kr.
- Povolanie pri Damasku: 34/35 po Kr.
- Stretnutie s Petrom: 36/37 po Kr.
- Zhromaždenie apoštolov v Jeruzaleme: 49/50 po Kr.
- Evanjelizácia v Korinte: 50-52 po Kr.
- Zatknutie a väzenie v Cézarei: 58-60 po Kr.
- Zatknutie a smrť: 61-63 po Kr.

Jeden z diskutovaných a neistých bodov našej časovej schémy je poradie medzi zhromaždením v Jeruzaleme a Pavlovou cestou do Grécka s centrom v Korinte. Niektorí odborníci by chceli najskôr vložiť Pavlovu cestu do Európy a spájajú ju s rozsiahlou misiou v centrálnej Anatólii a v Galácii v období 14-tich rokov, ktoré oddeľujú Pavlovo prvé od druhého stretnutia s Petrom, ktoré sa stotožňuje so zhromaždením apoštolov. Týmto spôsobom chcú vyplniť „prázdne“ obdobie, o ktorom Pavol hovorí, že ho prežil v oblastiach Sýrie a Cilície bez oficiálnych vzťahov s komunitami v Judsku: „*Potom som išiel do končín Sýrie a Cilície. Ale Kristovým cirkvám v Judei som bol osobne neznámy.*“ (Gal 1, 21-22) Avšak rozsiahla misionárska aktivita mimo oblasť Sýrie, ktorej hlavným mestom bola Antiochia, má svoju zrozumiteľnosť iba po zhromaždení apošto-

lov v Jeruzaleme, na ktorom je zo strany „stĺpov Cirkvi“ uznaná Pavlova autonómia ohlasovať evanjelium medzi pohanmi. Navyše aj organizovanie zbierky v Pavlových komunitách pre chudobných predpokladá súhlas Jeruzalema.

Z celkového hľadiska je lepšie umiestniť Pavlovu misionársku činnosť v oblastiach Ázie, Macedónska a Grécka po zhromaždení apoštolov. V tomto období Pavol udržiava vzťah s jednotlivými cirkvami aj prostredníctvom listov. Práve tieto listy nám umožňujú pochopiť bezprostredný kontakt kresťanských obcí s touto výnimočnou postavou raného kresťanstva.

Pôvodný text: Rinaldo Fabris, Per leggere Paolo, Borla, Roma 1993, s. 11-16.

Preklad: František Trstenský

MARCEL CÍBIK

„POLITICKÁ TEOLÓGIA“ EUZÉBIA CÉZAREJSKÉHO

M. Cíbič: „Political Theology“ of Eusebius Of Caesarea

Meditation of the second divine person appeared in „political theology“, which Eusebius of Caesarea, bishop in Syrian Palestine, preferred. God Father gave the highest power to the emperor through His Son, to make His will. Emperor Constantin I. is presented as an ideal sovereign, who as a God’s representative on the earth leads his men to God.

Úvod

Otázka vzťahu Cirkvi a štátu patrila a patrí medzi dôležité otázky v spoločnosti. I v dnešnej dobe táto téma dala podnet k mnohým diskusiám a otáznikom. Na jednej strane sa pýtame: Do akej miery môže štát zasahovať do cirkevných záležitostí? Na druhej strane: Aké sú kompetencie Cirkvi na svetskom poli? Odpovede sú rozličné. Korene tejto problematiky siahajú až do najstarších kresťanských čias, konkrétne do obdobia panovania prvého kresťanského cisára Konštantína I. Veľkého (306-337).

Status quaestionis

So 4. storočím začína pre Cirkev nové obdobie. S tzv. „obratom Konštantína“¹ sa začínajú rozhodujúce udalosti, ktoré menia vzťahy medzi Cirkvou a Rímskym impériom. Cirkev sa ocitla v novej situácii: v prechádzajúcom období bola ignorovaná, prenasledovaná, ale na začiatku 4. storočia získala slobodu a mnohé privilégiá. Tento prechod je nepochybne spojený s cisárom Konštantínom I. Veľkým. Historický výskum o Konštantínovi nás zase nutne vedie k Euzébiovi Cézarejskému, jeho zanietenému životopiscovi.² Tento Euzébiovi entuziasmus pre zmenu vzťahov medzi Cirkvou a Rímskym impériom sa prejavil v tom, že sa snažil vo svojich dielach načrtnúť ideálnu postavu cisára Konštantína. V Euzébiovej vízii cisár nezastupoval iba ochrancu dobra krajiny a obrancu jednoty, ale aj najvyššieho kňaza. Cisárska právomoc obsahovala v sebe nielen politickú oblasť, ale aj náboženskú. Cirkev a kresťanská viera boli považované za nástroje moci.³

Týmto myšlienkami Euzébius ako prvý položil teologické základy teologicko-politickej náuky, ktorá sa zaoberala postojom kresťanského cisára a jeho nábo-

ženskej politiky.⁴ Táto politická teológia, ako píše Berkhof,⁵ sa stala „štávu a krvou predovšetkým východnej Cirkvi“. Tieto myšlienky prežili ešte aj pád Byzantskej ríše a v nedávnych časoch boli prevzaté najmä ruskou Pravoslávnu cirkvou a vzťahované na cárov.

Teologický základ „politickej teológie“

Náboženstvo malo osobitný vplyv na život cisárstva na Východe.⁶ Vzťah, ktorý bol medzi náboženskou a svetskou autoritou, nebol považovaný za dialektický, ale obidve autority boli spojené do osoby cisára. Na Západe v Ježišovom príkaze „dajte cisárovi“ (porov. Mt 22, 15-22) je stále prítomný pôvodný dualizmus, ktorý odlišuje medzi dvoma sférami. Na Východe však nie je presné odlíšenie medzi štátom a Cirkvou, ale funkcie *iereus* a *basileus* sú zjednotené intímny spôsobom, kedy základná povinnosť panovníka tkvie v jeho zákonodarnej moci. Moc pochádza od Boha, ktorý ju udeľuje panovníkom, aby panovali nad ľuďmi. Panovníci majú povinnosť vládnuť nad svetom takým spôsobom, aby ho urobili čo najviac dokonalým. Takýto charakter východného impéria je obvyčajne nazvaný ako cezaropapizmus.⁷

Cezaropapizmus je politicko-náboženský systém, v ktorom štát a cirkevná autorita sú spojené do jednej osoby, do osoby cisára. Takýto systém prisudzoval kresťanskému cisárovi nasledujúce úlohy:

- starosť o cirkevné záležitosti ako hlavná úloha štátu, považujúci vieru za element patriaci do štátneho zriadenia;
- osobitná starostlivosť o cirkevné majetky;
- právoplatné schválenie cirkevných kánonov;
- regulovať a kontrolovať liturgiu;
- garantovať biskupskú autoritu prostredníctvom štátnej autority;

4. Porov. R. FARINA, *Eusebio di Cesarea e la «svolta costantiniana»*. In: *Augustinianum* 26 (1986), s. 318.

5. H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstellung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zürich 1947, s. 103.

6. V roku 330 Konštantín opúšťa hlavné mesto Rím a zakladá Konštantínopol, ktoré je určené k tomu, aby sa stalo „novým Rímom“. Týmto gestom sa sústreďuje pozornosť celého impéria na Východ. Porov. M. F. PATRUCCO, *Costantino I imperatore*. In: A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. I, Milano 2006, s. 1225.

7. Porov. A. MORISI, *Ricerche sull’ideologia imperiale a Bisanzio*. In: *Acme* 16 (1963), s. 119-123.

1. Cézarejský biskup ospravedlňuje a oslavuje komplex udalostí, ktoré sa odohrali medzi rokmi 312 a 337 a ktoré majú za protagonistu Konštantína I. Veľkého a jeho vzťah k Cirkvi. Tento komplex udalostí býva označený ako „obrat Konštantína“, ktorý ovplyvnil celé 4. storočie. Porov. R. FARINA, *Eusebio di Cesarea e la «svolta costantiniana»*. In: *Augustinianum* 26 (1986), s. 322.

2. Porov. E. DAL COVOLO, *Il «capovolgimento» dei rapporti tra la chiesa e l’impero*. In: E. DAL COVOLO-R. UGLIONE (ed.), *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano*, Roma 2001, s. 222.

3. Porov. H. R. DROBNER, *Patrologia*, Casale Monferrato 1998, s. 270-272.

- cisárovi prináležali aj iné právomoci, ako napr. privilégium preložiť biskupov.⁸

Euzébius Cézarejský vo všeobecných líniach položil teologický základ takéhoto systému, ktorý stotožňoval politickú sféru s náboženskou. Na tomto základe vytvoril „prvú politickú teológiu“ kresťanstva,⁹ ktorú je vhodnejšie definovať ako „cezaropapistickú“.¹⁰

Koncept „εἰκὼν“ (obraz) a „μίμησις“ (imitácia)

Euzébius „politická teológia“ má svoje východisko v teórii o impériu a cisárovi ako εἰκὼν-μίμησις Otcovho kráľovstva a Božieho Slova. Z týchto predpokladov, dajúc im teologický základ, Euzébius vyvodzuje svoje učenie o impériu a kresťanskom cisárovi.¹¹

Cézarejský biskup vychádza najskôr zo vzťahu εἰκὼν-μίμησις, ktorý je medzi Otcom a jeho Slovom: Syn je „obrazom a leskom Otca“¹² a Otec je považovaný za archetyp takéhoto obrazu.¹³ V diele *Laudes Constantini* je označený Boh Otec ako „veľký kráľ“ (βασιλέως μεγάλου)¹⁴ alebo ako „príčina všetkých vecí“ (τὸ πάντων αἰτιῶν).¹⁵ Božia prozreteľnosť má všetko pod svojou kontrolou; nevyhnu sa jej ani vladári. Boh ich riadi, sprevádza¹⁶ a vedie, aby realizovali jeho vôľu.¹⁷ Každý cisár sa musí zodpovedať za svoje skutky Bohu, najvyššiemu panovníkovi.¹⁸ Boh sídli na neprístupnom mieste (τὸν ὑπερουράνιον χῶρον).¹⁹

Príčinou tejto separácie Boha od sveta, cisárska dôstojnosť Boha (monarchia) je vykonávaná prostredníctvom jeho Syna, Slova, ktorému patrí „prvé miesto vo

vláde nad svetom, ale druhé miesto v Otcovom kráľovstve.“²⁰ Z týchto slov je zrejmé, že Euzébius „politická teológia“ má svoj základ v jeho subordinacionizme.²¹

Otec odovzdáva moc cisárovi prostredníctvom svojho Slova, Syna. Preto Slovo je označené ako „zástupca veľkého Kráľa“ (μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος),²² Otcov posol, ktorý ohlasuje to, o čom sa rozhodol Otec a vykonáva jeho plány;²³ je „správcou kráľovskej moci a celej zvrchovanosti“.²⁴ Taktiež Slovo si vyberá kresťanských cisárov, aby očistilo tento svet od ľudí, ktorí sú nepriateľskí voči Bohu.²⁵ „Kvôli Slovu a prostredníctvom neho kráľ obľúbený Bohom nosí obraz cisárskej hodnosti (monarchia) z výsosti, drží kormidlo a kraľuje nad všetkým, čo je na zemi, napodobňujúc Všemohúceho.“²⁶

Podľa Euzébia nová hierarchia vo svete je: Boh-Kristus-Cisár: „Prevolávajú (Judia) na slávu jedinému Bohu, ktorý kraľuje nad všetkými vecami; uznávajú jediného jednorodného Spasiteľa, príčinu všetkých dobier; uznávajú tiež na zemi jediného vládcu, kráľa a jeho synov, ktorí sú milovaní Bohom.“²⁷

Vzťah medzi nebeským a pozemským kráľovstvom prináša svoj dôsledok, ktorým je založenie cisárskej monarchie, ktorá je „obrazom nebeského kráľovstva“ (τῆς οὐρανίου βασιλείας εἰκὼν)²⁸ a „napodobnením Božej monarchickej autority“ (μονάρχου δυναστείας μιμήματι).²⁹

Aj človek má vo svojej duši vtlačený charakter byť na obraz a podobu Boha. Tento charakter človeku vtlačil Logos.³⁰ Euzébius ešte upresňuje, že iba v jednom človeku, a to v osobe cisára, sa nachádza „obraz jediného univerzálneho kráľa“ (εἰκὼν ἐνὸς τοῦ παμβασιλέως)³¹ a „obraz vlastnej zvrchovanej monarchickej moci“ (τῆς δὲ αὐτοῦ μοναρχικῆς ἐξουσίας τῆν εἰκόνα),³² aby mohol zvíťaziť nad tými, ktorí dvíhajú zbrane svojej bezbožnosti proti samotnému Bohu.³³

8. Porov. R. FARINA, *Cesaropapismo*. In: A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. I, Milano 2006, s. 1000-1001.

9. Koncept „politická teológia“ je nedávneho razenia, pokiaľ ide o jeho formulovanie; je však starý, keď ide o jeho použitie v praxi. Je nesporným faktom, že Euzébius bol významným teológom a v tom istom čase mal aj veľký zmysel pre históriu. Vyjadril svoje politické myslenie *sub specie historiae*. Porov. S. CALDERONE, *Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea*. In: G. BONAMENTE-A. NESTORI (ed.), *I cristiani e l'impero nel IV secolo*, Macerata 1988, s. 45-49.

10. Porov. R. FARINA, *Cesaropapismo*, s. 1001.

11. Porov. R. FARINA, *Eusebio di Cesarea e la «svolta costantiniana»*, s. 318. Euzébius, keď používal vyjadrenia εἰκὼν a μίμησις, snažil sa dať do popredia paralelizmus: εἰκὼν nebeské kráľovstvo-pozemské kráľovstvo; μίμησις Slovo (Kristus Kráľ)-cisár. Porov. R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia del cristianesimo*, Zürich 1966, s. 107.

12. EUSEBIO DI CESAREA, *Teologia ecclesiastica II*,23,3, Roma 1998, s. 156.

13. *Tamže*, II,7,16, s. 114-115.

14. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos) I,1*, Paris 2001, s. 80.

15. *Tamže*, XII,1, s. 158.

16. Porov. EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica VIII*, 16,1-2, vol. II, Roma 2001, s. 178-179.

17. *Tamže*, IX,9a,12, s. 205-206.

18. Porov. EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino IV*,29,4, Napoli 2001, s. 182-183.

19. Porov. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La théologie politique de l'Empire chrétien I*,6, s. 86.

20. *Tamže*, I,6, s. 86.

21. Porov. R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, s. 263. Pod subordinacionizmom rozumieme teologickú tendenciu, veľmi výraznú v 2. a 3. storočí, ktorá považovala Ježiša Krista za Božieho Syna, ale zároveň ho videla podriadeného Otcovi. Táto Synova podriadenosť tkvela v jeho prostredníckej úlohe - mal zabezpečovať komunikačný most medzi absolútno transcendentným Bohom a materiálnym svetom. Porov. M. SIMONETTI, in: A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. III, Genova-Milano 2008, s. 5155.

22. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La théologie politique de l'Empire chrétien III*,6, s. 97.

23. *Tamže*, XII,3, s. 160.

24. *Tamže*, III,6, s. 98.

25. Porov. EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica X*,4,60, vol. II, s. 237.

26. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La théologie politique de l'Empire chrétien I*,6, s. 87.

27. *Tamže*, X,6, s. 145; H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser*, s. 144.

28. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La théologie politique de l'Empire chrétien III*,5, s. 96.

29. *Tamže*.

30. *Tamže*, IV,2, s. 100.

31. *Tamže*, VII,12, s. 127.

32. EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino I*,5,1, s. 42.

33. *Tamže*.

Koho kladie Euzébiova náuka o „μύμησις“ a „εἰκὼν“ do vzťahu s cisárom: je to Boh Otec alebo jeho *Logos*? Druhá kapitola diela *Laudes Constantini* hovorí o dlhšom porovnaní medzi *Logosom* a cisárom: a) prvý kraľuje s Otcom pred všetkými vekmi; druhý má moc nad obyvateľmi zeme na niekoľko rokov; b) jeden, Spasiteľ, pripravuje svet, aby ho urobil milým Otcovi; druhý vedie svojich poddaných ku Kristovi; c) jeden ako dobrý pastier sa snaží vzdialovať od svojich oviec odbojné mocnosti, ktoré lietajú vo vzduchu a škodia ľudským dušiam; druhý skrze svoje víťazstvá, ktoré mu umožnili nebo, víťazí nad nepriateľmi pravdy a robí ich múdrymi; d) jeden kladie do srdca veriacich semeno rozumu a spásy, a tak ich robí schopnými poznať Otcovu cisársku dôstojnosť (monarchiu); druhý ako tlmočník Slova volá všetkých ľudí k poznaniu Všemohúceho, proklamujú právo zbožnosti a pravdy; e) jeden otvára dvere Otcovho nebeského kráľovstva tým, ktorí opúšťajú zem; druhý, očisťujúc pozemské kráľovstvo od ateistického bludu, zvoláva zbožných ľudí na sväté zhromaždenia.³⁴

Tieto slová nie sú iba rétorickými porovnaniami, ale vyjadrujú skutočný vzťah, ktorý je medzi Božím Slovom a cisárom a následne aj medzi nebeským a pozemským kráľovstvom. Obidve kráľovstvá sú spravované Bohom prostredníctvom Božieho Slova.³⁵

Postava cisára Konštantína I. Veľkého

Prvý kresťanský cisár nebol pre Euzébia iba akousi fikciou alebo mentálnou abstrakciou, ale skutočnou a živou realitou.³⁶

S pokresťančením Rímskeho impéria a chápaním kresťanstva ako nového Izraela nastáva zmena. Biblia preberá miesto rímskej histórie, takže v dielach kresťanských spisovateľov veľké postavy posvätných textov nahrádzajú hrdinov rímskej tradície. Veľké biblické postavy sa stávajú príkladmi pre kresťanov a aj normou pre ich politickú činnosť - plnia tú úlohu, ktorú kedysi mali rímske postavy pred „obrátением impéria“. Kresťanskí cisári sú práve tými, ktorí slávnostne otvárajú túto cestu a stávajú sa nástrojmi v Božích rukách, ktoré uskutočňujú Božie plány.³⁷

Konštantín ako nový Mojžiš

Konfrontácia Konštantína a Mojžiša je hlavným motívom prvej a druhej knihy diela *Vita Constantini*. Podľa Euzébia spôsob, ktorým starozákonný Boží prorok Mojžiš oslobodil židovský ľud z otroctva, je ten istý, ako keď kresťanský cisár Konštantín sprevádzal

kresťanský ľud od temného obdobia prenasledovania do žiarivého obdobia slobody kultu.

Podľa starodávneho rozprávania (porov. *Ex 1-14*) obávaná dynastia tyranov utláčala svojho času židovský národ. Boh však vo svojej dobrotivosti zhladal na svoj utláčaný národ a pomohol im skrze svojho proroka Mojžiša, ktorý bol vychovávaný na dvore tyranov. Tam sa Mojžiš naučil celej egyptskej múdrosti (porov. *Sk 7,22*). Jeho správanie sa odlišuje od správania tých, ktorí ho vychovali, a dokonca otvorene sa priznáva k svojim židovským pokrvným súkmeňovcom. Postupom času sa z Mojžiša stal dospelý muž, ktorého si Boh vyvolil na to, aby splnil jeho svätú vôľu, aby vyvedol židovský národ z egyptského otroctva.

Euzébius hovorí, že Boh koná aj v ich časoch podobné zázraky ako kedysi. Preto porovnáva život Mojžišov so životom cisára Konštantína: Konštantín, podobne ako Mojžiš, bol vychovávaný u tyranov. Nezdieľal však spôsob života, podľa ktorého žili hriechnici, ale napodobňoval čnosti svojho otca, ktorý bol najušľachtilejším medzi cisármi vtedajšej doby. Keď sa tyrani vrhli do boja proti Bohu a prenasledovali Cirkev, Konštantín bol povolaný k tomu, aby vyplnil Božiu vôľu.³⁸

Ako chlapec mal mnohé prednosti: bol silný, vysoký a plný vznešených citov. Pre tieto vlastnosti sa ostatní cisári pozerali na neho s bážňou, ale aj so závišťou, ktorá ich priviedla až do takého bodu, že ho chceli zabiť. Ale vďaka Božiemu vnuknutiu si zachránil život útekom, napodobňujúc v tomto príklade veľkého proroka Mojžiša (porov. *Ex 2,15*), a krátko na to sa stal nástupcom svojho otca.³⁹ Keď sa chystal do boja, dal zriadiť stan ďaleko od tábora, podobne ako Mojžiš (porov. *Ex 33,7*), aby sa v ňom mohol modliť a prosiť Pána. Vždy, keď sa cisár chystal bojovať, vstupoval do stánku a úpenlivo prosil Boha, aby mal istotu. Nechcel konať totiž neuvážene, ale vždy čakal na Božiu radu a až potom dával rozkazy k tomu, aby vojsko mohlo napredovať.⁴⁰

Po svojom rozhodujúcom víťazstve nad Maxenciom Konštantín vstúpil triumfálne do Ríma za spevu, jasoty a chvály, podobne ako Mojžiš víťaznou piesňou po prechode cez Červené more (porov. *Ex 14-15*) a celý ľud ho vyhlásil za osloboditeľa (λυτρωτής), spasiteľa (σωτήρ) a dobrodincu (εὐεργέτης).⁴¹

Boh sám označil Konštantína ako nového Mojžiša, zopakujúc pre neho zázrak prechodu cez Červené more. Cézarejský biskup aplikuje schému *typos* a *anti-typos* na bitku pri Milvskom moste. Ako v Mojžišových časoch vojsko faraóna bolo pohľtené Červeným morom skrze Boží zásah, tak aj Maxenciovi vojaci a pretoriáni sa utopili, pretože sa postavili proti Božej sile, ktorá bola s Konštantínom.⁴² „Keď sa teda uvoľnil most

34. Porov. EUSEBE DE CÉSARÉE, *La théologie politique de l'Empire chrétien II*, 1-5, s. 87-90.

35. Porov. H. EGER, *Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 38 (1939), s. 112.

36. Porov. R. FARINA, R., *Eusebio di Cesarea e la «svolta costantiniana»*, s. 319.

37. Porov. F. HEIM, *Les figures du prince idéal au IVe siècle: du type au modèle*, in: AA.VV., *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, Strasbourg 1989, s. 281-284.

38. Porov. EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino I*, 12, 1-3, s. 47-48.

39. *Tamže*, I, 20, 1-21, 2, s. 54-55.

40. *Tamže*, II, 12, 1-2, s. 91.

41. *Tamže*, I, 39, 1-2, s. 67.

42. Porov. EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica IX*, 9, 5, vol. II, s. 200-201.

z člnov na vode, vtedy prechod nebol možný a člny spadli až na dno spolu s ľuďmi; on (Maxencius) ako prvý, najhriechnejší, a potom strážcovia jeho družiny ako predpovedali Božie proroctvá, «potopili sa stá olovo vo vodách búrlivých» (Ex 15,10).⁴³

Konštantín ako „ισαπόστολος“ (jeden z apoštolov) alebo „ισόχριστος“ (podobný Kristovi)

Cézarejský biskup spomína, že Konštantín dal vybudovať nádherný chrám, ktorý zasvätil svätým apoštolom. Podáva aj odôvodnenie, prečo ho zasvätil apoštolom: chcel zvečniť ich pamiatku. Konštantín zamýšľal tento chrám rezervovať pre seba samého ako svoj hrob:⁴⁴ „Že jeho telo po smrti bude priložené a pripočítané k menu apoštolov: dúfal, že aj po smrti bude mať ošoh z modlitieb, ktoré tam budú recitované ku cti apoštolov.“⁴⁵ „Preto nariadil, aby sa v tom chráme konali verejné ceremónie. Pre ten účel dal zriadiť oltár práve v strede budovy. V tom istom chráme dal urobiť dvanásť sarkofágov vzhľadom k svätým náhrobným kameňom ku cti a pamiatke spoločensťva apoštolov. V strede dal umiestniť truhlu, ktorá bola určená pre neho samého, takým spôsobom, že táto truhla mala na každej svojej strane šesť sarkofágov zasvätených apoštolom.“⁴⁶

Sarkofág cisára sa kvôli svojej centrálnej pozícii stal centrom mystickej obety. Konštantínovo telo, umiestnené do blízkosti oltára alebo pravdepodobne pod oltárom, kde sa slávila liturgia, prijalo hodnotu relikvie.⁴⁷

Euzébius sa odvažuje dokonca povedať, že Konštantínova zvrchovaná moc v jeho pripodobnení sa apoštolom, ako prostriedok Božích plánov, presahuje aj jeho pozemské ohraničenia, teda akoby bol aj držiteľom kozmickej moci, ktorá nepodlieha žiadnemu časovému obmedzeniu.⁴⁸ Na základe týchto slov sa Konštantín nesnažil iba o to, aby bol postavený na tú istú úroveň ako apoštoli (ισαπόστολος), ale dokonca sa usiloval byť rovný Kristovi, Božiemu Synovi (ισόχριστος), čoho dôkazom je aj pozícia jeho sarkofágu v chráme zasvätenom apoštolom. Konštantín chcel totiž získať prioritnú pozíciu medzi apoštolmi ako ich vodca, čo by ho približovalo k úlohe, ktorú mal Kristus. Preto sa jeho sarkofág nachádzal v centre, zatiaľ čo šesť sarko-

fágov je umiestnených symetrickým spôsobom po jeho pravici a šesť po jeho lavici. Ďalším argumentom je aj to, že chrám apoštolov nebol totiž postavený pre jeho nástupcov a rodinu, ale pre neho samého. Tento kostol mal predstavovať srdce kresťanského impéria, už zastúpené Konštantínopolom ako jeho novým hlavným mestom, v ktorom mohol prevziať pozíciu „byť podobným“ Kristovi.⁴⁹

Podskalsky považuje za trochu zveličené vyjadrenie, podľa ktorého „*imanentný cisár* (Konštantín) *prevzal miesto transcendentného Krista*“.⁵⁰ Konštantín sa stal prostredníctvom svojich víťazstiev podobným Kristovi; stal sa jeho nástupcom. Dobil celú οίκουμένη v znamení kríža, v znamení Kristovho víťazstva a triumfu. Správal sa ako Kristova μιμησις:⁵¹ „*Boh ho ihneď odmenil* (Konštantína) *a urobil ho pánom a víťazom - jeho samého medzi tolkými cisármi, ktorí kedy existovali - nepremožiteľným a neporaziteľným, večne víťaziacim a trvalo ozdobeným trofejami, ktoré získal (v boji) proti nepriateľom.*“⁵²

Konštantín ako ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός (biskup pre vonkajšie záležitosti)

Konštantín na základe svojho presvedčenia, že je vyvolený Božou Prozretelnosťou, cíti potrebu dbať o veci, ktoré sa týkajú Cirkvi.⁵³ Preto sa vyhlasuje za „*obrancu božskej viery*“ (τὴν θεῖαν πίστιν φυλάσσειν)⁵⁴ a za „*Božieho priateľa*“ (ὁ τῷ θεῷ φίλος).⁵⁵ Kvôli týmto motívom neváhal kedykoľvek zasiahnuť do cirkevných záležitostí, keď bola potreba udržať jednotu viery a pokoj v ríši.⁵⁶

A práve kvôli cisárovej starostlivosti o cirkevné veci Euzébius prináša obraz Konštantína ako toho, ktorý je veľmi podobný obrazu biskupa. Vo svojom cisárskom paláci sa Konštantín usiloval napodobniť kostol. Osobne viedol modlitby počas slávenia bohoslužby, bral do svojich rúk posvätné knihy, venoval sa meditácii Svätého písma, prednášal spolu so svojimi dvoranmi predpísané modlitby.⁵⁷

Predovšetkým zaujímavé sú slová, ktoré Konštantín predniesol počas hostiny za prítomnosti biskupov, na základe ktorých sa považoval aj on za jedného z

43. Tamže, IX,9,7, s. 201.

44. POROV. EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino IV,60,1-2*, s. 199.

45. Podľa týchto slov, Konštantín chcel aj po smrti mať účasť na modlitbách, ktoré mali byť odriekané za apoštolov alebo chcel byť považovaný za trinásteho apoštola. Od 5. storočia sa na Východe začalo rozvíjať všeobecné označenie Konštantína ako ivsapovstolój, teda toho, ktorý je rovný apoštolom. POROV. R. LEEB, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Grossen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin 1992, s. 103-104.

46. EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino IV,60,2-3*, s. 199.

47. POROV. G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 a 451*, Paris 1974, s. 406.

48. POROV. EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino IV,71.2-72*, s. 207.

49. POROV. A. MARCONE, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma 2002, s. 173.

50. G. PODSKALSKY, *Représentation du temps dans l'eschatologie impériale byzantine*, in: AA.VV., *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge IIIe-XIIIe siècles*, Paris 1984, s. 446.

51. POROV. R. LEEB, *Konstantin und Christus*, s. 112 a 115-116.

52. EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino I,6*, s. 42.

53. Tamže, II,28,2, s. 99; R. LEEB, *Konstantin und Christus*, s. 143.

54. EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino IV,9*, s. 171.

55. Tamže, X,9,2, s. 258.

56. POROV. P. DE FRANCISCI, *Arcana Imperii III*, vol. II, s. 113.

57. POROV. EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino IV,17*, s. 174.

nich:⁵⁸ „Vy sa staráte o tých, čo patria do Cirkvi, ja naopak-akoby som bol ustanovený Bohom-som biskupom pre vonkajšie záležitosti“.⁵⁹ Nie je ľahké dať odpoveď na otázku, kto je predmetom cisárovej starostlivosti. Pretože τῶν ἐκτός môže byť chápané aj ako genitív plurálu mužského rodu (οἱ ἐκτός) a zároveň aj ako genitív plurálu stredného rodu (τὰ ἐκτός).⁶⁰ V prvom prípade (οἱ ἐκτός) by mohlo označovať pohanov. Konštantín sa považuje za biskupa *in partibus infidelium*, čiže tých, ktorí sú mimo Cirkvi. Ako najvyšší veľkňaz (*Pontifex maximus*) cíti povinnosť očistiť kult neveriacich.⁶¹ Podľa iných sa slovo οἱ ἐκτός mohlo vzťahovať na barbarov alebo vo všeobecnosti na národy, ktoré žili mimo hraníc Rímskeho impéria. Cisár robil náboženskú propagandu tým, že skrze svoje vojenské víťazstvá demonštroval silu jediného Boha, ktorému uveril a ktorý mu za to pomáhal triumfovať nad nepriateľmi.⁶² Rovnako by mohlo ísť nielen o pohanov, ale aj kresťanov, pretože sú občanmi podriadenými štátnemu právnemu systému.⁶³ V druhom prípade (τὰ ἐκτός) predmetom cisárovej starostlivosti by mali byť profánne záležitosti Cirkvi.⁶⁴

Podľa Calderoneho⁶⁵ si zasluhuje dôležitú pozornosť predovšetkým jeden úryvok, v ktorom Euzébius⁶⁶ hovorí o iných zákonoch, ktoré musia byť spomenuté. Pričom vyjadrenie τῶν ἐκτός by sa vzťahovalo na protikresťanské zákonodarstvo cisára Licinia, ktorý na Východe začal prenasledovať kresťanov. Licíniove protikresťanské postoje by sa dali rozdeliť do dvoch skupín. Do prvej skupiny patrili tie zákony, ktoré mali za cieľ zasiahnuť vnútorný život Cirkvi: biskupi mali zakázané komunikovať medzi sebou, zhromažďovať sa na synodách a verejných rozpravách, nemohli udeľovať katechézu ženám; ženy nemohli navštevovať školy, kde sa prednášala kresťanská katechéza; veriaci boli vyhnaní z cisárskeho paláca, zbavení úradu a počty, mali zákaz stretávať sa v meste; vojaci, ktorí neobeťovali bôžikom, boli zbavení velenia. Do druhej skupiny patrili tie zákony, ktoré nemali špecifický cirkevný, ale všeobecný charakter. A práve táto skupina zákonov je označená ako τὰ ἐκτός, pretože ide o nariadenia, ktoré sa netýkali iba Cirkvi. Licínus zakázal nosiť jedlo väzňom a vykonať akýkoľvek skutok ľudskosti voči tým, ktorí trpia vo väzeniach. Dokonca nara-

dil, že kto preukáže cit ľútosti voči takýmto ľuďom alebo podnikne pre nich nejaký filantropický skutok, sám pôjde do väzenia a bude musieť sám znášať osud tých nešťastníkov. Cisár Licínus zaviedol aj novoty v oblasti manželského zákonodarstva, dedičného práva, daňového systému, zrušil staré a múdre rímske zákony len preto, aby ich mohol nahradiť barbarkými a drsnými.⁶⁷ Táto druhá skupina Licíniových opatrení nebola obrátená osobitným spôsobom proti Cirkvi a kléru. Licínus sa nechcel dať inšpirovať pri tvorbe svojich zákonov ani etickými princípmi ľudskosti (φιλανθρωπία), zatiaľ čo pre Konštantína sa kresťanská etika stala inšpiratívnym motívom, vďaka ktorému sa vydávali cisárske konštitúcie zakazujúce pohanské obety, tajomné zasvätenia, gladiátorské zápasy a predpovedania budúcnosti neviazaných kňazov, ktorí uctievali riekou Níl.⁶⁸ Okrem iného Konštantínova dobrotivosť sa prejavovala aj vo venovaní mnohých darov cirkevným komunitám, v poskytovaní šatstva a pridelení obilia chudobným, sirotám a vdovám.⁶⁹

Problém nespočíva len v tom, či vyjadrením evpivskopoj τῶν ἐκτός máme chápať οἱ ἐκτός alebo τὰ ἐκτός; dokonca tento problém je úplne druhotným. Na základe už citovaného úryvku z diela *Vita Constantini* I,54, kde sú odlíšené a postavené voči sebe dve oblasti: oblasť štátneho zákonodarstva vo všeobecnosti (τὰ ἐκτός ἐκκλησιαστικῆς) a oblasť klerikov (λειτουργοὶ τοῦ θεοῦ), niektorí navrhujú novú interpretáciu. Podľa nej v dobe cezarejského biskupa termín *corpus christianorum* mal širší sémantický význam a používal sa v bežnej reči, zatiaľ čo termín ἐκκλησία prijal limitovanejší zmysel, ktorý označoval *ordo clericorum*. Konštantín so svojím autodefinovaním seba samého ako „biskup pre vonkajšie záležitosti“ (či už οἱ alebo τὰ ἐκτός ἐκκλησιαστικῆς) chcel označiť všetko to, čo nespadá do cirkevnej hierarchie klerikov, teda *populus christianus, plebs christiana*; jedným slovom laikov.⁷⁰

Konštantín, pretože bol vyvolený Bohom, aby realizoval Božie plány, nemohol patriť do Cirkvi. Svoje poslanie, ktoré mu zveril Boh, mohol vykonať iba ako nepokrstený človek. A práve pre tento motív odkladal svoj krst, ako to bolo len možné. Lebo keby bol už raz pokrstený, stal by sa veriacim a zároveň tým by bol aj viazaný cirkevnou disciplínou. A predsa ten, ktorý je ustanovený Bohom (καθεσταμένος ὑπὸ θεοῦ), nemôže byť predsa podriadený biskupovi. Ak by bol Konštantín konal iným spôsobom, musel by sa vzdať svojho poslania, a tým by sa previnil proti samému Bohu.⁷¹

Záver

Snaha brániť jedinnosť Boha nemala svoje korene iba v teológii, ale aj v Euzébiovom politickom mysle-

58. *Tamže*, IV,24, s. 177.

59. *Tamže*.

60. Porov. J. STRAUB, *Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, Darmstadt 1972, s. 119-120.

61. Porov. A. PIGANOL, *L'empire chrétien (325-395)*, Paris 1972, s. 67-68.

62. Porov. A. H. M. JONES, *Constantine and the conversion of Europe*, Toronto 1989, s. 169.

63. Porov. J. STRAUB, *Regeneratio imperii*, s. 132.

64. Porov. H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, vol. III, Berlin 1961, s. 150.

65. Porov. S. CALDERONE, *Costantino e il Cattolicesimo*, vol. I, Firenze 1962, s. XXXIX.

66. Porov. EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino* I,54,2, s. 79.

67. *Tamže*, I,51,1-55,1, s. 77-80.

68. *Tamže*, IV,25,1-3, s. 178.

69. *Tamže*, IV,28, s. 181.

70. Porov. S. CALDERONE, *Costantino e il Cattolicesimo*, vol. I, s. XL-XLIII.

71. *Tamže*, s. XXXVI-XXXVII.

V cirkevnej hierarchii nie je miesto pre kresťanského cisára. Porov. J. STRAUB, *Regeneratio imperii*, s. 126.

ní, na základe ktorého porovnával prítomnosť jediného Boha na nebi a jediného cisára, obdareného najvyššou autoritou na zemi. Práve panovanie cisára Konštantína I. Veľkého bolo typickým obdobím, kedy bola nastolená harmónia medzi svetskou mocou a Cirkvou. Cisár bol videný ako zástupca Boha na zemi, ktorý podľa Kristovho príkladu vedie poddaných bližšie k Bohu. Vďaka tomuto svojmu poslaniu mal cisár právo zasahovať aj do cirkevných záležitostí, keď bolo treba urobiť koniec dogmatickým sporom, ktoré ohrozovali jednotu viery a pokoj Rímskej ríše.

Bibliografia:

Pramene:

EUSEBE DE CÉSARÉE, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérkos)*, P. MARAVAL (ed.), Paris 2001. EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*, vol. II, F. MIGLIORE-G. LO CASTRO (ed.), Roma 2001. EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino*, L. TARTAGLIA (ed.), Napoli 2001. EUSEBIO DI CESAREA, *Teologia ecclesiastica*, F. MIGLIORE (ed.), Roma 1998.

