



HORIZONTY
NOVÉ

ČASOPIS PRE TEOLÓGIU, KULTÚRU A SPOLOČNOSŤ

OBSAH

| | | |
|----|---|--|
| | EDITORIÁL | |
| 3 | Prečo Nové Horizonty?! <i>redakcia</i> | |
| | DOKUMENTY A KOMENTÁRE | |
| 4 | Odpovede na otázky týkajúce sa niektorých aspektov učenia o Cirkvi <i>Kongregácia pre náuku viery</i> | |
| 6 | Komentár k odpovediam na otázky týkajúce sa niektorých aspektov učenia o Cirkvi <i>Kongregácia pre náuku viery</i> | |
| 9 | Odpovede na otázky Biskupskej konferencie USA týkajúce sa prijímania potravy a nápojov umelým spôsobom <i>Kongregácia pre náuku viery</i> | |
| | ŠTÚDIE | |
| 12 | Význam a zmysel teologického vzdelania <i>František Škyčák</i> | |
| 14 | Okolnosti, snaženia a vznik Spišskej diecézy <i>Luboslav Hromják</i> | |
| 20 | Kaplán alias farský vikár <i>Miloš Pekarčík</i> | |
| 25 | Stručný historicko-teologický náčrt vývoja fundamentálnej teológie <i>Anton Ziolkovský</i> | |
| 29 | Politické konzekvencie návštevy Benedikta XVI. v Turecku <i>Ľán Duda</i> | |
| 33 | Prečo sa musíme zaoberať sociálnou náukou Cirkvi? <i>Michal Komara</i> | |
| 37 | Teologické aspekty problému nezamestnanosti <i>Martin Koleják</i> | |
| 42 | Problematika preklínania v starozákonných žalmoch <i>František Trstenský</i> | |
| 44 | AKTUALITY, UDALOSTI A NÁZORY | |
| 49 | RECENZIE | |

CONTENTS

| | | |
|--|--|----|
| | EDITORIAL | |
| | Why New Horizons?! <i>editorial office</i> | 3 |
| | DOCUMENTS AND COMMENTARIES | |
| | Answers to questions related to some aspects of Christian Doctrine <i>Congregation for the Doctrine of the Faith</i> | 4 |
| | Commentaries to questions related to some aspects of Christian Doctrine <i>Congregation for the Doctrine of the Faith</i> | 6 |
| | Responses to questions of the U. S. Conference of Catholic bishops concerning artificial nutrition and hydration <i>Congregation for the Doctrine of the Faith</i> | 9 |
| | STUDIES | |
| | The meaning and significance of theological education <i>František Škyčák</i> | 12 |
| | Circumstances, attempts and establishment of the Diocese of Zips <i>Luboslav Hromják</i> | 14 |
| | Chaplain alias parochial vicar <i>Miloš Pekarčík</i> | 20 |
| | Fundamental theology: a brief historical-theological sketch of its development <i>Anton Ziolkovský</i> | 25 |
| | Political consequences of Benedict XVI's visit in Turkey <i>Ľán Duda</i> | 29 |
| | Why do we have to deal with the social doctrine of the Church? <i>Michal Komara</i> | 33 |
| | Unemployment: the theological aspects of the issue <i>Martin Koleják</i> | 37 |
| | The problematics of the imprecatory in the Old Testament Psalms <i>František Trstenský</i> | 42 |
| | RECENT EVENTS, AFFAIRS AND OPINIONS | 44 |
| | REVIEWS | 49 |

REDAKCIA

PREČO NOVÉ HORIZONTY?!

V medzivojnovom období pôsobila v Spišskej Kapitule skupina kňazov, katolíckych intelektuálov. Táto skupina sa formovala postupne po nástupe Jána Vojtaššáka na spišský biskupský prestol a on sám, ako sa zdá, prispel rozhodujúcou mierou k ich vzniku a to tým, že ich posielal na štúdiá a potom im umožňoval teologický pôsobiť. Takto sa do náboženského, kultúrneho a filozofického povedomia celého Slovenska natrvalo zapísali mená ako Jozef Špirko, Štefan Barnáš, Ján Čarnogurský, Ladislav Hanus, Pavol Ušák-Oliva, Janko Silan, Jozef Kútnik, Jozef Ligoš, Ferko Skyčák a ďalší. Nebola to jednoliata ani jednotná skupina, pretože pracovala v rôznych teologických a kultúrnych oblastiach. Napriek tomu som presvedčený, že majú niečo spoločné: koreňom ich životnej tvorivej sily bola viera v Boha a služba Cirkvi i pozemskej vlasti. Dovolím si tvrdiť, že si vážili tvorivú prácu jeden druhého. Možno pre tieto dôvody ich považujeme za jeden celok, jednu skupinu.

Zdá sa, že dušou tejto skupiny bol Ferko Skyčák, ktorý pôsobil v rôznych úlohách v spišskom kňazskom seminári od roku 1922. Mladý biskup Vojtaššák povolal do kňazského seminára mladého, ale rozhladeného a nadaného kňaza Ferka Skyčáka už po jednom roku jeho pastoračnej služby. Mladý Skyčák, hoci sa narodil v Kline na Orave a tam začínal aj „dýchať“ vierou a erudíciou, zakúsil život, vieru a školy v Pešti aj v Prahe. Ak by sme nebrali do úvahy jeho vieru i erudíciu, len ťažko by sme si vedeli predstaviť jeho život na samote Spišskej Kapituly. Ale ak tam bol, možno je to prejavom tvorivej i vierou naplnenej spišskokapitulskej atmosféry. To znamená, že Spišská Kapitulka nebola „odrezaná“ od sveta, ale patrila, ba stále viac ovplyvňovala okolitý slovenský svet svojimi tvorivými myšlienkami, ale aj vedeckým uchopením problémov vtedajšej doby. Nebudem ďaleko od pravdy, ak poviem, že mladý Ferko Skyčák sa v 30. rokoch stal stmeľujúcou, v istom zmysle vodcovskou osobnosťou filozofickej, kultúrnej i teologickej spišskokapitulskej skupiny intelektuálov. Vymenovanie za rektora kňazského seminára v roku 1938 bolo akoby potvrdením tohto faktu aj spišským biskupom Jánom Vojtaššákom. Ferko Skyčák zomrel mladý, iba 46-ročný, ranený mozgovou príhodou, 5. januára 1945. Udalosti, ktoré nastali na Slovensku po roku 1945 neumožnili, aby tento kňaz a katolícky intelektuál intenzívnejšie zotrval v myšliach i spomienkach ľudí. Smerovalo to skôr k zabudnutiu. Preto Klub priateľov Ferka Skyčáka dospel k presvedčeniu, že tohto človeka v kultúrnej i teologickej oblasti treba vrátiť na miesto, ktoré mu právom patrí, že je potrebné venovať priestor jeho odkazu, ba nadviazať na jeho činnosť. A že k tomu dozrel čas...

Ferko Skyčák nám nezanechal nijaké ucelené filozofické alebo teologické dielo, iba príležitostné články publikované v rôznych novinách a časopisoch. Nijako to však neumenšuje význam jeho pôsobenia a jeho odkaz súčasnej generácii katolíckych intelektuálov. V časoch, keď hojne „prekvitá“ skeptické, až apatické videnie sveta a budúcnosti, čo neobchádza ani vysvätených služobníkov Cirkvi, Ferko Skyčák so svojou chorobou, ktorá ho držala hlboko „pri zemi“, vo svojich štúdiách neprejavuje sklon k pesimizmu a apatii, ale naopak, pristupuje k problémom i otázkam tvorivo, povznášajúco, konštruktívne. Uvedomuje si, že nie všetko môže ovplyvniť alebo zmeniť, ale tam, kde môže, pozitívne dotvára, tvorivo prispieva, motivuje, ukazuje cestu. V tomto Ferko Skyčák pôsobí inšpirujúco...