Literatúra:

BERKHOF, H., *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zürich 1947. CALDERONE, S., *Costantino e il Cattolicesimo*, vol. I, Firenze 1962. S. CALDERONE, *Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea*, in: G. BONAMENTE-A. NESTORI (ed.), *I cristiani e l'impero nel IV secolo*, Macerata 1988, s. 45-54. DAGRON, G., *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 a 451*, Paris 1974. E. DAL COVOLO, *Il «capovolgimento» dei rapporti tra la chiesa e l'impero*, in: E. DAL COVOLO-R. UGLIONE (ed.), *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano*, Roma 2001, s. 199-208. P. DE FRANCISCI, *Arcana Imperii III*, vol. II, Roma 1970. H. R. DROBNER, *Patrologia*, Casale Monferrato 1998. H. EGER, *Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 38 (1939), Berlin, s. 97-115. R. FARINA, *Cesaropapismo*, in: A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. I, Genova-Milano 2006, s. 1000-1002. R. FARINA, *Eusebio di Cesarea e la «svolta costantiniana»*, in: *Augustinianum* 26 (1986), Roma, s. 313-322. R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966. F. HEIM, *Les figures du prince idéal au IVe siècle: du type au modèle*, in: AA.VV., *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, Starsbourg 1989, s. 277-301. A. H. M. JONES, *Constantine and the conversion of Europe*, Toronto 1989. R. LEEB, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Grossen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin 1992. H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, vol. III, Berlin 1961. A. MARCONE, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino* Roma 2002. A. MORISI, *Ricerche sull'ideologia imperiale a Bisanzio*, in: *Acme* 16 (1963), Milano, s. 119-135. F. PATRUCCO, *Costantino I imperatore*, in: A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. I, Genova-Milano 2006, s. 1223-1225. A. PIGNIOL, *L'empire chrétien (325-395)*, Paris 1972. G. PODSKALSKY, *Représentation du temps dans l'eschatologie impériale byzantine*, in: AA.VV., *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge IIIe-XIIIe siècles*, Paris 1984, s. 439-450. M. SIMONETTI, *Subordinazionismo*, in: A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. III, Genova-Milano 2008, s. 5155. J. STRAUB, J., *Regeneratio imperii. Auf-*

sätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik, Darmstadt 1972.

Marcel Cívik (1976) je odborným asistentom na Katedre cirkevných dejín Teologického inštitútu v Nitre. Prednáša patológiu a patristické vedy v Kňazskom seminári v Nitre. Základnú teológiu vyštudoval v Nitre, licenciát z patológie získal na Patristickom inštitúte Augustinianum v Ríme. Doktorát dokončil na Teologickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave.

INOCENT VLADIMÍR SZANISZLÓ

MOŽNOSTI A HRANICE TEOLOGICKÉHO VÝSKUMU PRI SPOLUPRÁCI TEOLÓGA S MAGISTÉRIOM CIRKVI

S PRIHLIADNUTÍM NA INŠTRUKCIU KONGREGÁCIE PRE NÁUKU VIERY *DONUM VERITATIS*

I. V. Szaniszló: Possibilities and limits of theological research in cooperation of a theologian with the Church teaching authority

Profession as theologian is one of the nicest professions, especially in finding of true meaning of life and in endeavor to prepare faith to be sharable for people who do not know Christ yet, that they could looking for faith and find it too. It is needed to understand real importance of theological research (not only to repeat systems built in different times), but on other hand we have to accept theologian's potentialities, but more his limits, in community of the Church. In this studies we will try enlighten some questions about cooperation theologian and Magisterium of the Church. We will try to do it with aid modern theologian of moral and instruction Donum veritatis. The one enlightens the profession as one able to bring revealed truth, that overrun skills of man. This profession is clearly profession of Church. From that reason theologian have to cooperate with Magisterium of the Church. One of the problems of our time is lack of authority and with that lack of faith too. It is very important to enlighten possibilities both sides of relationship theologian and Magisterium. This is only one way how to avoid the problems of Catholic Church in 70's and 80's of 20th Century in western part of Europe (where was real freedom). These problems increased to conflict between some theologian and Magisterium of Catholic Church. The one made not only conflict, but bring chaos among the faithful and a necessary action from Church side too. (H. Küng, E. Drewermann etc.).

Úvod

Povolanie teológa je podľa tradície jedným z najkrajších povolání pri hľadaní zmyslu života a snahe pripraviť vieru, aby sa mohla zdieľať a aby „rozum tých, ktorí ešte nepoznajú Krista, mohol vieru hľadať a nájsť.“ (D 7) Preto je potrebné si na jednej strane uvedomiť dôležitosť skutočného teologického výskumu (a nielen opakovania v rôznych dobách vytvorených systémov), avšak na druhej strane aj miesto a možnosti (hranice) teológa jednotlivca v rámci spoločenstva Cirkvi. Tu sa vynára práve vzťah teológa k Učiteľskému úradu Cirkvi, ktorý istým uvoľnením (alebo povedzme zdôraznením slobody ako významnej zložky nutnej pre bádanie)¹ prísnych predpisov po II. VK došiel do nie vždy žiadúcej úrovne, a to nielen vo svete (H. Küng, B. Häring, E. Schillebeeckx a mnohí iní),² ale čím ďalej, tým viac začína byť aktuálny aj v našom slovenskom prostredí.

Sloboda a autorita

V teologickej vede sa sloboda uskutočňuje v rámci rozumového poznania, ktorého predmet je daný zjavením, odovzdaným a vykladaným v Cirkvi pod autoritou Učiteľského úradu a prijatým vierou (D 12). Autorita a rozhodovanie takto naplňajú nenahraditeľné antropologické funkcie a patria k základným danostiam ľudského bytia. Predsa len dosiahnutie ich rovnováhy sa musí v každej dobe znova namáhať nastoliť. Táto sloboda je jedným z dôležitých princípov jednania, teda predmetom skúmania morálnej teológie. Vedecká sloboda ako sloboda bádania a náuky má svoje miesto aj v spoločenstve Cirkvi: ako časť kultúry človeka má veda právo na „legitima autonomia“ a je pre ňu vyžadovaná „iusta libertas“ (GS 59).³ V danej problematike je pre teológiu významná encyklika Leva XIII. *Sapientiae Ecclesiae* z 10. 1. 1890. Základný princíp vedeckej slobody je tu zdôraznený v článku 39: Je potrebné priznať „primeranú slobodu v bádani a náuke, aby sa stal možným skutočný pokrok v poznani a uchopení Božskej pravdy.“ (§ 1, č. 1) Rovnako však aj v zjavení platí, že „skutočná sloboda náuky leží nevyhnutne vo vnútri hraníc Božieho slova“ a že „skutočná sloboda je nevyhnutne založená na presvedčivom prijatí Božieho slova.“ (§ 1, č. 2) Hra-

1. K historickému kontextu tohoto problému porov. I.-M. V. SZANISZLÓ, *Nakolko potrebujeme v dnešnej dobe učenie anjelského doktora?* In: *Viera a život* 5-6, 2006. Sloboda a jej uplatňovanie v rámci viery Cirkvi porov. DV 11-12.

2. Jedným z mnohých príkladov je aj článok Petra Hünermanna, *Bischöfliche und primatiale Autorität am Beispiel der katholischen Kirche in Deutschland*, www.assoc.orange.fr/lumvie/articles/hun-247.htm. Analýza tohto článku by mohla ukázať na problém stavania proti sebe biskupskej konferencie a Magistéria na čele s pápežom. *Donum veritatis* (a aj motu proprio *Ad tuendam fidem*) je tu hodnotené ako sprísnená a úzka interpretácia prísahy vernosti (teológa).

3. Toto platí ako pre skúmanie v profánnych vedách, tak aj pre teológiu, ako zdôrazňuje apoštolská konštitúcia Jána Pavla II. *Ex corde Ecclesiae* z 5. 8. 1990 o katolíckych univerzitách č. 29, porov. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280112> (podľa LThK, heslo Freiheit der Wissenschaft in der Kirche, s. 113).

nice slobody sú určené UUC, ktorému sme zaviazaní oddanosťou. Výsledky výskumu „sa musia uviesť do zhody s pastoračnými potrebami Božieho ľudu.“ (§ 2)⁴ Nakoniec sa tejto slobode venuje aj CIC/1983 v kánone 218, kde sa hovorí o skutočnej slobode bádania pri zachovaní náležitej poslušnosti. Tieto normy sú založené na presvedčení, že teológia ako veda o viere je prejavom života Cirkvi a z tohoto vyplýva, že má v Cirkvi a pre Cirkev svoje miesto a funkciu. Tento cirkevný charakter teológie ju robí jedinečnou, hlavne čo sa týka jej premís a prepojení. Vedecká teológia a autorita úradu tu stoja vedľa seba vo vzťahu kooperácie a vzájomného obohatenia, aj keď tento vzťah už zo samej svojej podstaty nie je bez istého napätia.⁵

Pramene náuky

MT ako vedecká disciplína hľadá pramene, ktoré sú v pozadí jej náuky. Katolícka morálna teológia uvádza autentické *prvotné* pramene MT alebo spôsoby zjavovania sa Boha (DV 7). Sem patria aj tzv. miesta MT – *de locis theologicis*:⁶ *Sväté písmo, ústne podanie, rozum osvietený vierou, učenie a prax všeobecnej Cirkvi* (aj liturgia), *koncily* (hlavne ekumenické), *rozhodnutia pápežov a kongregácií, diela patristickej literatúry, diela morálnych teológov* (odporúčani autori).⁷ Tondra, citujúc Van Kola uvádza, že miesta sa majú oproti prameňom ako rezervoar k žriedlu. *Locis theologicis* prvýkrát uviedol do systému Melichar Cano v roku 1563 a vymenoval ich 10. Nakoniec sa ich počet ustálil na 3:⁸ Sv. písmo; tradícia; rozum. Günthör zase uvádza vlastnú triádu príchodu Boha k veriacemu, teda aj k teológovi.⁹

Sväté písmo - je „najpodstatnejším zdrojom“ MT¹⁰ a umožňuje lepšie poznanie mravnej pravdy.¹¹ Medzi najdôležitejšie zdroje tu patria: v SZ: Mojžišov zákon s Desatorom, dlhé partie v Knihe Múdrosti, kázanie a povzbudzovanie prorokov; v NZ: kázanie na hore, Veľkňazská modlitba a reč na rozlúčku, paranetické časti Pavlových listov a ostatných apoštolov a výzvy zo Zjavenia sv. Jána. Boh je prítomný a činný pri pí-

saní zachyteného zjavenia.¹² *Štúdium Svätého písma nech je dušou posvätej teológie*.¹³ Sv. Písmo však poskytuje ohlasovanie, teda *kerygmu* a nie pravú a skutočnú teológiu.¹⁴ Božie prikázania sú popritom prvkami prirodzeného zákona (MPZ), teda sú dosiahnuteľné prirodzeným rozumom.

Tradícia je živým hlásaním viery v priebehu storočí. Ide teda o pravidlo odovzdávanej a vyučovanej viery od apoštolských začiatkov.¹⁵ Riešenie ťažkosti vzniknutej z dôvodu, že tradícia je na jednej strane normatívnym pravidlom pre Cirkev, a na druhej strane Cirkev sama určuje jej zmysel, je zverené Duchu Svätému, ktorý Cirkvi hovorí prostredníctvom tradície a súčasne ju osvecuje a uschopňuje pre jej správne chápanie.¹⁶ Tradícia je reprezentovaná mílnikmi (svedkami), medzi ktorých patria: *cirkevní otcovia* - ak sa náuka Cirkvi líši od učenia svätých otcov, má, samozrejme, prednosť Cirkvi,¹⁷ *cirkevní učelia* - čo sa MT týka, odporúča Cirkev¹⁸ diela dvoch svojich doktorov sv. Tomáša Akvinského a sv. Alfonza z Liguori, *svedectvo svätých*,¹⁹ *liturgia*²⁰ a *sensus fidei* (cit viery) Božieho ľudu nazývaný aj *consensus fidelium* (LG 12).

Cirkev je *nositeľkou* zjavenia, ktoré uchováva, hlása a aktualizuje. Je poverená interpretovať Sväté písmo a tradíciu (DV 10). Najbližšia a povinná norma v náuke viery patrí hierarchickému Magistériu, Učiteľskému úradu Cirkvi (UCC).²¹ Kristus prináša definitívnu odpoveď na MPZ obsiahnutý v Dekalógu. MPZ však závisí aj od zjavenia.²² Pri tomto prameni teda hovoríme o cirkevnosti viery.²³

12. G 17.

13. II. VK v DV 24. Ide o citát z encykliky Leva XIII. *Providentissimus Deus*, 1893, čl. 3, ktorý ho prevzal z 13-tej všeobecnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej v roku 1687, porov. J.-P. PERRENX, *Tamže*, pozn. 11.

14. G 22.

15. Tridentický koncil nástojil na tradícii ako *rozumnom* pravidle viery, II. VK- DV 9: „*Tradícia je odovzdávanie Božieho slova*“; J.-P. PERRENX, *Tamže*, s. 38.

16. G 28.

17. ST II-II 10,12 c, J.-P. PERRENX, *Tamže*, s. 39-40.

18. Ide aj o odporúčanie II. VK v OT 16.

19. Toto svedectvo je podčiarknuté vo *Všeobecnom direktériu pre katechézu*, 1997, čl. 95, porov. J.-P. PERRENX, *Tamže*, s. 39.

20. Perrenx uvádza, že dôležitosť liturgie je zase podčiarknutá v *Katechizme sv. Pia X.*, porov. FR 55, *Tamže*, s. 39.

21. FC 73. DV 10 dodáva, že UCC nie je nad Božím Slovom, ale slúži mu tak, že učí, čo bolo odovzdané, KHP II 72.

22. II. VK upresňuje, že UCC je kompetentný nielen interpretovať MPZ, ale aj ho hlbšie poznávať vo svetle evanjelia (GS 63), ktoré je zdrojom celej spásosnej pravdy a všetkých morálnych pravidiel (DV 7), porov. Perrenx, *Tamže*, s. 46. Teológovia vedú spor o tom, či je Cirkev v ohľade na MPZ neomylná. Peschke cituje F. Sullivana, SJ, podľa ktorého je názorom väčšiny, že partikulárne normy MPZ nie sú predmetom neomylnnej učiteľskej autority (*Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin, Gill & Macmillan, 1985, s. 148-152), porov. KHP II 72. Inštrukcia mu však oponuje (porov. D 24).

23. KHP II 71. Peschke sa zaoberá otázkou súhlasu a autority a napriek mnohým problémom s autoritou v Cirkvi

4. Porov. http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10011890_sapientiae-christianae_fr.html#top (podľa LThK, *Tamže*, s. 114).

5. Ak sa vlastný charakter jedného z partnerov nerešpektuje, tak dochádza k prekročeniu hraníc kompetencií jedného z partnerov a výsledkom môže byť negatívno-agresívna kritika na jednej strane, ako aj malichernosť a ustráchanosť na strane druhej. Konkrétne problémy nachádzajú svoje vyjadrenie vo váhaní niektorých teológov v prípade vyznania viery a prísahy vernosti ako aj udelenia „nihil obstat“ na strane UUC, porov. LThK, *Tamže* s. 114.

6. T 26-29.

7. Porov. T 29, kde sa nachádza zaujímavé školastické delenie relevantnosti morálnych teológov, ktoré Noldin prevzal po P. F. Zachariovi, SJ.

8. ABBÉ JEAN-PASCAL PERRENX, *Les sources de la théologie morale*, in: *Revue Képhas*, jan-marec 2002, s. 37-48.

9. G 16. Autor uvádza aj rozdelenie II. VK v DV 10: tradícia, Sv. písmo a UUC.

10. Encyklika Jána Pavla II, *Fides et ratio*, 80 (skr. FR), porov. J.-P. PERRENX, *Tamže*, pozn. 10.

11. J.-P. PERRENX, *Tamže*, s. 38.

Nezhody s Magisteriom

Prípád nezhody (prípadne až konfliktu) teológa s UCC podrobne rozoberá Inštrukcia *Donum veritatis* Kongregácie pre náuku viery z 24. 5. 1990.²⁴ Táto osvetľuje povolanie teológa prinášať zjavenú pravdu, presahujúcu schopnosti jednotlivého človeka. Toto povolanie je nutne cirkevné, a preto sa teológ nevyhne spolupráci s UCC. Ako uvádza Pavol VI.: „UCC autenticky učí náuku apoštolov a s využitím práce teológov odráža námietky a deformácie viery a s autoritou získanou od Ježiša Krista predkladá nové prehĺbenia, vysvetlenia a využitia zjavenej náuky. Teológia naproti tomu úvahou získava stále hlbšie poznanie Božieho slova obsiahnutého vo Svätom písme a verne odovzdávaného živou tradíciou Cirkvi pod vedením UCC, snaží sa objasňovať zjavenú náuku vzhľadom na požiadavky rozumu a nakoniec jej dáva organickú a systematickú podobu.“²⁵

Samotná inštrukcia má štyri kapitoly: 1. pojednanie o pravde; 2. povolanie teológa; 3. učiteľský úrad pastierov; 4. učiteľský úrad a teológia. Poslanie teológie spočíva v tom, že sa má snažiť porozumieť tejto pravde aspoň do určitej miery, a takto pomôcť človekovi, aby lepšie chápal, čomu uveril, a aby si dokázal svoju vieru aj obhájiť. Zjavená pravda síce presahuje ľudský rozum, ale nie je s ním v rozpore. Teológia tak veľmi významným spôsobom napomáha viere, aby bola odovzdávateľná, pretože raz nájdená pravda sa chce zdieľať (D 6).²⁶ Jednako teológia zdôrazňuje dnešný pápež Benedikt XVI., má svoj vlastný pôvod, a nie je len pomocný orgán UCC (nemá sa obmedzovať na zhromažďovanie dôkazov pre to, čo hlása UCC), D 5.²⁷

vidí aj teologickú a cirkevnú slabinu protestantizmu v tejto otázke. Následne cituje kard. Kaspera: „Presvedčenie kresťanskej viery, tak ako všetky ľudské presvedčenia, by sa dlho neudržalo bez istého stupňa zinsitucionalizovania.“ W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz, Grünewald, 1972, s. 119. Schockenhoff na príklade zmeny názoru u sv. Augustína v časoch jeho mladosti a v časoch vykonávania biskupského úradu hovorí, že k tomuto kroku muselo dôjsť, aby sa mohla zabezpečiť budúcnosť kresťanstva v dobe úpadku antickej civilizácie. Takto prechodom z individuálneho a pedagogického chápania pravdy k chápaniu inštitucionalizovanému a na autoritu sa vzťahujúcemu sa podarilo kresťanstvu zabezpečiť jeho budúcnosť, porov. E. SCHOCKENHOFF, *Tamže*, s. 75.

24. Okrem tejto inštrukcie upozorňuje LThK aj na príhovory Jána Pavla II. k vedcom a študentom v kolínskom Dóme 15. 11. 1980, ako aj jeho stretnutie s profesormi teológie v Altöttingu 18. 11. 1980, porov. *Tamže*, s. 114.

25. Pavol VI, príhovor k účastníkom Medzinárodného kongresu o teológii II. VK, 1. 10. 1966: AAS 58 (1966), s. 892, porov. D 21. Problém kompetencie jednotlivých biskupov, ktorí nemajú výsadu neomylnosti, a napriek tomu hlásajú neomylnú Kristovu náuku v spoločenstve medzi sebou a Petrovým nástupcom, analyzuje Peschke podľa Ladislava Orsyho, *Magisterium: Assent and Dissent*, *Theol. Studies* 48 (1987), s. 479, porov. KHP II 73.

26. Porov. AC 96.

27. Porov. AC 97. Túto myšlienku zdôraznil Benedikt XVI. už ako pápež vo svojej reči na Catholic University of America vo Washingtone, www.kath.net/detail.php?id=19591. K úlohám teológie a teológov však podľa Schocken-

Velký teológ je rozumný a uzná slabosti Cirkvi rovnako ako svoje vlastné.²⁸ So súhlasom teologálnej Božskej čnosti viery musia byť prijaté a zachovávané pravdy (D 23): považované za neomylné a slávnostne vyhlásené (pretože daná náuka je obsiahnutá v zjavení); ktoré Cirkev predkladá ako Bohom zjavené; „definitívne“, keďže sú úzko a vnútorne prepojené s Božím zjavením (Peschke tu hovorí o náuke istej).²⁹ Ak však UCC predkladá nejaké pravdy „nedefinitívne“, teda upozorňuje na zhodu alebo nezlučiteľnosť nejakej náuky s pravdami viery, alebo svojimi výroky pomáha pochopiť obsah zjavenia, vyžaduje sa rovnako poslušnosť rozumu a vôle, ktorá nemá byť iba vonkajšia.³⁰ Peschke hovorí o náboženskej poslušnosti rozumu a vôle (*assensus religiosus*).³¹ Teológ je vyzvaný k poslušnosti, aby sa vzdal zatvrdnutosti a zaujal učenílivý postoj.³²

Kritické stanoviská teológov

Inštrukcia rieši zvlášť otázky zaujatia kritického stanoviska teológom, alebo odmietnutie k dokumentu, ktorý nepatrí k neomylné náuke UCC (D 33). Ku kritickému stanovisku teológa môže dôjsť z dôvodu (D 34-38):

1. sociologického zdôvodnenia (postavenie sa za mienku väčšieho počtu kresťanov);
2. slobody úkonu viery a práva na náboženskú slobodu (ktoré by vraj nemali byť potlačované, alebo na-

hoffa patrí podrobné preskúmanie šancí na budúcnosť rôznych ciest viery a varovanie pred slepými uličkami, do ktorých vstúpeniu hrozí ten-ktorý cirkevno-politický kurz, E. SCHOCKENHOFF, *Tamže*, s. 76.

28. Výrok Benedikta XVI. pri generálnej audiencii a katechéze o Tertuliánovi 30. 5. 2008, porov. www.kath.net/detail.php?id=16885.

29. KHP II 72. Autor zdôrazňuje, že v minulosti sa stupeň istoty často jasne nerozlišoval (porov. K. RAHNER, *Lehramt*, in: *Sacramentum Mundi* III, 1961, s. 188).

30. Ak dochádza k sporným problémom, ktoré ohrozujú zdravú vieru veriacich a môžu viesť k heréze, často sa stáva, že táto problematika potrebuje na ujasnenie dlhšiu dobu. Aj tu je podľa D UCC kompetentný, aj keď sa jedná o problematiku, ktorá je sama osebe meniteľná. Pravidlom zostáva, že sa veriaci majú svojou vôľou úprimne podriať UCC, D 24, porov. AC 98. Porov. súčasne článok dnešného štátneho sekretára, vtedajšieho sekretára Kongregácie pre náuku viery kardinála Tarcisia Bertoneho, *A propos de la réception des Documents du Magistère et du désaccord public* (Ku recepcii dokumentov Magistéria a verejného nesúhlasu), *l'Osservatore Romano*, 20. decembra 1996, <http://docs.utoronto.ca/leforumcatholique.org/src/doc/MagisterRecept-Bertone.doc>

31. Zvlášť dôležitá je táto poslušnosť voči autentickému úradu rímskeho biskupa (LG 25, GS 50, DH 14), porov. KHP II 73.

32. Zatvrdnutosť je sklon k rozumovému odmietaniu oficiálnej náukovej mienky a zdráhanie sa ju nezaujato počúvať. Učenílosť, naopak, predpokladá otvorenosť k náukovej mienke Magistéria, kedy sa podľa svojich síl snažíme oceňovať dôvody hovoriace pre túto náuku, aby sme sa tak presvedčili o jej pravdivosti, a tak uľahčili intelektuálny súhlas s touto náukou, F. SULLIVAN, *Tamže*, s. 164, porov. KHP II 74.

rušované výrokom UCC, ktorý môže túto slobodu obmedzovať);

3. práva a povinnosti konať podľa vlastného svedomia;

4. názor, že dokumenty UCC sú len „odrazom diskutabilnej teológie“;

5. názoru, že mienka UCC je len jednou z mnohých teologických mienok (tu by takto vznikol paralelný učiteľský úrad teológov, hlavne ak svoje názory publikuje a spochybňuje tak autoritu UCC).³³

Posledný piaty dôvod je zvlášť nesprávny, pretože učenie UCC „vdáka Božej pomoci platí viac ako dôvody čerpané z jednotlivých teológií“ (D 34). Teologický pluralizmus je legitímny len vtedy, ak sa zachová jednota viery. Jeho hlavným dôvodom je neuchopiteľné Kristovo tajomstvo, presahujúce akúkoľvek objektívne usporiadanú náuku. Veľmi častým prípadom je aj tretí dôvod, teda odvolanie sa na vlastné svedomie. Pri analýze tohoto problému upozorňuje Cáša na Launov názor, že základná premisa pre správne pochopenie UCC je fakt *prítomnosti Ducha Svätého v Cirkvi ako jej garanta*. Vedecké znalosti, intelektuálne schopnosti nie sú základom pre to, čomu hovoríme UCC, pretože tento je neodmysliteľne spojený s pomocou Ducha Svätého (Mt 28,20). Takto poslušnosť UCC je nutne teologickej povahy a nedá sa inak vyriešiť. Základná otázka, či poslúchnuť alebo neposlúchnuť UCC, sa netýka svedomia, ale viery.³⁴

V konfliktných situáciách, teda z úcty k pravde a Božiemu ľudu nemajú byť sporné názory teológa prezentované, akoby boli v súlade s náukou Cirkvi a neprípúšťali diskusiu. Základný postoj je ochota dať sa od UCC poučiť a aj zvažovať sporné názory. Predsa však aj v prípade pochybností majú teológovia právo na ďalší výskum a na výklad opačných argumentov v príslušných kruhoch, a to písaným a hovoreným slovom.³⁵ Ak spor napriek tomu pretrváva, je potrebné,

33. Schockenhoff hovorí, že aj v prípade, kedy by pomocou niektorých teológov vznikol v Cirkvi kritický dozorný úrad teológie (asi po ňom niektoré kruhy volajú - *pozn. aut.*), tak jeho funkcia nemôže spočívať v tom, aby svoje jednotlivé riešenia ponúkal ako patenty a sám sebe udelil stupeň dôveryhodnosti, ktorý súčasne odopiera biskupskému a pápežskému úradu. Takisto nemôže byť jeho úlohou z rozvážnej vzdialenosti od priameho jednania rozširovať skepsu a rezignáciu. Ešte menej by takémuto úradu prináležalo hodnotenie subjektívnych dôvodov, ktoré stoja za jednotlivými spornými rozhodnutiami UCC, porov. E. SCHOCKENHOFF, *Tamže*, s. 76.

34. AL 43-45, porov. AC 100. Nová vatikánska inštrukcia kongregácie pre zasvätený život s názvom „Služba autorite a poslušnosti“ upozorňuje, že autorita je pre spoločenstvo potrebná, aby sa takto mohla hľadať a uskutočniť Božia vôľa, www.kath.net/detail.php?id=19947.

35. Tento stav popísal aj kard. Ratzinger v prípade koncilového teológa H. Künga a jeho knihy *Unfehlbarkeit?*, avšak Küng to neakceptoval (podľa filmového dokumentu *Kreuz und Quer* z júla 2008). Takisto v jednej intervencii, z príležitosti 100. výročia založenia Pontifikálnej Biblickej Komisie na Augustiniáne 29. apríla 2003 kardinál Ratzinger (Joseph Ratzinger, *La foi exige le réalisme de*

aby teológ znovu upozornil na potrebu nového preskúmania daného problému. V tejto fáze však dotýčny teológ nemá svoje názory medializovať! (D 30)³⁶ Ak ani potom nedôjde k revízii náuky skrze UCC, zostáva teológovi dôverovať a pokojne očakávať, že pravda sa presadí sama (D 27).³⁷ Koniec koncov, teológ musí milovať Cirkev a mať radosť z pravdy. Peschke takisto rozlišuje medzi nesúhlasom a protestom teológa. Verejný nesúhlas (protest) je organizované úsilie vyvíjajúce na Cirkev verejný nátlak, s cieľom dosiahnuť zmeny niektorej náuky Cirkvi, ktorú táto zastáva. Takto sa stavajú teológovia proti biskupom a naopak a vytvára sa polarizácia.³⁸ Ján Pavol II. pripomína, že teológia je služba pravde a jej cieľ je spoznanie pravdy. Ak teológ miluje pravdu, bude ju túžobne hľadať a nájde ju s radosťou. Musí sa naučiť tejto pravde slúžiť, teda slúžiť jedinej absolútnej pravde, ktorou je Boh. Láska k pravde je takto láskou k Bohu a naopak.³⁹ V prípade katolíckeho teológa, ktorý prijíma svoje poslanie od Cirkvi a uskutočňuje ho takisto v jej rámci, je prvok viery veľmi dôležitý. Teologická práca sa totiž neuskutočňuje len na rovine súkromného výskumu, pretože viera Cirkvi vychádza z Božieho slova a nepredstavuje len súkromné postoje, ale dedičstvo celej Cirkvi. Teda postoj teológa by mal byť charakteristický naozaj pevnou vierou v Božie slovo a láskou k Cirkvi, od ktorej prijal svoje poslanie (D 38).

Magistérium a svedomie

Günthör k problematike vzťahu UCC a svedomia⁴⁰ dodáva nasledovné: Keďže UCC zaručuje ohlasovanie

l'évenement, in: www.30giorni.it/fr/articolo_stampa.asp?id=1084) spomína príklad katolíckeho biblistu F. Tillmanna (a jeho kolegu W. Mayera), ktorý za svoje vtedajšie názory nesmel pokračovať vo vyučovaní biblickej teológie. Tieto názory už v dnešnej dobe nie sú ničím zvláštnym. Tillmannovi bolo povolené preorientovať sa na morálnu teológiu, kde zaznamenal výrazné úspechy pri zblížení MT a dogmatiky, porov. I.-M. V. SZANISZLÓ, OP, *Úvod do základnej katolíckej morálnej teológie I. Teologická štúdia*, Seminár sv. Karola Boromejského, Košice 2007, s. 75.

36. Peschke dodáva, že mnoho teologických diskusií je pre bežné noviny úplne nezaujímavých. Napriek tomu existujú aj také, ktoré sa tešia všeobecnému záujmu, KHP II 75. Nie všetky komentáre v novinách sa však prehrávajú voči náboženskej poslušnosti. Orsy hovorí, že v zásade neexistuje náhrada za rozumnosť a múdrosť zo strany všetkých zúčastnených, *Tamže*, s. 492, porov. KHP II 76.

37. Porov. *Sk* 5,34-39.

38. KHP II 76.

39. JÁN PAVOL II., *Prejav z príležitosti udelenia ceny Pavla VI. Prof. Hans-Ursovi von Balthasarovi*, 23. júna 1984, porov. Perrenx, *Tamže*, s. 48, pozn. 51.

40. Günthör podčiarkuje, že mimoriadny UCC (zhromaždenie biskupov a pápeža na ekumenickom koncile) *nevyniesol nikdy žiadny záver vo veci mravného kresťanského života*, na rozdiel od mnohých „závažných“ vyhlásení riadneho UCC, G 35. Zároveň sa UCC z hľadiska MT pokladá za kompetentný práve v otázkach mravného prirodzeného zákona („aspoň implicitne v praxi, ak ešte nie s plnou a dokonalou jasnosťou v rovine uvažovania“, G 38). Ako príklad uvádza Günthör II. VK a konštitúciu GS, kde UCC

Kristovej pravdy a jej požiadaviek proti omylu, ním predkladané morálne normy sú pre svedomie záväzné⁴¹ a vyžadujú jeho všeobecný súhlas. Toto svedomie však musí byť správne vyformované, čo sa uskutočňuje vierou a objektívnym mravným zákonom.⁴² Tak ako nie je možné veriť vierou Cirkvi bez jej učenia, nie je možné žiť Kristovu pravdu bez požiadaviek UCC, ktoré sú sprostredkované do osobného života každého z nás úsudkom svedomia: „Preto morálne učenie UCC je pre svedomie a utváranie jeho úsudkov normatívne.“⁴³ Teda UCC je v službách svedomia sprostredkovateľskou formou z dôvodu záruky proti omylu. Svedomie je vnútorne zamerané na UCC, lebo je vnútorne zamerané na pravdu. Na druhej strane, v konkrétnej situácii sa každý musí riadiť úsudkom svojho svedomia a iba Boh tu môže súdiť. Keďže však morálnu normu nepoznávame úsudkom svedomia (to je iba sprostredkovateľom medzi normou a osobnou situáciou), nedá sa vyžadovať, aby UCC uznal ako všeobecne a objektívne správny úsudok svedomia jednotlivca, ak je tento v protiklade s danou normou. Inak by len svedomie jednotlivca bolo jediným sprostredkovateľom Kristovej pravdy a jej požiadaviek, a tak by sa stal zbytočným ako UCC, tak aj jednota Cirkvi.⁴⁴

Sensus fidei

II. VK v LG 12 zdôrazňuje ako prameň viery aj presvedčenie (súhlas) Božieho ľudu, teda *consensus fidei*

zaujal jasné stanovisko v mnohých otázkach prirodzeného práva, ako to robia aj pápeži vo svojich encyklikách.

41. G 41.

42. Veriaci majú povinnosť vzdelávať svoje svedomie, aby vedeli poskytnúť svoj súhlas náuke Magistéria, D 38. Ak sa katolík pokúsil poctivo dosiahnuť vnútorný súhlas s oficiálnou náukou Cirkvi, tak už prejavil požadovanú poslušnosť ducha a vôle, aj keby v ňom pretrvávali nejaké pochybnosti. Tu vyžaduje Peschke diskretnosť a pokoru, KHP II 74. Ak niekomu nedovoľuje úplný vnútorný súhlas jeho vnútorné presvedčenie, tak náboženský súhlas nevyklučuje úctivé mlčanie (*silentium obsequiosum*), KHP II 75. Schockenhoff dodáva výrok kardinála Kaspera (W. KASPER, *Die bleibende Herausforderung durch das II: Vatikanische Konzil, Zur Hermeneutik der Konzilsausagen*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 297), že ak niektorý kresťan po zrelom skúmaní svojho svedomia dospeje k úsudku, ktorý sa v nedefinitívnej pravde líši od stanoviska UCC, tak to zodpovedá najlepšej teologickej tradícii, porov. Schockenhoff, *Tamže*, s. 78.

43. G 43.

44. G 41-43. Peschke dodáva Orsyho názor, že na jednej strane by hierarchia mala určite urobiť všetko preto, aby udržala priaznivú atmosféru pre tvorivú prácu, ktorú Cirkev sama potrebuje. Toto zahŕňa aj istú dôveru k osobám, ktoré vykonávajú výskumnú prácu a reflexiu. Týmto by sa mal dopriať rozumný priestor pre poctivé omyly. Kto by sa totiž chcel stať členom výskumného tímu pod podmienkou, že nikdy nesmie predložiť mylnú hypotézu? Nakoniec je Cirkev dost silná na to, aby zniesla aj prvky nesúhlasu. Na druhej strane by si aj výskumníci mali byť vedomí svojich hraníc a nemali by svoje názory prednášať, akoby sa jednalo o závery, o ktorých sa nedá diskutovať (D 27), L. ORSY, *Tamže*, s. 492, porov. KHP II 75.

lium: Skrze nadprirodzený cit viery sa Boží ľud neomylnne pripája k viere pod vedením UCC. Ide o cit celého ľudu, „od biskupov po posledných veriacich laikov.“⁴⁵ Perrenx však dodáva, že pre neomylnosť tohoto súhlasu je potrebné splniť tri podmienky:⁴⁶ *jednomyselný súhlas* vo vzťahu k zjaveniu a uznanie UCC, *referencia* k zjaveniu znamená, že ľud Boží je neomylný vo svojom jednomyselnom súhlase, len čo sa týka viery a mravov (teda sa to netýka napr. politiky), *Sensus fidei* existuje len vtedy, ak je uznaný Magistériom (UCC). Je teda značne odlišný od mienky veriacich (FC 5). Jedná sa o vlastníctvo teologickej viery a Boží dar, ktorý zo svojej prirodzenosti vyžaduje hlboký súhlas ducha a srdca s Cirkvou (*sentire cum Ecclesia*). Verejný nesúhlas s UCC je však jednoznačne krízou viery a vyžaduje ako taký posilnenie viery ako prvoradú dimenziu pastoračnej činnosti Cirkvi. Kardinál Bertone k tomu dodáva, že duchovná kríza obsahuje vždy ako prvý dôsledok krízu autority Magistéria, kde sa umelo stavia do protikladu autorita a sloboda a takto sa tieto oddelujú od otázky o pravde.⁴⁷

Záver

V tejto štúdii som sa pokúsil objasniť niektoré otázky spolupráce teológa a UCC s pomocou niekoľkých moderných morálnych teológov, ako aj s pomocou inštrukcie *Donum veritatis*. Práve v dnešnej dobe krízy autority a následne viery je veľmi dôležité, aby sme si ozrejmili jednotlivé možnosti oboch strán vzťahu teológa a Magistéria. Len takto sa aspoň pokúsime vyhnúť problémom Katolíckej Cirkvi v 70-tych a 80-tych rokoch 20. storočia v západnej (vtedy jedinej slobodnej) Európe,⁴⁸ ktoré mali za následok nielen zostrenie konfliktu medzi niektorými teológmi a Magistériom Katolíckej cirkvi, ale aj značný (dodnes pretrvávajúci) chaos v radoch veriacich a následnú nutnú akciu zo strany Cirkvi (H. Küng, E. Drewermann, a pod.).

45. Jedná sa tu o výrok sv. Augustína, porov. J.-P. PERRENX, *Tamže*, 45.

46. Porov. J.-P. PERRENX, *Tamže*, 45.

47. Kardinál T. BERTONE, *Tamže* s. 5. Peschke rozlišuje autoritu teoretickú, o ktorej sme pojednávali doteraz, a praktickú, ktorá sa zaoberá cirkevnou disciplínou, liturgickými predpismi, správnymi opatreniami a kanonickými zákonmi. Táto druhá autorita vyžaduje tiež poslušnosť a podriadenie, ale už nie rozumový súhlas alebo vieru, lebo tu nejedná o otázky pravdivosti. Podriadenosť je tu očakávaná s rešpektom, ktorý Cirkev právom očakáva od svojich veriacich, KHP II 76. Schockenhoff v už tu citovanom článku rozoberá zase dva druhy autority: podľa Origenesa (majeticko-nájomnú autoritu) a podľa Kierkegarda (konštruktívno-závislú autoritu), E. SCHOCKENHOFF, *Tamže*.

48. Z hľadiska pokoncilového vývoja rehoľného života porov. I.-M. V. SZANISZLÓ, OP, Transformácia *Vita communis* po Druhom vatikánskom koncile z pohľadu P. Vincenza de Cuesnongla OP in: *Studia Aloisiana 2006*, s. 221-234.

Použité skratky:

G - Günthör Anselm, Morálna teológia I/a; T - Mons. Prof. Tondra František, Morálna teológia, Princípy; S - Skoblík Jiří, Préhled křesťanské etiky; KKC - Katechizmus Katolíckej Cirkvi; AC - Aleš Cácha, Autonomní morálka; AL - Andreas Laun, Aktuelle Probleme der Moraltheologie; KHP II - Karl-Heinz Peschke, Křesťanská etika; STQ - svätý Tomáš Akvinský; ST - Teologická suma; Biblické skratky podľa: Písmo sväté, Slov. Ústav sv. Cyrila a Metóda, Rím, 1995; I.VK - Prvý vatikánsky koncil; II.VK - Druhý vatikánsky koncil; MT - morálna teológia; UUC - učiteľský úrad Cirkvi; D - Donum veritatis; MPZ - mravný prirodzený zákon; LThK - Lexikon für Theologie und Kirche; CIC - Kódex kánonického práva; Encykliky a listy Jána Pavla II.: VS - Veritatis Splendor; FC - Familiaris Consortio; EV - Evangelium Vitae; FR - Fides et ratio; Dokumenty II. Vatikánskeho koncilu: GS - Gaudium et Spes; LG - Lumen Gentium; OT - Oportet totius; DV - Dei Verbum; DH - Dignitatis humanae personae.

Bibliografia:

BENEDIKT XVI., Reč na Catholic University of America vo Washingtone, www.kath.net/detail.php?id=19591; Benedikt XVI. (Joseph Ratzinger), La foi exige le réalisme de l'événement, in: www.30giorni.it/fr/articolo_stamp.asp?id=1084; A. BENEŠ, OP, *Morální teologie*, Krystal, Praha, 1994; T. BERTONE, *A propos de la réception des Documents du Magistère et du désaccord public* (Ku recepcii dokumentov Magistéria a verejného nesúhlasu), in: *l'Osservatore Romano*, 20. decembra 1996, <http://docs.leforumcatholique.org/src/doc/MagisterRecept-Bertone.doc>; A. CÁCHA, *Autonomní morálka*, Univerzita Palackého Olomouc, 2004; *Donum veritatis* - Inštrukcia kongregácie pre náuku viery, český preklad fr. Štěpána Filipa, OP vydala Matica cyrilometodějská, Olomouc, 1999; A. GÜNTHÖR, *Morálna teológia I/a, I/b*, SSV, Trnava 1994; P. HÜNERMANN, *Bischöfliche und primatiale Autorität am Beispiel der katholischen Kirche in Deutschland*, www.assoc.orange.fr/lumvie/articles/hun-247.htm; JÁN PAVOL II., *Encyklika Veritatis Splendor*, SSV, Trnava, 1994; JÁN PAVOL II., *Encyklika Fides et ratio*, SSV, Trnava, 1998; JÁN PAVOL II., *Prejav z príležitosti udelenia ceny Pavla VI. Prof. Hans-Ursovi von Balthasarovi*, 23. júna 1984; JÁN PAVOL II., apoštolská konštitúcia *Ex corde Ecclesiae* z 5. 8. 1990 o katolíckych univerzitách <http://www.kbs.sk/?cid=1117280112>; W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz, Grünewald, 1972; W. KASPER, Die bleibende Herausforderung durch das II: Vatikanische Konzil, Zur Hermeneutik der Konzilsausagen, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987; *Katechizmus Katolíckej Cirkvi*, SSV, Trnava, 1999; *Kódex kánonického práva*, Konferencia Biskupov Slovenska, 1996; A. LAUN, OSFS, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Herder, Wien, 1991; LEV XIII., encyklika *Sapientiae Ecclesiae*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_10011890_sapientiae-christianae_fr.html#top; *Lexikon für Theologie und Kirche*, čl.: Freiheit der Wissenschaft in der Kirche, Herder, Freiburg i. Breisgau, 2007; L. ORSY, Magisterium: Assent and Dissent, *Theol. Studies* 48 (1987); J.-P. PERREX, *Les sources de la théologie morale*, in: *Revue Kephars*, marec 2002; K.-H. PESCHKE, *Křesťanská etika*, Vyšehrad, Praha, 1999; K. RAHNER, *Lehramt*, in: *Sacramentum Mundi* III, 1961; e. SCHOCKENHOFF, *Kirchliche Autorität und persönliche Entscheidung*, in: Walter Seidel/Peter Reifenberg (ed.), *Moral konkret. Impulse für eine christliche Weltverantwortung*. Vyd. Echter Würzburg, 1993, s. 58-80; J. SKOBLÍK, *Préhled křesťanské etiky*, Karolinum, Praha, 1997; F. SULLIVAN, SJ, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin, Gill &

Macmillan, 1985; I.-M. V. SZANISZLÓ, OP, *Nakoľko potrebujeme v dnešnej dobe učenie anjelského doktora?*, in: *Viera a život* 5-6, 2006, s. 58-65; I.-M. V. SZANISZLÓ, OP, *Úvod do základnej katolíckej morálnej teológie I. Teologická štúdia*, Seminár sv. Karola Boromejského, Košice 2007; I.-M. V. SZANISZLÓ, OP, *Transformácia Vita communis po Druhom vatikánskom koncile z pohľadu P. Vincenta de Couesnongla*, in: *Studia Aloisiana* 2006, s. 221- 234; F. TONDRA, *Morálna teológia, Princípy*, Spišská kapitula, 1994.

P. Inocent-Mária Vladimír Szaniszló OP (1962)

je docentom na Katedre systematickej teológie Teologickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku so sídlom v Košiciach a vedúci pracovník Inštitútu etiky prof. Alexandra Spesza. Prednáša morálnu teológiu a politickú filozofiu. Základnú teológiu vyštudoval na CMBF Univerzity Palackého v Olomouci. Doktorát z morálnej filozofie získal po štúdiu na Univerzite vo Fribourgu (Švajčiarsku) u prof. Eberharda Schockenhoffa na Univerzite Lud-wiga Alberta vo Freiburgu (Nemecko) s prácou *Les réflexions théologiques sur les pensées d'Hannah Arendt* (LIT Verlag, Wien 2007). Stály člen subkomisie pre Bioetiku KBS a člen stálej konferencie pre Bioetiku strednej a východnej Európy so sídlom vo Viedni. Je autorom monografie *Úvod do základnej katolíckej morálnej teológie I. a II. a takisto habilitačnej práce Úvod do špeciálnej morálnej teológie I.- Božské čnosti. Publikuje vo vedeckých časopisoch doma aj v zahraničí. E-mail: innocent@bluewin.ch*

ANTON ZIOLKOVSKÝ

PRÍSPEVOK EKLEZIOLÓGIE I. VATIKÁNSKEHO KONCILU KU CHÁPANIU PRINCÍPU *SENSUS FIDELIUM*

A. Ziolkovský: Contribution of the First Vatican Council Ecclesiology in understanding of the *sensus fidelium* principle

Thanks to the Roman and Tübing school in the 19 century there was a reviving of theological debates concerning with the Church. The Church during the First Vatican Council has become a central topic of that Ecumenical Council. Assembly of bishops headed by the Pope in description of the Church finally underlined institution more than secrecy. Council Ecclesiology clearly define Pope's primate and infallibility. However argumentation that accompanies it supposes an absence of errors in the Church. God himself, as the highest and final authority, is a guarantee that in this community there will always be individuals enough who are able to distinguish the truth from the falsehood in belief. Infallibility of Pope is a visible sign of the gift of absence of error in the Church. First Vatican Council indirectly confirmed that belief in the truth of the Gospel is from the beginning accompanied by a gift of God's Spirit, who is present in a human intuition and contributes to deepen of an understanding of the Catholic doctrine.

Keď sa spásonosná udalosť uskutočnila pred dvadsiacimi rokmi v Bohočloveku Ježišovi Kristovi, stala sa rozhodujúcim prameňom pre tvoriacu sa kresťanskú komunitu. S pribúdajúcimi rokmi a zväčšujúcim sa časovým odstupom si kresťania stále častejšie kladli otázku: Akým spôsobom majú veriaci účasť na Ježišovej udalosti, ktorá sa historicky uskutočnila pred toľkými rokmi? Ak by sme stávanie sa Boha človekom zúžili len na informácie, riskujeme skreslenie zmyslu. Historici vedia, že časté opisovanie dokumentov sprevádza veľa omylov, ktoré za istých okolností môžu radikálne skresliť pohľad na samotnú udalosť. Nakoľko kresťanstvo nie je náboženstvom knihy, ľudská intuícia speje k presvedčeniu, že sprítomňovanie Ježišovej udalosti potrebuje neustálu prítomnosť Boha samého a dispozíciu človeka, ktorý je v stave rozoznať to, čo je Božie. Inými slovami, účasť na Ježišovej udalosti či pochopenie jej zmyslu by nebolo možné bez Božieho Ducha. On je ten, ktorý nás učí a pripomína všetko, čo povedal Ježiš.¹ Vďaka účinkom krstu sme s ním schopní spolupracovať a rozoznávať pravé od falošného. Tento vnútorný princíp, ktorým je obdarovaný každý pokrstený veriaci, sa nazýva „*sensus fidei*“. Keďže slúži k posilneniu jasnosti viery a prežitiu kresťanskej komunity, stáva sa viditeľným „*sensus fidelium*“. K znovuobjaveniu tohto princípu výrazne prispel I. vatikánsky koncil (1870). Jeho ekleziológiou sa v tejto štúdiu budem zaoberať. Pritom si všimneme obzvlášť tie jej črty, ktoré s princípom *sensus fidelium* nejako súvisia. Tento príspevok si nenárokuje byť vyčerpávajúcou analýzou ekleziológie I. vatikánskeho koncilu. Najskôr vysvetlíme princíp *sensus fidei* a jeho bezprostredný súvis so *sensus fidelium*, v krátkosti popíšeme obraz vývoja ekleziológie po Tridentskom

koncile. Takto sa dostaneme k rozboru ekleziológie I. vatikánskeho koncilu, kde na prijatých dokumentoch vysvetlíme jeho prínos k chápaniu *sensus fidelium*.

Čo je *sensus fidelium*?

„*Sensus fidei*“ zahŕňa dve skutočnosti, ktorých vzájomný vzťah je veľmi úzky. Z jednej strany termín „*sensus fidei*“ hovorí predovšetkým o kvalite subjektu, ktorému milosť viery a darov Ducha Svätého dáva schopnosť vnímať pravdu viery a zároveň rozlíšiť od nej to, čo jej protirečí. Druhá strana predstavuje „*sensus fidelium*“, čo možno chápať objektívne ako prejav viery Božieho ľudu, čiže ide o pravdy viery, ktoré vyznávajú veriaci ako celok.² Reflexia nad vierou Božieho ľudu viedla k zavádzaniu ďalších teologických neologizmov „*consensus fidelium*“ a „*universus ecclesiae sensus*“ (DS 1637).

Hoci je pravdou, že k jeho znovuobjaveniu dochádza v dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium* na Druhom vatikánskom koncile, nejde o žiadnu novinku. Tento epistemologický princíp má silný pneumatologický rozmer, úzko súvisí s témou všeobecného kňazstva a účasťou pokrstených na Kristovom prorockom úrade. Koncil v šesťdesiatych rokoch kreoval súlad medzi inštitúciou a charizmou. Hľadal také obrazy Cirkvi, ktoré by čo najviac vychádzali z novozákonnej tradície a boli ukotvené v jej teológii. Kristológiu vyvažuje pneumatológia. Koncilová ekleziológia poznačila celý nasledujúci vývoj. Obnovené vedomie všeobecného

1. Porov.: „Ale Tešiteľ, Duch Svätý, ktorého pošle Otec v mojom mene, naučí vás všetko a pripomenie vám všetko, čo som vám povedal.“ – Jn 14, 26

2. Treba upresniť, že výraz „*sensus fidei*“ si v plnej miere osvojili scholastici 13. storočia (Albert Velký, Tomáš Akvinský) a pramení v analýze schopností viery u veriaceho subjektu, zatiaľ čo koncept „*sensus fidelium*“ sa naplno rozvinul až v 16. storočí (Melchior Cano, Róbert Bellarmín) a je ovocím štúdia doktrínalnej kriteriológie. - porov. S. PIE – NINOT, *Sensus fidei*. In: *Dizionario di Teologia fondamentale (diretto da Rene Lattouerele, Rino Fisichella)*. Assisi 1990, s. 1131.

kňazstva, ktoré vyplýva z krstu spolu s očakávaným pôsobením Ducha Svätého, spravili zo „sensus fidelium“ dôležitý epistemologický princíp. Stále viac preniká do povedomia veriacych. Na inštitucionálnej, pastoračnej a právnickej rovine sa prejavuje ako princíp spoluzodpovednosti. Je nenahraditeľný pri zachovaní vernosti vo viere a odlíšení pravého od falošného.

K postupnému uvedomeniu dôležitosti princípu „sensus fidelium“ ako prameňa teologického poznania dochádza od polovice 19. storočia v atmosfére, ktorá sprevádzala vyhlasovanie mariánskych dogiem. Tento vývoj zavŕšila dogmatická konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu *Lumen gentium*, kde sa výslovné hovorí, že „veriaci ako celok sa nemôžu myliť vo viere“ (LG 12). Toto nečakané umiestnenie „sensus fidelium“ priamo v koncilovom dokumente dáva teológom podnet k ďalšiemu štúdiu.

Cesty po Tridentском koncile

Ekleziológia je náukou o Cirkvi. Cieľom jej štúdia je odôvodniť rozumnosť viery v Cirkev.³ Vnútrotný život Cirkvi je obrazom života Trojice. Na základe systematickej reflexie Zjavenia si ekleziológia neustále kladie otázku, či život Cirkvi je v súlade s Božím zámerom.

Rozvoj ekleziológie a ďalších teologických disciplín súvisí s obdobím reformácie a Tridentským koncilom (1545 – 1563), ktorým Katolícka cirkev začína etapu obnovy vo všetkých oblastiach cirkevného života. Z pohľadu rozvoja ekleziológie bol mimoriadne významný dekrét o kňazských seminároch. Dovtedy nejestvovala jednotná príprava budúceho diecézneho kléru. Len málo seminaristov študovalo na univerzitách, väčšina sa na pastoračnú službu pripravovala u niektorého skúseného kňaza vo farnosti. Tridentský koncil dekrétom⁴ nariadil zriadenie diecéznych seminárov pre chlapcov od 12 rokov a prípravu na kňazstvo rozdelil do troch oblastí: duchovná, akademická a praktická.⁵ Akademická príprava si vyžadovala aj prípravu učebníc. Vznik kňazských seminárov, ktoré boli pre budúcich klerikov povinné, výrazne prispel ku špecializácii teologických disciplín.

Politická situácia v 16. storočí nebola pre Katolícku cirkev radostná. Výsledkom predčasne ukončeného dialógu s Martinom Lutherom bol rozkol, ktorý znamenal oddelenie nemalej časti kresťanov v západnej Európe a vznik protestantizmu. Atmosféra, v ktorej protestantskí teológovia spochybňovali pravosť Ka-

tolíckej cirkvi ako cirkvi Kristovej, poznačila dianie a výsledky Tridentského koncilu. Zhromaždení biskupi kládli dôraz na vysvetlenie spochybňovaných práv viery a vytvárali mechanizmy, ktorých výsledkom malo byť odstránenie neporiadkov, viac duchovnosti, lepšia intelektuálna príprava a predovšetkým viac viditeľnej jednoty v očiach sveta.

V katolíckej teológii vystupuje do popredia jej apologetický charakter. Katolícka cirkev sa snaží dokázať, že je v úplnej kontinuite s úmyslami a dielom svojho zakladateľa Ježiša Krista.⁶ Od 16. storočia až po Prvý vatikánsky koncil dominujú katolíckej teológii apologetické traktáty.⁷ Zatiaľ čo klasická stredoveká teológia uprostred spoločnosti, ktorej kresťanstvo bolo integrálnou súčasťou, sa vyzívala v *disputatio*, reformácia spolu s ďalšími výzvami novoveku posunuli katolícku teológiu do obrannej pozície, v ktorej bolo potrebné vysvetlovať jedinečnosť kresťanstva, Katolíckej cirkvi i náboženskosti človeka. Tak sa rodia *tri demonstrationes*.⁸ Jedna z nich – *demonstratio catholica* – sa stáva klasickou apologetickou ekleziológiou. Dokazovanie totožnosti Katolíckej cirkvi so spoločenstvom, ktoré založil Ježiš, prebieha v troch formách: *via historica*,⁹ *via notarum*¹⁰ a *via empirica*.¹¹

Pri rozbere ekleziologických konceptov a ich vzťahu k princípu „sensus fidelium“ si treba osobitne všimnúť *via notarum*.¹² Nie len preto, že ide o najčastejší spôsob dokazovania výnimočnosti Katolíckej cirkvi. V dlhom období medzi Tridentským a Prvým vatikánskym koncilom sa vyprofilovali tri skupiny známk katolicity, ktoré slúžili ako dôkaz. Časť z nich je inšpirovaná dielami patristiky, najmä sv. Augustína. V liste *Contram Epistulam Manichei* Augustín vypočítava von-

6. POROV. S. PIÉ-NINOT, *Introduzione alla ecclesiologia*, Casale Monferrato 1994, s. 13.

7. Ku apologetike treba dodať, že nikdy nebola Cirkvi cudzia. V staroveku vzniklo veľa apologetických spisov s cieľom oponovať tak pohanským náboženským a filozofickým prúdom, ako aj bludárom vo vnútri Cirkvi. Katolícka teológia si apologetickú funkciu musí uchovať.

8. *Demonstratio religiosa, demonstratio christiana, demonstratio catholica*.

9. V tejto forme sa teológ snaží cestou skúmania starovekých cirkevných dokumentov ukázať, že Katolícka cirkev sa v dejinách vždy prejavovala ako viditeľná, stála a hierarchicky usporiadaná spoločnosť.

10. Táto forma dokazovania pravosti Katolíckej cirkvi sa opiera o sylogizmus, že Ježiš Kristus daroval svojej Cirkvi štyri známky: je jedna, svätá, katolícka a apoštolská a o presvedčenie, že iba Katolícka cirkev vlastní tieto všetky štyri známky.

11. Empirická forma dokazovania pravosti Cirkvi sa ujala až na Prvom vatikánskom koncile zásluhou kardinála Deschamps, ktorý v snahe vyhnúť sa konfrontácii medzi súčasťou a antickou Cirkvou hodnotí Cirkev vo svojej podstate ako morálny zážrak. *Via empirica* je obsahovo veľmi blízka k *via notarum*. - S. PIÉ-NINOT, *Chiesa*. In: *Dizionario di Teologia fondamentale*, s. 149.

12. POROV. S. PIÉ-NINOT, *Introduzione alla ecclesiologia*, s. 14-15.

13. PL 42, 175.

3. V súčasnej ekleziológii sa preferujú dva prístupy. Východiskom prvého sú historické udalosti, čiže obraz Cirkvi sa vytvára na základe chronologického opisu udalostí od Ježiša Krista po dnešok. Druhý prístup by sme mohli nazvať aj kontextuálny, keďže jeho východiskom sú charakteristiky súčasnej cirkevnej situácie. - porov. M. A. FAHEY, *Cirkev*. In: *Systematická teologie II. Římskokatolícka perspektíva*. Brno 1998, s. 91.

4. G. ALBERIGO, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, s. 750-751.

5. POROV. R. N. TANNER, *I concili della Chiesa*, Milano 1999, s. 94n.

kajšie znaky, ktoré dosvedčujú jednotu Cirkvi: dokonalá múdrosť, všeobecný súhlas vo viere, zázraky či uchovávanie pastierskeho úradu.¹³ Na biskupa z Hippo nadväzujú sv. Vincent Lerínsky, ktorý v jednej zo svojich sentencií poskytuje tri kritériá rozlíšenia autentickej Tradície a pravej ekleziálnej viery od toho, čo je falošné: *antiquitas, universalitas a formalitas*. Inými slovami, pravdou viery môže byť len to, čo bolo verezné vždy, všade a všetkými.¹⁴ Táto idea však predpokladá, že odovzdávanie evanjelia v dejinách nespočíva len v odovzdávaní informácií, ale predovšetkým v sprostredkovaní zmyslu spásanosnej udalosti v cirkevnom spoločenstve. Len táto skutočnosť zaručuje, že Ježišovo slovo zostáva živým Slovom. Téza Vincenta Lerínskeho má výrazne pneumatologický charakter. Jej komplexnosť je prekvapujúca, ale zároveň vyvoláva mnoho otázok. Vďaka tomuto charakteru logicky smeruje k diskusií o fakte jednotlivého veriaceho, resp. Cirkvi rozoznať vo viere pravé od falošného. Napriek jasnosti Lerínskeho tézy netreba zabúdať, že zostala súčasťou *via notarum* a až do Druhého vatikánskeho koncilu nebola priamo spájaná s konceptom „sensus fidelium“. Novoveká ekleziológia sa tak na prvý pohľad pohybovala v pomerne jednotnom rámci s cieľom splniť úlohu, ktorú jej predložili Tridentský koncil a Cirkev atakovaná výzvami novoveku. S Prvým vatikánskym koncilom však prichádza zlom, ktorý naštartoval aj pre Cirkev na udalosti bohaté dvadsiate storočie.

Ekleziologické koncepty pred Druhým vatikánskym koncilom

Dvadsiate storočie je právom považované za storočie Cirkvi. Obnova ekleziológie súvisí s návratom k cirkevným otcom, angažovaním sa laikov či liturgickou a biblickou obnovou. Taliansko – nemecký teológ Romano Guardini hovoril o Cirkvi prebúdajúcej sa v dušiach.¹⁵ Ak chceme hovoriť o ekleziologických konceptoch, najlepšie bude začať od konca, čiže prezentáciou obrazov Cirkvi tak, ako ich svetu predstavil Druhý vatikánsky koncil. Obrazy Cirkvi na koncile vychádzajú z nauky cirkevných otcov. K oživeniu niektorých z nich dochádza v priebehu celého 20. storočia. Spomínané modely Cirkvi sú mimoriadne dôležité, lebo od nich závisí jej vonkajšia a inštitucionálna podoba.

Prevládajúcim obrazom Cirkvi v dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium*, ku ktorému smeruje celý výklad a dokonca je mu venovaná celá kapitola, je „Boží ľud“. Prvá kapitola ponúka niekoľko ďalších obrazov, medzi ktorými patrí osobitné miesto „tajomnému mystickému telu“ (7). Ak porovnáme priestor, ktorý konciloví otcovia venujú opisu obrazu Cirkvi ako „tajomného mystického tela“ a „Božieho ľudu“, zistíme obrovský nepomer. Táto disproporcía vyvoláva dojem, že obraz Cirkvi ako „tajomného mystického tela“ je len jeden z mnohých. V skutočnosti však tento mo-

del dominoval predkoncilovému vývoju a v istom zmysle bol prvým ovocím obnovy ekleziológie. Všetko sa však začalo na Prvom vatikánskom koncile.

I. vatikánsky koncil

Nástup osvietenstva v 18. storočí ešte viac obnažil pretrhnutie väzieb medzi teológiou a svetským životom, ktorý navonok zvyrazňoval prudký rozvoj vied. Teológovia si tento problém dobre uvedomovali, preto v 19. storočí vznikli dve školy, *tübingenská* a *rímska*.¹⁶ Obe boli reakciou na osvietenské myslenie. Práca týchto dvoch skupín bola východiskovým bodom pre Prvý vatikánsky koncil a zmenu pohľadu na Cirkev.¹⁷ Pred zahájením koncilu boli pripravené štyri schémy: o omyloch pochádzajúcich z racionalizmu, o Cirkvi, o rímskom veľkňazovi a o kresťanskom manželstve.¹⁸ Už samotný fakt, že jestvuje záujem hovoriť o Cirkvi na koncile, bol nezvyčajný. Cirkev až do Prvého vatikánskeho koncilu nikdy nebola centrálnou témou koncilových diskusií. Až tam sa začína hovoriť o jej povahe, funkciách, štruktúre a úlohách.¹⁹

Teológovia *rímskej* a *tübingenskej* skupiny sa zaslúžili o dve veci. Cirkev sa vďaka akademickým debatám stala ústrednou témou koncilu. Zároveň sa ukázalo potrebné vysvetliť, čo je Cirkev, nielen na základe toho, ako sa javí, ale predovšetkým vysvetliť jej vnútornú podstatu. Katolícka cirkev po Tridentskom koncile kládla veľký dôraz na vonkajšie známky, ktoré dosvedčovali jej jedinečnosť. Cirkev sa javila ako veľká inštitúcia, kde sa strácalo vedomie, že všetky von-

16. „Zakladateľmi týchto škôl sú *Johann Sebastian Drey* (1777-1853) a *Giovanni Perrone Sť* (1794-1876). Už podľa priezvisk je zřejmé, že pochádzajú z rozdielnych krajín a obaja žili v inom kultúrnom-politickom kontexte. Nemecký a Talian. Drey je považovaný za zakladateľa tzv. *tübingenskej školy*. Obaja sa snažili reagovať na osvietenské myslenie. Drey publikoval v rokoch 1838-1848 trojväzbové dielo *Die Apologetik als Wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums*, v ktorom označil apologetiku za novú disciplínu, ktorej cieľom je vedeckým spôsobom demonštrovať božskú podstatu kresťanstva. Jeho kolega Perrone je považovaný za zakladateľa tzv. *rímskej školy* (*scuola Romana*) na mieste, kde dnes rozvíja svoju činnosť pápežská univerzita Gregoriana. Tento autor v prvej časti svojho základného diela *Praelectiones Theologicae* (1835-1841) hovorí o požiadavke vytvoriť taký druh pojednania o náboženstve, ktoré by aj v zmenených časoch mohlo byť základom teológie. Zároveň chce demonštrovať nevyhnutnosť a existenciu zjavenia. Jeho dielo má dve časti. Prvá *De vera religione* je demonštráciou proti neveriacim a heterodoxným. V druhej *De locis theologicis* sa zaoberá prameňmi zjavenia.“ – A. ZIOLKOVSKÝ, *Stručný historicko – teologický náčrt vývoja fundamentálnej teológie*. In: *Nové Horizonty, časopis pre teológiu, kultúru a spoločnosť*. Spišské Podhradie 2007, roč. 1, č. 1, s. 26.

17. Porov. E. MALNATI, *Ecclesiologia. Sviluppo teologico*, Lugano 2007, s. 83.

18. Porov. J. D. MANSI, L. PETIT, J. B. MARTIN, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (vol. 49), Leipzig 1923-1927, s. 729-737.

19. Porov. B. MONDIN, *La Chiesa – primizia del Regno, Trattato di ecclesiologia*. Bologna 1986, s. 125.

14. Porov. D. HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale. Concetti, contenuti, metodi*, Bologna 2006, s. 167.

15. Porov. R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*, Berlin 1922.

kajšie znaky majú vnútorné spojivo, bez ktorého znamenajú len málo. Snaha vysvetliť vnútornú podstatu Cirkvi mala z pohľadu katolíkov nielen teologický, ale v dnešnom pohľade aj ekumenický rozmer. Boli to práve protestanti, ktorí si na Cirkvi všimli jej vnútorné vlastnosti a zdôrazňovali neviditeľnú tvár Cirkvi pred tou viditeľnou. Snaha o obnovu teológie postavila koncilových otcov pred zásadnú voľbu: Čo má byť východiskovým bodom ekleziológie? Inštitúcia alebo tajomstvo?²⁰

Keď sa pozrieme do výsledkov Prvého vatikánskeho koncilu, nájdeme dve dogmatické konštitúcie: *Dei Filius*²¹ a *Pastor Aeternus*.²² Prvá z nich je reakciou na šíriaci sa racionalizmus, materializmus a panteizmus, druhá je známa definíciou pápežského primátu a neomylnosti. Ak sa dnes v nejakej súvislosti Prvý vatikánsky koncil spomína, je to predovšetkým v súvislosti s dogmou o neomylnosti. Hoci záverečné výstupy tomu nenasvedčujú, predsa len sa do dejín zapísal ako prvý ekumenický koncil, ktorého úmyslom bolo predovšetkým hovoriť o Cirkvi. Vojnové pomery a okupácia pápežského štátu však koncilovým otcom neumožnili zaoberať sa plánmi podrobnejšie.

Ak chceme porozumieť Prvému vatikánskému koncilu a jeho výsledkom, nemôžeme obísť precízne vypracovanú schému *De ecclesia Christi*, o ktorej sa síce viedli živé debaty na koncile, avšak z vyššie spomínaných príčin nakoniec nebola prijatá ako celok.²³ V navrhovaných kánonoch sa kladie dôraz na mystický charakter Cirkvi na úkor inštitucionálneho a juridického, takže ide o text mimoriadneho významu. Pri definovaní jej povahy schéma opúšťa potridentskou Cirkvou preferovaný obraz *societas* a nahrádza ho konceptom *corpus mystici*. Tento obraz získa v nasledujúcich desaťročiach na svoju stranu väčšinu teológov, vrchol dosiahne v tridsiatych rokoch²⁴ a jeho definitívnu akceptáciu dovŕši pápež Pius XII. v roku 1943 v encyklike *Mystici corporis*. Už prvá kapitola schémy hlása: „Cirkev je tajomným mystickým telom.“ Pritom sa odvoláva na sviatosť krstu, ktorý zjednocuje Kristových učeníkov do jedného tela a v rovnakom čase ich spája s hlavou, Ježišom Kristom. *Corpus mystici* je charakterizované ako pravá, dokonalá, duchovná a nadprirodzená spoločnosť. Prostredníctvom troch štrukturálnych prvkov (magistérium viery, služba sviatostí a vláda veriacich) zostáva aj spoločnosťou viditeľnou.²⁵ Žiaľ, konciloví otcovia obraz Cirkvi ako *corpus mystici* odmietli. Domnievali sa, že tento pojem je nejasný a navyše veľmi pripomína úvahy protestantov. Radšej sa priklonili

k osvedčenej ekleziológii Róberta Bellarmína,²⁶ ktorá predstavovala Cirkev ako *societas perfecta*.²⁷

V schéme *De ecclesia Christi* si osobitnú pozornosť zasluhuje stať, ktorá sa stala podkladom pre dogmatickú konštitúciu *Pastor aeternus*. Ide o krátku kapitolu venovanú neomylnosti Cirkvi. Zdôrazňuje, že neomylnosť je darom, ktorý poskytol Kristus celej cirkevnej komunite s cieľom zachovať neporušenú pravdu viery a mravov v spoločenstve veriacich. Táto skutočnosť je podčiarknutá Ježišovým želaním, aby učenici hlásali evanjelium, krstili a učili ľudí žiť podľa neho vo vedomí, že ten, ktorého ohlasujú, s nimi zostáva až do skončenia sveta.²⁸ Schéma *De ecclesia Christi* sa neskôr rozdelila do dvoch konštitúcií: *Pastor aeternus* a *Constitutio secunda de Ecclesia*, ktorá nikdy nebola publikovaná.²⁹

Dogmatická konštitúcia *Pastor aeternus* sa zaoberá dvoma témami: jurisdikčným primátom pápeža a jeho neomylnosťou v otázkach viery a mravov. Dôsledky ekleziológie Prvého vatikánskeho koncilu treba hodnotiť najmä podľa tohto dokumentu. Ak sa pôvodný zámer hovoriť o Cirkvi zúžil na otázku pápežského primátu a neomylnosti, treba za tým vidieť nielen nešťastné okolnosti, za ktorých konciloví otcovia pracovali, ale aj zámer radikálne odpovedať na stúpcov galikanizmu a febronianizmu,³⁰ ktorí sa netajili sna-

26. Róbert Bellarmín (1542-1621), jezuita, bol prvým zodpovedným na katedre *De controversiis* v Rímskom kolégiu, ktoré bolo predchodcom dnešnej Pápežskej univerzity sv. Gregora. Jeho základným teologickým dielom je *De controversiis*. Ide o monumentálne dielo, ktoré má niekoľko častí a je najkomplexnejšou obranou katolíckej doktríny. Bellarmín je považovaný za najvýznamnejšieho teológa medzi Tridentským a Prvým vatikánskym koncilom. Katolícka teológia po reformácii už nemohla byť chápaná ako jednoduché opakovanie doktrín cirkevných otcov a scholastikov. Niektoré témy (sviatosti, známky Cirkvi, ministériá či členstvo v Cirkvi) bolo potrebné premyslieť a novým jazykom poukázať na ich význam. V Bellarmínovej teológii sa skĺbili dva modely potridentskej ekleziológie: politický a telesnomystický. Podľa jeho slávnej definície je Cirkev „spoločnosťou zloženou z ľudí, ktorí sú medzi sebou zjednotení vyznávaním jedinej a identickej kresťanskej viery a spoločenstvom cez sviatosť pod jurisdikciou legitímnych pastierov, osobitne rímskeho veľkňaza“ – porov. *La Chiesa – primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia*, s. 117.

27. Porov. E. MALNATI, *Ecclesiologia. Sviluppo teologico*, s. 84.

28. Porov. Mt 28, 10-20.

29. Porov. E. MALNATI, *Ecclesiologia. Sviluppo teologico*, s. 87.

30. Febronianizmus je ekleziologickou doktrínou biskupa koadjútora z Trevíru J. N. Hontheima (1701-1790), ktorú pod pseudonymom Febronius formuloval v roku 1763 v diele *De statu Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis*. Febronianizmus chcel obmedziť moc pápeža a zdôrazňoval nadradenosť koncilov nad pápežom. Pápež podľa Febronia nevlastní jurisdikčný primát ani neomylnosť, len primát úcty. V tomto zmysle rozhodnutia pápeža podliehajú súhlasu univerzálnej cirkvi. Febronianizmus podporoval v Nemecku nacionalistické tendencie a získal si sympatie aj medzi niektorými biskupmi, ktorí chceli vybudovať nemeckú národnú cirkev. Febronianizmus a galikanizmus sú neskoršími formami konciliarizmu, ktorý sa v 18. a 19. storočí vy-

20. Porov. E. MALNATI, *Ecclesiologia. Sviluppo teologico*, s. 84.

21. DH 3000-3045.

22. DH 3050-3075.

23. *La fede della Chiesa nei documenti del Magistero*, Roma 1967, s. 275-285.

24. *Dalla teologia del „corpo mystico“ all'ecclesiologia del „Popolo di Dio“*. In: *Civiltà cattolica*, 136, I. (1985), s. 210.

25. Porov. B. MONDIN, *La Chiesa – primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia*, s. 127.

hou obmedziť vykonávanie pápežského primátu. Základom koncilovej ekleziológie je chápanie autority, ktorej prameňom je autorita samého Boha, ako o tom píše konštitúcia *Dei Filius*.³¹ Koncil zdôraznil primát rímskeho veľkňaza a hierarchickú štruktúru. Avšak jeho najdôležitejším výsledkom je uprednostnenie apologetickej ekleziológie pred chápaním Cirkvi ako tajomstva, ktoré vychádza z tajomstva Najsvätejšej Trojice. I keď Koncil nehovorí nikde priamo o zmysle pre vieru, ktorý vlastní veriaci ako jednotlivci (*sensus fidei*) i celok (*sensus fidelium*), nakoľko predstavuje neomylnosť pápeža ako integrálnu súčasť neomylnosti Cirkvi, priznáva veriacim v otázkach viery a mravov schopnosť konsenzu, ktorý nestojí na mienke väčšiny zo sociologického hľadiska, ale na intuícii, ktorá je ovocím pôsobenia Ducha Svätého. Inými slovami, skutočnosť neomylnosti pápeža chce povedať, že „neomylnosť je darom, ktorým Duch Svätý obdarúva Kristovu Cirkev a z tohto dôvodu tento dar získava viditeľný znak.“³²

I keď prínos *Pastor aeternus* pre katolícku ekleziológiu na Prvom vatikánskom koncile bol rozhodujúci, nezanedbateľný príspevok ponúka aj druhá dogmatická konštitúcia *Dei Filius*. Koncil najskôr konštatuje povinnosť človeka prijať vieru a vytrvať v nej. Boh mu však pomáha splniť túto náročnú úlohu na dvoch úrovniach. Dokument najskôr hovorí o vnútornej pomoci v podobe milosti.³³ Na druhej, vonkajšej úrovni predstavuje Cirkev, ktorá v sebe nesie pečať božského pôvodu a z tohto dôvodu zostáva navždy veľkým a stálym motívom Božej vierohodnosti.³⁴ Ak si teda koncil kladie otázku „prečo veriť“, jeho odpoveďou je Cirkev ako viditeľný prejav Božieho sebazdieľania, ktorého úlohou je zapojiť celé ľudstvo do Ježišovej misie.

Záver

V tejto štúdií sme hľadali odpoveď na otázku, akým spôsobom prispel I. vatikánsky koncil k chápaniu princípu *sensus fidelium*. Teologický jazyk tohto zmyslu pre vieru u veriacich ako celku, čo explicitne zdôraznil neskôr Druhý vatikánsky koncil, zvyrazňuje jeho pneumatologický charakter úzko spojený s krstným poslaním jednotlivca a misiou cirkevného spoločenstva. I keď pôsobenie Božieho Ducha v dejinách bolo prítomné stále, predsa len novoveké osvietenstvo vyprovokovalo v Cirkvi snahu o systematickú obnovu teologických vied. Vďaka rímskej a tübingenskej škole dochádza k oživeniu teologických debát okolo Cirkvi.

Tak sa Cirkev stáva na I. vatikánskom koncile prvý raz v dejinách ústrednou témou ekumenického koncilu. Zhromaždení biskupi na čele s pápežom stáli pred dilemou, či pri opise podstaty Cirkvi zdôrazniť inštitúciu alebo tajomstvo. Hoci vo výsledkoch koncilu nakoniec dominuje prvé, výsledkom predchádzala obsahovo bohatá a v porovnaní s výsledkami aj trocha rozdielna schéma, ktorá už bola ovocím uskutočnenej teologickej obnovy. Ekleziológia I. vatikánskeho koncilu je najzreteľnejšia v definícii pápežského primátu a neomylnosti. Avšak argumentácia, ktorá toto sprevádza, predpokladá neprítomnosť omylov v Cirkvi, čiže vychádza z presvedčenia, že Boh sám ako najvyššia a konečná autorita je zárukou, že v tomto spoločenstve bude vždy dostatok jednotlivcov zjednotených s Kristom, schopných rozoznať v otázkach viery pravé od falošného. V tomto zmysle neomylnosť pápeža je viditeľným znakom daru neprítomnosti omylu v Cirkvi. Prvý vatikánsky koncil teda nepriamo potvrdil, že vieru v pravdivosť evanjelia od počiatku sprevádza dar Božieho Ducha, ktorý je prítomný v ľudskej intuícii a prispieva k prehĺbeniu chápania katolíckej doktríny.