Nielen v tomto. Dodával elán pre tvorivosť, vlieval záujem pre okolité dianie, povzbudzoval k tvorivým reakciám. Pesimizmus a apatia sú negatívne javy, ktoré nič nevyriešia. Potrebná je tvorivosť, ktorá pramení z viery v Boha i z viery v schopnosti človeka, lebo Boh stvoril človeka na svoj obraz a podobu a povolal ho, aby tento svet dotváral i pretváral. To sa nedá robiť nezáujmom, apatiou a nečinnosťou, ale naopak, modlitbou a tvorivou prácou aj napriek „chorobám sveta“, ktoré nás držia hlboko „pri zemi“. Je dobré, ak to robia jednotlivci a ešte lepšie, ak sú jednotlivci v tomto úsilí zajedno. Takto si každý uchová svoj vlastný osobnostný rast v Kristovom duchu a pravde, ale zároveň, a spolu s inými, jemu podobnými, priloží ruku k spoločnému dielu tvorivého rastu, k premene sveta podľa Kristovho ducha.

Ak by sa niekto domnieval, že si chceme Ferka Skyčáka prisvojiť, bolo by to hlbokým nedorozumením. Osobnosti sa totiž nedajú prisvojiť, ukradnúť. Oni vždy ostávajú tými, akými vo svojej podstate boli. Od nich sa môžeme učiť žiť, myslieť, zmýšľať, tvoriť v jednote i rôznosti. A možno sa hlásiť aj za pokračovateľov ich diela, ich činnosti, čo by bolo iste odvážnym tvrdením, ale či sa táto ambícia naplní, to rozhodnia až budúce generácie. Vrátim sa ale k pôvodnej myšlienke. Nemáme ambície si Ferka Skyčáka prisvojovať, a už vôbec nie exkluzívne, výlučne. Pre každého človeka dobrej vôle a poctivého úsilia sa môže stať predmetom štúdia, inšpirácie, spirituálneho i intelektuálneho rozvoja. Uznávam však, že osobnosti a ich mená možno zneužiť. Dovolím si však vysloviť presvedčenie, že Klub priateľov Ferka Skyčáka také úmysly nemá. Ani neviem, čo by sa na jeho osobnosti dalo zneužiť. Jeho príkladné kňazstvo, či jeho intelektuálna rozhladenosť, schopnosti nie rozdeľovať, ale spájať, či jeho trpezlivosť v utrpení? Toto všetko sa aj dnes dá využiť, nie zneužiť.

Doba, ktorá uplynula od smrti Ferka Skyčáka po dnešok, nebola „naplnená“ úplne nečinným vákuom. Myslím si však, že to bol hlavne čas, ktorého myšlienkový „punc“ určoval predovšetkým Ladislav Hanus, ktorého Pán Boh pre naše dobro podržal až donedávna medzi nami. Povedal som, že predovšetkým, lebo boli tu aj iné významné osobnosti (Ligoš, Kútnik, Silan, Šmálik, aby som spomenul aspoň niektorých, ktorí nás už predišli do večnosti). Ladislav Hanus má svoje pevné miesto v dejinách slovenského myslenia, ktoré mu iste aj ostane. Vyjadrujem však presvedčenie, že osobnosť Ferka Skyčáka nám otvára nové horizonty teoretického i praktického teologického poznania, nové impulzy pre život súčasnosti, nový prístup k chápaniu problémov súčasného sveta a Cirkvi. Jednoducho v osobnosti Ferka Skyčáka možno využiť potenciál nových intelektuálnych i praktických možností videnia vecí súčasných, ich uchopenia, ich stvárnienia.

Milí čitatelia! Dostáva sa vám do rúk časopis *Nové horizonty*. Jeho vznik sa ideovo opiera o osobnosť Ferka Skyčáka, čím on žil a čo tvoril. Chceme vás poprosiť o láskavú priazeň voči tomuto časopisu, aby mohol aj vďaka vám, naplniť svoje poslanie. Aby všetko, čo v ňom bude napísané, čítalo sa na „pozadí“ majestátnej filozoficko-teologickej osobnosti Ferka Skyčáka. Nebude to kopírovanie jeho téz, jeho intelektuálnych či praktických konštrukcií. Bude to iné, ale možno by to ostalo ako niečo nepochopiteľné, alebo dokonca nezmyselné, ak by sme sa na to nepozerali na pozadí toho, čím žil a ako žil Ferko Skyčák na tejto zemi.

ODPOVEDE NA OTÁZKY TÝKAJÚCE SA NIEKTORÝCH ASPEKTOV UČENIA O CIRKVI

Úvod

Druhý vatikánsky koncil svojou dogmatickou konštitúciou *Lumen gentium* a dekrétmi o ekumenizme (*Unitatis redintegratio*) a o východných katolíckych cirkvách (*Orientalium ecclesiarum*) výrazným spôsobom prispel k hlbšiemu chápaniu katolíckej ekleziológie. K tejto téme ponúkli spresnenia a usmernenia pre prax pápeži: Pavol VI. v encyklike *Ecclesiam suam* (1964) a Ján Pavol II. v encyklike *Ut unum sint* (1995).

Úsilie teológov zamerané na čoraz lepšie objasnenie rozličných aspektov ekleziológie viedlo k vypracovaniu mnohých štúdií na danú tému. Tematika sa vskutku ukázala ako plodná, no občas boli potrebné aj isté spresnenia či pripomenutia, ako v deklarácii *Mysterium Ecclesiae* (1973), v liste biskupom Katolíckej cirkvi *Communio notio* (1992) a v deklarácii *Dominus Jesus* (2000), ktoré publikovala Kongregácia pre náuku viery.

Rozsiahlosť predmetu a novosť mnohých tém naďalej vyvoláva teologickú reflexiu a ponúka stále nové príspevky, ktoré nie sú vždy odolné voči nesprávnym interpretáciám vyvolávajúcim pochybnosti. Niektoré z nich boli predložené aj Kongregácii pre náuku viery. Kongregácia – berúc do úvahy celkové katolícke učenie o Cirkvi – sa rozhodla odpovedať na tieto požiadavky a spresniť autentický význam niektorých ekleziologických výrazov Magistéria, ktoré by v teologickej diskusii mohli byť nesprávne chápané.

Odpovede na otázky

Prvá otázka: *Zmenil azda Druhý vatikánsky koncil predchádzajúce učenie o Cirkvi?*

Odpoveď: Druhý vatikánsky koncil nechcel meniť a ani nezmenil toto učenie, ale chcel ho len rozvinúť, prehĺbiť a podrobnejšie vysvetliť. Toto jasne potvrdil na začiatku koncilu aj Ján XXIII.¹ a Pavol VI.² to opätovne potvrdil pri promulgácii konštitúcie *Lumen gentium*, keď povedal: „Tým najlepším komentárom k tejto promulgácii je, že na tradičnom učení sa skutočne nič nemení. Chceme len to, čo chcel Kristus. Čo bolo, zostáva. Čo Cirkev po stároč-

cia učila, učíme rovnako aj my. Ibaže to, čo sa doteraz žilo iba v praxi, je teraz vyjadrené aj vo forme učenia; čo bolo neisté, stalo sa jasné; o čom sa meditovalo, diskutovalo a čo bolo čiastočne kontroverzné, je teraz jasne formulovaným učením.“³ Biskupi tento zámer opakovane vyjadrujú a uvádzajú do praxe.⁴

Druhá otázka: *Ako treba chápať tvrdenie, podľa ktorého Kristova cirkev jestvuje (subsistit in) v Katolíckej cirkvi?*

Odpoveď: Kristus „zriadil na zemi“ jedinú Cirkev a ustanovil ju ako „viditeľné a duchovné spoločenstvo“,⁵ ktoré tu existuje od svojho počiatku a bude existovať počas ce-

3. PAVOL VI., *Prejav, 21. novembra 1964*, in: Acta Apostolicae Sedis 56 (1964) 1009-1010. Taliansky preklad in: L' Osservatore Romano, 22. novembra 1964, 3.