Bibliografia:

G. ALBERIGO, *Conciliorum oecumenicorum decreta*. Bologna 1973; *Dalla teologia del „corpo mystico“ all'eclesiologia del „Popolo di Dio“*. In: *Civiltà cattolica*, 136, I. (1985); *Dizionario di Teologia fondamentale (diretto da Rene Lattourel, Rino Fisichella)*, Assisi 1990; *Enciclopedia di Filosofia (a cura di G. Vattimo)*, Roma 2004; R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*. Berlin 1922; D. HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale. Concetti, contenuti, metodi*. Bologna 2006; *La fede della Chiesa nei documenti del Magistero*. Roma 1967; Malnati, E.: *Eccelesiologia. Sviluppo teologico*. Lugano 2007; J. D. MANSI, L. PETIT, J. B. MARTIN, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (vol. 49)*. Leipzig 1923-1927; B. MONDIN, *La Chiesa – primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia*. Bologna 1986; *Patrologie cursus completus. Series Latina*. (ed. J.P. Migne). Paris 1844-1864. (PL); S. PIÉ - NINOT, *Introduzione alla ecclesiologia*. Casale Monferrato 1994; K. RAHNER, H. VORGRIMMER, *Teologický slovník*. Praha 1996; *Systematická teologie II. Římskokatolická perspektiva*. Brno 1998; R. N. TANNER, *I concili della Chiesa*. Milano 1999; D. VITALI, *Sensus fidelium, una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993; A. ZIOLKOVSKÝ, *Stručný historicko – teologický náčrt vývoja fundamentálnej teológie*. In: *Nové Horizonty, časopis pre teológiu, kultúru a spoločnosť*. Spišské Podhradie, 2007, roč. 1, č. 1.

značoval snahou vyzdvihnúť postavenie jednotlivých biskupov a miestnych cirkví z politických dôvodov. Konciliarizmus bol s konečnou platnosťou odsúdený na Prvom vatikánskom koncile. – porov. K. RAHNER, H. VORGRIMMER, *Teologický slovník*. Praha 1996, s. 137.; *Enciclopedia di Filosofia (a cura di G. Vattimo)*, Roma 2004, s. 361.

31. DS 3000-3045.

32. B. MONDIN, *La Chiesa – primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia*, s. 130.

33. DS 3010.

34. Porov. S. PIÉ-NINOT, *Introduzione alla ecclesiologia*, s. 17.

Anton Ziolkovský (1976) pôsobí na Katedre katechetiky a praktickej teológie Pedagogickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku. Venuje sa fundamentálnej teológii a ekleziológii. Základnú teológiu vyštudoval v Spišskej Kapitule, licenciát z fundamentálnej teológie získal na Pápežskej univerzite sv. Gregora v Ríme. Pokračuje doktorátom na Pápežskej teologickej fakulte sv. Bonaventúru. Spoluzakladateľ Klubu priateľov Ferka Škyčáka a časopisu Nové horizonty, člen Network Slovakia. Spolupracuje s Vatikánskym rozhlasom, publikuje v printových médiách a na internete. E-mail: aziolkovský@gmail.com

NIEKTORÉ PRINCÍPY KÁNONICKÉHO PROCESNÉHO PRÁVA S OSOBITNÝM ZRETEĽOM NA SÚDNU PRAX V KATOLÍCKEJ CIRKVI

J. Duda: *Some principles of the Canon procedural law, with particular regard to the judicial practice in the Catholic Church*

The paper notes and briefly explains these principles of the procedural law: a system of a legal protection of physical and juridical persons in the Church, a system of a legal completeness, a dispositional principle of the procedural law, an attempt for a principle of force separation in the Church, a principle of a moral certainty, a principle of an objective necessity, a principle of a legal control or a principle of legality. It points to the specific principles of Canon Law concerning to the canonical processes as well: a principle of an importance of expert expertise, a principle of a protection of an accused person and a principle of controversy. It concludes, that creation and application of a law is in a certain sense an art (lat. ars) and that the paper makes no claim to be complete in described material.

Na tomto mieste sa pokúsim sformulovať niektoré princípy, podľa ktorých sa riadi procesné právo Katolíckej cirkvi. Tieto princípy sú v istom zmysle piliermi, na ktorých je postavená kánonická veda v oblasti procesného práva.

Základné poznatky

Hneď na začiatku musím konštatovať, že toto procesné právo sa nachádza v Kódexe kánonického práva Jána Pavla II. z roku 1983 v siedmej knihe *De processibus* (kán. 1400-1752) a viaže členov Rímskokatolíckej cirkvi (resp. latinskej cirkvi), teda Katolíckej cirkvi rímskeho rítu.¹ Procesné právo pre menšinové katolícke orientálne cirkvi byzantského, antiochijského, jeruzalemského, alexandrijského a arménskeho rítu viaže procesné právo Kódexu kánonov východných cirkví (ďalej len CCEO) a osobitne 24. až 26. titul, kánony 1055 až 1400.² Napríklad procesné právo Kódexu kánonického práva sa člení na niekoľko častí: v prvej časti (*pars prima*, kánony 1400-1500) sa pojednáva o procesoch všeobecne (kompetencia tribunálov, stupne tribunálov, vnútorné pravidlá práce na cirkevných súdoch, sídlo tribunálu, stránky v spore, súdny personál, zástupcovia v spore a advokáti a podobne); túto prvú časť nazývajú autori tiež „*pars statica*“, pretože pojednáva o súdoch neberúc do úvahy ešte samotný priebeh procesu); v druhej časti (*pars secunda*) sa pojednáva o sporovom procese všeobecne a autori ju nazývajú „*pars dinamica*“, lebo sa už zaoberá samotným procesným postupom. Prvá sekcia tejto druhej časti sa zaoberá sporovým procesom všeobecne (kánony 1501-1670); tretia časť (*pars tertia*) sa zaoberá niektorými špeciálnymi procesmi a sú to: pro-

ces manželskej nulity (kánony 1671-1691), kauzy manželskej separácie (kán. 1692-1696), kauzy *super rato* (kán. 1697-1706), proces za účelom vyhlásenia za mŕtveho (kán. 1707), proces za účelom vyhlásenia nulity sviatostnej vysviacky (kán. 1708-1712). Ďalej tu nachádzame penálny proces (kán. 1717-1731) a procedúra za účelom preloženia a odvolania farárov (kánony 1732-1752). Štruktúra procesného práva východných cirkví je podobná tu spomínanej, až na niektoré špecifické odlišnosti.

Pre úplnosť treba povedať, že v uvedených kódexoch sa nenachádza celé procesné právo Katolíckej cirkvi. Napríklad procesné právo Apoštolského tribunálu Rota Romana okrem toho, čo sa o Rímskej Rote spomína v CIC a v apoštolskej konštitúcii *Pastor bonus* o rímskej kúrii z roku 1988, bolo promulgované 18. apríla 1994 pod názvom *Normae Quammaxime decet*.³ Ak ďalšie tribunály Apoštolskej stolice, Najvyšší tribunál apoštolskej signatúry a Apoštolská poenitenciaria, sa okrem apoštolskej konštitúcie *Pastor bonus* o rímskej kúrii z roku 1988 riadia vlastnými normami. Aj to ešte nie je všetko. Niektoré kongregácie Rímskej kúrie fungujú na spôsob cirkevných súdov v určitých oblastiach určenej kompetencie. Napríklad Kongregácia pre náuku viery funguje ako súdny tribunál a súdi delikty proti viere a mravom a proti vysluhovaniam sviatostí, napr. súdi nulitu sviatostnej ordinácie v prípade absencie matérie alebo formy (*Pastor bonus* 52), pre ochranu katolíckej viery a mravov súdi knihy a publikácie, ktoré sú v rozpore s učením Cirkvi (*Pastor bonus* 51,1), posudzuje a odporúča rozlúčenie manželstva v prospech viery (*Pastor bonus* 53); Kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatostí súdi a odporúča pápežovi udelenie milosti *super rato* (*Pastor bonus* 67), súdi kauzy neplatnosti sviatostnej vysviacky (*Pastor bonus* 68). Podobne Kongregá-

1. *Kódex kánonického práva, latinsko-slovenské vydanie*, Bratislava 1996.

2. IOANNES PAULUS PP. II, *Codex canonum ecclesiarum orientalium*. In: *Enchiridion vaticanicum* 12.

3. ROMANAE ROTAE TRIBUNAL, *Normae quammaxime decet*, 18 Aprilis 1994. In: AAS 86 (1994), s. 508-540.

cia pre blahorečenie a svätorečenie sa riadi vlastnými procesnými normami, ktoré promulgoval pápež apoštolskou konštitúciou *Divinus perfectionis magister* v roku 1983.⁴

Procesné právo Katolíckej cirkvi tvorí pomerne náročnú časť štúdia kánonického práva a prešlo vo svojom vývoji náročnou transformáciou, aby sa stalo moderným procesným právom zodpovedajúcim podmienkam súčasnej doby, čo dokazujú dokumenty poukazujúce na náročný priebeh kodifikácie procesného práva už pri prvej kodifikácii kánonického práva, čiže kódexu Benedikta XV. z roku 1917.⁵

V zahraničí vyšli manuály kánonického procesného práva, hoci ich nie je zvlášť mnoho. Za všetky spomeniem manuál procesného práva prof. Pápežskej lateránskej univerzity v Ríme španielskeho pôvodu manuela Arrobu Conde⁶ a manuál, ktorý napísal profesor Pápežskej univerzity Urbaniána Talian Pio Vito Pinto.⁷ Je veľmi potešiteľné, že štúdie z procesného kánonického práva sa objavili aj v slovenskom jazyku. V mojom preklade vyšla kniha *Štúdie z procesného práva* od Jeho Eminencie kardinála Zenona Grocholewského, bývalého prefekta Najvyššieho tribunálu apoštolskej signatúry a súčasného prefekta Kongregácie pre katolícku výchovu.⁸ Aby som bol úplný, v roku 1997 bola publikovaná časť doktorskej práce Dr. Petra Holeca na Fakulte kánonického práva v Lubline v Poľsku pod názvom *Znalec v kánonickom manželskom procese, aktuálna normatíva a jej vývoj*.⁹ Po týchto základných poznatkoch o kánonickom procesnom práve môžem pristúpiť k pokusu sformulovať niektoré základné princípy procesného kánonického práva. Zoznam týchto princíпов si nerobí nárok na úplnosť

ani na ich definitívne vysvetlenie. Vybral som ich tak, ako som to uznal za vhodné a podľa toho, ako som ich ja v súlade s mojím poznaním procesného práva považoval za najdôležitejšie. Napriek maximálnej objektivite, o ktorú som sa pri tomto výbere usiloval, iste aspoň niektoré z nich budú mať črty môjho subjektívneho postoja. Ale takto to už býva, že nie vždy sa nám podarí od problému dostatočne vedecky odosobniť.

Niektoré princípy procesného kánonického práva

Niektoré princípy procesného kánonického práva sa pokúsím sformulovať do niekoľkých bodov a pokúsím sa ich v krátkosti aj vysvetliť.

Systém právnej ochrany fyzických a právnických osôb v Cirkvi

Kán. 221 Kódexu kánonického práva, ktorý patrí medzi základné práva veriacich, garantuje veriacim možnosť dovolávať sa a brániť svoje práva aj na cirkevnom súdnom fóre.¹⁰ Ide o prípady, kedy sú tieto práva fyzických alebo právnických osôb v Cirkvi z rôznych príčin zanedbané, nepovšimnuté alebo nedajbože, i porušované. Z tohto zorného uhla sa procesné kánonické právo prezentuje ako systém, ako nástroj legitímnej právnej ochrany tých práv fyzických alebo právnických osôb v Cirkvi, ktoré im kánonické právo garantuje, ale napriek tomu im ich niekto nelegitímne upiera alebo ich porušuje.¹¹

Je prirodzené, že procesné kánonické právo túto možnosť právnej ochrany garantuje svojim členom, čiže tým, čo sú „občanmi“ Katolíckej cirkvi alebo ako právnické osoby sú subjektami kánonického práva. Avšak „nepriamo“ kánonické procesné právo toto garantuje aj tým, čo nie sú členmi Katolíckej cirkvi a za určitých podmienok sa môžu dovolávať „služby“ cirkevného tribunálu. Ide o špeciálne prípady, kedy subjekt, ktorý nie je subjektom kánonického práva, vstupuje do určitého vzťahu s Katolíckou cirkvou.¹²

10. Kán. 221 CIC považuje Javier Hervada za jedno z troch základných ľudských práv, ktoré sa výslovne dostalo do Kódexu kánonického práva: 1) právo na dobrú povest (kán. 220), 2) právo na vlastné súkromie (kán. 220), 3) právo brániť svoje práva súdnou cestou. Potom dodáva, že z tohto práva sa musia vyvodit určité konzekvencie: právo mať k dispozícii advokáta, možné odstránenie finančných ťažkostí (ak si klient nebude môcť súd dovoliť zaplatiť) a proces presne podľa platných predpisov procesného práva. V závere to ešte zjednodušuje: byť jednoducho vypočutý v rozumnom čase a nestranným súdom – J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, s. 140.

11. Tento princíp bližšie rozpisuje M. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, Roma 1993, s. 25-26 ako aj L. MADERO, *Tiempo y proceso. En torno a los derechos fundamentales dentro del proceso matrimonial*. In: *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, Friburgo 1981, s. 582 a nasledujúce stránky.

12. Napríklad mohamedán bol zosobášený s členkou anglikánskej cirkvi vo Veľkej Británii a sobáš uzavreli civilnou formou. Nakoľko Slovenky chodia aj do Anglicka

4. IOANNES PAULUS PP. II, Const. Ap. *Pastor bonus de romana curia*, 28 iunii 1988. In: AAS 80 (1988), s. 841-930. IOANNES PAULUS PP. II, Const. Ap. *Divinus perfectionis magister, qua modus procedendi in causarum canonisationis instructione recognoscitur et Sacrae Congregationis pro causis sanctorum nova datur ordinatio*, 25 ianuarii 1983. In: AAS 75 (1983), s. 349-355 spolu s CONGREGATIONE PRO CAUSIS SANCTORUM, *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis*, 7 februarii 1993. In: *Enchiridion vaticanum* 8, s. 480-497.

5. Porov. napr. J. LLOBELL, E. DE LEON, J. NAVARETTE, *Il libro „De processibus“ nella codificazione del 1917: studi e documenti, vol. I.: Cenni storici sulla codificazione „De iudiciis in genere“, Il processo contenzioso ordinario e sommario, Il processo du nullità matrimoniale*, Milano 1999. Kniha počíta 1303 strán formátu A5. A jedná sa ešte len o prvú časť.

6. M. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, Roma 1993.

7. P. V. PINTO, *I processi nel codice di diritto canonico; commento sistematico al Libro VII*, Città del Vaticano 1993.

8. Z. GROCHOLEWSKI, *Štúdie z procesného kánonického práva* (prel. J. Duda), Spišská Kapitula 1996. Je zaujímavé, že štýl spracovania tejto knihy prevzali od nás prekladatelia z Katolíckej univerzity v Budapešti a v roku 2000 vydali taký istý preklad pod názvom Z. GROCHOLEWSKI, *Tanulmányok az egyházy házasságés perjogról* (prel. Géza Kuminecz), Budapest 2000.

9. P. HOLEC, *Znalec v kánonickom manželskom procese, aktuálna normatíva a jej vývoj*, Prešov 1997.

Systém právnej kompletnosti

Ak sa berie do úvahy, že Cirkev si robí nároky byť považovaná za „societas iuridicae perfecta“ a samu seba považuje z právneho hľadiska za „primárny a originálny právny poriadok“,¹³ nutne sa dôjde k chápaniu procesného kánonického práva ako systému právnej kompletnosti.¹⁴ Takto je procesné právo konkrétnym prejavom vôle Cirkvi neutiekať sa v prípade sporov k iným právnym poriadkom, ale dokázať vyriešiť tento spor v rámci vlastného právneho poriadku. Táto vôľa Cirkvi je konkrétne vyjadrená v kán. 1401 CIC, kde je výslovne stanovené, aké matérie patria do výlučnej kompetencie cirkevných súdov. Sú to: 1) Duchovné veci, čiže veci, ktoré sú už zo svojej povahy považované v Cirkvi za nadprirodzené (napr. sviatosti, cirkevné úrady a pod.); 2) Veci nerozlučiteľne spojené s duchovnými vecami. Ide o veci síce časné, ale ktoré sú neoddeliteľne spojené s nadprirodzenými (napr. benefícia, patronátne právo, posvätné miesta, vlastníctvo cirkevných majetkov a pod.). Netreba popierať, že tieto veci sú niekedy predmetom sporu medzi právnym poriadkom Cirkvi a právnym poriadkom štátu ako tzv. „res mixtae“; 3) Porušovanie cirkevných zákonov, chránených dokonca penálnym zákonom alebo penálnym príkazom; 4) Hriechne správanie sa prejavované navonok. Čo je

pracovať ako opatrovatelky malých detí, spomínaný rozvedený mohamedán sa zoznámil s dievčinou zo Slovenska a po príchode na Slovensko sa chcu zosobašiť v Katolíckej cirkvi. V takomto prípade sa môže mohamedán obrátiť na príslušný cirkevný katolícky tribunál v Anglicku, aby preskúmal platnosť uzavretia jeho prvého manželstva, hoci ide o manželstvo mohamedána s anglikánkou.

13. K historickému vývinu týchto právnych pojmov pozri napríklad J. CASTANO, *Introduzione al diritto costituzionale della Chiesa*, Roma 1990, s. 103-111. I keď sa tieto termíny v súčasnej pokoncilovej dobe už málo používajú, pre úplnosť dodávam, že aj po Druhom vatikánskom koncile Pavol VI. použil tento termín „societas iuridicae perfecta“ dokonca viackrát. Dnes sa viac zdôrazňuje teologický aspekt Cirkvi a menej aspekt právnický.

14. Zdá sa, že tento princíp dostal do širokého povedomia verejnosti Giuseppe Lumia vo svojom diele *Lineamenti di teoria e ideologia del diritto*, Milano 1981, s. 56. Ak Cirkev svojim členom dáva určité práva, musí vlastniť aj nástroje na ich vymáhateľnosť, ak sa niekomu tieto práva upierajú. Z tohto aspektu sa procesné právo ukazuje ako právo sekundárne, čiže také, ktoré v zásade nesposkytuje nejaké práva, ale je prostriedkom, akoby nástrojom na realizáciu právnej spravodlivosti. V minulosti, ale i súčasnosti niektorí autori udržiujú teórie, že Cirkev právo nepotrebuje. Tieto názory sa radikálne dostávali aj do praktickej roviny najmä bezprostredne po Druhom vatikánskom koncile, keď auly fakúlt kánonického práva študenti opúšťali priam hromadne. V súčasnosti sú na ústupe, ba nastupuje skôr opačný trend, štúdium kánonickej vedy je na vzostupe a vznikajú nové inštitúcie vzdelávania v oblasti kánonickej vedy. Už len jedna poznámka. Ak by kánonické právo nemalo takéto nástroje (vrátane procesného práva) na presadenie spravodlivosti vo vlastnom právnom poriadku, potom by právnemu poriadku Cirkvi chýbala kompletnosť. Preto procesné kánonické právo a jeho existencia je postavená na princípe kompletnosti cirkevného právneho poriadku.

hriech, to definuje morálka a cirkevnému právu nepri náleží súdiť vnútorné postoje človeka, čiže jeho svedomie. Ak však niekto zotráva v stave a v situácii, ktorá je evidentne a navonok hriechna, právny poriadok Cirkvi nemôže ostať voči veci nevládajúca a je úlohou procesného práva stanoviť mieru jeho zavinenia a aplikovať primeraný trest v externom fóre.

Dispozitívny princíp procesného práva

Kánonické právo prijalo do svojho procesného práva systém, ktorý možno vyjadriť výrokom „nemo iudex sine actore“. Ide o princíp dispozitívny. To znamená, že cirkevný tribunál môže začať v kauze konať iba vtedy, ak ju o to požiada zákonom stanovený kompetentný subjekt. Tento princíp je jasne deklarovaný v kán. 1501 CIC, ktorý stanovuje ako požiadavku, že súdny proces možno začať „iba podaním žaloby“. Ak súdu nie je doručená žaloba, čiže žiadosť o začatie procesu, súd nemôže vo veci nič konať. V praxi to jasne znamená, že súdna jurisdikcia cirkevných tribunálov je podriadená vôli subjektu (resp. subjektov), ktorý má legálne právo dožadovať sa súdneho konania. Ako zhodne konštatujú autori procesného kánonického práva, tento dispozitívny systém procesného práva platí absolútne v úvodnej fáze procesu, pričom nezabúdajú dodať, že týmto Cirkev zanechala tzv inkvizitčný systém, ktorý bol v Cirkvi veľakrát zneužitý.¹⁵

Napriek tomu, čo tu bolo doposiaľ povedané, osobne si myslím, že Cirkev vo svojom procesnom práve v prevážnej miere sa drží a zachováva princíp dispozitívny, ale niektoré postupy procesného práva, zvlášť v penálnom procese i v beatifikačných procesoch, silne pripomínajú prvky inkvizitčného systému, aj keď je pravdou, že to už nie je ten stredoveký inkvizitčný systém „drsného typu“, čiže priam surové vyhľadávanie deliktov, ale predsa ide o určité postupy inkvizitčného charakteru, ktoré by som si dovoľil nazvať akýmsi jemným vyhľadávaním deliktov. Mám na mysli predovšetkým tzv. predbežné skúmanie (lat. *investigazione praevia*), kedy sa môžu zbierať dôkazy proti predpokladanému delikventovi, samozrejme, z nariadenia diecézneho biskupa, hoci aj bez vedomia podozrivej osoby. Treba tu však jasne povedať, že v súčasnej dobe inkvizitčným spôsobom súdnej praxe už dnes v Cirkvi nikto neurobí nijakú kariéru (tak ako to bolo v minulosti) a dnes už nie je možné nikoho v Cirkvi potres-

15. Porov. napr. M. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, Roma 1993, s. 281. Žiada sa dodať, že spomínaná „absolútnosť“ sa týka iba procesnej činnosti sudcov, nie iných štruktúr Cirkvi. Lebo najmä diecézny biskup, ale aj iní členovia Cirkvi (porov. kán. 212, § 3 CIC) sa nesmú nečinne prizerať, ako sa v Cirkvi porušuje právo a zákon. Kódex pozná aj inštitúciu promotora spravodlivosti, ktorý z povahy svojho úradu dohliada na dodržiavanie zákonov a kde sa právo a zákon porušuje, má intervenovať. V praxi však situácia nezriedka vyzerá tak, že promotor spravodlivosti zaujíma postoj „mŕtveho chrobáka“. Najvyššou autoritou na dohľadanie zákonnosti vo vlastnej diecéze je diecézny biskup, ktorý aj v tejto oblasti nesie na svojich ramenách plnú zodpovednosť za reálny stav.

tať bez toho, aby sa mu poskytla primeraná odborná možnosť právnej obhajoby. Čiže obavy z nejakej novodobej a modernej inkvizície v kánonickom procesnom práve už dnes naozaj nemajú nijaké opodstatnenie a sú, verím, navždy minulosťou.

Princíp rozdelenia moci v Cirkvi?

Kontrola práce a spôsobu správania sa nositeľov moci v spoločnosti bola vždy a v každej dobe vážnym problémom nie je tomu inak ani dnes a tento problém neobchádza ani Cirkev, ktorá má v porovnaní so štátnym systémom viaceré odlišnosti, ktoré vyplývajú z jej samej povahy.

Bude vhodné sa krátko vrátiť do histórie. V klasickom rímskom práve termín „jurisdikcia“ bol súčasťou širšej moci, ktorá sa nazývala „imperium“. Jurisdikcia bola iba súčasťou impéria a išlo o moc rozsúdiť nejaký spor (= ius dicere), čiže vyhlásiť záväzný rozsudok. V neskorom rímskom práve dostal termín „jurisdikcia“ širší význam. Už to nebola iba časť moci impéria, ale znamenala celú právnu i politickú moc na určitom území. Štátne systémy chápu jurisdikciu podľa klasického rímskeho práva, čiže iba ako moc súdiť, kánonické právo chápe jurisdikciu tak, ako ju chápal neskoré rímske právo. Približne v 18. storočí dochádza k deleniu moci: zákonodárna, výkonná a súdna. Dochádza k tomu z dôvodu kontroly, kde výkonná moc je podriadená zákonodárnej moci, ba i súdnej moci. Ale i zákonodárna moc podlieha kontrole ústavných súdov. Takto dochádza k vytvoreniu zvláštneho štátneho systému, v ktorom jeden typ moci kontroluje druhý.¹⁶

V Cirkvi je tento systém kontroly len veľmi ťažko realizovateľný, aj keď jej nemožno uprieť dobrú vôľu „učiť sa“, v tomto prípade od štátneho poriadku. Dôvod je jednoznačný a dogmatický: v Cirkvi nositeľom moci nie je ľud, ale Boh – Ježiš Kristus, ktorý ju udeľuje predovšetkým tým, čo prijímajú sviatosťnú vysviacku a stávajú sa posvätnými služobníkmi. V tomto zmysle sa píše v kán. 129, že byť nositeľmi jurisdikcie v Cirkvi „habiles sunt ministri sacri“ a laici, čiže veriaci bez sviatosťnej ordinácie na tento moci „cooperare possunt“. V praxi to znamená, že v Cirkvi reálne nejestvuje delba jednotlivých typov moci, ale tí, čo sú nositeľmi tzv. kapitálnych úradov, čiže stoja na čele určitých komunít veriacich, sú nositeľmi úplnej jurisdikcie (napr. rímsky veľkňaz je pre celú Cirkev zákonodárcom, výkonnou autoritou i sudcom; podobne aj diecézny biskup v rámci svojej diecézy). Napriek tomu, čo tu bolo povedané, treba dodať, že CIC stanovuje, že zákonodarnú moc môže vykonávať diecézny biskup iba sám osobne, výkonnú moc môže vykonávať sám osobne a prostredníctvom nositeľov úradov výkonnej moci (napr. generálny vikár) a súdnu moc spravidla vykonáva prostredníctvom súdneho vikára a súdnych tribunálov, ale môže ju vykonávať i osobne. Z toho, čo tu bolo povedané si možno položiť otázku: Toto rozdelenie moci v Cirkvi má povahu kontroly jedné-

ho typu moci druhou alebo skvalitnenia jej odbornejšieho a pružnejšieho vykonávania? Zdá sa, že sa treba prikloniť skôr k druhej alternatíve.

Kontrola moci vystupuje zvlášť do popredia vtedy, keď vznikne spor dvoch postavením nerovných osôb, napr. nadriadeného s podriadeným. V takomto spore sa podriadený nachádza vo veľmi nevýhodnej pozícii. V kánonickom práve sa takýto spor dvoch nerovných subjektov nazýva administratívnym procesom a mali by teda jestvovať aj administratívne súdy. Po Druhom vatikánskom koncile (1962-65) a s nástupom revízie Kódexu kánonického práva sa situácia naozaj začala vyvíjať tým smerom, že nová všeobecná cirkevná legislatíva vytvorí primerané podmienky pre vznik miestnych administratívnych cirkevných súdov. Návrh Kódexu kánonického práva s týmto typom cirkevných súdov počítal až do poslednej chvíle. V roku 1982 Pápežská komisia pre revíziu CIC odovzdala Svätému Otcovi k nahliadnutiu definitívnu verziu nového kódexu. Pápež vytvoril 5-člennú komisiu vytvorenú z ľudí osobnej dôvery a stalo sa, čo málokto predpokladal. V promulgovanom texte kódexu sa s vytvorením miestnych administratívnych súdov nepočíta. Podriadený, ak má výhrady proti rozhodnutiu svojho nadriadeného, môže podať tzv. administratívny rekurz na príslušné dikastérium Rímskej kúrie a až táto potvrdí verdikt nadriadeného, môže sa odvolať na jediný administratívny tribunál, ktorý je k dispozícii pre celú Cirkev, a tým tribunálom je Najvyšší tribunál apoštolskej signatúry. Zdá sa, že mnohí cirkevní právnici sa s týmto riešením neuspokojili a i naďalej hľadajú možnosti pre vznik miestnych administratívnych súdov. Záležitost však jednoznačne leží na rozhodnutí rímskeho veľkňaza.

Aj keď nejestvuje možnosť vzniku miestnych administratívnych súdov, predsa nie je vylúčená možnosť vzniku tzv. arbitrážnych administratívnych komisií (úlohu takejto komisie by spokojne mohol prevziať cirkevný tribunál), ktoré by aspoň sčasti plnili úlohy miestnych administratívnych súdov. Ide o to, že stránky v spore, napr. biskup a farár, by sa mohli obrátiť na takúto komisiu a vyžiadať si ich právne odborné stanovisko, ktoré by však nebolo právne záväzné. Aj to by bol určite krok dopredu pri riešení administratívnych sporov. A Cirkev možnosť vzniku takýchto komisií nevyklučuje, ale ako sa ukazuje, zo strany diecéznych biskupov a biskupských konferencií niet ochoty takéto komisie vytvárať.

Princíp morálnej istoty

Snáď budete so mnou súhlasiť, že normy procesného práva dôrazne podliehajú právnemu formalizmu. Dôrazne sa žiada, aby sa dodržiavali procesné postupy. Nie je to inak ani v kánonickom procesnom práve. Aj tam treba dôrazne zachovávať časové lehoty, procedurálne postupy a iné procesné formálne náležitosti. Niektoré z nich sú natoľko dôležité, že môžu spôsobiť nulitu rozsudku. Tento právny procesný formalizmus však nie je bezúčelný, ale má svoju úlohu: dopátrať sa objektívnej pravdy. Správne to vystihol kardinál Zenon Grocholewski, bývalý prefekt najvyššieho tribu-

16. Porov. M. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, Roma 1993, s. 74-76.

nálu apoštolskej signatúry a súčasný prefekt Kongregácie pre katolícku výchovu, keď svoju štúdiu na tému procesného formalizmu nazval *Morálna istota ako kľúč na čítanie noriem procesného práva*.¹⁷ Sudcovia totiž môžu vyniesť správny a spravodlivý definitívny rozsudok vtedy, keď dospejú k morálnej istote o danom spore a práve k tejto istote im má pomôcť procesný formalizmus.

Princíp objektívnej nevyhnutosti

Ak hovoríme o princípoch procesného kánonického práva, je potrebné spomenúť, že Cirkev považuje proces za krajné riešenie sporu. Jednoznačne treba zdôrazniť, že v Cirkvi má dominovať porozumenie, pochopenie, spravodlivosť a solidarita v zmysle nauky Ježiša Krista. No ukazuje sa, že v niektorých prípadoch Cirkev nutne musí siahnúť k súdnemu vyriešeniu sporu. Netreba však proces chápať ako nutné zlo, ale aj ako garanciu čo najobjektívnejšej spravodlivosti.¹⁸

Avšak normy procesného práva možno chápať ako normy sekundárne, čiže také, ktoré slúžia na podporu primárnych noriem, ktoré priamo ovplyvňujú život cirkevnej komunity. Preto na tomto mieste sa vyžaduje spomenúť, že CIC pozná aj mimosúdne riešenia vzniknutých sporov.¹⁹ Sú to transakcie (stránky v spore uzavrujú mimosúdnu dohodu), arbitráž (spor stránky zveria znalcom, čiže arbitrom a príjmu jeho návrh riešenia sporu) a zmierenie (dôjde k zmiernej mimosúd-

nej dohode stránok). Takéto mimosúdne riešenia „procedurálneho typu“ majú iste svoje klady, ale aj zápory. Ich nesporné veľkým prínosom je, že sa spor vyrieši pokojnou cestou. Na druhej strane, ak by malo dôjsť mimosúdnym riešením sporu k výraznej nespravodlivosti voči slabšej stránke alebo k porušeniu cirkevného zákona, takéto riešenie by bolo neprijateľné a nespravodlivé, a teda pre Cirkev aj nežiadúce.

Princíp právnej kontroly, resp. princíp legality

Myslím si, že princíp právnej kontroly nie je výlučným princípom procesného práva, ale práva vôbec. Podriadení si musia uvedomiť, že ich predstavení sú povinní postupovať voči nim v súlade s princípom legality, čiže podľa platných noriem práva. Avšak toto platí aj naopak. Podriadený môže skontrolovať svojho nadriadeného, či postupoval alebo nepostupoval voči nemu v súlade s platným právnym poriadkom Katolíckej cirkvi. Poznanie princípu legality má pre prax veľmi vážne dôsledky. Je pravdou, že predstavený Cirkvi môže jednať s podriadeným z pozície moci, ale pravdou je aj to, že právne uvedomelý podriadený veľmi rýchlo zistí, či postup nadriadeného bol v súlade s princípom legality a v prípade porušenia tohto princípu sa môže dovolávať svojej pravdy a to aj na súdnu cestou.²⁰ Tento princíp legality výrazne odsúva autoritu Cirkvi z úlohy „panovania“ a „nadradenosti“, zaraďuje ju do úlohy „služby“ a „kresťanskej spolupatričnosti“. Som presvedčený, že dôslednejšia aplikácia tohto princípu legality prinesie na jednej strane pokles počtu ordinovaných služobníkov Cirkvi (lebo túžba po moci je vždy príťažlivá), ale na druhej strane prinesie skvalitnenie tých, ktorí sa pre kňazstvo v Cirkvi rozhodnú. Taktiež si myslím, že výraznejší nástup tohto princípu prispeje vo výraznej miere k deklerikalizácii Cirkvi na Slovensku a k väčšej angažovanosti a spoluzodpovednosti laikov pri správe Cirkvi, čo sa dnes nedá predvídať, či to bude pozitívny alebo negatívny vývoj pre Cirkev na Slovensku. Ten bude závisieť od pripravenosti klerikov i laikov na svoje nové úlohy a od toho, ako ich budú vo vzájomnej spolupráci zvládať. Chcem byť však zatiaľ viac optimistom než pesimistom.

Niektoré princípy procesného práva so zreteľom na súdnu prax cirkevných súdov

Nebudem sa už dlho na tomto mieste zaoberať princípmi procesného práva s osobitným zreteľom na súdnu prax cirkevných tribunálov, lebo veľa v tomto smere naznačujú už princípy skôr uvedené.

Uvediem aspoň niektoré, ktoré považujem z hľadiska súdnej praxe cirkevných súdov za výrazne dôležité.

Princíp kontroverzie

Procesné cirkevné právo a súdna prax dôrazne vyžaduje, aby sa pri súdnych procesoch aplikoval princíp

17. Z. GROCHOLEWSKI, *Morálna istota ako kľúč na čítanie noriem procesného práva*, (prel. J. Duda) Spišská Kapitula 1999. Grocholewski definuje morálnu istotu ako stred medzi absolútnou istotou a pravdepodobnosťou a je charakteristická tým, že „vylučuje každú podloženú a rozumnú pochybnosť“ (s. 12). Z ďalšej literatúry na túto tému pozri napr. J. LLOBELL, *La certezza morale nel processo canonico matrimoniale*. In: *Il diritto ecclesiastico* 109 (1998), s. 758-802. P. ERDO, *La certezza morale nella pronuncia del giudice: i problemi attuali*. In: *Periodica de re canonica* 97 (1998), fasc. I, s. 81-104.

18. Napríklad nulita manželstva sa deklaruje zásadne iba po súdnom sporovom procese. Alebo môžem poukázať na postoj kardinála Grocholewského, ktorý v trestných sporoch kritizuje prax administratívnej procedúry, ktorú diecézni biskupi uprednostňujú, a kladie dôraz na súdny proces, ktorý je pri trestnom spore garanciou väčšej objektivitu a spravodlivosti a to voči Cirkvi i voči obvinenému. Porov. Z. GROCHOLEWSKI, *Presentazione*. In: *Il processo penale canonico*, a cura di Z. Suhecki, Lateran University Press, Roma 2003, s. 6. V podobnom duchu sa nesie aj magistérium Jána Pavla II.: „Inštitucionalizácia takého nástroja spravodlivosti, akým proces je, predstavuje naozaj pokrok nadobudnutý ľudskou civilizáciou v prospech rešpektovania dôstojnosti ľudskej osoby. K tomuto pokroku prispela aj Cirkev a to práve kánonickým procesom. To však neznamená, že Cirkev nekladie dôraz na svoje poslanie lásky a pokoja, iba si osvojila a akceptovala proces ako primeraný nástroj na objektívne hľadanie a nájdenie pravdy, pretože pravda je nevyhnutnou podmienkou spravodlivosti, ktorej dušou je láska a tiež skutočný pokoj“ - JÁN PAVOL II., *Príhovor Rímskej Rote* (18. 1. 1990), In: AAS 82 (1990), s. 876.

19. Porov. CIC, kán. 1713-1716.

20. Porov. kán. 221, § 1 CIC. Ide dokonca o základné a nescudziteľné právo členov Cirkvi.

kontroverzie, čiže sporu. Ide o zaujímavý fakt, pretože ak je proces nástrojom hľadania pravdy a platí v jeho mechanizme princíp sporu, čo v skutočnosti neznamená nič iné, než realizáciu zásady *audiatur et altera pars* (slov. nech je vypočutá aj druhá stránka),²¹ potom to v skutočnosti znamená, že Cirkev nehľadá pravdu v monológovi, ale očakáva, že pravda je ovocím dialógu, až sporového dialógu. Spor teda Cirkev nechápe ako prameň nenávisťi a osobnej nevráživosti, ale sa naň díva z nadhľadu a chápe ho ako vhodný prostriedok na hľadanie objektívnej pravdy v rámci cirkevného procesu. Preto sú subjekty zainteresované v procese vykonštruované a zapojené do dynamickej fázy procesu tak, aby princíp sporu v procese nebol iba fiktívny, ale ozajstný. Tak napríklad v procese manželskej nulity sú stránkami v spore nielen manželia ako žalujúca a žalovaná stránka, ale aj obhajca zväzku, ktorý v procese plní úlohu stránky a bráni platnosť manželského zväzku do poslednej chvíľe procesu.