4. Koncil chcel vyjadriť identitu Kristovej cirkvi s Katolíckou cirkvou. Nachádza sa to v diskusiách o Dekréte *Unitatis redintegratio*. Návrh dekrétu bol predstavený v Aule 23. 9. 1964 prostredníctvom *Relatio* (Act. Syn. III/II, 11-49). Na pozmeňovacie návrhy zaslané biskupmi v nasledujúcich mesiacoch odpovedal Sekretariát pre jednotu kresťanov 10. 11. 1964 (Act. Syn. III/II, 11-49). Na toto *Expensio modorum* sa odvolávajú štyri texty týkajúce sa prvej odpovede.

A) /In Nr. 1 (*Praemium*) *Schema Decreti: Act. Syn. III/II, 296, 3-6/* „Pag. 5, lin. 3-6: Videtur etiam Ecclesiam catholicam inter alias Communiones comprehendere, quod falsum esset.

R(espondetur): „Hic tantum factum, prout aut omnibus conspicitur, describendum est. Postea clare affirmatur solam Ecclesiam catholicam esse veram Ecclesiam Christi“ (Act. Syn. III/II, 12).

B) /In *Caput I in genere: Act. Syn. III/II, 297-301/*

„4 - Expressius dicatur unam solam esse veram Ecclesiam Christi; hanc Esse Catholicam Apostolicam Romanam; omnes debent inquirere, ut eam cognoscant et ingrediantur ad salutem obtinendam...

R(espondetur): In toto textu sefficienter effertur, quod postulatur. Ex altera parte non est tacendum etiam in aliis communitatibus christianis inveniri veritates revelatas et elementa ecclesialia“ (Act. Syn. III/II, 15). Porov. tamtiež bod 5.

C) /In *Caput I in genere: Act. Syn. III/II 296/*

„5 - Clarius dicendum esset veram Ecclesiam esse solam Ecclesiam catholicam romanam...

R(espondetur): Textus supponit doctrinam in constitutione 'De Ecclesia' expositam, ut pag. 5, lin. 24-25 affirmatur“ (Act. Syn. III/VI, 15. Komisia, ktorá mala hodnotiť opravy k dekrétu *Unitatis redintegratio*, jasne potvrdzuje identitu Kristovej cirkvi a Katolíckej cirkvi a jej jedinosť a poukazuje, že táto náuka má základ v dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium*.

D) /In Nr. 2 *Scema Decreti: Act. Syn. III/II, 297/*

„Pag. 6, lin. 1-24: Clarius exprimitur unitas Ecclesiae. Non sufficit inculcare, ut in textu fit, unitatem Ecclesiae.

R(espondetur): a) Ex toto textu clare apparet identificatio Ecclesiae Christi cum Ecclesia catholica, quamvis, ut oportet, effertur elementa ecclesialia aliarum communitatum“.

„Pag. 7, lin. 5: Ecclesia a successoribus Apostolorum cum Petri successore capite gubernata (cf. Novum textum ad pag. 6, lin. 33-34) explicite dicitur 'unicus Dei grex' et lin. 13 'una et unica Dei Ecclesia'“ (Act. Syn. III/VII).

Dva citované výrazy sú z *Unitatis redintegratio* 2.5 a 3.1.

5. Porov. *Lumen gentium* 8.1.

1. JÁN XXIII., *Prejav, 11. október 1962*: „Koncil... chce odovzdať čisté a integrálne učenie, bez oslabenia či bludov... No za aktuálnych podmienok je našou povinnosťou, aby kresťanské učenie bolo všetkými prijaté vo svojej úplnosti, s obnoveným, jasným a pokojným súhlasom... Je potrebné, aby kresťanský, katolícky a apoštolský duch celého sveta urobil skok vpred, aby spomínané učenie bolo poznané, čo najširšie a najhlbšie... Je potrebné, aby toto isté a nemenné učenie, ktorému patrí verná a oddaná úcta, bolo preskúmané a vysvetlené spôsobom, aký si vyžaduje naša doba. Niečo iné je podstata depositum fidei, či pravdy, ktoré sú obsahom našej ctihodnej náuky, a niečo iné je spôsob, ktorým sú ohlasované, no vždy s tým istým zmyslom a významom. In: Acta Apostolicae Sedis 54 (1962) 791, 792.

2. Porov. PAVOL VI., *Prejav, 29. november 1963*, in: Acta Apostolicae Sedis 55 (1963) 847-852.

lých dejín, pričom len v ňom sú a naďalej ostanú zachované tie prvky, ktoré ustanovil sám Kristus.⁶ „Toto je jediná Kristova cirkev, ktorú vo Vyznaní viery verejne uznávame ako jednu, svätú, katolícku a apoštolskú... Táto Cirkev, usporiadaná na tomto svete ako usporiadaná spoločnosť, jestvuje (subsistit in) v Katolíckej cirkvi vedenej Petrovým nástupcom a s ním spojenými biskupmi.“⁷

V dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium* 8 sa pod týmto jestvovaním rozumie trvalá dejinná kontinuita a stálosť všetkých prvkov ustanovených Kristom v Katolíckej cirkvi,⁸ v ktorej sa Kristova cirkev tu na zemi konkrétne nachádza. Podľa katolíckeho učenia možno pravdivo tvrdiť, že Kristova cirkev je prítomná a účinná v cirkvách a cirkevných spoločnostiach, ktoré ešte nie sú v plnom spoločenstve s Katolíckou cirkvou, vďaka prvkom posväcovania a pravdy, ktoré sa v nich nachádzajú,⁹ ale výraz „jestvuje v“ (subsistit in) však môže byť výlučne pripísaný Katolíckej cirkvi, pretože sa vzťahuje práve na zmienku o jej jedinstve vyjadrenú vo Vyznaní viery (Verím v jednu... Cirkev); a táto „jedna“ Cirkev jestvuje v (subsistit in) Katolíckej cirkvi.¹⁰

Tretia otázka: *Prečo sa používa výraz „jestvuje v“ (subsistit in) a nie jednoducho slovesná forma „je“?*

Odpoveď: Používanie tohto výrazu, ktorý označuje plnú identitu Kristovej cirkvi s Katolíckou cirkvou nemení učenie o Cirkvi. Je založené na pravdivej skutočnosti a jasnejšie vyjadruje, že mimo jej štruktúry sa nachádzajú „viaceré prvky posväcovania a pravdy, ktoré ako dary vlastnej Kristovej cirkvi pobádajú ku katolíckej jednote.“¹¹

„A tak tieto oddelené cirkvi a spoločnosti, hoci podľa nás majú nedostatky, predsa v tajomstve spásy nie sú bez zmyslu a významu, lebo Duch Kristov sa ich nezdráha používať ako nástroje spásy, ktorých účinnosť sa odvodzuje z plnosti milosti a pravdy, zverenej Katolíckej cirkvi.“¹²

Štvrtá otázka: *Prečo Druhý vatikánsky koncil prisudzuje pomenovanie „cirkev“ východným cirkvám odlúčeným od plného spoločenstva s Katolíckou cirkvou?*

Odpoveď: Koncil chcel akceptovať tradičné používanie tohto pomenovania. „Keďže tieto cirkvi, hoci oddelené, majú pravé sviatosti, a najmä – mocou apoštolského následníctva (vi successione apostolicae) – kňazstvo a Eucharistiú, prostredníctvom ktorých sú ešte stále s nami spojené veľmi úzkymi zväzkami,¹³ zasluhujú si titul „partikulárnych alebo miestnych cirkví“¹⁴ a nazývajú sa sesterskými cirkvami partikulárnych katolíckych cirkví.¹⁵