Princíp obrany žalovanej stránky

Tento princíp vlastne vyplýva z predchádzajúceho, lebo zásada *audiatur et altera pars* nedovoľuje marginalizáciu napadnutej stránky, ale jej priznáva plné práva na obhajobu v rámci cirkevného procesu. Mohol by som tu vymenovať viaceré výhody, aké má žalovaná stránka, resp. odporca v procesnom práve a v súdnej praxi (napr. *actor sequitur forum rei*; istota prvého predvolania na súd, možnosť poskytnutia verejného právneho poradcu a podobne). Niekedy je naozaj veľká škoda, že napadnutá stránka rezignuje na svoje práva zasiahnuť do procesu dôkazmi vo svoj prospech a prispieť tak k nájdeniu skutočnej pravdy. Na druhej strane úmyselné porušenie práva na obranu napadnutej stránky má za následok nulitu definitívneho súdneho rozsudku, čo je veľká ústretovosť voči napadnutej stránke v rámci cirkevného procesu.

Napriek týmto výhodám chcem spomenúť skôr ťažkosti, ktoré v súdnej praxi s odporcami existujú. Cirkev nemá represívnu silu, akou je polícia alebo armáda. Preto má minimálne možnosti dostať odporcu pred súd, ak on sám nie je o tejto potrebe presvedčený. Napriek tomu môžem zodpovedne prehlásiť, že percento úspešnosti je na cirkevných súdoch primerane vysoké. Každý cirkevný tribunál si musí vytvoriť vlastný štýl práce, ktorým presvedčí žalovanú stránku, že je aj v jej záujme so súdom spolupracovať. Niekedy totiž nie je možné dospieť k morálnej istote vyniesť spravodlivý a pravdivý rozsudok bez spolupráce odporcu.

Princíp dôležitosti znaleckých posudkov

S rozvojom psychologických a psychiatrických vied pokročilo aj poznanie človeka a jeho vnútorného sveta. Tento pokrok radikálne zmenil niektoré znenia cirkevných zákonov a zároveň podčiarkol dôležitosť lekárskeho znaleckého posudku. Pre niektoré kauzy

manželskej nulity (kán. 1095 CIC) kódex priamo nariaďuje odborný lekárske posudok z príslušnej oblasti.²²

Žiaľ, v praxi cirkevných súdov to už nemusí byť také jednoduché. Podľa môjho názoru, táto požiadavka cirkevných súdov sa mala dostať do základnej zmluvy medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou, aby sa tento problém vyriešil. Som presvedčený, že cirkevné sudy požívajú vysoký stupeň kredibility a niet nijakej opodstatnenej obavy, žeby informácie o psychickom profile ich osobnosti boli zneužitú. Naopak, môžu poslúžiť stránkam v spore, aby si dali život do poriadku i po cirkevnej stránke a aby čím prv nadobudli vnútornú životnú spokojnosť a rovnováhu.

Záver

Na záver namiesto pevných deduktívnych poznatkov vyplývajúcich z jadra témy chcem uviesť zopár slov úvahy na tému práva. Právo považujem za *ars*, to jest umenie, lebo ono je ozajstným umením. Tvorba právnej normy si vyžaduje „umenie“ zobrať do úvahy a právne „ošetriť“, ak je to vôbec ľudsky možné, všetky prípadné možnosti, aké by sa mohli vyskytnúť. Rovnako aplikácia práva je „umením“ vybrať s právnou normou z poskytovaných možností pre človeka a spoločnosť tú najvýhodnejšiu. Taktiež vtesnať veľké plány a myšlienky do pár riadkov právnej normy, aj to si vyžaduje vysoký stupeň právnického umu a myslenia. Nakoniec cieľom vytvorenia právnej normy i jej aplikácie je praktická spravodlivosť. Vieme, že je to iba ľudská spravodlivosť, ktorá sa nemôže vyrovnáť atribútu božskej spravodlivosti, ale predsa je to úsilie po spravodlivosti, čo nikto z rozumne a dobre zmýšľajúcich ľudí nemôže bagatelizovať.

Preto pestovať toto umenie je prácou ušľachtilou, krásnou a dobrou. Vyžaduje si to človeka rozumného, logicky zmýšľajúceho, pevného v mravných zásadách. Preto mi dovoľte, aby som vyslovil úprimnú vďaku tým, ktorí túto krásnu vedu pestujú a vyučujú, ako aj tým, čo sa rozhodli, aby sa táto veda a toto umenie stalo ich životným povoláním.

Bibliografia:

Pramene:

BENEDICTUS PP. XVI, *Discorso ai Uditori della Rota Romana* (26. 1. 2009). In: <http://www.vatican.va> (27. 1. 2009).
 CONGREGATIONE PRO CAUSIS SANCTORUM, *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis*, 7 februarii 1993. In: *Enchiridion vaticanum* 8, s. 480-497. JÁN PAVOL II., *Príhovor Rímskej Rote* (18. 1. 1990). In: AAS 82 (1990), s. 876. IOANNES PAULUS PP. II, *Codex canonum ecclesiarum orientalium*. In: *Enchiridion vaticanum* 12. IOANNES PAULUS PP. II., *Const. Ap. Pastor bonus* de romana curia, 28 iunii 1988. In: AAS

22. Porov. *Dignitas connubii*, čl. 203, § 1. Aj tohto roku 26.1.2009 pápež Benedikt XVI. vo svojom príhovore členom Apoštolského tribunálu rota romana zdôraznil potrebu znaleckých posudkov v kauzách manželskej nulity, najmä pokiaľ ide o kauzy postavené na predpise kán. 1095 CIC.

21. „*Audiatur et altera pars*“ je starobylý právnický princíp známy už z rímskeho práva, ktorý si cirkev osvojila.

80 (1988, s. 841-930. IOANNES PAULUS PP. II., Const. Ap. *Divinis perfectionis magister*, qua modus procedendi in causarum canonisationis instructione recognoscitur et Sacrae Congregationis pro causis sanctorum nova datur ordinatio, 25 ianuarii 1983. In: AAS 75 (1983). PONTIFICIO CONSILIO DEI TESTI LEGISLATIVI, Istr. *Dignitas connubii*, Città del Vaticano 2005. *Kódex kánonického práva, latinsko-slovenské vydanie*, Bratislava 1996. ROMANAE ROTAE TRIBUNAL *Normae quamaxime decet*, 18 Aprilis 1994. In: AAS 86 (1994).

Literatúra:

D'AGOSTINO, F., *Filosofia del diritto*, Torino 1993. ARANGIO-RUIZ V., *Istituzioni di diritto romano*, Napoli 1989. ARROBA CONDE, M., *Diritto processuale canonico*, Roma 1993. D'AVACK, P., *Trattato di Diritto Canonico*, Milano 1980. BARBERIS, M., *Introduzione alla filosofia del diritto*, Bologna 1993. CAMPITELLI A., *Europeenses. Presupposti storici e genesi del diritto comune*, Bari 1992. CASTANO, J., *Introduzione al diritto costituzionale della Chiesa*, Roma 1990. ELLUL J., *Storia delle istituzioni*, Milano 1981. ERDO, P., *La certezza morale nella pronuncia del giudice: i problemi attuali*, In: *Periodica de re canonica* 97 (1998), fasc. I, s. 81-104. GROCHOLEWSKI, Z., *Morálna istota ako kľúč na čítanie noriem procesného práva*, (prel. J. Duda) Spišská Kapitula 1999. GROCHOLEWSKI, Z., *Presentazione*, In: *Il processo penale canonico*, a cura di Z. Suchecki, Lateran University Press, Roma 2003, s. 6. GROCHOLEWSKI, Z., *Štúdie z procesného kánonického práva* (prel. J. Duda), Spišská Kapitula 1996. GROCHOLEWSKI, Z., *Tanualmáymok az egyházgy házasságés perjogról* (prel. Géza Kuminetz), Budapest 2000. DELLA HERA, A., *Introduccion a la ciencia del derecho canonico*, Madrid 1980. HERVADA, J., *Diritto costituzionale canonico*. Milano 1989, s. 140. HOLEC, P., *Znalez v kánonickom manželskom procese, aktuálna normatívna a jej vývoj*, Prešov 1997. LEFEBRE, C., *Diritto romano e diritto canonico*, v: *Apollinaris* 51 (1978) 3-4, s. 375-382. LLOBELL, J., *La certezza morale nel processo canonico matrimoniale*, In: *Il diritto ecclesiastico* 109 (1998), s. 758-802. LLOBELL, J., - DE LEÓN, E., - NAVARETTE, U., *Il libro „De processibus“ nella codificazione del 1917: studi e documenti, vol. I.: Cenni storici sulla codificazione „De iudiciis in genere“, Il processo contenzioso ordinario e sommario, Il processo di nullità matrimoniale*, Milano 1999. LUMIA, G., *Lineamenti di teoria e ideologia del diritto*, Milano 1981. MADERO, L., *Tiempo y proceso. En torno a los derechos fundamentales dentro del proceso matrimonial*, v: *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, Friburgo 1981, s. 582. MUSELLI, L., *Storia del diritto canonico*, Torino 1992. MALÝ, K., - SIVÁK, F., *Dejiny štátu a práva v Česko-Slovensku do roku 1918*, Bratislava 1992. OTTAVIANI, A., *Institutiones Iuris publici Ecclesiastici*, Vol. II., Typis polyglotis vaticanis, 1948. PINTO, P. V., *I processi nel codice di diritto canonico; commento sistematico al Libro VII*, Città del Vaticano 1993. REBRO, K., - BLAHO, P., *Rímske právo*, Bratislava 1991. ROSSI, R., *Lezioni di Diritto internazionale pubblico*, Città del Vaticano 1990 a iné. *Scienza giuridica e diritto canonico*, a cura di R. Bertolino, Torino 1991. SPINELLI, L., *Il Diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio vaticano II.*, Milano 1985. STICKLER, A., *Historia iuris canonici latini: historia fontium*, Roma 1985. *Teologia e diritto (studi giuridici XII)*, Città del Vaticano 1987. DALLA TORRE, G., *Città sul monte. Un contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, Roma 1996.

Ján Duda (1960) je profesorom na Katedre katechetiky a praktickej teológie Pedagogickej fakulty Katólickej univerzity v Ružomberku a súdnym vikárom Spišskej diecézy. Venuje sa kánonickému právu a politológii. Základnú teológiu vystudoval v Bratislave, kánonické právo na Lateránskej univerzite v Ríme a teológiu v Bratislave. V roku 2001 sa habilitoval v Bratislave, v roku 2004 ho prezident SR vymenoval za profesora v odbore katolícka teológia. Je predsedom Slovenskej spoločnosti kánonického práva, členom medzinárodnej asociácie cirkevných právnikov Consociatio iuris canonici promovendo a spoluzakladateľom Klubu priateľov Ferka Skyčáka. Je zakladateľom časopisu *Tribunál*, ktorý sa venuje kánonickému právu a spoluzakladateľom časopisu *Nové horizonty*. Od roku 1992 je jedným z hlavným usporiadateľov sympózií kánonického práva (doposiaľ ich bolo už 14 ročníkov) a redaktorom zborníka *Ius et iustitia*. V roku 2006 dostal "Osobitné ocenenie" v rámci udeľovania ceny "vedec roka", ktorú udeľuje Slovenská akadémia vied v spolupráci so Slovenským syndikátom novinárov a Združením vedecko-technických inštitúcií. E-mail: duda@kapitula.sk, web: <http://duda.kapitula.sk>

JOZEF URAM

MYSLENIE MAXA SCHELERA AKO INŠPIRÁCIA PRE FILOZOFIU EDITY STEINOVEJ

J. Uram: *The thought of Max Scheler as an inspiration for the philosophy of Edith Stein*

Edith Stein came to the catholic faith also through Max Scheler. The present article describes the common and different aspects in the anthropology of the both thinkers. While Max Scheler in his studies very often underlines the psychical dimension, for Edith Stein is the spirituality the most important characteristic of the human person and of the community.

Postavy oboch mysliteľov

Počas návštevy vo svojej vlasti v roku 2006 pápež Benedikt XVI. niekoľkokrát spomenul významnú mysliteľku Editu Steinovú, konvertitku zo židovstva na katolicizmus a neskoršiu karmelitánsku sestru Teréziu Benediktu z Kríža. Jeho predchodca pápež Ján Pavol II. ju vo svojej encyklike *Fides et ratio* spomína medzi novovekými filozofmi, ktorí sa plodne zaoberali vzťahom medzi zjavením a rozumom.¹ Od svojho štrnásteho do dvadsiateho prvého roku života sa Edita Steinová považuje za ateistku. Je však menej známou skutočnosť, že naša filozofka, dlhoročná asistentka Edmunda Husserla, zakladateľa fenomenológie, sa stretá s kresťanstvom na svojich štúdiách v Göttingene práve v osobe Maxa Schelera.² Tento bol toho času horlivým katolíckym mysliteľom, hoci v neskorších dielach sa po klukatých životných peripetiách svojich troch manželstiev vzdaluje od kresťanstva a zakotví v panteizme.

Edita Steinová sa spočiatku oduševňuje spomínaným mníchovským filozofom. Obaja sa stávajú priekopníkmi súčasnej filozofickej antropológie v spoločnom presvedčení, že samotná empirická psychológia na pochopenie človeka nepostačuje. Fenomenológia so svojou intuíciou bytnosti sa stáva pre oboch filozofickou metódou ako reakcia na pozitivizmus vtedajšej doby. Avšak neskôr sa naša mysliteľka vo svojich pozíciách od Maxa Schelera kriticky vzdaluje (vo svojich dielach mu neraz adresuje kritické poznámky), akoby tušila, kam ho niektoré jeho počiatkové tézy privedú. My si v tomto príspevku všimneme, v čom sa líši ich antropológia: predovšetkým ich pohľad na konštitúciu človeka a z toho vyplývajúci pohľad na ľudské spoločenstvo. U spomínaných mysliteľov kresťanstvo so svojimi pravdami hrá odlišnú úlohu v procese poznávania. Zatiaľ čo Scheler odhliadnuť od osobného vzťahu človeka k Bohu, cituje Písmo s cieľom demonštrovať pravdivosť svojho systému³, Stei-

nová vo svojej zrelšej fáze filozofovania považuje zjavenie za prameň inšpirácie: „*Pýcha sa láme a my objavujeme dvojakú perspektívu: buď rozum upadne do zúfastva alebo sa v bázni skloní pred nepreskúmateľnou pravdou a vo viere pokorne prijme to, k čomu sa prirodzená schopnosť rozumu nedokáže dopracovať.*“⁴

Ľudská osoba

Už v samotnej metóde filozofovania, teda v pochopení fenomenológie vidieť určité rozdiely, zaiste motivované aj iným pohľadom na človeka. Zatiaľ čo Scheler analyzujúci rozličné druhy pocitov, priamo objavuje rozličné dimenzie ľudského bytia, Steinová podobne ako jej majster Husserl ich skúma na základe toho, čo vstupuje do ľudského vedomia – a teda metodologicky už hneď na začiatku predpokladá duchovný rozmer človeka. Scheler kladie naše *ja* do sféry psychickej (lebo *ja* podľa neho nie je aktom, ktorý ako jediný patrí do sféry osobnej, a teda do roviny duchovnej)⁵ a tvrdí, že žiaden čin sa nemôže stať čírym predmetom vďaka inému ľudskému aktu, ktorý by bol tým retrospektívny.⁶ Steinová zasa odlišuje psychiku od vedomia, ktoré je povahy duchovnej: život nášho *ja* „*je tokom, v ktorom sa formujú stále nové jednoty prežitých skúseností.*“⁷ Steinová vyčíta svojmu kolegovi, ako môže hovoriť o prežitej skúsenosti, ktorá by postrádala naše *ja*.⁸ Filozofka však nachádza toto *ja* v ľudskej duši, ktorú opisuje priestorovo (používa obraz hradu prevzatý od sv. Terézie Avilskej). Napriek tomu duša má jednotiaci prvok, ktorý mysliteľka nazýva *jadrom*

ID., *Metafisica della persona umana. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003, s. 409.

4. E. STEIN, *Der Intellekt und die Intellektuellen*, in: *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, Herder, Freiburg im Breisgau 20042, s. 155.

5. POROV. M. SCHELER, *Die Idole der Selbsterkenntnis* (1912). In: ID., *Vom Umsturz der Werte*, hgg. von. Maria Scheler, Francke Verlag, Bern 19554, s. 239.

6. POROV. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16), hgg. von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Bonn, 20007, s. 374.

7. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (1936), Herder, Freiburg im Breisgau 2006, s. 52.

8. POROV. E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Kaffke, München 1980, s. 32.

1. POROV. JÁN PAVOL II., Encyklika *Fides et ratio*, Vydavateľstvo Don Bosco, Bratislava 1998, č. 74.

2. POROV. E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, Herder, Freiburg im Breisgau 2002, s. 208-210.

3. POROV. K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*. In:

duše [Kern der Seele].⁹ Či už túto skutočnosť nazveme tajomnou komnatou, Božím chrámom alebo spolu s Pascalom použijeme termín *srdce*, vždy sa jedná o to, čo je ľudskej osobe najvlastnejšie, čo ju vlastne charakterizuje. Vďaka tomuto jednotiacemu princípu život duše nemôže byť umelo rozdelený na život emocionálny a život racionálny, ako to navrhoval Scheler. Podľa mníchovského filozofa hodnoty v živote človeka sú poznávané len citom, rozum je pre ne úplne slepý – ten je schopný spoznať len bytnosť vecí.¹⁰ Steinová je naopak presvedčená, že na poznaní hodôt sa podieľajú taktiež mohúcnosti duchovné, ako je poznanie a chcenie.¹¹

Scheler je ďalej presvedčený, že *individualita* osoby je zahrnutá už v samotnom pojme „osoba“. Osobu charakterizuje ako jednotu činov rozličnej povahy, čistú a jednoduchú aktualitu, v skratke ako „causa sui“. V dôsledku toho nemožno považovať za zrejmé, žeby každé ľudské bytie bolo aj osobou: je ňou iba človek duševne zdravý, zrelý a s plnou nadvládou nad svojím telom.¹² Neskôr v panteistickej perspektíve „neskoršieho“ Schelera individualita osoby sa stráca definitívne. Navyše po zanechaní kresťanstva mníchovský filozof nedokáže zdôvodniť už ani ľudskú *slobodu*: hoci jej základ nachádza vo vitálnom pulzovaní, ťažko mu je nájsť jej príčinu v kauzalite čisto psychickej.¹³ Steinová naopak nachádza individualitu osoby už v spomínanom jadre duše, kde človek vníma Božiu prítomnosť: práve na osobnom vzťahu k Bohu sa zakladá naša individualita, ktorú mysliteľka nazýva tiež *povolaním*. Výsostným miestom slobody je podľa Steinovej naše *ja*: ved' o slobode nemožno hovoriť zabudnúc na duchovnú dimenziu človeka. Toto *ja* nie je pôvodcom slobody, vo filozofii predstavuje len východisko ďalšieho uvažovania.

Intersubjektivita

Obaja naši filozofi sa okrem pohľadu na singulárnu osobu venujú ľudskej *intersubjektivite*; avšak aj v ich pohľade na medziosobný vzťah badať mnohé odlišnosti. Scheler ponúka teóriu takzvaného spoločného *toku prežívania* [Erlebnisstrom],¹⁴ z ktorého sa len postupne kryštalizujú vlastné zážitky a tie, ktoré patria inému. Tu sa vlastne všetko zakladá len na vitálnej báze a psychických impulzoch. V takomto prípade je však nemožné rozlíšiť subjekt daného prežívania: ono totiž patrí

rovnakým spôsobom viacerým osobám. Tým však padá aj možnosť poznať druhú osobu a vytvoriť s ňou skutočný vzťah. Následne aj spoločenstvo musí mať na jednotlivca taký vplyv, že jeho sloboda je prinajmenšom spochybnená. A navyše, ak sa láska zakladá len na cite a psychickej príťažlivosti, jedná sa len o akúsi „pseudolásku“, schopnú druhého iba ak zraniť. Steinová zásadne odmieta vyššie načrtnutý spoločný tok zážitkov, pretože každá skúsenosť je individuálna, nakoľko je obsahom nášho vedomia. Aj keď vďaka empatii môžu cudzie pocity a prežívanie vstúpiť do nášho vedomia, akokoľvek ostanú dvoma odlišnými zážitkami.¹⁵ Empatia ako taká obsahuje v sebe uvedomenie si svojej individuality a taktiež svojich vlastných limitov vcítenia sa. Z druhej strany empatia pomáha aj nám samotným: vďaka pohľadu inej osoby dopĺňame to, čo by naše *ja* nikdy nemohlo dosiahnuť vlastnými silami.

Otázka spoločenstva

Z odlišného pohľadu na intersubjektivitu vyplýva aj odlišné chápanie spoločenstva. Pre Schelera je najdokonalejším spoločenstvom takzvaná *kolektívna osoba* [Gesamtperson], ďaleko prevyšujúca masu i spoločnosť a ktorej filozof pripisuje tie isté charakteristiky ako osobe individuálnej. Všetci jednotlivci sú tu vlastne zodpovední za kolektívnu osobu.¹⁶ Subjektom slobody a zodpovednosti je podľa neho na prvom mieste spoločenstvo a nie individuum: totiž je to práve kolektívna osoba, ktorá udeľuje zodpovednosť všetkým jednotlivcom. Avšak porovnávajúc túto ideálnu kolektívnu osobu so skutočnosťou, Scheler rozširuje svoju teóriu a pomerne umelo dopĺňa ešte posledný typ združovania sa, a to *spoločenstvo života* [Lebensgemeinschaft] v úzkom zmysle slova. Práve v ňom chýba už spomínané rozlišovanie zážitkov vlastných a cudzích, preceňuje sa dimenzia psychická a následne sa trápí každá skutočná zodpovednosť.¹⁷ V rodine je podľa autora žena princípom impulzu a muž prameňom ducha.¹⁸ Toto všetko opäť spochybňuje slobodu a individualitu jednotlivca a zabúda sa na jeho duchovný rozmer. Dokonca možno zastávať mienku, že táto teória sa vystavuje veľkému nebezpečenstvu stať sa otvorenou bránou pre ideológie, ktoré povstali počas prvej a druhej svetovej vojny.¹⁹ Steinová naopak, hovoriac o spoločenstve, nikdy nepoužíva pojem „kolektívna osoba“, nakoľko najvlastnejšou charakteristikou osoby je naše duchovné *ja*. Spoločenstvo so všetkými svojimi charakteristikami je udr-

9. Porov. E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (1931), Herder, Freiburg im Breisgau 2005, s. 171.

10. Porov. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 261.

11. Porov. E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2004, s. 81-82.

12. Porov. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 382-387.470-472.

13. Porov. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). In: ID., *Späte Schriften*, hgg. von Manfred S. Frings, Francke Verlag, Bern 1976, s. 62.70-71.

14. Porov. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie* (1912, 1922), hgg. von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 20056, s. 244.

15. Porov. E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, s. 31.

16. Porov. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 522.

17. Porov. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 515-516. 642-643.

18. Porov. M. SCHELER, *Philosophische Anthropologie*, in: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3, hgg. von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 1987, s. 239-240.

19. Porov. C.M. WULF, *Freiheit und Verantwortung in Gemeinschaft - eine brisante Auseinandersetzung zwischen Edith Stein und Max Scheler*, in: B. BECKMANN-ZÖLLER, H. B. GERL-FALKOVITZ, ed., *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Peter Lang, Frankfurt 2006, s. 114.

žiavané a závislé od jednotlivých osôb. Jednotlivec ostáva slobodným a to i vtedy, keď ho spoločenstvo ovplyvňuje - je to on, ktorý sa má svojím *fiat* podvoliť tomuto vplyvu; v opačnom prípade by sa spoločenstvo zdegenerovalo a stalo by sa masou, čoho príkladom sa stalo nacistické Nemecko. Jedná sa teda o vzájomnú zodpovednosť spoločenstva a jednotlivca, pričom však zodpovednosť osoby pred svojím Stvoriteľom tu tvorí základ – pokiaľ sa nájde pár takto zodpovedných jednotlivcov, spoločenstvo má vždy šancu obnoviť sa.²⁰ V tejto perspektíve naša mysliteľka nepovažuje za správne pridržiavať sa Schelerovho rozlišovania medzi spoločenstvom života a spoločenstvom chápaným ako osoba. Podľa Steinovej je komunitárny aspekt vždy duchovným.²¹ Aj rodina, nakoľko je najužším spoločenstvom, nemôže v sebe zahŕňať len rozmer fyzický a psychický, ale je vystavaná predovšetkým na tom duchovnom. A naozaj, nielen veľké spoločenstvá, ale aj rodina je nositeľkou tradícií pre ďalšie pokolenia: práve rodina je privilegovaným miestom, kde deti prijímajú hodnoty. Navyše spoločenstvo je možné i vtedy, keď nie všetky osoby sú si úplne vedomé svojej príslušnosti ku spoločenstvu. Teda nielen dokonalé spoločenstvo (v podstate len akýsi ideálny limit) je spoločenstvom. A nakoniec, žiadne spoločenstvo konečných osôb nemôže dosiahnuť dokonalú jednotu božských osôb, u ktorých pri rozličnosti troch osôb im ostáva celá bytnosť spoločná.²² Toto vysvetlenie v podstate korešponduje aj s iným kresťanským pohľadom: odvtedy, čo ľudia narušili spoločenstvo s Bohom v synovskej poslušnosti, so zranenou ľudskou prirodzenosťou sa narušilo aj každé ľudské spoločenstvo. Iba človek v stave milosti sa navracia ku synovskému vzťahu s Bohom, a zároveň nadobúda citlivosť pre ostatných, nakoľko aj oni sú jeho deťmi.²³ Tu zohráva nezastupiteľnú úlohu spoločenstvo Cirkvi. Schelerovi, ktorý neberie do úvahy nadprirodzený rozmer milosti, táto perspektíva ostáva nedostupná, hoci aj on považuje Cirkev za vzor spoločenstva.

Záver

Práve spoločenstvo s Najvyšším dáva Edite Steinovej istotu viery a odvahu priniesť svoj život ako obeť za ostatných členov svojho národa. Vo svojom *Konečnom a večnom bytí* píše: „Viem, že som zachovávaná v bytí, a preto som pokojná a istá: nie je to sebavedomá istota človeka, ktorý svojou vlastnou silou stojí na pevnej pôde, ale je to sladká a blaživá istota dieťaťa, ktoré je nesené silným a pevným ramenom istota, ktorú keď ponímame objektívne – nie je o nič menej rozumnou istotou. Alebo bolo by «rozumné» také dieťa, ktoré by žilo neustále v strachu, že matka by ho

mohla nechať padnúť.“²⁴ Vyhlásenie Edity Steinovej 1. 10. 1999 Jánom Pavlom II. za spolupatrónku Európy môžeme čítať i v optike našej témy. Hovoriac o Európe sa totiž dotýkame témy spoločenstva národov, nakoľko Európu nemožno definovať len geograficky; jedná sa predovšetkým o pojem kultúrny a historický, kde duchovný rozmer je nepopierateľným nosným pilierom. Práve hlboko prežívaná kresťanská viera pomohla našej mysliteľke nezabudnúť na túto dimenziu či už v otázke jednotlivca alebo celého spoločenstva.

Bibliografia:

- JÁN PAVOL II., Encyklika *Fides et ratio*, Vydavateľstvo Don Bosco, Bratislava 1998. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16), hgg. von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Bonn, 2000. M. SCHELER, *Die Idole der Selbsterkenntnis* (1912). In: ID., *Vom Umsturz der Werte*, hgg. von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern 1955. M. SCHELER, *Philosophische Anthropologie*. In: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3, hgg. von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 1987. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). In: ID., *Späte Schriften*, hgg. von Manfred S. Frings, Francke Verlag, Bern 1976. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie* (1912, 1922), hgg. von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2005. E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2004. E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, Herder, Freiburg im Breisgau 2002. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (1936), Herder, Freiburg im Breisgau 2006. E. STEIN, *Der Intellekt und die Intellektuellen*. In: *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, Herder, Freiburg im Breisgau 2004. E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (1931), Herder, Freiburg im Breisgau 2005. E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Kaffke, München 1980. E. STEIN, *Eine Untersuchung über den Staat* (1925), Herder, Freiburg im Breisgau 2006. E. STEIN, *Die Theoretischen Grundlagen der sozialen Bildungsarbeit*. In: ID., *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, Herder, Freiburg im Breisgau 2004. K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*. In: ID., *Metafisica della persona umana. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003. C. M. WULF, *Freiheit und Verantwortung in Gemeinschaft - eine brisante Auseinandersetzung zwischen Edith Stein und Max Scheler*. In: B. BECKMANN-ZÖLLER, H. B. GERL-FALKOVITZ, *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Peter Lang, Frankfurt 2006.

Jozef Uram (1973) je odborným asistentom na Katedre filozofie Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Venuje sa najmä filozofickej antropológii, filozofickej etike, filozofii náboženstva a metafyzike. Základnú teológiu vyštudoval v Badíne, licenciát a doktorát z filozofie získal na Pápežskej univerzite sv. Gregora v Ríme. E-mail: JozefUram@libero.it

20. Porov. E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, s. 154-155.

21. Porov. E. STEIN, *Eine Untersuchung über den Staat* (1925), Herder, Freiburg im Breisgau 2006, s. 23.

22. Porov. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, s. 299.

23. Porov. E. STEIN, *Die Theoretischen Grundlagen der sozialen Bildungsarbeit*. In: ID., *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, Herder, Freiburg im Breisgau 2004, s. 25-26.76.

24. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, s. 59-60.

HERMENEUTIKA AKO UMENIE SPRÁVNEJ INTERPRETÁCIE

D. Slivka: The Hermeneutic as the art of proper interpretation

The Holy Scripture as a source of God's revelation was getting more often towards the believers at the beginning of last century. Author deals with the problems of hermeneutics, hermeneutical meanings in application to the Biblical Text. This piece of work offers principles of catholic interpretation in the practical application to the Biblical Text which are current at present. The article offers a theoretical ground for the problem of conception, understanding and interpretation of Biblical Text. This chapter contents introduction and the scientific branch of Biblical Hermeneutics itself. The aim of this report is to summarize introduction of catholic hermeneutical principles. Hermeneutics as a theory of text interpretation makes up the ground for whatever interpretation at all.

Úvod

Hermeneutika je v súčasnosti jednou z najaktuálnejších tém, o ktorej sa diskutuje. Zakladateľom modernej hermeneutiky je F. E. D. Schleiermacher a až po súčasného hermeneutického filozofa H.G. Gadamera termín hermeneutika získal určitý význam. V nej dominuje kategória porozumenia, vysvetlenia a pochopenia veci, ktorú svet textu so sebou prináša. Dnes sa všeobecne nazýva ako interpretačná teória. Jej cieľom je odhaliť to, čo chcel autor v literárnom zmysle textu povedať svojim súčasníkom a aký význam má pre dnešného človeka. Hermeneutika ako interpretačná činnosť predstavuje, čo ten istý text hovorí nám dnes v modernom jazyku, ktorým sa rozpráva, vysvetľuje a chápajú veci.¹

Teológia ako veda vedená týmto smerom si pomáha biblickými a hermeneutickými vedami. V Písme nachádza dušu svojho hľadania a objavovania v múdrosti zjaveného tajomstva.² Prínos tejto staronovej orientácie ocenia predovšetkým kresťania v pastorácii, pretože práve oni potrebujú metódu, s akou dnes možno interpretovať Písmo. Druhú otázku predstavuje chápanie podmienok a odpovedí na otázky, ktoré v súvislosti s Písmom v súčasnosti vychádzajú na povrch. Požiadavka reinterpretačie biblického posolstva do novodobých podmienok sa čoraz viac javí ako nevyhnutnosť.³

Pojem hermeneutiky sa dotýka všetkých humanitných vied, pretože v týchto vedách ide o pochopenie. To ovplyvňuje aj jej rozdelenie podľa jednotlivých oblastí skúmania. Jednu z jej oblastí predstavuje biblická hermeneutika, ktorej objektom skúmania je posvätný text kresťanov, nazvaný Sväté písmo alebo Biblia. Každý, kto otvorí Písmo a číta, snaží sa porozumieť biblickému textu. Pri hľadaní hermeneutického

zmyslu sa vynárajú otázky, súvisia hlavne: s textom, autorom, predmetom, o ktorom text hovorí, a prijímateľom. Otázky: „O čom text hovorí? Aký má význam a aký význam má dnes pre konkrétny život kresťana?“, predstavujú ťažisko výskumu biblickej hermeneutiky ako interpretácie a reinterpretácie posolstva ukrytého v textoch Písma. Predsa pre mnohých čitateľov ostáva stále text neprístupný. Bez aplikovania niektorých pravidiel filozofickej hermeneutiky zameraných na text Písma nie je možné robiť biblickú hermeneutiku.⁴

Už niekoľko rokov vnímame v súčasnom prostredí problém, že žijeme dnes, kým Biblia bola napísaná v minulosti. Ako je možné porozumieť a sledovať posolstvo spracované pred mnohými rokmi? Rozumieť textu znamená text vysvetliť po jeho odbornej stránke ako staroveký text a zároveň použiť všetky prostriedky, aby bol pochopený, tzn. prijatý srdcom. K tomu nám pomáha vedný odbor biblickej hermeneutiky, ktorá prostredníctvom hermeneutických zmyslov použitých na text Písma pomáha čo najlepšie vysvetliť a pochopiť biblický text v súčasnom svete.⁵

Sväté písmo ako prameň Božieho zjavenia sa začiatkom minulého storočia dostávalo čoraz častejšie do povedomia veriaceho Božieho ľudu. Záujem o skúmanie jednotlivých aspektov v biblickom texte spôsobilo veľa problémov v Cirkvi. Na druhej strane prinieslo veľký záujem katolíkov o Bibliu. K tomu dopomohli aj nové vznikajúce hnutia a postupné vyjadrenia Magistéria Katolíckej cirkvi v otázke výkladu a interpretácie Písma. Na tvorbu týchto princípov mal veľký vplyv dokument Druhého vatikánskeho koncilu Dei Verbum a filozofická hermeneutika. Jej synté-

4. Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, Spišské Podhradie 1995, s. 77-88.

5. R. COL, *Biblická Hermeneutika*, Lidové knihkupectví a nakladatelství, Olomouc 1938; porov. M. KROVINA, *Všeobecný úvod do Písma svätého*. Univerzita P. J. Šafárika, Košice 1993, s. 109-182; porov. J. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, s. 102-104; porov. A. TYROL, *Všeobecný úvod do biblického štúdia*, s. 75; J. SZLAGA a i., *Wstęp ogólny do Pisma świentego*, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1986, s. 185.

1. Porov. J. LEŠČINSKÝ, *Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia*. In: *Církev v české a slovenské historii*, Společnost pro dialog Církve a Státu, Olomouc 2004, s. 134-149.

2. Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil, *Dei Verbum*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1993.

3. Porov. F. TRSTENSKÝ, *Úvod do Knihy žalmov*, PF KU, Ružomberok 2008, s. 78-79.

zu predstavuje dokument Pápežskej biblickej komisie s názvom Interpretácia Biblie v Cirkvi, ktorý bol publikovaný v roku 1993,⁶ a v niektorých častiach nadväzuje aj posledný dokument komisie, ktorý má názov: Židovský národ a jeho sväté Písma v kresťanskej Biblii.⁷

1. Hermeneutika

Pojem hermeneutika z etymologického hľadiska začína slovesom gréckeho pôvodu ἑρμηνεύω, hermeneuō - vykladať, objasňovať.⁸ Predsa pôvodný význam slova obsahuje širšie spektrum významu. Základom je ἑρμηνεύειν - hermenein, ktoré vo svojom pôvodnom význame znamená rôzne tri úrovne jeho chápania: 1. vyjadrovať - vyrozprávať, rozprávať; 2. vykladať - interpretovať;⁹ objasňovať; 3. prekladať - tlmočiť.

Ak pri prenášaní významu je cieľom podať - informovať, používa sa termín vyjadrovať. Význam výrazu tak smeruje do šírky. Je to navonok vyjadrenie vnútorného zmyslu. Ak pri prenášaní je cieľom obsah, t. j. vnútorný zmysel, používa sa termín interpretovať. Cieľom obidvoch významov je zrozumiteľnosť veci, teda sprostredkovať jej zmysel.¹⁰ Mnohí autori odvodzujú slovo hermeneutika od gréckeho boha Ἑρμης - Herma. Hermes bol v gréckej mytológii mladý boh, ktorého posielali olympskí bohovia, aby ľuďom prinášal správy, a tak interpretoval ich vôľu. Podobnú trojitú štruktúru významu slova ἑρμηνεύειν rozoberá aj v poslednom diele Hermeneutika jako teórie porozumení Peter Pokorný. V spomenutej publikácii sloveso vykladá ako označenie vyjadrenia božských vecí ľudskou rečou. Ako druhý význam uvádza preklad z jedného jazyka do druhého a tretou rovinou je podľa autora výklad napísaného textu.¹¹ Najvhodnejší výraz k prekladu do latinčiny gréckeho slovesa ἑρμηνεύει je latinské sloveso interpretare, t. j. interpretácia.¹² Tu je dôležité, akú funkciu má pri preklade ἑρμηνεία. Stále ide o zrozumiteľnú reprodukciu toho, čo je myslené. Právě táto súvislosť mala rozhodujúci význam v rannom latinskom písomníctve a patristike pri preklade ἑρμηνεύειν - interpretari a ἑρμηνεία - interpretatio.¹³ V

súčasnosti sa tiež stretávame s pojmom hermeneutika, latinsky hermeneutica.¹⁴ Tento termín je prekladom gréckeho slova ἑρμηνευτική. Pojem hermeneutiku je možné vysvetliť ako teóriu interpretácie.¹⁵

Interpretáciou, porozumením vysloveného alebo napísaného sa už od staroveku zaoberali rôzni filozofi. V ich skúmaníach a dielach sa nachádzajú rôzne princípy hermeneutiky. Jej definovanie začína až v 17. storočí u protestantského teológa J. C. Dannhausera v diele: Hermeneuticasacra sive methodus exponendarum Sacrarum Litterarum (1654). V katolíckej exegéze začína u J. J. Monspergera: Institutiones hermeneuticae sacrae Veteris Testamenti (1776).¹⁶ Hermeneutika sa vníma ako veda výkladu, ktorá poskytne pravidlá správneho výkladu. Jej úlohou bolo interpretovať texty a znaky.¹⁷ V dvadsiatom storočí už existuje ako samostatná veda s jednotlivými vednými odbormi ako hermeneutika v užšom slova zmysle.