„A tak sa slávením Pánovej Eucharistie v týchto jednotlivých cirkvách buduje a vzrastá Božia Cirkev.“¹⁶ Keďže

však spoločenstvo s Katolíckou cirkvou, ktorej viditeľnou hlavou je rímsky biskup a Petrov nástupca, nie je len zvonku prístupujúcim doplnkom partikulárnej cirkvi, ale jedným z jej vnútorných konštitutívnych princípov, stav partikulárnej cirkvi, ku ktorej patria tieto ctihodné kresťanské komunity, je len predsa poznačený istým nedostatkom.¹⁷ Na druhej strane, pre univerzálnosť vlastnú Cirkvi – vedenej Petrovým nástupcom a s ním spojenými biskupmi – je rozdelenie kresťanov prekážkou na ceste k jej plnému završeniu v dejinách.¹⁸

Piata otázka: *Prečo koncilové texty a následné dokumenty Magistéria nepriznávajú titul „cirkev“ kresťanským spoločnostiam, ktoré vznikli po reformácii v XVI. storočí?*

Odpoveď: Pretože podľa katolíckeho učenia nemajú tieto spoločnosti apoštolskú postupnosť vo sviatosti kňazstva, a tak im chýba podstatný konštitutívny prvok, aby boli cirkvou. Spomínané cirkevné spoločnosti, ktoré najmä v dôsledku toho, že nemajú sviatostné kňazstvo, si nezachovali pôvodnú a neporušenú podstatu eucharistického tajomstva, nemôžu byť podľa katolíckeho učenia nazývané „cirkvami“ vo vlastnom zmysle slova.¹⁹

Pápež Benedikt XVI. na audiencii udelenej podpísanému kardinálovi prefektovi Kongregácie pre náuku viery, schválil a potvrdil tieto odpovede, o ktorých sa rozhodlo na riadnom zasadaní tejto kongregácie a nariadil ich uverejnenie.

Rím, v sídle Kongregácie pre náuku viery, 29. júna 2007, na sviatok sv. Petra a Pavla, apoštolov.

† Kardinál William Levada,
prefekt

† Angelo Amato, SDB,
titulárny arcibiskup silský, sekretár

Talianky text je zverejnený na stránke Vatikánu:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_it.html
(23. 8. 2007).

Slovenský text je zverejnený na stránke KBS:
<http://www.kbs.sk/?cid=1184244550>
(23. 8. 2007).

Slovenský preklad: Ján Duda

6. Porov. *Unitatis redintegratio* 3.2, 3.4, 3.5, 3.6.

7. *Lumen gentium* 8.2.

8. Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, Vyhlásenie *Mysterium Ecclesiae*, 1.1, in: AAS 65 (1973) 397; Vyhlásenie *Dominus Iesus*, 16.3, in: SSV Trnava 2000, s. 27; Notificazione sul libro di P. Leonardo Boff, „Chiesa: carisma e potere“, in: AAS 77 (1985) 758-759.

9. Porov. JÁN PAVOL II., Encyklika *Ut unum sint* 11.3, in: AAS 87 (1995-II) 928.

10. Porov. *Lumen gentium* 8.2.

11. *Lumen gentium* 8.2.

12. *Unitatis redintegratio* 3.4.

13. *Unitatis redintegratio* 15.3. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, List biskupom Katolíckej cirkvi *Communione notio* 17.2, in: AAS 85 (1993 – II) 848.

14. *Unitatis redintegratio*, 14.1.

15. *Unitatis redintegratio*, 14.1. JÁN PAVOL II., Encyklika *Ut unum sint*, 56, in: AAS 87 (1995-II) 954.

16. *Unitatis redintegratio*, 15.1.

17. Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, List biskupom Katolíckej cirkvi *Communione notio*, 17.3, in: AAS 85 (1993-II) 849.

18. Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, List biskupom Katolíckej cirkvi *Communione notio*, 17.3, in: AAS 85 (1993-II) 849.

19. Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, Vyhlásenie *Dominus Iesus*, 17.2, in: SSV, Trnava 2000, s. 28.

KOMENTÁR K ODPOVEDIAM NA OTÁZKY TÝKAJÚCE SA NIEKTORÝCH ASPEKTOV UČENIA O CIRKVI

Úvod

Mnohé otázky, na ktoré chce Kongregácia pre náuku viery dať odpoveď, sa vzťahujú na všeobecné videnie Cirkvi tak, ako to vyplýva z dokumentov dogmatickej a ekumenickej povahy Druhého vatikánskeho koncilu, čiže koncilu „Cirkvi o Cirkvi“, ktorý podľa slov Pavla VI. naznačil <novú epochu pre Cirkev>, pretože sa zaslúžil o <lepšie a jasnejšie osvetlenie pôvodnej tváre Kristovej nevesty>.¹ Navyiac nechýbajú odvolávky na hlavné dokumenty rímskych veľkňazov Pavla VI. a Jána Pavla II., ako aj na intervencie Kongregácie pre náuku viery, pritom všetky sú naplnené stále viac a viac úsilím o dokonalejšie videnie samej Cirkvi a často sú určené priniesť potrebné vysvetlenia k mohutnej teologickej pokoncilovej tvorbe, ktorá však nie je vždy imúnna od chýb a nepresností.

Tento zámer sleduje aj tento dokument, ktorým Kongregácia pre náuku viery chce opätovne poukázať na autentický význam niektorých intervencií Magistéria v oblasti ekzeziológie, aby zdravé teologické bádanie nebolo narúšané omylmi alebo nejasnosťami. V tomto zmysle treba chápať aj <Responsa ad quaestiones>, ktoré po stránke obsahovej neprinášajú nové argumenty na dokazovanie predloženej náuky, ale opätovne dávajú do pozornosti učenie doterajšieho Magistéria, so zámerom ukázať pevnú a istú náuku.

Prvá otázka: *Zmenil Druhý vatikánsky koncil predchádzajúcu náuku o Cirkvi?*

Otázka sa dotýka obsahového významu spomínanej „novej tváre“ Cirkvi, ktorú podľa slov Pavla VI. načrtnol Druhý vatikánsky koncil. Ak sa odpoveď postaví na učení Jána XXIII. a Pavla VI., ukáže sa veľmi jednoznačne a explicitne: Druhý vatikánsky koncil nechcel zmeniť a v skutočnosti ani nezmenil dovtedajšiu náuku o Cirkvi, skôr prispel k jej prehĺbeniu a organickejšiemu vyjadreniu. V tomto zmysle možno citovať slová Pavla VI., ktoré vyslovil v príhovore pri príležitosti promulgácie dogmatickej konštitúcie o Cirkvi *Lumen gentium* keď povedal, že tradičná náuka o Cirkvi sa vôbec nezmenila, ale „čo bolo doposiaľ žité, odtiaľ je aj napísané; čo bolo doposiaľ neisté, teraz je objasnené; čo bolo doposiaľ predmetom meditácie a diskusie, sčasti aj kontroverzej, teraz je vyjadrené v pokojnej formulácii“.²

Rovnako existuje kontinuita náuky vyjadrenej koncilom a následného pokoncilového magisteriálneho učenia, ktorá prevzala a prehĺbila to isté učenie a zároveň prispela k jej vývinu. V tomto zmysle napríklad Vyhlásenie Dominus Iesus Kongregácie pre náuku viery iba prevzalo texty

z koncilových a pokoncilových dokumentov bez toho, aby im niečo pridala alebo ubrala.

Napriek tejto skutočnosti, v období po Druhom vatikánskom koncile, jeho náuka o Cirkvi bola a stále aj je predmetom nesprávneho až koncilu odporujúceho učenia, so zámerom skoncovať s tradičnou katolíckou náukou o povahe Cirkvi: ak sa v tejto náuke na jednej strane videl priam „kopernikovsky objav“, tak na druhej strane sa mnohí sústredili i na také aspekty koncilového učenia, ktoré považovali za odporujúce iným aspektom. V skutočnosti úmyslom Druhého vatikánskeho koncilu bolo jasnejšie vložiť a podriaďiť učenie o Cirkvi náuke o Bohu, dajúc tak ekzeziológiu teologickú v presnom slova zmysle. Napriek tomu, žiaľ, recepcia koncilovej náuky často prehliadala uvedený kontext a utiekala sa skôr k jednotlivým aspektom ekzeziologického učenia, koncentrovala sa na jednotlivé slová, uprednostňujúc tak jednostranné a parciálne pohľady koncilového učenia.

Čo sa týka ekzeziológie *Lumen gentium*, v cirkevnom povedomí ostali niektoré kľúčové slová: Boží ľud, kolegialita biskupov ako opätovné uznanie hodnoty služby biskupov spolu s pápežským primátom, opätovné uznanie dôležitosti partikulárnych cirkví v rámci univerzálnej Cirkvi, ekumenický aspekt pojmu Cirkev a jej otvorenosť voči iným náboženstvám; až napokon problematika špecifického postavenia Katolíckej cirkvi, čo je vyjadrené formuláciou, podľa ktorej je Cirkev jedna, svätá, katolícka a apoštolská, ako je to vyjadrené v Kréde, a ktorá existuje (*subsistit in*) v Katolíckej cirkvi.

Niektoré z nich, zvlášť o špecifickom postavení Katolíckej cirkvi v rámci ekumenického kontextu, sú hlavnými témami, ktorými sa zaoberá dokument v nasledujúcich otázkach.

Druhá otázka: *ako treba chápať tvrdenie, podľa ktorého Kristova Cirkev existuje (*subsistit in*) v Katolíckej cirkvi?*

Keď Gérard Philips napísal, že termín „*subsistit in*“ by mohol spôsobiť „stohy popísaného papiera“,³ pravdepodobne netušil, že diskusia na túto tému by mohla trvať tak dlho a s takou intenzitou, aby dokonca Kongregácia pre náuku viery zasiahla týmto dokumentom.

Opierajúc sa dôrazne o koncilové texty, ako aj o texty následného Magistéria týmto dokumentom, sa zamýšľa zachovanie jednoty a jedinečnosti Cirkvi, čo by zaniklo, ak by sa prijalo učenie, že Kristova cirkev môže existovať (*subsistit in*) vo viacerých cirkvách alebo cirkevných komunitách. Ako sa píše aj v deklarácii *Mysterium Ecclesiae*, ak by sa taká náuka prijala, potom by „Kristova cirkev bola len akýmsi súhrnom – rozdielnym, ale predsa aj

1. PAOLO VI, *Discorso a chiusura del III periodo del Concilio* (21. 11. 1964), in: EV 1, s. 290.

2. PAOLO VI, *Discorso a chiusura del III periodo del Concilio* (21. 11. 1964), in: EV 1, s. 283.

3. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Milano 1975, I, 111.

v určitom zmysle jednotným – rôznych cirkví a cirkevných spoločenstiev“ alebo že „Kristova cirkev dnes nejestvuje reálne na tejto zemi na nejakom mieste a z toho dôvodu je len objektom, ktorý všetky cirkvi a spoločenstvá len hľadajú“.⁴ Kristova cirkev by už historicky nejestvovala ako „jedna“ alebo by existovala nie reálne, ale iba ako idea, ku ktorej smerujú a o ktorú sa usilujú pri hľadaní jednoty rôzne sesterské cirkvi prostredníctvom dialógu.

Ešte jasnejšie to vyjadruje Stanovisko Kongregácie pre náuku viery voči náuke Leonarda Boffa, podľa ktorého jedna Kristova cirkev „môže existovať v iných kresťanských cirkvách“; Stanovisko Kongregácie uvádza pravý opak a upresňuje, že „koncil si zvolil slovo <subsistit in> (existuje v) vlastne preto, aby zdôraznil, že existuje iba jedna jediná takáto „existencia“ pravej Cirkvi, hoci aj mimo jej viditeľného spoločenstva existujú „elementy Cirkvi“, ktoré – nakoľko sú prvkami, elementmi tej istej Cirkvi – nabádajú a privádzajú k jednote s Katolíckou cirkvou.“⁵

Tretia otázka: prečo sa používa výraz „jestvuje“ (subsistit in) a nie jednoducho slovesná forma „je“ (est)?

Táto zmena terminológie vyjadrujúcej vzťah Kristovej cirkvi a Katolíckej cirkvi má okrem iného najmä ekumenický dôvod. Konciloví otcovia jednoducho chceli vyjadriť skutočnosť, že aj v nekatolíckych kresťanských spoločenstvách jestvujú cirkevné elementy vlastné Kristovej cirkvi. Z toho vyplýva, že náuku, ktorá stotožňuje Kristovu cirkev s Katolíckou cirkvou netreba chápať tak, že mimo Katolíckej cirkvi existuje akési „cirkevné vákuum“. Zároveň to znamená, že ak sa berie do úvahy kontext, do ktorého bol vložený termín „subsistit in“, čiže vzťahujúci sa na jednu Kristovu cirkev „ustanovenú na tejto zemi ako spoločnosť... vedenú nástupcom Petra a s ním zjednotenými biskupmi“, prechod od slova „je“ (est) k slovu „existuje v“ (subsistit in) z teologického hľadiska neznamena zlom v porovnaní s predkoncilovou náukou o Cirkvi.

Nakoľko však Cirkev, ktorú Kristus chcel a založil, má fakticky existenčné pokračovanie (subsistit in) v Katolíckej cirkvi, toto zároveň obsahuje aj podstatnú identitu existencie Kristovej cirkvi v Katolíckej cirkvi. Koncil chcel predložiť učenie, že Kristovu cirkev ako konkrétny subjekt možno na tomto svete nájsť a stretnúť v Katolíckej cirkvi. Preto termín „existuje v“ (subsistit in) má tento jednoznačný význam a akékoľvek iné koncepcie, ktoré by mu dávali iný širší význam, by nezodpovedali náuke koncilu. Termínom „subsistit in“ chcel koncil vyjadriť jedinečnosť a nie mnohorakosť Kristovej cirkvi: táto Cirkev jestvuje na tomto svete ako jediný subjekt.

Ak došlo k výmene slova „je“ (est), ktoré bolo nahradené slovom „existuje v“ (subsistit in), to neznamena – ako to mnohí nefundovane interpretujú – že Katolícka cirkev upustila od svojho presvedčenia, že je jedinou pravou Kristovou cirkvou. Znamená to jednoducho, že sa viac otvorila požiadavke ekumenizmu, uznať do určitej miery vlastnej každej nekresťanskej komunite primeraný cirkevný rozmer z dôvodu, že aj oni – hoci nie sú v plnom spoločenstve s Katolíckou cirkvou – môžu mať „viaceré prvky posväcovania a pravdy“ (plura elementa sanctificationis et veritatis). Hoci Cirkev je teda iba jedna a existuje iba v jednom,

4. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, 1, in: EV 4, 2566.

5. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione in merito allo scritto do p. Leonardo Boff: Chiesa: carisma e potere*, in: EV 9, 1426. Uvedená časť Stanoviska síce nebola formálne citovaná v oficiálnej odpovedi *Responsum*, ale sa nachádza v Deklarácii *Dominus Iesus*, v poznámke 56, č. 16.

historicky existujúcom subjekte, aj mimo tohto viditeľného subjektu existujú skutočné cirkevné elementy.

Štvrtá otázka: prečo Druhý vatikánsky koncil prisudzuje pomenovanie „cirkev“ východným cirkvám odlúčeným od plného spoločenstva s Katolíckou cirkvou?