Podľa Schleiermachera je to umenie chápania (Kunstlehre des Verstehens)¹⁸ a W. Dilthey ju definuje ako umenie chápať vyjadrenia života, zachytené písomným záznamom a ako všeobecnú teóriu chápania.¹⁹ Slovník filozofických pojmov hermeneutiku vysvetľuje ako filozofickú náuku, ktorá sa zaoberá problémom porozumenia, chápania, výkladu a interpretácie (ars interpretandi).²⁰ Je vedou k uchopeniu zmyslu fenoménov. Hermeneutika predpokladá postupy vcitovania sa a prežívania predmetu poznania. Pracuje s pojmami ako význam, zmysel, tradícia, interpretácia, porozumenie, hermeneutický kruh nekonečného pohybu, relatívne zavŕšených etáp chápania medzi celkom a jeho skúmanými časťami. Hermeneutickou metódou sa dosahuje pochopenie toho, ako sa k nám prihovára existencia, ktorá sa stáva hermeneutikou preložením nevysloveného do štruktúry jazyka. V tejto

14. Termín: „hermeneutika z (gréč. ἑρμηνεύω, hermeneuo = vykladať, objasňovať), odb. ved., bibl. - Vedná disciplína a príslušná náuka o prostriedkoch vedeckého výkladu textov starých písomných pamiatok. Jej cieľom je vysvetliť zmysel textu na základe jeho objektívnych predpokladov (gramatického významu slov a jeho historicky podmienených variácií), ako aj jeho subjektívnych predpokladov (zámerov a úmyslov autorov). Hermeneutika vznikla v období helenizmu v súvislosti so skúmaním a vydávaním klasických textov (napr. homérovských), neskôr sa vyvíjala v rámci exegézy Svätého písma. V širšom zmysle slova možno hermeneutiku definovať ako základnú metodologickú procedúru všetkých duchovných vied, ale aj historických, právnych a iných vied, ktoré sa zaoberajú analýzou objektívnych výsledkov rozumovej činnosti človeka.“ - J. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, PSÚSCM, Rím 1992, s. 451.

15. POROV. SŁOWNIK WIEDZY BIBLIJNEJ, Vocatio, Warszawa 1996, s. 213.

16. POROV. M. FILIPIAK, *I Jak rozumieć Pismo Świète*, Katolícky Uniwersytet Lubelski, Lublin 1983, s. 56.

17. POROV. J. GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, Oikoymenh, Praha 1997, s. 36.

18. D. KALATA, *Hermeneutika*, Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava 2003, s. 20.

19. POROV. R. GIBELLINI, *Teológia XX. storočia*, Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov 1999, s. 47-50.

20. J. OLŠOVSKÝ, *Slovník filozofických pojmu v súčasnosti*, Academia, Praha 2005.

6. POROV. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, Spišské Podhradie 1995; POROV. P. S. WILLIAMSON, *Catholic Principles for Interpreting Scripture*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2001.

7. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Židovský národ a jeho Svätá Písma v kresťanskej Biblii*, Karmelitánske nakladateľstvá, Kostelní Vydří 2004.

8. POROV. J. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, Rím 1992, s. 451.

9. POROV. *Nový biblický slovník*, Návrat domů, Praha 1996, s. 285.

10. POROV. J. GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, Oikoymenh, Praha 1997, s. 36.

11. POROV. P. POKORNÝ, *Hermeneutika jako teórie porozumení*, Vyšehrad, Praha 2006, s. 19.

12. POROV. Š. BORŽÍK, *Hermeneutika*. In: *Práce a štúdie Žilinskej univerzity séria humanitná 1*, 1998, č. 1, s. 65.

13. POROV. J. GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, Oikoymenh, Praha 1997, s. 39.

hermeneutickej skúsenosti sa otvárame druhému človeku, textu, tradícii, dejinám sprostredkujeme medzi teraz a potom, medzi ja a ty, snažíme sa porozumieť textu, reči, dejinám, subjektivite a pochopiť celok a zmysel, a tak prostredníctvom hermeneutiky chápe-me celú teóriu interpretácie.²¹

V publikácii *Malé dejiny filozofie* sa pri slove hermeneutika píše: „*Hermeneutiku, jež v teologii, v právní nauce a v klasické filologii původně znamenala „umění (správného) výkladu“.* Gadamer definoval hermeneutiku jednoduše jako „umění rozumět druhému (i jeho myšlenkám, činům a dílům).“²² alebo ako: „*Hermeneutika je umenie zvestovať, tlmočiť a vysvetľovať viacznačné literárne texty, učenia, udalosti, fakty a pod., je to umenie interpretácie.*“²³ Medzi významné diela patrí aj publikácia Úvod do hermeneutiky od J. Grondina žiaka H. G. Gadamera. V nej vysvetľuje hermeneutiku takto: „*Všude, kde byly nabízeny alespoň z části metodické pokyny pro interpretaci, lze v širším smyslu hovořit o hermeneutice.*“²⁴ V Teológii 20. storočia od R. Gibelliniho je hermeneutika predstavená na základe termínu, pričom poukazuje na jej rôzne variácie.²⁵ Hermeneutika sa rozdeľuje na:

a) podľa oblastí²⁶

- Filozoficko-historickú oblasť: v tejto oblasti je zahrnutá interpretácia všetkých literárnych textov, výklad, analýza a iné.

- Teologickú oblasť: interpretácia biblických a teologických textov, dokumenty Magistéria a iné.

- Juridickú oblasť: ide o interpretáciu všetkých právnych textov a kódexov.

K rozdeleniu hermeneutiky, kde ide tiež o interpretáciu, ale nie literárnych textov, patria aj ďalšie dve oblasti, a to:

- Oblasť umenia: interpretácia a výklad umeleckých diel

- Oblasť prírodných vied: analýza, výklad a pochopenie prírodných zákonitostí.

Ako sme už spomenuli, pojem hermeneutiky sa dotýka všetkých humanitných vied, pretože v týchto vedách ide o pochopenie a to zároveň ovplyvňuje aj jej rozdelenie podľa jednotlivých oblastí skúmania.

21. Porov.: W. G. JEANROND, *Hermeneutika teologiczna*, WAM, Krakow 1999, s. 13.

22. H. J. STÖRIG, *Malé dejiny filozofie*, Zvon, Praha 1995, s. 498.

23. S. STOLÁRIK, *Stručne o dejinách filozofie*, Kňazský seminár sv. K. Boromejského, Košice 1998, s. 181.

24. J. GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, Oikoyomenh, Praha 1997, s. 36.

25. „(z gréckeho slova *hermeneia* = interpretácia) označuje umenie, spôsob interpretácie (*ars interpretandi*) a známe pravidlá (*regule interpretandi*), ktoré vytvárajú predpoklad pre umenie interpretovať klasické texty (literárna hermeneutika), biblické texty (biblická hermeneutika), kánony a legislatívne texty (hermeneutika práva). Grécky termín – hermeneutika – sa objavil dosť neskoro, v sedemnástom-osemnástom storočí, aby nahradil latinský výraz *interpretatio*.“ - R. GIBELLINI, *Teológia XX. storočia*, Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov 1999, s. 47.

26. Porov. Š. BORŽÍK, *Hermeneutika*. In: *Práce a štúdie Žilinskej univerzity séria humanitná 1*, 1998, č. 1., s. 66.

b) rozdelenie z historického hľadiska²⁷

- Klasická hermeneutika: zahŕňa starovek, stredovek, reformáciu a podľa toho sa aj rozdeľuje na starovekú alebo patristickú hermeneutiku, stredovekú alebo scholastickú exegézu - hermeneutiku. V stredoveku sa nerozlišovalo medzi exegézou a hermeneutikou. Hermeneutika bola súčasťou výkladu Písma.²⁸

- Moderná hermeneutika: začína od F. D. E. Schlegelera až po súčasnosť. Z historického hľadiska sa delí na dve obdobia: Klasická moderná hermeneutika a hermeneutika 20. storočia. V súčasnosti existujú aj iné kritéria rozdelenia hermeneutiky, ako katolícka, protestantská, kalvínska a iné alebo teologická, profánna a pod.

2. Biblická hermeneutika

Čítaním Písma a jeho vykladaním a následným interpretovaním sa začína rozvíjať v rámci teológie téma a neskôr ako samostatná biblická veda – biblická hermeneutika.²⁹ V nej sú použité hermeneutické pravidlá na predmet, ktorým je Písmo Starého a Nového zákona. Základnou a jedinou existujúcou štúdiou k dokumentu Pápežskej biblickej komisie Interpretácia Biblie v Cirkvi je komentár od P. S. Williamsona

27. Porov. D. KALATA, *Hermeneutika*. Bratislava: Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2003, s. 11; porov. Š. BORŽÍK, *Hermeneutika*. In: *Práce a štúdie Žilinskej univerzity séria humanitná 1*, 1998, s. 66.

28. „*V biblickom tábore sa postupne potvrdzuje rozdiel medzi exegézou a hermeneutikou, hoci obidva výrazy sú sémanticky ekvivalentné. Pod exegézou sa rozumie prax interpretácie, praktická interpretácia určitého biblického textu, pod hermeneutikou sa nnaproti tomu rozumie teória, súhrn pravidiel, ktorými sa riadi interpretácia biblického textu, hermeneutika ako teória exegézy (stále viac sa však pod biblickou exegézou v súčasnosti chápe výklad textu na úrovni jeho historického vzniku a pod hermeneutikou interpretácia tohto historického textu pre dnešného poslucháča alebo čitateľa). Hermeneutika tak bola považovaná iba za jednu skôr obmedzenú vetvu teologickej vedy, s novou hermeneutikou nadobudne dimenziu celej teologickej práce.*“ - R. GIBELLINI, *Teológia XX. storočia*, Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov 1999, s. 47.

29. Termín: „*biblická hermeneutika (z gréc. ερμηνευτική [t.j. τέχνη], hermeneutiké [t.j. techné] = herm., exeg. - Disciplína biblických vied podávajúca teoretické pravidlá o tom, ako zisťovať, poznávať a používať biblické zmysly vyskytujúce sa vo Svätom písme. Rozdeľuje sa na noematiku, ktorá učí rozlišovať a triediť biblické zmysly; heuristikú, ktorá podáva kritériá hľadania biblických zmyslov; a proforistikú, ktorá predkladá zásady teoretického a praktického použitia biblických zmyslov. Praktické použitie hermeneutických pravidiel pri výklade biblických textov sa volá exegéza. Názvom nová hermeneutika sa označujú nové hermeneutické metódy, ktoré sa po R. Bultmannovi usilovali presadiť E. Fuchs, G. Ebeling, H. Braun a J. Robinson. Podľa týchto autorov cieľom hermeneutiky je nielen poznať zmysel biblického textu, ale ho aj pochopiť vo svetle konkrétnej situácie a životných podmienok, v ktorých žije súčasný čitateľ. Vo filozofii H. G. Gadamera hermeneutika nadobúda funkciu ontológie, pretože bytie, ktoré možno pochopiť, je jazykom. Z tohto hľadiska reč evanjelia nie je iba prostriedkom na zachovanie a podanie Božieho slova, ale aj na jeho uvedenie do konkrétneho života.*“ - J. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, PSÚSCM, Rím 1992, s. 256.

s názvom *Catholic Principles for Interpreting Scripture*, ktorú vydal Pápežský biblický inštitút v Ríme v roku 2001. Najstaršia definícia biblickej hermeneutiky je vydaná v Československu v roku 1938 v Olomouci od R. Cola. V nej sa píše: „*Biblická hermeneutika je nauka, ktorá podáva systematicky soustavu pravidiel, jimiž se nutno řídit při výkladu bible, aby byl vystižena a podán pravý smysl.*“³⁰ Ďalší, kto sa venoval biblickej hermeneutike a aj ju definoval, je F. Kotalík. V diele *Inspirace Písma svätého a biblická hermeneutika* o hermeneutike píše, že je to: „*Věda, která chce vysvětlit smysl bible a vypracovat pravidla, kterými se smysl objasní z textu, se nazývá biblická hermeneutika. Hermeneutika je tedy věda, která učí jak správně „tlumočit“ slovo Boží, t.j. jak je učinit srozumitelným lidem současné doby.*“³¹ V starých študijných textoch niekoľko desaťročí viackrát po sebe vydávaných v komunistickom období je definícia od M. Krovinu, ktorá o biblickej hermeneutike hovorí: „*Hermeneutika je biblická disciplína, ktorá nás učí, ako máme pravý zmysel Písma sv. poznávať, hľadať a používať.*“³²

Na Slovensku sa v súčasnosti biblickou hermeneutikou zaoberajú biblickí vedci, ako sú A. Tyrol a J. Leščinský, D. Kalata, P. Dubovský, J. Rindoš, P. Volek a iní. A. Tyrol v publikácii s názvom *Všeobecný úvod do biblického štúdia biblickú hermeneutiku* definuje: „*Hermeneutika je pomocná biblická veda, ktorá pomáha čitateľovi Svätého písma nájsť správny zmysel jeho textov. Je to akýsi celkový pohľad na Sväté písmo tým, že systematizuje celú teóriu spôsobov rozoznávania zmyslu. ...Hermeneutika (hermeneuo = interpretujem, vysvetľujem; pas. značiť, chcieť povedať, byť preložené) je veda o interpretácii Svätého písma (scientia interpretativa).*“³³ J. Leščinský v štúdií *Konflikt interpretácií - Existencializmus a biblická interpretácia o hermeneutike* píše: „*Určitým riešením z katolíckeho pohľadu je návrat k metóde otcov kresťanského staroveku, teda k poctivej exegéze biblických textov a na nej založenej ich interpretácii. Moderná hermeneutika tu ponúka svoj nemalý príspevok. V čom tento prínos spočíva? Termín - hermeneutika - pochádza z gr. slova „hermeneuo“ (odvodeného od boha Hermesa, ktorý ľuďom zvestoval vôľu olympských bohov) v zmysle interpretujem, vkladám niečo do slov, vyjadrujem to v jazyku. Veľakrát sa chápe ako synonymum slova „exegéza“ vysvetlenie, rozprávanie, výklad.*“³⁴ Ďalším biblistom je

„*Tímto výrazem se označuje a) studium a formulování zásad, podle níž je třeba rozumět textu – pro naše účely textu biblickému, nebo b) taková interpretace textu, při níž čtenář nebo posluchač může postihnout jeho hlavní myšlenky.*“ - *Nový biblický slovník, Návrat domů, Praha, s. 285.*

30. R. COL, *Biblická hermeneutika*, Lidové knihkupectví a nakladatelství, Olomouc 1938, s. 11.

31. F. KOTALÍK, *Inspirace Písma svätého a biblická hermeneutika*, Česká katolícká Charita, Praha 1978, s. 43-44.

32. M. KROVINA, *Všeobecný úvod do Písma svätého*, Vysokoškolské učebné texty, Košice 1993, s. 109.

33. A. TYROL, *Všeobecný úvod do biblického štúdia*, Katolícke biblické dielo, Svit 2000, s. 75.

34. J. LEŠČINSKÝ, *Konflikt interpretácií - Existencializmus a biblická interpretácia*. In: *Církev v české a slovenské historii*.

P. Dubovský. V ročenke *Studia Biblica Slovaca* 2005 uverejnil zaujímavý článok s názvom *Výklad Svätého písma – Hermeneutický model založený na teórii štyroch kultúr*. V ňom vysvetľuje vplyv kultúry na interpretáciu ako takú, pričom podáva definíciu hermeneutiky od E. Klemma.³⁵ V Hermeneutike od biskupa D. Kalatu sa definuje predmet hermeneutiky: „*Predmetom hermeneutiky je skúmať a stanoviť zmysel obsiahnutý vo Svätom písme.*“ „*Hermeneutika chce pomôcť dnešnému človekovi naučiť sa pracovať s textami, najmä veľmi starobyľmi, rozumieť im a poznať pravidlá, ako ich vykladať, ako nimi v exegéze narábať a ako ich vedieť vhodnejšie aplikovať.*“³⁶ K výkladu a interpretácii Starého zákona s použitím hermeneutiky prispel J. Rindoš vo svojom diele *Exegetický kľúč k Pentateuchu* a M. Varšo v monografii *Zjedz, čo máš po ruke*. V štúdií vysvetľujú exegetickú a hermeneutickú metodológiu a rôzne interpretačné tradície používané na biblický text.³⁷ Dôležitou a veľmi významnou akciou bola medzinárodná vedecká konferencia s názvom *Dokument Pápežskej biblickej komisie Interpretácia Biblie v Cirkvi*, ktorá sa konala 23.-25. októbra na Katecheticko – pedagogickej fakulte sv. Ondreja Žilinskej univerzity. Príspevky, ktoré odzneli, boli nesmiernym prínosom k problematike hermeneutiky ako teórie biblickej interpretácie na Slovensku.³⁸ Dôležitou inštitúciou na Slovensku, ktorá sa snaží šíriť, vysvetľovať a veriacim sprostredkovať texty Písma, patria nespočetné aktivity Katolíckeho biblického diela na Slovensku. Vyplýva z cieľa tejto inštitúcie, že je „*inštitúciou, ktorá sa usiluje o šírenie lásky k Svätému písmu a snaží sa pomáhať pochopiť jeho text podľa najnovších vedeckých postupov.*“³⁹

Z českých biblických autorov sa hermeneutickej tematike venujú biskup D. Duka a vedúci Katedry biblických vied na Katolíckej teologickej fakulte Karlovej univerzity v Prahe J. Hřebík. D. Duka o hermeneutike píše: „*Hermeneutika jako vědecká disciplína stanoví solidní normy k správnému výkladu textu.*“⁴⁰ J. Hřebík hermeneutiku definuje ako „*Nauka o správném výkla-*

Společnost pro dialog Círky a Státu, Olomouc 2004, s. 134-149.

35. „*E. Klemm definuje hermeneutiku ako teoretický a metodologický proces porozumenia významov obsiahnutých v písaných alebo hovorených znakoch.*“ Porov.: P. DUBOVSKÝ, *Výklad Svätého písma: hermeneutický model založený na teórii štyroch kultúr*. In: *Studia Biblica Slovaca*, Katolícke biblické dielo, Svit 2006, s. 17.

36. D. KALATA, *Hermeneutika*, Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava 2003, s. 7.

37. Porov. J. RINDOŠ, *Exegetický kľúč k Pentateuchu*, Dobrá kniha, Bratislava 2000; porov. M. VARŠO, *Zjedz, čo máš po ruke... Zrno, Nitra 1998.*

38. Porov. A. TYROL, (zost.): *Dokument PBK Interpretácia Biblie v Cirkvi*, Žilinská univerzita v Žiline, Katecheticko-pedagogická fakulta sv. Ondreja v Ružomberku, Ružomberok 1998.

39. KATOLÍCKE BIBLICKÉ DIELO NA SLOVENSKU, www.kbd.sk (1. 3. 2008)

40. D. DUKA, *Všeobecný úvod do Písma svätého*, <http://krystal.op.cz/pub/udps1.htm>.

du (tlumočení) Písma sv., jejíž teoretické závěry uvádí do praxe biblická exegeze...“⁴¹

Dôležitým prvkom v českej hermeneutike je inštitút s názvom Centrum biblických štúdií. Jej predsedom je P. Pokorný, ktorý pracuje ako vedúci Katedry biblických vied Nového zákona na Evanjelickej teologickej fakulte Karlovej univerzity v Prahe. P. Pokorný v diele z roku 1979 s názvom Úvod do exegézy hermeneutiku definuje: „Hermeneutika zahrnuje nejen teorii výkladu literárního textu, nýbrž i teorii dorozumění vůbec, třeba pomocí symbolu a znaku (semiotika), které mohou ovlivnit celou životní orientaci.“⁴² A v publikácii z roku 2006 s názvom Hermeneutika jako teorie porozumění píše: „Hermeneutika jakožto teorie výkladu, teorie interpretace, se v dnešním pojetí stává teorií rozumění vůbec.“⁴³

V širšom zmysle je hermeneutika pole teologického štúdia, ktoré sa zaoberá interpretáciou Biblie. Často je charakterizovaná ako existencia hlavných zainteresovaností s teóriou alebo teóriami interpretácie, a v tomto ohľade to môže byť významná exegeza, ktorá môže byť myšlienkou aplikácie hermeneutických princípov. V porovnaní s exegezou je hermeneutika všeobecnejšou vo svojom jadre a správne teoretickejšia v jej orientácii. Je najkompetentnejšou súčasťou štúdia princípov biblickej interpretácie a procesom, cez ktorý je táto interpretácia vykonávaná.⁴⁴

Hermeneutika je v Lexikóne pre teológiu a Cirkev definovaná ako učenie o výklade. Pri výklade musíme vziať do úvahy, že podľa katolíckeho učenia má Písmo božský a ľudský pôvod. Biblia bola napísaná človekom, musí byť teda vyložená podľa tých pravidiel, aké platia pri výklade každého literárneho diela (literárne kritériá). Keďže skutočnosť hovorí, že človek bol inšpirovaný Bohom, výklad obsahuje aj určité pravidlá, ktoré platia len pre Písmo.⁴⁵

V Interpreter's Dictionary of the Bible hermeneutika znamená výklad, preklad alebo vysvetlenie; toto grécke sloveso v biblickom období taktiež znamenalo prehlásiť niečo alebo rozviesť rozpravu k určitej téme. V súčasnosti označuje 1. zásady, pravidlá a postupy, ktoré používa interpret textu pre jeho pochopenie v jeho pôvodnom kontexte; 2. vedu o skúmaní a spôsob, akým sa dá porozumieť myšlienke alebo udalosti z určitého kultúrneho kontextu v inom kultúrnom kontexte; 3. spôsob, ktorým sa tento prenos významu uskutočňuje.⁴⁶

41. J. HŘEBÍK, *Všeobecný úvod do Písma svätého*, http://ktf.cuni.cz/~hrebik/vseob_uvod.html.

42. P. POKORNÝ, *Úvod do exegeze*, Kalich, Praha 1979, s. 6.

43. P. POKORNÝ, *Hermeneutika a jako teorie porozumění*, Vyšehrad, Praha 2006, s. 17.

44. Porov. termín „hermeneutic“ *The HarperCollins Bible dictionary*, Society of Biblical Literature, New York 1985, 1996.

45. Porov. *Lexikon für Theologie und Kirche 2: Freiburger graphische betriebe*, 1986; s. 435.

46. Porov. *The Interpreter's dictionary of the Bible*, Abingdon Press, Nashville 1976, 1991, s. 402.

Biblická hermeneutika sa rozdeluje do troch častí:⁴⁷ 1. Noematiku: náuka o rozlišovaní biblických zmyslov, ich teoretické poznatky. 2. Heuristiku: náuka o kritériách a pomôckach slúžiacich na určenie pravého zmyslu, normy rozlišovania biblického zmyslu. 3. Proforistiku: náuka o teoretickom a praktickom použití biblických zmyslov, ich praktický spôsob vysvetľovania a použitia pre Cirkev.

Záver

Z rôznych definícií vyplýva nevyhnutnosť hermeneutiky pre súčasnosť.⁴⁸ Hermeneutika vyplňa medzeru medzi minulosťou a prítomnosťou. Súčasnosc sa nedá pochopiť bez porozumenia minulosti, pretože súčasné poznanie je postavené práve na jej základoch. Inak povedané je to koncept tradície, ktorý tvorí základ súčasnému poznaniu.

V aktualizácii textov Písma sa uskutočňuje cieľ dosiahnuť čo najlepšie vysvetlenie a porozumenie biblických textov, pretože Písmo tvorí základ, z ktorého čerpajú všetky teologické vedy.⁴⁹ Je veľmi dôležité nájsť správny význam biblických textov, ktorý usmerňuje súčasná biblická hermeneutika. To dokazuje, že v súvislosti s biblickou hermeneutikou vzniklo mnoho ďalších vied. Každá interpretácia textu Písma vychádza z dvoch základov výklad - vysvetlenie a porozumenie - pochopenie. Tie obsahujú množstvo metód a prístupov k Písmu. Motivácia hľadania zmyslu a porozumeniu biblických textov znamená predložiť kresťanom hermeneutický zmysel tak, aby bol správne pochopený a aktuálny, čo v súčasnosti predstavuje ťažisko biblického výskumu. Preto je potrebné sumarizovať danú problematiku, ktorá sa týka biblickej hermeneutiky ako teórie interpretácie Písma a preniesť ju do praxe v pastorácii.

Bibliografia:

DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Dei Verbum*. 1965. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Spišská Kapitula-Spišské Podhradie: Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Židovský národ a jeho Svätá Písma v kresťanské Biblii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004. BORŽÍK, Š.: Hermeneutika. In: TYROL, A. (zost.): *Dokument PBK Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Ružomberok: Žilinská univerzita v Žiline, Katecheticko-pedagogická fakulta sv. Ondreja v Ružomberku, 1998. COL, R.: *Biblická Hermeneutika*. Olomouc: Lidové knihupectví a nakladatelství, 1938. CORANIČ, J.: *Národnostná otázka v Gréckokatolíckom cirkevnom školstve na Slovensku v rokoch 1918 - 1938*. In: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slo-*

47. Porov. J. HŘEBÍK, *Všeobecný úvod do Písma svätého*. http://ktf.cuni.cz/~hrebik/vseob_uvod.html.

48. Porov. J. CORANIČ, *Národnostná otázka v Gréckokatolíckom cirkevnom školstve na Slovensku v rokoch 1918 - 1938*. In: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku I*, Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov 2008, s. 58.

49. Porov. F. TRSTENSKÝ, *Svet Nového zákona*, KBD, Svit 2008, s. 17.

vensku I. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2008. DUBOVSKÝ, P.: Výklad Svätého písma: hermeneutický model založený na teórii štyroch kultúr. In: *STUDIA BIBLICA SLOVACA*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2006. DUKA, D.: *Všeobecný úvod do Písma svätého*. <http://krystal.op.cz/pub/udps1.htm>. FILIPIAK, M.: *1 Jak rozumieč Pismo Świète*. Lublin: Katolický Uniwersytet Lubelski, 1983. GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikoy-menih, 1997. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : PSÚSCM, 1992. HŘEBÍK, J.: *Všeobecný úvod do Písma svätého*. http://ktf.cuni.cz/~hrebik/vseob_uvod.html. JEANROUND, W. G.: *Hemeneutika teologiczna*. Krakow: WAM, 1999. KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava: Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2003. KATOLÍCKE BIBLICKÉ DIELO NA SLOVENSKU. www.kbd.sk (1. 3. 2008). KROVINA, M.: *Všeobecný úvod do Písma svätého*. Košice : Univerzita P. J. Šafárika, 1993. LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE 2: Freiburger graphische betriebe, 1986. NOVÝ BIBLICKÝ SLOVNÍK. Praha : Návrat domů, 1996. OLŠOVSKÝ, J.: *Slovník filozofických pojmů v současnosti*. Praha : Academia, 2005. POKORNÝ, P.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, 2006. POKORNÝ, P.: *Úvod do exegeze*. Praha, Kalich, 1979. RINDOŠ, J.: *Exegetický klíč k Pentateuchu*. Bratislava : Dobrá kniha, 2000. SŁOWNIK WIEDZY BIBLIJNEJ. Warszawa: Vocatio, 1996. STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1995. STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie*. Košice: Kňazský seminár sv. K. Boromejského, 1998. SZLAGA, J. a i.: *Wstęp ogólny do Pisma świentego*. Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1986. THE HARPERCOLLINS BIBLE DICTIONARY: New York: Society of Biblical Literature, 1985, 1996. THE INTERPRETER 'S DICTIONARY OF THE BIBLE: Nashville : Abingdon Press, 1976, 1991. TRSTENSKÝ, F.: *Svet Nového zákona*. Svit : KBD 2008. TRSTENSKÝ, F.: *Úvod do Knihy žalmov*. Ružomberok : PF KU 2008. TYROL, A.: *Všeobecný úvod do biblického štúdia*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2000. VARŠO, M.: *Zjedz, čo máš po ruke...* Nitra : Zrno, 1998. WILLIAMSON, P. S.: *Catholic Principles for Interpreting Scripture*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2001.

Daniel Slivka (1975) je odborným asistentom na Katedre historických vied Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. Venuje sa biblickej hermeneutike, interpretácii Svätého písma a jeho porozumeniu v pastorácii. Základnú teológiu vyštudoval na Univerzite Komenského v Bratislave, Teologický inštitút Košice. Licenciát a doktorát v odbore Katolícka teológia získal na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. V roku 2008 absolvoval štúdium na Ioaninskej univerzite v Grécku, Medzinárodné centrum "Stavros Niarhos", Centrum pre štúdium gréckeho jazyka a kultúry. Je členom Slovenskej biblickej spoločnosti, Rady Katolíckeho biblického diela na Slovensku, Slovenskej spoločnosti pre katolícku teológiu (SSKT) a Slovenskej sekcie európskej spoločnosti pre katolícku teológiu (ESCT). E-mail: dany@unipo.sk

Sinajský kódex na internete

Počítačové technológie a internet sú dnes štandardným nástrojom výskumu v biblických vedách. Z programov si mimoriadnu pozornosť zaslúhuje Codex Sinaiticus Project. Ide o medzinárodný projekt, ktorého cieľom je digitálne spracovať a sprístupniť na internete jeden z najstarších a najvýznamnejších biblických rukopisov - Sinajský kódex.

Patrí k najstarším a najlepším rukopisom obsahujúcim grécky text Starého i Nového zákona. Je pomenovaný podľa hory Sinaj, kde ho v Kláštore Svätej Kataríny v r. 1859 našiel dr. Tischendorf. Počas prvého pobytu v kláštore v r. 1844 Tischendorf našiel medzi pergamenmi určenými na spálenie 129 hárkov gréckeho textu Starého zákona, z ktorých mu mnísi dovolili odnieť si 43. Druhýkrát navštívil Tischendorf kláštor v januári 1853, kedy našiel fragment knihy Genéziis pochádzajúci z toho istého kódexu. Neskôr sa na podnet ruského cára opäť vybral do tohto kláštora hľadať ďalšie biblické rukopisy. Keď sa už zdalo, že jeho pobyt bude neúspešný, deň pred jeho odchodom mu ukázali nielen tie pergameny, ktoré videl pred 15 rokmi, ale aj rukopis s celým Novým zákonom. Po rôznych vyjednávaniach nakoniec získal celý kódex. Nájdený kódex obsahuje 346 a pol hárkov, z nich 199 obsahuje text Starého a 147 a pol text Nového zákona spolu s Listom Barnabáša a Hermasovým Pastierom. Kódex pochádza zo štvrtého storočia a bol pravdepodobne vyhotovený v Egypte. Keďže Vatikánsky kódex neobsahuje celý Nový zákon, Sinajský kódex je najstarším svedkom kompletného textu Nového zákona.

V súčasnosti sa dve tretiny kódexu nachádzajú v British Library, časť v univerzitnej knižnici v Lipsku, tri fragmenty v Národnej knižnici v Petersburgu a dvanásť hárkov v kláštore na Sinaji, kde boli nájdené v r. 1975. Vzhľadom na to, že kódex sa nenachádza celistvo v jednej inštitúcii, spojenie knižníc a Kláštora sv. Kataríny umožňuje prvýkrát zhladať celý text kódexu. Na stránke <http://www.codex-sinaiticus.net> je postupne uverejňovaný text v trojakej podobe, najskôr jeho digitálne fotografie v dvoch rozlíšeníach, editorská transkripcia a preklad do štyroch jazykov (anglického, nemeckého a ruského). Zverejneniu predchádza reštaurácia a papirologická konzervácia. Všetky kroky projektu realizujú významné medzinárodné inštitúcie: Institute for Textual Scholarship and Electronic Editing, University of Birmingham, Veľká Británia; Institut für neutestamentliche Textforschung, Münster Universität, Nemecko, Göttinger Digitalisierungs Zentrum a Society of Biblical Literature, Atlanta, USA. Projekt sa stále rozvíja a k jeho ukončeniu dôjde v priebehu niekoľkých rokov.

-bk-

BAZILIKY MENŠIE NA SLOVENSKU: ICH PRÁVA A POVINNOSTI

P. Zubko: Minor basilicas in Slovakia, their rights and obligations

There are 10 churches in Slovakia that in present bear the title of a basilica. Their authority extrapolates from the Roman patriarchal basilicas (major basilicas). They represent the unity with the Pope and their title stands among the high ranks. The first time the directives about the conferral titles of basilica minor came into existence after the Second Vatican Council in the year 1968 and then in 1989 after Pope's John Paul II apostolic constitution Pastor bonus that dealt with the reorganization of Curia Romana. The article presents the rights and obligations of basilicas minor but offers as well instructions how to compile an application about exaltation of the church to basilica minor.

Udelenie titulu bazilika zdôrazňuje hlbší zväzok s nástupcom apoštola Petra a poukazuje na kostol osobitne významný vo svojom okolí. Medzi základné charakteristiky patrí vzor v slávení liturgie, príkladnosť a zodpovednosť jej duchovenstva v pastorácii. Podmienky získania titulu podľa súčasných predpisov sú mimoriadne prísne a náročnejšie, než tomu bolo kedykoľvek v minulosti. Baziliky sú teda svedkami veľkej viery minulosti, sú svetlom pre súčasníkov a nádejou pre budúcnosť. Na Slovensku dostalo za uplynulých 45 rokov desať chrámov titul bazilika menšia. Keďže chýba hlbšia osвета o tomto inštitúte, vznikla táto štúdia.

Po Druhom vatikánskom koncile vydala 6. júna 1968 Posvätná kongregácia obradov dekrét s názvom *De titulo Basilicae Minoris*. Pokoncilové obdobie viedlo k zjednodušovaniu a návratu k jednoduchosti, nebolo však možné ani vhodné poprieť význam Božích domov nielen ako sakrálnych miest, ale aj ako objektov ozdobených a skráslených na chválu Cirkvi. Rôzne historické obdobia priniesli svoj architektonický alebo umelecký prínos zohľadňujúci miestne pomery národov, preto sa toto dedičstvo podľa želania Cirkvi malo vhodne zachovať. O viere a zbožnosti rôznych kresťanov svedčia stáročné chrámy, mnohé vynikajú v kráse a hodnosti. Preto pápeži tieto vynikajúce kostoly, popredné medzi ostatnými, mali vždy v osobitnej úcte po stáročia a ozdobovali ich titulom bazilika menšia.¹ Prvú baziliku menšiu vyhlásil pápež Pius VI. dňa 27. júna 1783, keď apoštolským breve dal Kostolu sv. Mikuláša v Tolentine (Macerata, Taliansko) hodnosť baziliky.² Následne sa vyvinula prax oceniť významné kostoly v Itálii i mimo nej pápežským titulom bazilika.

Dňa 28. júna 1988 bola vydaná apoštolská konštitúcia *Pastor bonus*, ktorou pápež Ján Pavol II. reorganizoval Rímsku kúriu. Bod 69 vymenúva medzi kompetencie Kongregácie pre Boží kult a disciplínu sviatostí udeľovanie titulu bazilika menšia. Následne táto kon-

gregácia vydala 9. novembra 1989 nový predpis o bazilikách menších prispôbených súčasnej dobe.³

Baziliky menšie sú teda rozšírené po celom svete a len v nedávnej dobe sa ich počet rozmnožil aj na Slovensku. Honorárne sú to pápežské chrámy, ktoré sú buď významnými pútnickými miestami, alebo sú významné z historicko-umeleckého hľadiska, často sa však obidva dôvody prelínajú.

Terminológia

Termín *bazilika* má grécky pôvod, znamená *kráľovský* a poznáme ho od 5. storočia pred Kristom. Označoval miesta verejných zhromaždení ľudu. V 2. storočí pred Kristom sa tento zvyk preniesol aj do Ríma. V súvislosti s ranokresťanskou architektúrou sa termín *bazilika* prvýkrát použil v roku 303 a počas veľkolepej stavebnej činnosti cisára Konštantína I. sa všeobecne rozšíril. Architektonicky mala typická bazilika tri časti: vstupnú (átrium pre kajúcnikov, nartex pre katechumenov), nepárny počet lodí s oveľa vyššou a širšou prostrednou lodou pre veriacich a apsidu pre duchovenstvo.⁴

Druhy bazilík

Z liturgického a právneho hľadiska sa baziliky delia na väčšie (*maiores*) a menšie (*minores*). Termín bazilika maior sa používa až od 18. storočia, keď sa začal používať termín bazilika minor, a to kvôli rozlíšeniu medzi sebou. Pôvodne sa baziliky väčšie nazývali patriarchálnymi, pretože podliehali priamo pápežovi a formálne boli symbolickým sídlom niektorého z patriarchov: sv. Ján Krstiteľ v Lateráne rímskeho patriarchu, sv. Peter vo Vatikáne konštantínopolského patriarchu, sv. Pavol za hradbami alexandrijského patriarchu, sv. Mária Väčšia antiochijského patriarchu. Arcibazilika sv. Jána v Lateráne je katedrálou rímskeho biskupa, preto je nazývaná «caput, mater et

1. Porov. *Acta Apostolicae Sedis (AAS)*, vol. LX (1968), Vaticanis, s. 536.

2. *Notitiae. Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica editi cura Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, vol. XXVI (1990), Città del Vaticano, s. 18. Slovenský preklad in: *Liturgia*, roč. I, č. 1/1991, s. 28-32.

3. *Notitiae* XXVI (1990), s. 13-19.