Aj keď sa výslovne učí, že Kristova cirkev existuje v (subsistit in) Katolíckej cirkvi, učenie, že aj mimo jej viditeľného organizmu sa nachádzajú „niektoré elementy posväcovania a pravdy“,⁶ je uznaním určitého diverzifikovaného ekleziálneho rozmeru aj nekatolíckym cirkvám a cirkevným komunitám. To znamená, že „tu nie sú bez zmyslu a významu“, ale že Kristov Duch sa ich nezdráha použiť ako nástroje spásy.⁷

Text berie do úvahy situáciu východných cirkví, ktoré nie sú v plnom spoločenstve s Katolíckou cirkvou a odvolávajú sa na rôzne koncilové texty, priznáva im titul „Partikulárne alebo miestne cirkvi“ a nazýva ich sesterskými cirkvami katolíckych partikulárnych cirkví, pretože ich spája s Katolíckou cirkvou apoštolská postupnosť a platná Eucharistia, „prostredníctvom ktorej sa Božia Cirkev buduje a rastie“.⁸ Dokonca deklarácia *Dominus Iesus* ich výslovne nazýva „skutočnými partikulárnymi cirkvami“.⁹

Aj keď im bol explicitne priznaný fakt, že sú partikulárnou cirkvou a s tým súvisiaca spásonosná hodnota, dokument nemohol opomenúť nedostatok (defectus), v ktorom sa nachádzajú a ktorý vyplýva aj z toho, že sú vlastne iba partikulárnou cirkvou. Totiž ich koncepcia Cirkvi je eucharistickou koncepciou, ktorá akcentuje partikulárnu cirkev zjednotenú v mene Krista pri slávení Eucharistie pod vedením svojho biskupa a v tomto zmysle chápu, že v takejto partikularite je Cirkev kompletná.¹⁰ Z toho pre nich vyplýva náuka o základnej rovnosti všetkých partikulárnych cirkví a biskupov, ktorí im predsedajú a že teda každá z nich má vlastnú vnútornú autonómiu s evidentným zameraním na primát, ktorý je podľa katolíckej náuky „vnútorným konstitutívnym princípom“, aby sa nejaká cirkev mohla existovať ako partikulárna cirkev.¹¹ Prirodzene, vždy bude nevyhnutné pripomínať, že primát Petrovho nástupcu, biskupa Ríma, sa nesmie chápať ako niečo cudzie alebo konkurenčné vo vzťahu k biskupom partikulárnych cirkví. Tento primát sa musí vykonávať ako služba jednoty vo viere a v spoločenstve, v rámci obmedzení vychádzajúcich z Božieho zákona a z nedotknuteľnosti božského ustanovenia Cirkvi ako je obsiahnutá v Zjavení.¹²

Piata otázka: prečo koncilové texty a následné dokumenty *Magistéria* nepriznávajú titul „cirkev“ cirkevným spoločenstvám, ktoré vznikli po reformácii v XVI. storočí?

Tu sa musí povedať, že „v spoločenstvách, ktoré si nezačovali apoštolskú postupnosť a platnú Eucharistiu je rana ešte veľmi hlboká“,¹³ preto oni „nie sú cirkvou vo vlast-

6. *Lumen gentium*, 8.

7. *Unitatis redintegratio*, 3.4.

8. *Unitatis redintegratio*, 15.1.

9. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus*, n. 17, in: EV 19, 1183.

10. COMITATO MISTO CATTOLICO-ORTODOSSO IN FRANCIA, *Il primato romano nella comunione delle Chiese*, in: *Enchiridion oecumenicum*, 4 (1991) 956.

11. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio*, 17, in: EV 13, 1805.

12. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Considerazioni su Il primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, Documenti e Studi, Libreria Editrice Vaticana 2002, 16 a 18.

13. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio*, 17, in: EV 13, 1805.

nom slova zmysle,¹⁴ ale „cirkevným spoločenstvom“, ako to učí koncilová a pokoncilová náuka.¹⁵ Hoci tieto jasné tvrdenia vyvolali nevôľu v spoločenstvách, ktorých sa to týka, ba aj u niektorých katolíkov, nevidí sa spôsob, ako by mohol byť týmto spoločenstvám priznaný titul „cirkev“, keď ony samé neprijímajú teologickú koncepciu cirkvi v katolíckom zmysle a chýbajú im elementy, ktoré Katolícka cirkev považuje za podstatné. Žiada sa však pripomenúť, že uvedené spoločenstvá, pretože majú rôzne elementy posväcovania a pravdy, majú nepochybne cirkevnú povahu a s tým súvisiacu spásanosnú hodnotu.

Záver

Ak sa teda berie do úvahy podstatné koncilové a pokoncilové Magistérium, tento nový dokument vydaný Kongregáciou pre náuku viery je jasným dôsledkom katolíckej náuky o Cirkvi. Okrem negácie neprijateľných názorov a učení rozšírených doposiaľ v určitých katolíckych oblastiach, poskytuje jasnú víziu smerovania ekumenického dialógu, ktorý napokon ostáva vždy jednou z priorít Katolíckej cirkvi, ako to aj potvrdil Benedikt XVI. už vo svojom prvom poslanstve Cirkvi (20. apríl 2005) a pri mnohých ďalších príležitostiach, osobitne pri svojej apoštolskej ceste v Turecku (28. 11. - 1. 12. 2006). Aby dialóg mohol byť konštruktívny, okrem otvorenia rozhovorov, je nevyhnutná aj vernosť identite katolíckej viery. Iba tak bude možné dosiahnuť jednotu všetkých kresťanov, aby bolo „jedno stádo a jeden pastier“ (Jn 10, 16), aby sa zahojila rana, ktorá doposiaľ bráni Katolíckej cirkvi naplno realizovať svoju univerzalitu v dejinách.

Katolícke chápanie ekumenizmu sa môže zdať na prvý pohľad paradoxným. Termínom „existuje v“ (subsistit in) Druhý vatikánsky koncil chcel harmonizovať dve náukové vyhlásenia: prvé znie, že Kristova cirkev napriek rozdeleniu kresťanov pokračuje v existencii Katolíckej cirkvi a druhé, že existujú početné elementy posväcovania a pravdy aj mimo jej spoločenstva, čiže v cirkvách a cirkevných spoločenstvách, ktoré nie sú v plnom spoločenstve s Katolíckou cirkvou. Aj Druhý vatikánsky koncil v dekrétu o ekumenizme *Unitatis redintegratio* zaviedol termín *plnosť* (plenitudo) (jednoty/katolicity), aby pomohol lepšie pochopiť túto situáciu, ktorá je svojím spôsobom paradoxnou. A hoci Katolícka cirkev vlastní plnosť prostriedkov spásy, „rozdelenie kresťanov prekáža, aby Cirkev uskutočňovala svoju katolicitu voči tým svojim dietkam, ktoré, hoci sú s ňou spojené krstom, nie sú v jej plnom spoločenstve.“¹⁶ Ide o plnosť Katolíckej cirkvi, ktorá je tu, je aktuálnou a ktorá musí rásť v bratoch nie do plného spoločenstva s nimi, ale aj vo vlastných dietskach, ktoré sú hriešnikmi „až kým Boží ľud nedosiahne v radosti plnosť večnej slávy v nebeskom Jeruzaleme.“¹⁷ Napredovanie k plnosti je zasadené do dynamiky zjednotenia s Kristom: „Spoločenstvo s Kristom je v tom istom čase aj jednotou so všetkými, ktorým sa On sám daruje. Ja nemôžem mať Krista iba sám pre seba; môžem mu patriť iba v spojení so všetkými, ktorí sa stali alebo stanú jeho. Spoločenstvo ma ťahá preč od seba samého k Nemu, a tak aj k jednote so všetkými kresťanmi.“¹⁸

14. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Dominus Iesus*, 17, in: EV 19, 1184.

15. *Unitatis redintegratio*, 4. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica Novo millennio ineunte* (2001), 48, in: EV 20, 99.

16. *Unitatis redintegratio*, 4.

17. *Unitatis redintegratio*, 3.

18. BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Deus caritas est*, 14, in: AAS 98 (2006) 228-229.

Taliansky text je zverejnený na stránke Vatikánu:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_commento-responsa_it.html
(23. 8. 2007).

Slovenský preklad: Ján Duda

Krátky komentár o teologickej a právnej záväznosti citovaných dokumentov

V komentároch sú citované viaceré dokumenty rôznej právnej i teologickej záväznosti. Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu (1962-65) požívajú v Cirkvi najvyššiu právnu i teologickú záväznosť. Ide napríklad o *Lumen gentium* (dogmatická konštitúcia o Cirkvi), *Unitatis redintegratio* (dekrét o ekumenizme). Pápežské encykliky (napr. Benedikta XVI. *Deus caritas est*) nie sú právnym, ale doktrínalným dokumentom, ktorý patrí k riadnemu Magistériu Rímskeho Veľkňaza (nie je to teda dokument neomylný, vyhlásený „ex cathedra“), ale veriaci toto učenie majú prijať úctivým rozumom a vôľou, ktorá pramení v nábožnosti (porov. kán. 752). To isté platí aj o pápežských príhovoroch. Dokumenty kongregácie (napr. vyhlásenia, listy a iné) sú dokumentmi riadneho Magistéria, nakoľko vykonávajú svoju činnosť z poverenia Rímskeho Veľkňaza a on sám tieto dokumenty schválil in forma comune, a tak ostávajú dokumentmi kongregácie a nie pápeža. To znamená, že i tieto dokumenty treba prijímať v zmysle predpisu kán. 572, aj keď teoreticky ostáva možnosť podať proti nim námietku Rímskemu Veľkňazovi. Názvy pápežských dokumentov a dokumentov Rímskej kúrie sa spravidla uvádzajú v latinčine a ide vždy o prvé dve-tri slová príslušného dokumentu. Ak sa teda používa pojem Magistérium Cirkvi, má sa tým na mysli najmä náuka pápeža a náuka dikastérie Rímskej kúrie. V komentári sú použité aj niektoré skratky. *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) je oficiálnym tlačovým orgánom Apoštolskej Stolice. *Enchiridion vaticanum* (EV) je zbierkou koncilových a pokoncilových dokumentov pápežov a dikastérií Rímskej kúrie, ktoré sú vydávané v pôvodnej reči a v talianskom preklade. Doposiaľ už vyšlo 22 zväzkov. Číslo uvedené za skratkou EV je označením čísla zväzku. Podobným spôsobom sa vydáva aj *Enchiridion oecumenicum*, kde sa nachádzajú dokumenty ekumenickej povahy. Kongregácia pre náuku viery patrí medzi popredné dikastérie Rímskej kúrie, ktorá bdie nad čistotou katolíckej náuky v oblasti viery a mravov. Založil ju pápež Pavol III. apoštolskou konštitúciou *Licet ab initio* 21. 7. 1542 pod názvom „Posvätná kongregácia rímskej a univerzálnej inkvizície“ (lat. *Sacra Congregatio della Inquisizione Romana et Universale*). Pod týmto názvom existovala až do pontifikátu Pia X., ktorý apoštolskou konštitúciou *Sapienti Consilio* 29. 6. 1908 jej zmenil názov na „Posvätná kongregácia svätého Offícia“. Pavol VI. apoštolskou konštitúciou *Regimini Ecclesiae Universae* jej názov ponechal, iba z názvu vypustil slovo posvätná (kongregácia). Jej terajší názov „Kongregácia pre náuku viery“ jej dal Ján Pavol II. apoštolskou konštitúciou *Pastor bonus* 28. 6. 1988. Na čele tejto Kongregácie stáli v poslednej dobe významné osobnosti vo funkcii kardinála prefekta. V rokoch 1981-2005 bol kardinálom prefektom súčasný pápež Jozef Ratzinger. Od roku 2005 stojí na jej čele biskup z USA kardinál William Levada.

Bibliografia:
Annuario pontificio, Città del Vaticano 2006, s. 1723-1724.
A. SILVESTRELLI, *La Congregazione per la dottrina della fede*, in: *La Curia Romana nella Cost. Ap. Pastor bonus* (studi giuridici XXI), Città del Vaticano 1990, s. 225-237.

Spracoval: Ján Duda

KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY

ODPOVEDE NA OTÁZKY BISKUPSKEJ KONFERENCIE USA TÝKAJÚCE SA PRIJÍMANIA POTRAVY A NÁPOJOV UMELÝM SPÔSOBOM

Prvá otázka: Je morálnou povinnosťou podávať potravu a tekutiny (prirodzenou alebo umelo vytvorenou cestou) pacientovi nachádzajúcemu sa iba vo „vegetatívnom štádiu života“, okrem prípadu, že prijatú výživu už jeho organizmus neprijíma alebo prípadu, že podávanie výživy sa nemôže uskutočniť bez závažného fyzického poškodenia jeho organizmu?

Odpoveď: Áno. Podávanie jedla a vody, hoci sú podávané umelo vytvorenými cestami, je v princípe riadnym a primeraným prostriedkom na zachovanie života. Táto činnosť je teda povinná do tej miery, dokedy sa ukazuje, že plní svoj účel, ktorý spočíva v zabezpečení hydratácie a výživy pacienta. Takto sa dosiahne eliminácia utrpenia a smrti z dôvodu vyhladovania a dehydratácie.

Druhá otázka: Ak výživa a hydratácia pacienta, ktorý sa nachádza „permanentne vo vegetatívnom štádiu života“, sa mu podáva iba umelo vytvorenými cestami, môžu to lekári prestať vykonávať, ak dospejú k morálnej istote, že pacientovi sa už nikdy nevráti vedomie?

Odpoveď: Nie. Pacient, hoci sa nachádza v permanentnom vegetatívnom štádiu svojho života, je osobou, ktorá i naďalej vlastní základnú ľudskú dôstojnosť, preto jej patrí aj riadna a primeraná starostlivosť, ktorá zahŕňa v princípe aj poskytovanie vody a potravy, hoci aj umelo vytvorenými cestami.

Najvyšší veľkňaz Benedikt XVI. počas audiencie udeľenej podpísanému kardinálovi prefektovi schválil tieto odpovede, o ktorých rozhodlo riadne zasadanie tejto kongregácie, a nariadil, aby boli zverejnené.

Rím, v sídle Kongregácie pre náuku viery, 1. augusta 2007

† Kardinál William Levada,
prefekt

† Angelo Amato, SDB,
titulárny arcibiskup silský, sekretár

KOMENTÁR KONGREGÁCIE

K ODPOVEDIAM NA OTÁZKY BISKUPSKEJ KONFERENCIE USA TÝKAJÚCE SA PRIJÍMANIA POTRAVY A NÁPOJOV UMELÝM SPÔSOBOM

Úvod

Kongregácia pre náuku viery sformulovala odpovede na dve otázky predložené J. E. Mons. Williamom S. Skylstodom, predsedom Biskupskej konferencie USA, listom zo dňa 11. júla 2005 ohľadom výživy a hydratácie pacientov nachádzajúcich sa v stave života všeobecne nazývaným „vegetatívny stav“. Predmetom predložených otázok je, či podávanie výživy a hydratácia pacientov v takomto stave, predovšetkým ak sa to robí umelo vytvorenými cestami, nevytvára tak preťažké bremeno pre samotných pacientov, pre ich rodinu alebo pre zdravotníctvo do takej miery, aby sa to mohlo považovať vo svetle morálnej náuky Cirkvi ako mimoriadny alebo stavu pacienta neprimeraný úkon, ktorého vykonávanie by teda nebolo morálnou povinnosťou.

Pôvod mylných názorov

V prospech možnosti prerušenia podávania výživy a hydratácie takýmto pacientom sa často niektorí odvolávajú na *Príhovor* pápeža Pia XII., ktorý predniesol účastníkom Kongresu anesteziológov 24. novembra 1957. V tomto *Príhovore* rímsky veľkňaz zdôraznil dva princípy všeobecnej povahy. Prvý spočíval v tom, že prirodzený ľudský rozum i kresťanská morálka učia, že v prípade ťažkej choroby, pacienta a tí, čo sa o neho starajú, majú právo i povin-

nosť poskytnúť mu všetko nevyhnutné pre zachovanie jeho zdravia a života. Druhý princíp pripomínal všeobecne to, že tu spomínaná povinnosť sa vzťahuje iba na použitie prostriedkov, ktoré – berúc do úvahy všetky okolnosti – sú riadnymi v tom zmysle, že nie sú mimoriadnym bremenom pre pacienta alebo pre iných. Ak by kritérium bolo prísnejšie, bolo by aj pre väčšinu osôb príťažké a sťažovalo by to aj dosiahnutie iných dôležitejších dobier. Život, zdravie a všetky časné aktivity sú podriadené duchovným cieľom. Prirodzene, nikomu sa nebráni urobiť viac než to, čo je striktné povinný urobiť pre záchranu života a zdravia za podmienky, že nezanedbá vážnejšie povinnosti.