4. *Encyklopedia katolícka. Tom II*, F. GRYGLEWICZ, R. ŁUKASZYK, Z. SUŁOWSKI (red.). Lublin 1976, s. 149-152; *Slovník antické kultury*, Praha 1974, s. 96; porov. B. FILARSKA, *Archeologia chrześcijańska zachodniej części Imperium Rzymskiego*, Warszawa 1999, s. 41-51.

magistra omnium ecclesiarum».⁵ Medzi väčšie baziliky patrí aj Bazilika sv. Vavrinca v Ríme (po obnovení Jeruzalemského patriarchátu pre jeho patriarchu), sv. Františka v Assisi (od 4. marca 1754)⁶ a Preblahoslavenej Panny Márie od anjelov v Assisi (od roku 1909).⁷

Medzi práva bazilík väčších patrí: (1) privilégium pápežského trónu, na ktorom smie sedieť len pápež; od 13. storočia (2) privilégium pápežského oltára, kde môže celebrowať len pápež (alebo niekto iný na základe privilégia); (3) v prvých štyroch patriarchálnych bazilikách sa nachádzajú sväté dvere (porta sacra, porta aurea), ktoré sa otvárajú v jubilejných a svätých rokoch za účelom získania jubilejných odpustkov; od pápeža Pia XI. od roku 1933 tieto brány otvára a zatvára osobne Najvyšší Velkňaz;⁸ (4) privilégium používania tintinnabula; (5) privilégium používania bazilikálneho slnečníka;⁹ (6) právo na kolégium penitenciára, ktorý je zvyčajne apoštolským protonotárom; (7) široké odpustky;¹⁰ (8) *capa magna* pre kanonikov baziliky; (9) výročie dedikácie baziliky je súčasťou všeobecného liturgického kalendára.¹¹ Od týchto práv boli odvodené niektoré práva bazilík menších, ktoré síce nie sú potvrdené posledným dekrétom, sú však rešpektované na základe zvykového práva.

Historický exkurz o slovenských bazilikách menších

Prvé tri baziliky dostalo Slovensko v časoch komunizmu a možno ich charakterizovať ako symboly na povzbudenie viery vo vtedajšom totalitnom čase. Prvú baziliku menšiu ustanovil pápež Pavol VI. dňa 23. novembra 1964, povýšiac na ňu Kostol Sedembolestnej Panny Márie v Šaštíne apoštolským listom *Quam pulchram* a súčasne potvrdiac Sedembolestnú Panu Máriu ako hlavnú patrónku Slovenska dekrétom *Sub anulo piscatoris*.¹² Prvenstvo tohto miesta je mimoriadne predovšetkým preto, lebo sa jedná o hlavné pútnické miesto patrónky Slovenska, ktorú vyhlásil 2. apríla 1927 pápež Pius XI. dekrétom *Celebre apud gentem Slovacam*.¹³ Kedysi tento kostol spravovali pavlíni. Druhou bazilikou menšou sa stalo najväčšie pútnické miesto Sloven-

ska – Kostol Navštívenia Panny Márie na Mariánskej hore v Levoči. Na požiadanie spišského kapitulného vikára Štefana Garaja-Révaja tak urobil pápež Ján Pavol II. dňa 26. januára 1984, teda počas mimoriadneho svätého roka.¹⁴ Treťou bazilikou menšou sa stal gréckokatolícky Chrám Nanebovzatia Panny Márie v Lutine pri Sabinove. Stalo sa tak za vtedajšieho ordinára Mons. Jána Hirku 22. júna 1988.

Ďalších sedem bazilík dostalo Slovensko po páde komunizmu. Ako prvý pocítil túto potrebu banskobystrický biskup Mons. Rudolf Baláž, ktorý požiadal o povýšenie hlavného pútnického kostola svojej diecézy ešte v roku 1990. Povýšenie nitrianskej katedrály súviselo priamo s návštevou pápeža Jána Pavla II. v Nitre a na tomto mieste 30. júna 1995 počas druhej pastoračnej návštevy Slovenska. Pápež ocenil predovšetkým mimoriadny historický význam tohto miesta, kde stál jeden z najstarších chrámov a prvý katedrálly chrám v celej stredovýchodnej Európe už v roku 885 za pôsobenia sv. Metoda, spolupatróna európskeho kontinentu. Nitriansky biskup Ján Chryzostom kardinál Korec žiadosť odôvodnil tým, že ide o obnovenie starodávneho titulu. Pastoračné zdôvodnenie stálo na starobyľom mariánskom kulte a národnom kulte našich vierozvestov sv. Cyrila a sv. Metoda. Ako dôvod obnovenia starobyľného titulu uviedol aj spišský biskup Mons. František Tondra, keď 23. marca 1998 požiadal o povýšenie Kostola Povýšenia sv. Kríža v Kežmarku na baziliku menšiu.¹⁵ V roku Veľkého jubilea požiadal o povýšenie Kostola sv. Egídia v Bardejove na baziliku košický arcibiskup-metropolita Mons. Alojz Tkáč. Pôvodne sa v Košickej arcidiecéze uvažovalo o poctení Kostola sv. Vojtecha v Gaboltove, ktorý je významným mariánskym pútnickým miestom, ale napokon sa rozhodlo v prospech tohto chrámu, pretože je priestranný a historicko-umelecky mimoriadne cenný. Slávnosť vyhlásenia sa uskutočnila za prítomnosti apoštolského nuncia na Slovensku Mons. Jozefa Henryka Nowackého 29. septembra 2001. Rajecká Lesná je nielen známym mariánskym pútnickým miestom, ale priťahuje predovšetkým tzv. slovenským betlehemom. Tento kostol sa stal bazilikou v roku 2002.

Posledné dve baziliky vyhlásil pápež Benedikt XVI. v roku 2008. Obidve sa viažu na tristo-ročné jubileá zázrakov z čias rekatolizácie. Prvým miestom bol pavlínsky Kostol Narodenia Panny Márie s krvou slziacim záračným a milostivým obrazom vranovskej Kráľovnej anjelov. O povýšenie požiadal košický arcibiskup-metropolita Mons. Alojz Tkáč. Druhým miestom bol Dóm sv. Mikuláša, významný ako niekdajšie sídlo ostrihomskeho arcibiskupa a uhorského prímasa a metropolitnej ostrihomskej kapituly v časoch tureckej okupácie Uhorska. Oveľa významnejších dôvodom však je kult k trnavskej Panne Márii, ktorý v roku 1583 priniesol do Trnavy František Forgách, neskorší ostrihonský arcibiskup. Obraz slzil štyrikrát v rokoch 1763 a 1708.

5. „Hlava, matka a učiteľka všetkých kostolov.“

6. Á. MIHÁLYFI, *Verejné bohoslužby (katolícka liturgia)*, Banská Bystrica 1937, s. 172-173; *Encyklopédia katolícka. Tom II*, s. 152-153.

7. *AAS I* (1909), Romae, s. 394.

8. Prvé tri privilégia boli pevne nemenné a neprenosné. Obsah ostatných privilégií sa obmieňal a viacero týchto privilégií nižšej triedy bolo prenášaných na baziliky menšie.

9. Konopeum alebo padiglione alebo sinnichio je zelenožltý baldachýn v tvare striežky zakončenej gulkou so zlatým krížom, nosený pred duchovenstvom baziliky. Za duchovenstvo baziliky sa rozumeli duchovní rezidujúci pri bazilike, medzi nimi vynikali kanonici miestnej kapituly.

10. Plnomocné odpustky možno získať v štyroch rímskych bazilikách každý deň. *Enchiridion odpustků. Předpisy a ustanovení o odpustcích*, Olomouc 2000, s. 60 (U 33, 1o).

11. B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 141-142.

12. V. JUDÁK, E. ČEKOVSKÁ, *Prehľadné cirkevné dejiny*, Bratislava 1996, s. 245.

13. V. JUDÁK, E. ČEKOVSKÁ, *Prehľadné cirkevné dejiny*, s. 208.

14. V. JUDÁK, E. ČEKOVSKÁ, *Prehľadné cirkevné dejiny*, s. 259.

15. *Liturgia* 33, roč. IX, č. 1/1999, s. 94.

V roku 1710 bola Trnava na príhovor trnavskej Panny Márie uchránená pred morom.¹⁶

Prehľad bazilík menších na Slovensku (miesto, patrocinium, kostol, dátum, pápež, (arci)diecéza):

1. Šaštín, Sedembolestná Panna Mária, 1733, 23. 11. 1964, Pavol VI., Bratislavská;
2. Levoča, Návšteva Panny Márie, 1908, 26. 1. 1984, Ján Pavol II., Spišská;
3. Lutina, Nanebovzatie Panny Márie, 1893, 22. 6. 1988, Ján Pavol II., Prešovská;
4. Staré Hory, Návšteva Panny Márie, 1449, 1. 8. 1990 Ján Pavol II., Banskobystrická;
5. Nitra (katedrála), sv. Emerám, 11. st., 21. 10. 1995, Ján Pavol II., Nitrianska;
6. Kežmarok, Povýšenie sv. Kríža, 1486, 29. 7. 1998, Ján Pavol II., Spišská;
7. Bardejov, sv. Egíd, 15. st., 23. 11. 2000, Ján Pavol II., Košická;
8. Rajecká Lesná, Narodenie Panny Márie, 1866, 11. 3. 2002, Ján Pavol II., Žilinská;
9. Vranov nad Topľou, Narodenie Panny Márie, 1480, 19. 6. 2008, Benedikt XVI., Košická;
10. Trnava (Dóm), sv. Mikuláš, 1380, 24. 10. 2008, Benedikt XVI., Trnavská.

Tento výpočet iste nie je uzavretý. V Marianke pri Bratislave sa nachádza mariánske pútnické miesto národného významu, ktoré kedysi vybudovali pavlíni, a uvažuje sa o žiadosti o povýšenie za baziliku menšiu. Gréckokatolícka Košická eparchia má svoje najvýznamnejšie miesto v Klokočove nad hladinou Zemplínskej štravy so zázračnou mariánskou ikonou.

Pri pozornom skúmaní nám nemôže uniknúť historický prínos rehole pavlínov na pastorácii a rozvinutí náboženského života v ich kláštorných kostoloch, v ktorom pokračovali diecézni kňazi aj po zrušení pavlínov cisárom Jozef II. (1796). Práve ich bývalé (či terajšie) kostoly v Šaštíne, Vranove nad Topľou a potencionálne v Marianke sú bazilikami menšími.¹⁷ Podiel pavlínov na pastorácii Slovákov v časoch rekatolizácie popri známych reholiach jezuitov alebo fran-tiškánov je stále nedocenený.

Podmienky získania titulu baziliky menšej

Súčasnú podmienku na získanie titulu baziliky sú veľmi náročné, avšak opodstatnené:¹⁸

1. Kostol má byť zasvätený Bohu predpísaným liturgickým obradom, teda konsekrovaný, čím je vlastne zabezpečená istá stabilita, večitosť a nedotknuteľnosť miesta.

2. Kostol je centrom liturgickej aktivity, nábožného života a rozvinutej živej pastorácie: a) na prvom mieste sa tu dôstojne slávi predovšetkým Eucharistia, sviatosť zmierenia a vysluhujú ďalšie sviatosti, ktorých vysluhovanie je príkladom ich prípravou, priebehom

a vykonaním pre iné kostoly, pri vernom dodržaní liturgických predpisov a za aktívnej účasti ľudu; b) liturgia sa chvályhodne slávi počas celého liturgického roka vo všetkých liturgických obdobiach; c) súčasťou liturgie je pravidelné ohlasovanie Božieho slova nielen počas sviatkov, ale aj vo všedné dni; d) pri tomto kostole sa nachádzajú viacerí kňazi, potrební predovšetkým na vysluhovanie sviatosti zmierenia v stanovených hodinách; e) kňazom sa odporúča spoločná modlitba breviára;¹⁹ f) dostatočný počet miništrantov, aby sa zabezpečila slávnosť a veľkoleposť bohoslužieb; g) hudba a spev má osobitné miesto počas bohoslužieb, je tu spevácky zbor na podporu aktívnej účasti ľudu na liturgii.²⁰

3. Kostol by mal mať dostatočnú veľkosť, monumentálnosť a vysokú umeleckú hodnotu, ktorá zodpovedá liturgickým predpisom. Predovšetkým presbytérium by malo byť dostatočne priestrané a zariadené všetkým, čo vyžadujú liturgické požiadavky,²¹ ale aj ostatná časť kostola by mala mať dostatočnú kapacitu.

4. Kostol sa v celej diecéze teší náležitej dobrej povesti a úcte, vážnosti hlásaného slova, pretože: a) bol postavený a zasvätený Bohu pri nejakej osobitnej historicko-náboženskej udalosti; b) uchováva sa v ňom telo alebo relikvie nejakého kanonizovaného svätca; k relikviám existuje dokument potvrdzujúci ich autenticitu; c) osobitným spôsobom sa tam uctieva posvätný (milostivý) obraz (alebo socha);²² d) samotný kostol svedčí o jednotlivom dôležitom historickom výsledku náboženských dejín diecézy; e) kostol je mimoriadny kvôli umeleckému dedičstvu niektorého historického obdobia.

19. Predpis z roku 1989 ju už výslovne nevyžaduje.

20. Predpis platný do roku 1989 vyžadoval *scholu cantorum*, nový vyžaduje len zbor.

21. *Institutio generalis Missalis Romani*, b. 253-312, in: *Missale Romanum*, Vaticanis 1MCMLXX (1970); *Institutio generalis Missalis Romani*, b. 288-351, in: *Missale Romanum*, Vaticanis 3MMII (2002).

22. Na viacerých miestach došlo k prerušeniu kontinuity historickej pamäte, a predsa sa tam môže nachádzať milostivý obraz alebo socha. Vonkajším znakom býva zvláštna výzdoba, ktorá nepatrila k pôvodnému výzoru a svedčí o neskoršom uctievaní – jedná sa predovšetkým o (1) korunky (obraz alebo socha bol korunovaný) alebo o (2) ozdoby zo strieborného alebo zlatého plechu, mnohokrát doplnené ryteckou výzdobou a drahokamami, ktoré sčasti alebo úplne nahrádzajú odev postáv svätcov. Veľmi častým znakom svedčiacom o vyslyšaniach, najčastejšie uzdraveniach, sú (3a) votívne dary, zvyčajne znázorňujúce uzdravenú časť tela (končatinu, hlavu, srdce) a vyrobené z drahých kovov, niekedy však vyjadrujúce vďačnosť na spôsob (3b) šperku, ktorý je venovaný uctievanému výzoru svätca (náhrdelníky z polodrahokamov, šperky z drahých kovov, cenný ruženec), prípadne (3c) iný votívny dar (hodinky, ktoré zastavili guľku nepriateľského vojaka; prsteň ako dar za mimoriadne milosti počas manželstva atď.). Tieto vóta nemusia byť umiestnené priamo na obraze alebo soche, ale aj blízko neho alebo v osobitne uzamykateľnej skrinke alebo skrinkách v danom kostole. V druhej polovici 20. storočia sa rozšíril aj iný spôsob, a to (4) jednoduché kamenné tabuľky s vyjadreným vďaky za uzdravenie, vyslyšanie a pod.

16. *Atlas Katolíckej cirkvi na Slovensku*, Š. POLÁČIK, V. JU-DÁK (ed.), Bratislava 2005, s. 108.

17. Rovnako významné postavenie medzi bazilikami menšími v Poľsku majú takisto pavlínske kostoly.

18. Porov. *Notitiae XXVI* (1990), s. 13-14; *AAS LX* (1968), s. 537.

Z uvedených dôvodov je kostol významným pútnickým miestom na regionálnej, diecéznej alebo národnej, či dokonca medzinárodnej úrovni. Uprednostňujú sa kostoly, ktoré už majú titul sanktuária (svätyne).²³ Vylúčené sú také kostoly, ktorých dôstojnosť je vyzdvihnutá z iného dôvodu, čo je prípad kolégií, opátstiev a niekedy aj katedrál.

Dokumenty potrebné k žiadosti

Povýšenie niektorého kostola na baziliku menšiu prechádza klasickým administratívnym procesom. Miestny ordinár zostaví kompletnú žiadosť so všetkými náležitosťami a spis zašle cez apoštolskú nunciatúru do Ríma.²⁴

1. Žiadosť podpíše miestny ordinár²⁵ a adresuje príslušnému dikastériu,²⁶ aj keď je kostol v správe nejakého náboženského spoločenstva.

2. Dôležitou súčasťou žiadosti je *nihil obstat* čiže priaznivý posudok národnej biskupskej konferencie.

3. Ďalšou súčasťou žiadosti je referát alebo správa o pôvode, histórii a náboženskej činnosti kostola (popis bohoslužieb, pastorácia, spolková a charitatívna činnosť). Z uvedených dôvodov by malo byť zrejmé, prečo je kostol kandidátom na povýšenie na baziliku menšiu.

4. Doplnkom je album fotografií, ktoré ilustrujú vonkajšiu a vnútornú podobu chrámu, detailné usporiadanie svätyne (oltár, ambón, sedes celebranta, ostatné miesta na sedenie), krstiteľnicu, miesto na uchovávanie Eucharistie (bohostánok), miesto na vysluhovanie sviatosti zmierenia. Z obsahu dotazníka vyplýva, že by bolo vhodné nafotografovať oltáre s prípadnými detailmi (milostivý obraz, vóta, vzácne umelecké detaily), ostatné sochy, relikvie, fresky, chrámový poklad. Výber záberov by mal rímskym úradníkom poukazovať na monumentálnosť, umeleckosť a historickosť objektu, ktorý je svedkom svojej doby, uchováva vzácne artefakty a ukazuje aj súčasnú vieru veriacich.

5. Vyplnený dotazník (Questionario) o kostole.²⁷

Príklad žiadosti

Dôvod predloženia žiadosti nie je tajný, práve naopak, poväčšine je verejne známy, predstavený prehľadne, stručne a výstižne, úplne a vyčerpávajúco. Ako príklad sme zvolili dôvody podporujúce žiadosť o po-

výšenie Kostola Narodenia Panny Márie vo Vranove nad Topľou:

1. *Pastoračné dôvody: dobro Božieho ľudu – živé a veľké pútnické miesto; kostol sa nachádza presne v geografickom strede (srdci) Košickej arcidiecézy.*

2. *Liturgické dôvody: zveladenie krásy Božieho kultu. Kostol spĺňa všetky liturgické požiadavky (Missale Romanum, Istitutio generalis, 253 – 312), vyniká živým, silným a príkladným liturgickým životom, pravidelnými kázňami, rôznorodými a úrodnými formami ľudovej zbožnosti, plne v súlade s normami cirkevnej autority. Pestrosť liturgických slávení na tomto mieste je mimoriadne bohatá a príkladná pre všetky farnosti Košickej arcidiecézy.*

3. *Historicko-umelecký význam kostola. Tento starobylý kostol vyniká ako monument svojou mimoriadne cennou historickou hodnotou v dejinách kresťanstva na území východného Slovenska a v cirkevnom umení; má zachované gotické prvky, vyniká umelecky veľmi cenným barokovým interiérom; posledné tri storočia až do súčasnosti je centrom mimoriadne živého mariánskeho kultu, ktorý sa prejavuje najväčšími púťami v regióne Zemplín (východná časť Košickej arcidiecézy). Z týchto dôvodov sa kostol teší vynikajúcej dobrej povesti a náležitej vážnosti.*

4. *Dejiny kostola. Na miestach terajších sakrálnych stavieb čiastočne archeologické výskumy potvrdili staršie románske sakrálné objekty (cca 13. – 14. storočie). Dnešný kostol bol postavený v gotickom slohu po príchode františkánov v roku 1441. Ich kláštor a kostol v roku 1478 vyhorel a obnovený bol k roku 1480. Za reformácie boli františkáni v roku 1540 vypovedaní a vtedajší patrón Ľudovik Báthory kostol odovzdal reformovaným evanjelikom (kalvínom). V rámci rekatoľizačných snažení prišli v roku 1672 do Vranova pavlíni, ktorých v roku 1676 vyhostili povstalci Ľudovik Báthoryho, preto sa pavlíni v roku 1681 vracajú do Vranova znova a definitívne. Kostol bol prestavaný – zachovajúc si však prvky gotiky – v rokoch 1713 – 1714. Dňa 20. apríla 1718 kostol vyhorel. Nasledujúca obnova prebiehala dlhých 38 rokov v rokoch 1718 – 1756. Kostol vtedy získal barokový interiér: fresky namaloval významný uhorský maliar Ján Lukáš Kracker (1717 – 1779), oltáre a kazateľnicu zhotovil košický rezbár Jozef Hartmann (1719 – 1764). Celé vnútro kostola patrí medzi najčistejšie a najkrajšie barokové interiéry na východnom Slovensku (po premonštrátskom Kostole sv. Jána Krstiteľa v Jasove, kde je kamenný barokový mobiliár, je tento vranovský kostol jediný s čistým dreveným barokovým mobiliárom). V kostole sú štyri oltáre: hlavný oltár Panny Márie, bočné oltáre sv. Pavla, pustovníka, sv. Klimenta, pápeža a sv. Jána Nepomuckého. Patrónka kostola Zuzana Szirmay zabezpečila kovové liturgické pamiatky, ktoré vyrobil známy uhorský zlatník Ján Szilassi z Levoče (1705 – 1782) – pacifikál, kalich, cibórium, monštranciu. Milostivý obraz, Szilassiho dielo a všetok mobiliár kostola sú zapísané v zoznamoch kultúrnych pamiatok – kultúrneho dedičstva Slovenskej republiky.*

5. *Prvý historický dôvod na vyhlásenie baziliky minor (viaže sa na mariánsky kult – nachádza sa tu zázračný a milostivý obraz Panny Márie): V roku 2008 je 300. výročie prinesenia milostivého obrazu vranovskej Panny Márie do tohto chrámu. Ide o olejomalbu na plátne Kráľovnej anjela s rozmermi 54 x 41,5 cm od anonymného autora, ktorá vznikla na začiatku 17. storočia a nesie prvky neskoršej re-*

23. Porov. *CIC* 1983, kán. 1230-1234.

24. Porov. *Notitiae* XXVI (1990), s. 14-15.

25. Žiadosť o obdržanie titulu baziliky podáva miestny ordinár, ktorý sa zaručuje sa splnenie všetkých podmienok vydaním svojho svedectva. Sám ordinár v žiadosti uvedie, aké baziliky sa v diecéze už nachádzajú. Žiadosť môžu doplniť rôzne dielka, knihy, zreteľne vytlačené obrázky, z ktorých je jasne ilustrovaná forma, štruktúra, splnenie podmienok (porov. *AAS* LX (1968), s. 538).

26. Právo je výslovne rezervované Svätej stolici (porov. *CIC* 1917, kán. 1180; S. Siro, *Enchiridion iuris canonici ad usum scholarum et privatorum*, Pécs 1940, s. 661-662), v rámci delby kompetencií sa o tieto záležitosti stará Kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatostí.

27. Tento špeciálny dotazník urýchľuje prácu úradníkom, má štatistický a prehľadový charakter.

nesancie a raného baroka (typ „eleuzis“, vzor vidno v Genazzano). Pôvodným vlastníkom bol pán František Golecký, ale – nevedno prečo – nachádzal sa v držbe rodiny Bercsényi. Pavlíni sa do kontaktu s obrazom prvýkrát dostali 21. augusta 1708, kedy obraz zázračne slzil a následne ho preniesli do kostola, kde je predmetom kultu dodnes. Počas ničivého požiaru 20. apríla 1718 sa stal ďalší zázrak (v roku 2008 je to 290. výročie), keď tento obraz ako jediný zostal nedotknutý ohňom. Počas následnej obnovy kostola sa dostal na najčestnejšie miesto, kde sa nachádza dodnes. Po zrušení pavlínov v Uhorsku cisárom Jozefom I. v roku 1786 spravovali kostol diecézni kňazi. Až v roku 1990 so súhlasom košického biskupa Mons. Alojza Tkáča sa pavlíni vrátili a spravujú toto miesto dodnes.

6. Druhý historický dôvod (*causa antiquitatis* – cyrilometodská tradícia): Patrocínium bočného oltára sv. Klimenta, pápeža, je na tomto mieste oveľa staršie, než samotný oltár vyhotovený v 18. storočí. Vranov nad Topľou bol súčasťou hradného panstva Čičva, na ktorom sa nachádzalo pravdepodobne jedno z obranných hradísk Veľkomoravskej ríše. Neskôr, na začiatku 14. storočia, na mieste veľkomoravského hradiska postavili hrad, ktorého súčasťou bola hradná Kaplnka sv. Klimenta, pápeža. Po ukončení stavovských povstaní bol hrad aj s kaplnkou zbúraný v roku 1711 cisárskym vojskom. Keďže patrocínium farského kostola nemalo zaniknúť, rozhodli sa pavlíni, ktorí túto farnosť spravovali, preniesť patrocínium zbúranej hradnej kaplnky do svojho kláštorného kostola. Podľa viacerých historikov je patrocínium sv. Klimenta v tejto oblasti určite starobylé – siaha do veľkomoravských čias, keď tu pôsobili sv. Cyril-Konštantín a sv. Metod, apoštoli Slovanov, a následne ich žiaci. Sv. Kliment bol patrónom misie solúnskych (thesalónických) bratov na Veľkú Moravu a jeho relikvie sa cez Veľkú Moravu dostali do Ríma. Patrocínium teda uchováva tradíciu začínajúcu na konci 9. storočia a nepretržite udržiavanú dodnes. Okrem náboženskej služby Božiemu ľudu pavlíni vo Vranove pestovali národný život a podporovali slovenský národ. Viacerí mnísi zohrali významnú prácu na presadení kodifikácie slovenského jazyka, ktorú napokon uskutočnil katolícky kňaz Ostrihomskej arcidiecézy Anton Bernolák v roku 1787. Pavlíni vo Vranove na oltár svojho patróna sv. Pavla, pustovníka, umiestnili erb (znak) Slovenska v súčasných farbách – ide pravdepodobne o najstaršie historické a zachované vyobrazenie štátneho znaku Slovenska v relevantných farbách, ktoré vzniklo asi jedno storočie pred jarou národov (1848 – 1849), keď sa národne uvedomili aj Slováci. V tomto kontexte má tento kostol národný význam pre celé Slovensko.

7. Kostol patrí medzi najväčšie starobylé chrámy v regióne Zemplína. Ku kostolu prilieha voľný areál, ktorý sa využíva počas septembrových púť.

8. Najvýznamnejšie púte sa na toto miesto konajú v nedeľu najbližšiu 8. septembra. Slávnosti predchádza slávnostná novéta a po sviatku nasleduje oktáva menších slávení. Na samotný odpust prichádzajú hlavné sv. omše celebrowať košickí biskupi a iní, zvyčajne vysoko postavení cirkevní hodnostári miestnej cirkvi (napr. aj zemplínsky rodák Jozef kardinál Tomko).

9. Z tohto kostola sa pravidelne od roku 1991 konajú najdlhšie pešie púte na Slovensku, ktoré smerujú do pútnického miesta Czestochowa v Poľsku. Púte sa začali výzvou

Božieho služobníka, Svätého Otca Jána Pavla II. na mezinárodné stretnutie mládeže v spomenutom roku. Jeho odkaz takto pretrváva dodnes. Dnešná komunita pavlínov bola obnovená v roku 1990 práve príchodom rehoľníkom z Jasnej Góry z Poľska a spravujú ju Slováci, ktorí majú viaceré rehoľné povolania.²⁸

Závazky vyplývajúce z titulu baziliky menšej

Závazky bazilík menších nadväzujú na podmienky, ktoré musí spĺňať kostol pred vyhlásením za baziliku. Vyhlásenie istým spôsobom konzervuje tento stav a núti ho ďalej zveľaďovať a prehlbovať, a to nielen na miestnej farskej úrovni, ale prekračujúc hranice miestneho významu, a to záujmom o pútnikov, či už laikov alebo klerikov. Medzi výslovné povinnosti bazilík patria:²⁹

1. Zveľaďovanie nábožného života sa uskutočňuje katechizovaním v založenom liturgickom spoločenstve veriacich s vlastnými schôdzkami, prednáškami, kurzami aj na pokračovanie a ďalšími aktivitami. Rozumie sa existencia rôznych bratstiev, konfraternít, terciárskych spoločenstiev a rôznych laických nábožných združení či hnutí. Náboženský život má obohatovať aj klerikov.³⁰

2. Veľká dôležitosť sa udeľuje čítaniu a rozširovaniu dokumentov, ktoré vydáva Najvyšší Veľkňaz a učí Magisterium, predovšetkým tých, ktoré sa týkajú liturgie.

3. Veľmi starostlivo sa slávi: a) liturgia v adventnom, vianočnom, pôstnom a veľkonočnom období; b) v pôstnom čase sa tu odporúčajú sláviť štáciové bohoslužby;³¹ c) Božiemu slovu sa dáva náležitý priestor v homílii alebo osobitných prednáškach; d) aktívna účasť ľudu sa má podporovať predovšetkým vo sv. omši a liturgii hodín; e) dôstojné vykonávanie osvedčených foriem ľudovej zbožnosti v súlade s normami cirkevnej autority.

4. Spevy pri liturgii:

a) ordinárium a proprium v národnom jazyku majú byť dobre zvládnuté aj vo viacerých nápevoch; b) ak sa v bazilike stretávajú alebo schádzajú veriaci rôznych jazykov, odporúča sa, aby títo veriaci vedeli zapievať *Krédo* a *modlitbu Pána*. Donedávna sa odporúčala – podľa možností predovšetkým vo sviatočných dňoch – jedna sv. omša, či už recitovaná alebo spievaná, celebrowaná v latinskom jazyku. V spievanej omši sa mali uprednostniť gregoriánske melódie alebo starostlivo naštudované posvätné polyfónie.

5. Na zvýraznenie spoločenstva baziliky menšej s rímskou katedrou sv. Petra sa osobitne slávnostným

28. Archív Košickej arcidiecézy (AACAss), Bazilika minor Vranov nad Topľou, žiadosť; *Udelenie titulu baziliky menšej Kostolu Narodenia Panny Márie vo Vranove nad Topľou*, Vranov nad Topľou 2008, s. 7-10. Znenie zdôvodnenia sformuloval Peter Zubko, arcibiskupský archivár, a odobril Mons. Stanislav Stolárik, pomocný biskup, žiadosť v konečnom dôsledku autorizoval Mons. Alojz Tkáč, diecézny biskup.

29. Porov. *Notitiae* XXVI (1990), s. 15-16; *AAS* LX (1968), s. 537-538.

30. Prednášky môžu byť z oblasti biblika, teológie, liturgie, morálky, práva alebo zo sociálnej oblasti.

31. *Caeremoniale episcoporum*, b. 260-262.

spôsobom slávia: a) sviatok Katedry sv. Petra (22. februára); b) slávnosť sv. apoštolov Petra a Pavla (29. júna); c) výročie zvolenia alebo začiatku pastoračnej služby Svätého Otca.

6. Na priečelí baziliky sa donedávna mali povinne umiestniť insígnie Najvyššieho Velkňaza alebo Apoštolovej stolice.

Privilégiá baziliky menšej

Medzi zvyčajné privilégiá bazilik menších patrili:³² odpustky, *capa magna*, bazilikálny snečník,³³ bugia,³⁴ tintinnabulum.³⁵ Dnešné predpisy vymenúvajú tieto privilégiá:³⁶

1. Deň vyhlásenia titulu baziliky menšej sa má náležite pripraviť a slávnostne vykonať: a) príprava na vyhlásenie sa má uskutočniť vhodnými prednáškami, vigíliou a ďalšími slávnosťami v deň vyhlásenia alebo bezprostredne po vyhlásení; b) liturgické formuláre sv. omše alebo liturgie hodín môžu byť z titulu kostola alebo svätca, alebo milostivého obrazu, alebo s formulárom „za miestnu Cirkev“ alebo „za pápeža“, ak to precedencia slávení dovoľuje; c) v deň vyhlásenia sa pred *Glóriou* číta apoštolské breve alebo dekrét o povýšení kostola na baziliku v latinskom jazyku a v reči ľudu.

2. Veriaci majú možnosť získať plnomocné odpustky za obvyklých podmienok, keď navštívia baziliku a zúčastnia sa na nejakom náboženskom obrade alebo recitujú *modlitbu Pána* a *Krédo* v týchto dňoch: a) výročný deň zasvätenia (dedikácie) tejto baziliky; b) titulárny sviatok (odpust); c) slávnosť sv. apoštolov Petra a Pavla (29. júna); d) výročný deň udelenia titulu bazilika; e) raz ročne v deň, ktorý stanoví miestny ordinár; f) raz ročne v ľubovoľne vybraný deň, ktorý si zvolí veriaci; g) na Porciunkulu (2. augusta).³⁷ Ak by bola bazilika súčasne sanktuáriom, bolo by možné zís-

kať veriacemu odpustky vždy, keď by sa zúčastnil na spoločnej púti, ktorá sa na tomto mieste koná.³⁸

3. Pontifikálne insígnie, čiže prekrížené kľúče sa môžu používať na zástavách, zariadení a pečati baziliky.

4. Rektor baziliky môže na talári a reholník na reholnom hábite a superpelícii (predtým rochete) nosiť mozetu čiernej farby s červeným lemovaním a červenými gombíkmi.

5. Donedávna medzi privilégiá patrilo to, že v omšiach, na ktorých mali účasť hocijakí pútnici alebo sa zišlo veľa ľudí, mohlo sa recitovať *Krédo*.³⁹ Dekrét z roku 1989 to však nepotvrdil.

6. Z ostatných pretrvávajúcich zvykov možno spomenúť, že v prípade spravovania baziliky diecéznym kňazstvom býva jej správca (farár) pápežským dignitárom (monsignorom).

Záver

Baziliky menšie majú v Katolíckej cirkvi vážne postavenie ako pápežské chrámy a miesta vzornej pastoračnej horlivosti. Diecézny biskup sa o ne opiera ako o oči, ktoré zahŕňa svojou otcovskou priazňou a využíva na prehľbovanie zdravej nábožnosti, živej viery, nádeje a lásky vo svojej diecéze. Tu sa skrývajú aj perspektívy budúcej pastorácie rozvinutím púti do bazilik, kde by sa laikom i kňazom dostalo sviatostnej útechy a duchovného i intelektuálneho povzbudenia pre dušu i ducha.⁴⁰ Isté formy nábožnosti by sa mohli stať vlastnými len týmto miestam a mohli by byť prenášané do farností v širokom okolí či po celej diecéze. Iste by sa po prehľbení kultu mohlo uvažovať aj o vlastnej liturgickej spomienke v príslušnej diecéze.

Peter Zubko (1972) je docentom cirkevných dejín na Katedre histórie a biblických vied Teologickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku a archivárom v Arcibiskupskom archíve v Košiciach. Venuje sa cirkevným dejinám so špecializovaním na východné Slovensko, pomocným historickým vedám a súvisiacim disciplinám. Licenciát z cirkevných dejín získal na Pápežskej teologickej akadémii v Krakove, doktorát na Cyrilometodskej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Hlavný redaktor časopisu Verba theologica, redaktor časopisu Pamäť národa. Člen Rady pre históriu KBS, konzultor pre cirkevnú heraldiku Rady pre vedu, vzdelanie a kultúry KBS. Autor niekoľkých monografií (Dejiny Košickej kapituly (1804 – 2001), 2003; Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch, 2006) a odborných článkov.

32. B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, s. 142.

33. Typickým prvkom vnútorného zariadenia baziliky bol bazilikálny snečník, ktorý mal striedavé červeno-zlaté farby, na vrchu bol zakončený guľičkou s krížikom z zlatej farby. Tento snečník je v mnohých bazilikách menších umiestnený na čestnom mieste blízko hlavného oltára a nosieva sa v procesii pred duchovenstvom. Aj keď po Druhom vatikánskom koncile nie je povinný, často sa tradične používa.

34. Bugia alebo palmatorium je svietnik s jednou sviečkou, ktorá bola držaná posluhujúcim z pravej strany, keď obrady celebraval biskup alebo iné cirkevné knieža, nie však pápež. Neplnila osvetľovaciu funkciu, ale symbolickú. Po Druhom vatikánskom koncile sa nepoužíva.

35. Tintinnabulum je zvonček na držadle s vyobrazením patróna baziliky a skríženými pápežskými kľúčmi. Nosil sa v sprievode, zvonilo sa na ňom, ako je zvykom počas liturgie, avšak iba ak ju celebraval pápež. Po Druhom vatikánskom koncile sa nepoužíva.

36. Porov. *Notitiae* XXVI (1990), s. 16-17; *AAS* LX (1968), s. 538.

37. Predpis z roku 1968 platný do roku 1989 vymenúval Porciunkulu (2. augusta), od roku 1989 nie je výslovne spomínaný v dekrétu kongregácie, spomína ho však *Enchiridion odpustkov* zo 16. júla 1999 v ustanovení 33, 2o (*Enchiridion odpustkov*, s. 60 (U 33, 2o)).

38. *Enchiridion odpustkov*, s. 60 (U 33, 4o).

39. *AAS* LX (1968), s. 538.

40. Netreba zabudnúť u nás zaznávanú povinnosť písania historiae domus, ktorá sa v konečnom dôsledku po mnohých rokoch stane jediným komplexným autentickým prameňom o živote baziliky. Keďže náboženský život baziliky je mimoriadne bohatý na udalosti, návštevy, príbehy, svedectvá, povzbudenia a obrátenia, mali by sa záznamy zapisovať často, aj každodenne.

ZRUŠENIE EXKOMUNIKÁCIE LEFÉBVRISTICKÝCH BISKUPOV

Pápežovo gesto milosrdenstva voči nasledovníkom arcibiskupa Marcela Lefébvre prekryli vyhlásenia o benevolentnom postoji Benedikta XVI. k holokaustu. Jeden z omilostených biskupov, Richard Williamson, totiž popiera masové vyvražďovanie Židov počas II. svetovej vojny.

Na začiatku svojho pontifikátu pápež Benedikt XVI. označil úsilie o jednotu kresťanov za jednu z priorit svojho pontifikátu. Koncom januára, v závere Týždňa modlitieb za jednotu kresťanov a v predvečer 50. výročia zvolania II. vatikánskeho koncilu, urobil bezprecedentný krok na ceste k tejto jednote: stiahol exkomunikáciu zo štyroch lefébvrstických biskupov, ktorí ho o tom požiadali v liste z decembra minulého roku.

Francúzsky arcibiskup Marcel Lefébvre počas II. vatikánskeho koncilu veľmi ostro vystupoval proti novému prístupu k témam, ako sú vzťah veriacich a súčasného sveta, postoj Katolíckej cirkvi k ostatným kresťanským cirkvám a svetovým náboženstvám, liturgická reforma a podobne. V roku 1970 založil *Kňazské bratstvo svätého Pia X.*, ktoré malo v sebe uchovať autentickú katolícku tradíciu, vrátane predkoncilovej (tzv. tridentskej) liturgie. Bratstvo dnes tvorí okolo 500 kňazov a najmenej 600 000 veriacich. Napriek nespojkosti s pokoncilovým vývojom a neustálym konfrontáciám so Svätou stolicou hnutie zostávalo na pôde Katolíckej cirkvi. K zlomu došlo 30. júna 1988, keď predtým suspendovaný arcibiskup Lefébvre bez súhlasu pápeža vysvätil štyroch biskupov: Bernarda Fellaya, Bernarda Tissiera de Mallerais, Richarda Williamsona a Alfonsa de Galaretta. Na základe vykonaného činu Lefébvre, spolusvätitel Antonio de Castro Mayer aj novovysvätení biskupi upadli do exkomunikácie, ktorú hneď na druhý deň svojim dekrétom potvrdila aj Kongregácia pre biskupov. V roku 1991 arcibiskup Lefébvre zomrel a hlavou lefébvrstického hnutia sa stal biskup Bernard Fellay.

Na obnovení jednoty začala Svätá stolica pracovať hneď po jej narušení. Pápež Ján Pavol II. 2. júla 1988 vydal apoštolský list (formou *motu proprio*) s názvom *Ecclesia Dei*, na základe ktorého zriadil pápežskú komisiu s rovnomeným názvom, ktorá sa stala zodpovednou za dialóg s lefébvrstami. Pápež týmto listom zároveň vyzval všetkých katolíckych biskupov, aby ochotne povoľovali veriacim, ktorí prejavia záujem, slúženie predkoncilovej liturgie. Dialóg s lefébvrstami sa výrazne prehĺbil po zvolení kardinála Josepha Ratzingera za pápeža. Už pár mesiacov po ňom sa osobne stretol s hlavou lefébvrstov, biskupom Fellayom. V decembri 2005 v tradičnom vianočnom príhovore k členom rímskej kúrie Benedikt XVI. zdôraznil, že II. vatikánsky koncil nepredstavuje „zlom“, ale „kontinuitu“ s predchádzajúcou tradíciou Cirkvi. Táto interpretácia koncilu bola ďalším zmierlivým signálom vyslaným k lefébvrstom. Prelomovým krokom bolo *motu proprio Summorum pontificum* vydané v júli 2007, na základe ktorého pápež rozšíril možnosti slávenia tzv. tridentskej liturgie, ktorá bola označená za mimo-

riadnu formu (*forma extraordinaria*) liturgického slávenia. Vrcholom týchto ústretových krokov bolo januárové stiahnutie exkomunikácie.

Toto rozhodnutie však neznamená, že lefébvrsti vstúpili do plného spoločenstva s Katolíckou cirkvou. „Zrušenie exkomunikácie sňalo zo štyroch biskupov závažný kánonický trest, ale nezmenilo právnu situáciu Bratstva sv. Pia X., ktoré dosiaľ nepožíva žiadne kánonické uznanie zo strany Katolíckej cirkvi. Taktiež štyria biskupi napriek tomu, že je z nich sňatá exkomunikácia, nezastávajú v Cirkvi kánonickú funkciu a nevykonávajú v nej dovolenú službu,“ píše sa vo vyhlásení Štátneho sekretariátu Svätej stolice zo 4. februára 2009. Nevyhnutnou podmienkou plného spoločenstva je „plné uznanie II. vatikánskeho koncilu a učiteľského úradu pápežov Jána XXIII., Pavla VI., Jána Pavla I., Jána Pavla II. a Benedikta XVI.“. Biskup Fellay pápežovi podakoval za jeho krok („Vyslovujeme Svätému otcovi svoju synovskú vďaku za tento čin, ktorý priniesie prospech celej Cirkvi.“), ale v liste veriacim napísal, že ich výhrady voči II. vatikánskeho koncilu pretrvávajú a demonštroval odhodlanie pokračovať v línii vytýčenej arcibiskupom Lefébvreom.

Médiá celú komplikovanú udalosť zhrnuli do konštatovania, že pápež omilostil popierača holokaustu. Britský lefébvrstický biskup Richard Williamson v rozhovore pre švédsku televíziu SVT vyhlásil, že počas holokaustu zomrelo len okolo 200 000 až 300 000 Židov. K podobným revizionistickým názorom sa hlási aj taliansky lefébvrstický kňaz Floriano Abrahamowicz. Od Williamsonových slov sa distancovalo lefébvrstické spoločenstvo, ako aj Svätá stolica. „Postoj Mons. Williamsona k Shoa je absolútne neprijateľný a Svätý Otec ho rozhodne odmieta... Biskup Williamson sa bude musieť v súvislosti s prijatím biskupskej funkcie v Cirkvi absolútne jednoznačne a verejne vzdať svojich postojov k Shoa...“, píše sa v spomínanom vyhlásení štátneho sekretariátu, kde sa navyše uvádza, že Benediktovi XVI. v čase zrušenia exkomunikácie neboli Williamsonove názory známe.

Podозrenie z umelého vytvorenia kauzy vzbudzujú okolnosti, za ktorých došlo k zverejneniu interview. Rozhovor bol švédskou televíziou natočený ešte 1. novembra minulého roku po tom, čo Williamson vysvätil švédskeho konvertitu Stena Sandmarka, ktorý predtým pôsobil ako protestantský pastor, za kňaza. Televízia urobila rozhovor s biskupom aj novokňazom. Williamsona sa okrem iného novinári pýtali aj na plynové komory a vyvražďovanie Židov. V odpovediach prezentoval svoje revizionistické názory. Rozhovor však televízia odvysielala až 21. januára, teda v deň, keď kardinál Giovanni Battista Re, prefekt Kongregácie pre biskupov, podpísal dekrét o stiahnutí exkomunikácie. Oficiálne vyhlásenie o tomto akte bolo zverejnené až o tri dni, ale kardinál Dario Castrillón Hoyos, ktorý momentálne stojí na čele komisie *Ecclesia Dei* priznal, že lefébvrstickí biskupi boli o stiahnutí exkomunikácie informovaní už dávnejšie. Možno sa len domnievať, že k tejto informácii sa dostala aj švédska televízia, ktorá úmyselne odvysielala inkriminovaný rozhovor práve v deň stiahnutia exkomunikácie.

Imrich Gazda

CÉZAROPAPIZMUS A VOLBA MOSKOVSKÉHO PATRIARCHU

27. januára 2009 delegáti lokálneho (Pomiestnyj) Soboru zvolili za nového Patriarchu Moskvy a Rusi doterajšieho Metropolitu Kaliningradu a Smolenska Kirila (vl. m. Vladimír Michajlovič Gundajev). Zvolený Kiril, ktorý v čase „interregum“ plnil funkciu patriarchu, je považovaný za skúseného cirkevného diplomata. Niekoľko rokov zodpovedal za zahraničné vzťahy Moskovského patriarchátu, často a rád cestoval do zahraničia, ochotne využíval masmédiá a komentoval politické udalosti. Je charizmatický, výrazný, a preto jeho zvolenie veľkou prevahou hlasov (508 hlasov z 701 delegátov) nebolo príliš prekvapivé. Udalosti, ktoré predchádzali jeho zvoleniu, ako aj samotný priebeh volieb však ukazujú aj inú stránku ruského pravoslávia. Cirkevná volebná kampaň bola výnimočne ostrá. Metropolitu Kaliningradu a Smolenska obviňovali z prílišnej sympatie ku katolíkom a ekumenického angažovania, ktoré mnohí pravoslávni duchovní i obyčajní veriaci, najmä z provincií, považujú za herézu. V prospech Kirila zasiahol pravoslávny viedenský biskup Hilarion, ktorý v rozhovore s agentúrou Interfax označil obviňovanie Kirila z kryptokatolicizmu za provokáciu. Kiril bol podľa ruských médií okrem toho jasným favoritom Kremľa, hoci oficiálne Dmitrij Medvedev vyhlásil, že bude spolupracovať s ktorýmkoľvek patriarchom, ktorého si pravoslávni veriaci zvolia. Podpora Kremľa sa však prejavila okrem iného aj tak, že v piatok pred voľbami vládna „Rossijskaja Gazeta“ uverejnila dokonca až dva rozhovory s Kirilom, jeden v hlavnom a druhý vo víkendovom vydaní. Aj štátne televízne stanice zvýrazňovali postavu Kirila pri každej novej príležitosti, najčastejšie v prítomnosti prezidenta Medvedeva alebo premiéra Putina.

Kremel' oficiálne nezasahoval do volieb, no jeho preferencie zosobňovali mnohí voliči. „Pomiestneho Soboru“ sa totiž okrem hierarchov, predstaviteľov duchovenstva a rehoľníkov zúčastnili aj predstavitelia laikov z ruských i zahraničných diecéz, ktoré sú zahrnuté do kánonickej právomoci Patriarchátu Moskvy a celého Ruska. A práve medzi delegovanými laikov sa dostali mnohí ruskí oligarchovia, biznismeni a politici. Ich delegovanie pravoslávny duchovenstvom poukazuje na trvajúce prepojenie cirkevnej a svetskej moci v pravoslávnej Cirkvi. Ústava Ruskej federácie síce garantuje oddelenie Cirkvi od štátu, no za čias Alexeja II. sa cirkev stala oporou štátu. Veľkoruské ambície, čoraz explicitnejšie vyjadrované tandemom prezident - premiér, korešpondujú s myslením mnohých hierarchov a veriacich, ktorí za jednu z hlavných úloh Cirkvi pokladajú znovuobnovenie Ruského impéria. Kiril spĺňa predstavy oligarchov o „silnom vodcovi“, ktoré predstavil Hilarion na stránkach „Rossijskoj Gazety“. Podľa Hilariona sa Patriarchát musí zmeniť z etnografického múzea na otvorenú cirkev, čo do istej miery znamená aktívnejšiu „zahraničnú politiku“. Aj mnohí veriaci dúfajú, že nový patriarcha bude mať dostatok odvahy na začatie

cirkevnej „perestrojky“. Do akej miery sa však ich pranie o otvorení sa Moskvy na svet splní, je zatiaľ otázne, pretože Kiril po svojom zvolení veľmi diplomaticky vyhlásil, že v oblasti zahraničných a ekumenických vzťahov bude pokračovať v smerovaní, ktoré určil jeho predchodca Alexej II.

Branislav Kluska

POKOJ NEZNAMENÁ PASIVITU

Aj tento rok začal ohňostrojmi. Zvieratá reflexívne zaliezli do svojich brlohov, nerozlišujú medzi zábavnou pyrotechnikou a zbraňami, ktoré majú schopnosť zabíjať. Po tomto krátkom popolnočnom virvare však zavládol pokoj. Prvý deň nového roku je dokonca pokojom venovaný. O pokoji bolo aj novoročné posolstvo pápeža Benedikta XVI.. Ludstvo bolo obdarené rozumom, aby medzi dunením ohňostrojov a rakiet nabitých „ostrými“ vedelo na rozdiel od zvierat rozlišovať. Aby rozlišovalo aj medzi pokojom a obyčajnou pasivitou.

Zdá sa však, že slovenská spoločnosť celkom nerozumie, čo to pokoj je. Pokoj vníma ako všetko, čo narušuje zabehaný systém – aj keď je ten systém nesprávny, či dokonca zlý. Verejnosť za nositeľov nepokoja považuje všetkých politikov, ktorí – ako sa hovorí – sa len vadia. Nepokoj podľa nej prinášajú aj občianski aktivisti, ktorí sa zaujímajú o to, na čo mesto, v ktorom žijú, míňa verejné financie. Nenechajú na pokoji miestneho podnikateľa, ktorý sa korupčne napojil na mestský rozpočet a dodáva mestu predražené služby. Veľmi rozšírený je tiež názor, že nepokoj prináša každý, kto používa násilie. Ale je to naozaj tak?

Nie - pokoj nie je nechať si skákať po hlave, narušenie pokoja nie je bránenie svojich práv a oprávnených záujmov. Kľúčová je totiž spravodlivosť. Médiá a opozícia nevyvolávajú nepokoj, keď kontrolujú vládu a pranierujú jej ministrov za predražené tendre dohodené svojim politickým kamarátom z biznisu. Opýtať sa ministra výstavby a regionálneho rozvoja Mariána Januška, prečo informáciu o tendri za 120 miliónov EUR zverejnil len na nástenke svojho úradu, je spravodlivé, a preto nenaruša pokoj. Nepokoj prinieslo správanie Januška a jeho spolupracovníkov z ministerstva a Slovenskej národnej strany, ktorí sú zodpovední za škandalózne tender. Nepokoj nešíri ani ten, kto cez noviny búši do primátora a mestských poslancov, ktorí pod cenu predali primátorovmu kamarátovi lukratívne mestské pozemky. Šírením nepokoja sú ohováračské články bulvárnych médií, nie seriózne články, ktoré sledujú spravodlivosť v spoločnosti. Novinári môžu byť extrémne ostrí, môžu niekoho siahnuť aj na povest (ak si to zaslúži, ak je to spravodlivé), stále sú to však oni, kto šíri pokoj a zabraňuje nepokoju.

Rovnako je to v prípade občianskych protestov. Kampaň Centra pre bioetickú reformu, ktorá prináša krvavé obrázky potratených plodov, nie je šírením nepokoja. Hoci v ľuďoch nepokoj vyvoláva – ozýva sa v nich svedomie, ľudia prirodzene reagujú odmietavo voči násiliu. Šírením nepokoja nie sú ani protesty eko-

logických aktivistov proti výstavbe elektrární alebo rúbaniu tatranských lesov.

Verejnosc automaticky za zlých ľudí považuje tých, ktorí sú stránkami v nejakom súdnom spore. Považuje ich za ľudí nepokoja – často bez hlbšieho skúmania. Ale brániť svoju česť proti ohováračským článkom je preda legitímne. Proti šíriteľovi nepokoja sa možno brániť aj pred súdom. Hoci aj iniciovaním súdneho sporu, nie len na strane brániaceho sa.

Asi najťažšie je obhájiť pokoj pri otvorenom násilí. Šírením nepokoja nie je legitímne ozbrojené povstanie proti tyranskej vláde, nie je ním obrana proti inému násiliu. Slovenské národné povstanie v roku 1944 ani zásah spojencov vedených Spojenými štátmi americkými proti irackým vojskám, ktoré v roku 1990 obsadili Kuvajt, neboli šírením nepokoja. Neboli ním napriek tomu, že pri nich zahynuli civilisti, napriek tomu, že spojenci používali zbrane a násilie. Nie je ním ani útok Izraela voči teroristom v Palestíne, ktorí počas roka ostreľovali jeho územie raketami. Dá sa diskutovať o prevedení a nevyhnutnosti konkrétnych vojenských operácií a rozhodnutiach veliteľov, ale v princípe ostáva boj proti agresorovi bojom za znovunastolenie pokoja. Aj keď niekomu vyhovuje stav okupácie, aj keď z krátkodobého hľadiska prináša relatívne výhody, ako to bolo počas vojnovy Slovenskej republiky.

V mene falošného vnímania pokoja vzniklo v minulosti veľa zla – Briti a Francúzi nezasiahli proti Nemecku v roku 1938 a odovzdali mu v Mníchove časť Československa, 40 rokov Východoeurópania kolabovali s komunistickým režimom.

Aj evanjelista Matúš zaznamenal Ježišove slová: „Nemyslite si, že som priniesol pokoj na zem: nie pokoj som priniesol, ale meč.“ Pokoj teda neznamená pasivitu, ale niečo viac – boj za pravdu, dobro a spravodlivosť.

Ivan Rončák

KLÉRUS A POLITICI: JE TU NEJAKÝ PROBLÉM?

Volby sú vždy časom, v ktorom si kladieme otázky, či je legálne, aby sa Cirkev a jej predstavitelia vyjadrovali k politickým záležitostiam. Podľa môjho názoru takéto vyjadrenia sú legálne. Ale aby som neostal pri osobnom názore, poviem, čo je o tom stanovené v Kódexe kánonického práva Jána Pavla II., ktorý je záväzný aj v súčasnosti, čo o tom hovorí právny poriadok štátu a poukážem na niektoré konkrétne príklady zo zahraničia.

V kán. 287, § 2 sa píše, že klerici (biskupi, kňazi a diakoni) nesmú byť členmi politických strán a nesmú byť ani vo vedení odborov. To znamená, že nám Svätý Otec prikazuje, že klerici nesmú byť členmi politických strán, ale môžeme byť členmi odborov; nemôžeme sa však stať odborovými predákmi alebo iným spôsobom byť vo vedení odborov. Toto nariadenie však pozná výnimky, ktoré stanovuje spomínaný kán. 287, § 2: ak si to vyžaduje napomáhanie všeobecného dobra (bonum commune promovendum), čo má posúdiť kompetentná autorita Cirkvi, môžu klerici vstúpiť aj do politických strán alebo do vedenia odborov. Kompe-

tentnou autoritou Cirkvi je spravidla diecézny biskup, ktorý takéto rozhodnutie nebude robiť bez konzultácie s Apoštolským stolcom (Vatikánom). Pokiaľ ide o vyjadrovanie sa kňazov k politickým veciam alebo explicitná podpora, alebo kritika konkrétneho politika, to kánonické právo nerieši. Je to teda ponechané na úsudku konkrétneho klerika, aby sám posúdil či a nakoľko to je alebo nie je vhodné.

Z hľadiska právneho poriadku SR klerik má rovnaké práva ako každý iný občan tohto štátu. To znamená, že ak každý iný občan SR má právo vyjadriť sa k politike, má právo explicitne podporiť alebo kritizovať nejakého politika, také isté právo má každý klerik, lebo je plnohodnotným občanom Slovenskej republiky.

Ale aby som neostal iba v oblasti platných právnych predpisov, poukážem na niektoré príklady zo súčasnej doby. Arcibiskup Madridu kardinál Rouco Varela viedol protestný pochod proti vládnemu kabinetu premiéra Zapatera za to, že uzákonil manželstvá homosexuálov. Mons. Raymond Burke (dnes je prefektom Najvyššieho súdneho dvora vo Vatikáne) ešte ako arcibiskup St. Luis v USA verejne v médiách kritizoval prezidentského kandidáta Johna Kerryho za to, že je o ňom verejne známe, že je za vykonávanie potratov, čo je v rozpore s katolíckym učením, a z biskupov a kňazov zďaleka nebol jediný. Za rovnaké verejné postoje arcibiskup New Yorku a arcibiskup Washingtonu zákázali kňazom podať sv. prijímanie niektorým senátorom (vrátane bývalého primátora New Yorku). Už aj proti novému prezidentovi USA Obamovi sa kriticky vyjadril kardinál USA pracujúci vo Vatikáne James Stafford a Konferencia biskupov USA verejne ho kritizovala za fakt, že umožnil používať peniaze z federálnych fondov na napomáhanie pro-potratových organizácií. Bežne sa k politickej situácii v Taliansku vyjadruje predseda Talianskej biskupskej konferencie kardinál Bagnasco, arcibiskup Janova. Alebo najnovšia správa, ktorú uverejnila TK KBS (<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20090204021>) 4. februára 2009 hovorí, že Katolícka kňazská asociácia pre spravodlivosť verejne obvinila prezidenta Južnej Kórey z porušovania ľudských práv pri brutálnom zásahu proti demonštrantom v Soule. Z tu predložených niekoľkých príkladov si čitateľ môže sám urobiť vlastný úsudok. Každý klerik by však mal vždy konať veľmi rozvážne, ak sa vyjadruje k politickým záležitostiam alebo k činnosti jednotlivých politikov. No je podstatnou úlohou každého biskupa, kňaza, diakona, ba každého katolíka napomáhať slovom i príkladom tomu, čo slúži mieru, spravodlivosti, dobru Cirkvi i dobru občianskej spoločnosti. Tak nás učí Katolícka cirkev (porov. kán. 287, i kán. 222, § 2).

P.S.: Toto vysvetlenie vzniklo preto, že som dostával elektronickou poštou žiadosti rôznych ľudí v podstate s tou istou otázkou: Chceli počuť od cirkevného právnika stanovisko, či je legitímne, ak sa kňazi vyjadrujú k politickým záležitostiam alebo ak otvorene podporujú alebo kritizujú konkrétnych politikov. Volil som tento spôsob, aby som nemusel každému odpisovať osobitne.

Ján Duda

LUCY HAWKING, STEPHEN HAWKING:

GREGOROVE TAJNÉ VÝPRAVY DO VESMÍRU

Preklad: Juraj Kubica. Slovart, Bratislava 2008. Počet strán: 320. ISBN: 978-80-8085-469-6.

Známy teoretický fyzik a matematik Stephen Hawking spolu s dcérou napísali knihu pre deti. Ide o príbeh Gregora, ktorý sa zoznámí s tajomnými susedmi: Erikom a jeho dcérou Ankou. Erik je fyzik, ktorý mu umožní prostredníctvom najlepšieho počítača na svete „Kozmos“ cestovať do vesmíru. Je v tom možno osobná odzva Hawkingsovej skúsenosti s počítačom, od ktorého je tento paralyzovaný vedec závislý.

Román jednoduchým spôsobom približuje niektoré súčasné poznatky o Slnčnej sústave, jednotlivých planétach, niektorých vesmírnych telesách (kométy, čierne diery). Čitateľ nielenže letí s Gregorom, Erikom a Ankou vesmírom, ale Hawkingovci ho opismi kozmických telies vovádzajú do pocitov, ktoré by tam prežívali. Kniha je tak majstrovským dielom ponúkajúcim jedinečný čitateľský zážitok. Medzi Ankou a Gregorom je kontrast. Anka pochádza z rodiny vedca, má počítač a úžasné výdobytky vedy, túži po topánkach baletky. Gregor zasa pochádza z rodiny zelených radikálov, ktorí nemajú doma žiadne výdobytky techniky, odmietajú elektrinu a počítač, zatiaľ čo on po tomto túži. Filozofiou Gregorových rodičov je, že technológia zotročila človeka, avšak neuvedomujú si, že zotročujú svoje dieťa. Gregorovi rodičia predstavujú jednu skupinu hrdinov príbehu, ktorí kvôli ozdraveniu planéty chcú priniesť osobné obete, pričom zasahujú aj nevinných. Príbeh životný štýl tejto skupiny mierne ironizuje, ale zároveň jej traumy berie vážne.

Druhou skupinou je Erik - vedec, jeho kolegovia a sám Gregor, ktorí vidia vedu ako vedúcu „silu“, ktorá má zodpovednosť za svet. „...veda je pre nás veľmi dôležitá. Bez nej by sme neboli schopní rozhodovať sa správne. Niektorí myslia, že veda je nudná alebo dokonca nebezpečná. Keď sa však nebudeme o nič zaujímať a nedokážeme informácie používať, možno sa takou stane. Ale keď sa ju pokúsime pochopiť, zistíme, že je fascinujúca a že je pre nás a pre našu budúcnosť dôležitá“ (str. 291). Nedozvedáme sa veľa o tejto skupine vedcov tzv. Rady. Príbeh vždy čosi naznačí, ale odpovede sa čitateľ nadočká. Len na jednom mieste sa píše, že Rada hľadá riešenia pre problémy ľudstva a chráni ho (str. 251). Títo vedci si utvárajú akýsi kódex svojej činnosti: „Prisahám, že budem používať moje vedecké schopnosti pre dobro ľudstva. Sľubujem, že nikdy pri svojom hľadaní vedeckej pravdy nikomu neublížim... Nezneužijem moje vedecké schopnosti na dosahovanie vlastného zisku ani ich neposkytnem tomu, kto sa pokúša zničiť nádhernú planétu, na ktorej žijeme. Ak poruším túto prísahu, nech mi naveky zostanú zahalené krásy a zázraky vesmíru“ (str. 44-45). Rada vedcov hľadá novú obývateľnú planétu pre ľudstvo (str. 145), ale zároveň sa snažia o záchranu Zeme (str. 196-198). Tu sa možno pýtať, voči komu je Rada zodpovedná. Voči sebe? Voči komu sa vedec zaklína, aby mu unikala krása vesmíru? Kniha

ponúka realistický pohľad na vedu, keď hovorí: „Veda má silu konať dobro, ale...môže spôsobiť aj veľa zla“ (str. 46). Príbeh predstavuje vedca Dr. Kima Radača, pre ktorého je veda cestou k moci (str. 175). Má šialený sen, objaviť tzv. expoplanétu, teda planétu mimo slnčnej sústavy a vytvoriť tam život, aby ho mohol potom ovládať. Hawkingovci vložili opis Millerovho a Ureyho experimentu, ktorý vytvoril aminokyseliny, a tak dal nádej, že bude možné v laboratóriu vytvoriť život. Radač symbolizuje moderného alchymistu, pokúšajúceho sa o umelé vytvorenie života pre svoje egoistické ciele. Hawking, ktorý neverí v nadprirodzený život, pokorne priznáva, že sa zatiaľ nepodarilo umelý život vytvoriť a stále sa nevie, ako presne na Zemi život vznikol (str. 168). Vedecká komunita pripúšťa, že spomínaný pokus má mnoho nedostatkov a nie je dostatočným dôkazom o vzniku života. Experimenty, ktoré imitujú tzv. evolučnú polievku, kde mal vzniknúť život, sú zjednodušené a nemôžu sa vzťahovať ku konkrétnym podmienkam na Zemi. Neboli objavené ani molekulárne fosílie o dlhodobej existencii evolučnej polievky. Okrem toho je nezanedbateľný vplyv bádateľov pri experimentoch (BEHE J. M.: *Darwinova černá skříňka*, Návrat Domů Praha 2001, str. 177-182; TAXTON CH. B. – BRANDELY W. L. – OLSEN R. L.: *Tajemství vzniku života*, Návrat Domů Praha 2003, str. 27-44; WELLS J.: *Ikony evoluce*, Návrat Domů Praha 2005, str. 15-29). V súčasnosti sa táto klasická Urey-Millerova hypotéza opúšťa a predpokladá sa, že život mohol prísť aj z vesmíru. Odpoveď na otázku pôvodu života sa tým, samozrejme, odďaľuje.

Idie síce o sci-fi príbeh, ale je na ňom zaujímavé, že podľa predstáv autorov o budúcnosti ľudstva rozhodnú vedci ako Erik a Rada, ktorí budú spolupracovať so zelenými, aby bolo udržané zdravie Zeme. Zároveň budú hľadať planétu vhodnú k životu, kde sa ľudstvo postupne presťahuje. Je v tom akýsi nový mesianizmus. Ak v minulosti viedol kňaz – pastier ľud do nebeskej vlasti, tento typ vedca pastiera, má aspiráciu vyvieť ľudstvo do novej vesmírnej vlasti. To vyjadruje aj Gregorov príhovor: „Chcel som vám povedať, že nepotrebujete tajný kľúč na odomknutie tajomstiev vesmíru. Existuje jeden, ktorý môžete mať všetci, a tým je fyzika. To je všetko, čo potrebujete na pochopenie sveta okolo nás“ (str. 295). Typická scientistickej arogancia namýšľajúca si, že celú realitu dokáže vyčerpávajúco pochopiť.

„Gregorove tajné cesty do vesmíru“ je dobre napísanou knihou o vesmíre a vede. Veda má svoju krásu, keď objavuje skrze prírodné zákony poetiku kozmu. Erik oboznamuje Gregora: „Takmer všetky prvky, z ktorých sa skladáš ty alebo ja, vznikli vo vnútri hviezd, ktoré žiarili dávno pred vznikom Zeme... sme deti hviezd! Keď pred dávnymi vekmi tieto hviezdy explodovali, rozmetali do okolitého vesmíru väčšie atómy, ktoré vytvorili“ (57-58). Podľa knihy je účelom vedy „vysvet-

lovať svet okolo nás pomocou našich zmyslov, našej inteligencie a našej schopnosti pozorovať“ (str. 31). Okrem tradičnej predstavy, že veda hľadá odpovede na otázku „ako“, sa v románe tvrdí, že ponúka odpoveď aj

na otázku „prečo“. Čitateľ však rýchlo zistí, že v skutočnosti tých odpovedí na druhú otázku je veľmi málo.

Róbert Sarka

GERTRAUD MARINELLI - KÖNIG:

OBERUNGARN (SLOWAKEI) IN DEN WIENER ZEITSCHRIFTEN UND ALMANACHEN DES VORMÄRZ (1805-1848)

Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2004. Počet strán: 780. ISBN: 978-3-7001-3258-5.

S veľkým potešením a uznaním treba privítať knihu rakúskej historičky Gertraud Marinelli-König: *Oberungarn Slowakei in der Wiener Zeitschriften des Vormärz*, z roku 2004 v Rakúskej akadémii vied. Dielo je súčasťou projektu nebohého profesora Güntera Wytrzens, ktorý sa venoval edícii „*Slavica*“ publikovanej vo viedenských almanachoch a časopisoch. Prvý zväzok tejto edície sledoval ohlasy na ruskú literatúru vo viedenských časopisoch. V ďalšom zväzku možno zistiť prehľad o štúdiách v poľskej a rusínskej reči, v treťom zväzku v reči južných Slovanov. Kniha poskytuje zaujímavé informácie, s akým neobyčajným záujmom obyvatelia hlavného mesta monarchie sledovali publikácie v slovenskej reči v období od Bratislavského mieru až po meruôsmie roky. Veľmi vzácne sú správy o Slovensku z jednotlivých oblastí vedy, politiky a kultúry. Ako posledný zväzok by mal vyjsť prehľad českej literatúry.

Dielo má 780 strán, čo naznačuje dve skutočnosti. Autorka si dala záležať na dôslednom zozbieraní veľkého množstva materiálu. Zároveň je to dôkaz, že Viedeň nebola len hlavným mestom monarchie, ale aj hlavným uzlom všetkých národov zjednotených pod kuratelou Habsburgovcov. V prípade Slovákov tu hádam ani netreba pripomínať množstvo časopisov, spolkov, študentov, ale aj profesorov a úradníkov pôsobiacich vo Viedni, medzi ktorými vynikal predovšetkým Ján Kollár alebo Adam František Kollár, inak nazývaný aj slovenský Sokrates. V úvode autorka jednotlivé tituly kníh pochádzajúcich zo Slovenska a predstavované vo viedenských časopisoch rozdelila do jednotlivých oblastí: literatúra, jazykoveda, filozofia, estetika a rétorika, dejiny, architektúra a umenie, náboženská literatúra, právo, geografia, politická ekonómia, prírodné vedy a matematika. Menný a miestny register dodáva tejto knihe väčšiu prehľadnosť a vedeckosť. Vzácna je aj mapa etnologického zloženia obyvateľstva monarchie. Pri množstve materiálu by bolo žiaduce overenie autorov a titulov kníh historikom pochádzajúcim zo Slovenska. V práci totiž nájdeme aj viacero preklepov a nepresností, hlavne v tituloch kníh. V knihe chýba aj istá koherencia v uvádzaní názov miest a žúp. Tento problém je dosť vážny a nepovšimnutý.

I keď je prípustné uvádzať pomenovania v podobe, v akej sa vyskytovali v období, ktoré historik opisuje, tento spôsob mŕňa cieľ, kvôli ktorému bola zvolená táto metóda. K takémuto nekoherentnému prechádzaniu z jazyka do jazyka dochádza hlavne vtedy, ak sa jedná o popisovanie širšieho časového obdobia. V úvode au-

torka pri opise zastúpenia Slovákov v župách Uhorska uvádza v 14. storočí také pomenovania, ktoré sa začali používať až v 19. storočí (viď XII). Názvy slovenských stolíc až do 19. storočia vo verejnej správe boli uvádzané v latinskej alebo slovenskej podobe. Ak sa autorka chcela vyhnúť slovenským názvom žúp, mohla radšej v knihe napísanej po nemecky uvádzať nemecké názvy, ktoré sa dokonca v 19. storočí, kedy boli publikované jednotlivé tituly kníh, bežne používali. Najlepšie by však urobila, ak by uvádzala súčasné slovenské názvy.

Ešte väčším problémom je samotný titul knihy, kde sa Slovensko uvádza najprv ako *Oberungarn*, až potom v súčasnej podobe ako *Slovensko*. Používanie pojmu „Horné Uhorsko“ nebolo ustálené. Začal sa používať až po bitke pri Moháči a podľa politicko-ekonomickej situácie menil svoje hranice v rôznych časových obdobiach. Preto by bolo vhodnejšie používať termín *Slovensko*. Treba však rozhodne oceniť snahu Gertraud Marinelli-König predstaviť slovenskú kultúru. Z neznámych dôvodov autorka konštatuje, že Slovensko sa stalo integrálnou súčasťou Uhorska od roku 907. Ku kompletnému integrovaniu Slovenska došlo až v 12. storočí. Celkové hodnotenie slovenského národného a kultúrneho pohybu čerpala od renomovaných historikov slovenského, ale aj rakúskeho pôvodu. Jedná sa však o konštatovania, kde chýba reлектúra, ktorá by pomohla v slovenskej historickej vede navodiť nové problémy a otázky. Jednou z nich je klasické konštatovanie, že Slováci pred Bernolákovou kodifikáciou jazyka používali biblickú češtinu. Hovorili niekedy Slováci češtinou? Ak áno, poznali jej gramatiku? Existoval rozdiel v používaní jazyka v evanjelickom a katolíckom slovenskom prostredí? Nie je užívanie termínu *biblická čeština* iba výsledkom Dobrovského tvrdenia, že slovenčina je dialekt češtiny? Nemožno hovoriť o slovenčine v 16-18. storočí? Najväčšou tragédiou slovenskej historiografie je, že si nevie klásť otázky.

Kniha Marinelli-König je skutočným prínosom do slovenskej historickej vedy. Aj napriek nedostatkom autorka odkryla novú mozaiku slovensko-rakúskych dejín, ktoré napriek sporadickému a marginálnemu výskumu odhaľujú mimoriadnu intenzitu a kultúrnu blízkosť susediacich národov, ktoré štyridsať rokov oddeľovala železná opona. Veríme, že táto kniha napomôže zvýšeniu záujmu o naše spoločné dejiny, a tak sa vyplní medzera v tejto oblasti.

Luboslav Hromják

NOVÉ HORIZONTY

ČASOPIS PRE TEOLÓGIU, KULTÚRU A SPOLOČNOSŤ

ČÍSLO 1/2009 ROČNÍK III. VYCHÁDZA ŠTVRŤROČNE

Zodpovedný redaktor:
prof. ThDr. ICLic. Ján Duda, PhD.

Výkonný redaktor:
ThLic. Anton Ziolkovský

Redakčná rada:
prof. ThDr. ICLic. Ján Duda, PhD.
ThLic. Martin Koleják
ICDr. Miloš Pekarčík, PhD.
ThDr. František Trstenský, PhD.
ThLic. Anton Ziolkovský
Mgr. Marián Jabroický
ThDr. Branislav Kluska, PhD.

Redakčný kruh:
ThDr. Marcel Cívik
prof. ThDr. ICLic. Ján Duda, PhD.
ThDr. Alojz Frankovský, PhD.
ThLic. Marek Haratim
PaedDr. ThLic. Alojz Kostelanský, PhD.
ICDr. Miloš Pekarčík, PhD.
Mgr. Terézia Rončáková, PhD.
doc. ThDr. František Trstenský, PhD.
doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Grafická úprava:
Mgr. Marián Jabroický

Jazyková spolupráca:
Mgr. Lenka Horáková
PaedDr. Anna Dudová

Anglické texty:
Mgr. Stanislava Hudranová

Adresa redakcie:
Nové Horizonty
Spišská Kapitula 13
053 04 Spišské Podhradie

E-mail:
novehorizonty@gmail.com

Web:
http://www.novehorizonty.sk

Cenzor:
ThDr. Alojz Frankovský, PhD.

Imprimatur:
Mons. prof. František Tondra, spišský diecézny biskup
z dňa 16. 10. 2007, č. prot. 11/2007

Evidenčné číslo:
EV 2609/08

ISSN 1337-6535

EAN 977133765400601

Vydáva:
Vydavateľstvo Lúč Bratislava pre Klub priateľov Ferka Skyčáka

Tlač:
Tlačiareň Kežmarok

Informácie pre predplatiteľov:

Predplatné na rok 2009 - 6 eur.
Odporičaná cena jedného výtlačku - 1,5 eura;
v predajniach Lúč a SSV - 2 eurá.

Objednávky na predplatné vybaruje: Klub priateľov Ferka
Skyčáka, Za Hornádom 4/7, 052 01 Spišská Nová Ves.
E-mail: novehorizonty@gmail.com.

Pre prispievateľov:

Príspevok písať v programe Microsoft Word, typ písma Times
New Roman CE, veľkosť písma 12, riadkovanie jednoduché, po-
známky pod čiarou, bibliografia za textom článku. Rozsah prí-
spevku 4-8 strán formátu A4. Štruktúra článku má v úvode náčrt
problému a v závere jeho možné riešenia.

Príspevky adresovať na e-mail novehorizonty@gmail.com alebo
v písomnej forme na adresu redakcie. Uviesť aj vlastnú e-mailovú
adresu autora príspevku, ktorá sa zverejňuje na predposlednej
strane ako adresa autora. Príspevky sú recenzované.

Na niekoľko riadkov uviesť abstrakt v angličtine. Rešpektovať
spôsob citácie podľa už zverejnených článkov a iných príspevkov.

Redakcia si žiada poslať aj krátky odborný profil autora, naj-
má pokiaľ ide o menej známe osobnosti.

O zverejnenie článku možno žiadať iba vtedy, ak článok ešte
nikde inde nebol zverejnený. V opačnom prípade redakčná rada
rozhodne o jeho nezverejnení. Redakčná rada si vyhradzuje právo
rozhodnúť o zverejnení alebo nezverejnení príspevku.

Uzavierka ďalšieho čísla je 30. 4. 2009.

Klub priateľov Ferka Skyčáka:

Je občianske združenie katolíckych intelektuálov, zaregistro-
vané Ministerstvom vnútra SR dňa 8. augusta 2008 pod číslom
spisu VVS/1-900/90-32348. Základné zásady sú zverejnené na
webovej stránke <http://www.novehorizonty.sk>.

Sponzorské príspevky môžete posilať na tento účet:
4390017104/3100.

Prosíme Vás taktiež, aby ste nás o svojom dare upozornili aj
prostredníctvom emailu, aby sme sa Vám mohli poďakovať.