Predovšetkým treba poznamenať, že *Odpovede* poskytnuté Píom XII. sa vzťahovali na používanie alebo prerušenie spôsobov resuscitácie. Prípady, ktoré boli predložené kongregácii, však nemajú nič spoločné so spôsobmi resuscitácie. Pacienti, ktorí sa nachádzajú vo „vegetatívnom štádiu života“, dýchajú spontánne, výživu prijímajú a trávi im to, metabolizmus funguje a nachádzajú sa tak v určitej stabilnej situácii. Nedokážu iba sami jesť a piť. Ak by sa im teda nepomohlo, hoci aj umelo vytvorenou cestou, s prijímaním výživy a tekutín, zomreli by. Príčinou ich smrti by však nebola ich choroba alebo „vegetatívny stav ich života“, ale vyhladovanie a dehydratácia. Taktiež poskytovanie výživy a vody aj umelo vytvorenou cestou sa nepovažujevo všeobecnosti až za také ťažké bremeno ani pre

pacienta, ani pre jeho rodinu. Nevyžaduje si to ani zvýšené finančné náklady, ale stačí na to akýkoľvek priemerný typ systému zdravotného zabezpečenia, samo osebe nevyžaduje sa ani zlepšenie zdravotného stavu, ale postačuje, že touto činnosťou sa zabráni, aby pacient zomrel z vyhládovania a dehydratácie. Tu nejde o nejakú rozhodujúcu terapiu, ale o normálnu starostlivosť, aby pacientovi bol zachovaný život.

Ak sa stav pacienta vo „vegetatívnom stave života“ časovo výrazne predlží a trvá dlhú dobu, to už môže byť závažným bremenom. Je to podobná situácia, v akej sa nachádza ťažko mentálne postihnutý pacient alebo pacient s Alzheimerovou chorobou v pokročilom štádiu, a pod. Sú to osoby, ktoré si vyžadujú stálu pomoc trvajúcú mesiace, ba roky. Avšak princípy sformulované pápežom Píom XII. tu nemožno aplikovať z rovnakých dôvodov: akoby v týchto prípadoch už bolo dovolené opustiť pacientov a ponechať ich vlastnému údely, alebo akoby starosť o nich sa rodiny už viac netýkala a nechali by ich umrieť. Toto nie je tá správna interpretácia toho, čo Pius XII. mal na mysli, keď hovoril o mimoriadnych prostriedkoch. Všetko nasvedčuje tomu, že na pacientov nachádzajúcich sa „vo vegetatívnom štádiu života“ sa musí aplikovať prvý princíp sformulovaný Píom XII.: v prípade ťažkej choroby, pacient a tí, čo sa o neho starajú, majú právo i povinnosť poskytnúť mu všetko nevyhnutné pre zachovanie jeho zdravia a života.

Magistérium Cirkvi, ktoré pozorne sleduje pokrok v medicíne, ako aj s tým súvisiace pochybnosti, túto zásadu plne potvrdzuje.

Magistérium Cirkvi

Vyhlasenie o eutanázii, vydané Kongregáciou pre náuku viery 5. mája 1980, objasňuje rozdiel medzi primeranými a nadštandardnými prostriedkami, medzi terapeutickou a povinnou bežnou starostlivosťou o chorých: „Pri blížiaci sa smrti, ktorá sa blíži napriek tomu, že sa robia všetky potrebné terapeutické úkony, je vo svedomí dovolené ukončiť ich vykonávanie, ak by to znamenalo iba predĺženie životného utrpenia, avšak vždy treba pokračovať v povinnej normálnej starostlivosti o chorého“ (štvrtá časť). O to viac sa nesmie prestať s riadnou starostlivosťou o pacientov, ktorým bezprostredne nehrozí smrť, čo je aj prípad pacientov nachádzajúcich sa vo „vegetatívnom stave“ vlastnej existencie, pretože by to pre nich znamenalo istú smrť vyhládovaním a dehydratáciou.

27. júna 1981 Pápežská rada Cor Unum publikovala dokument pod názvom *Etické problémy týkajúce sa ťažko chorých a zomierajúcich*, v ktorom sa, okrem iného, uvádza: „Ostáva prísnu povinnosťou pokračovať za každú cenu pri používaní tzv. minimálnych prostriedkov, čiže takých, ktoré sú normálne a v zvyčajných okolnostiach sú určené na zachovanie života (podávanie výživy, transfúzia krvi, injekcie, a pod.) Prerušenie tejto pomoci by sa prakticky rovnalo vyjadreniu vôle ukončiť pacientovi dni jeho života“ (n. 2.4.4). Pápež Ján Pavol II. v *Príhovore* účastníkom Medzinárodného doplnujúceho kurzu o ľudskej preleukemii dňa 15. 11. 1985, odvolávajúci sa na *Vyhlasenie o eutanázii*, jasne vyhlásil, že v zmysle princípu proporcionality operácie sa nemožno zbaviť „terapeutickej činnosti účinnej na podporu života, ani použitia normálnych prostriedkov na udržanie života“, medzi ktoré určite patrí poskytovanie pokrmu a nápoja a pripomenul, že nie je dovolené zanedbávanie tých úkonov, ktorých cieľom je „skrátene života za účelom ušetriť pacienta i jeho najbližších od utrpenia“.

V roku 1995 Pápežská rada pre pastoraáciu pracovníkov zdravotníctva vydala *Chartu zdravotníckych pracovníkov*.

V 120. bode je výslovne uvedené: „Podávanie výživy a hydratácie, aj keď sú podávané umelými cestami, patrí medzi úkony normálnej starostlivosti, ktoré treba vždy chorým poskytnúť, ak im to nespôsobuje veľké ťažkosti; ich nezodpovedné prerušenie môže znamenať, že tu ide o skutočnú eutanáziu.“

Jasne sa vyjadril Ján Pavol II. vo svojom *Príhovore* skupine biskupov USA pri príležitosti návštevy *Ad limina* 2. 10. 1998: „Poskytovanie výživy a hydratácie sa považuje za normálne úkony starostlivosti o chorých a za riadne prostriedky pre zachovanie ich života“. Je neprijateľné ich prerušiť alebo prestať vykonávať, ak by to znamenalo smrť pacienta. Bola by to eutanázia zo zanedbania povinnosti“ (porov. bod 4).

V *Príhovore* účastníkom Medzinárodného kongresu „Praktiky na podporu života a vegetatívneho stavu: vedecký pokrok a etické problémy“ Jána Pavol II. 20. marca 2004 opäť zopakoval to, čo tu už bolo veľmi jasnými výrokmí uvedené a poskytol im aj jasný výklad. Rímsky veľkňaz postavil do centra pozornosti nasledujúce body:

1) „Na vyjadrenie situácie tých, ktorí sa viac ako jeden rok nachádzajú vo vegetatívnom životnom stave sa zaužívalo vyjadrenie „stav permanentného vegetatívneho života“. Toto však nie je vyjadrením ich diagnózy, ale iba úsudkom zaužívaným medzi ľuďmi, pretože zo štatistického hľadiska sa uzdravenie pacienta stáva ťažším a zriedkavejším, ak sa takýto jeho stav dlhodobo nezlepšuje“ (bod 2).¹

2) Proti tým, ktorí spochybňujú ľudskú existenciu u týchto pacientov v stave „vegetatívneho života“ je potrebné deklarovať, „že vnútornú a osobnú hodnotu dôstojnosti človeka nemenia nijaké meniace sa okolnosti ľudského života. Každý človek, aj keď je ťažko chorým človekom alebo nemôže vykonávať svoje vyššie životné funkcie, je a ostane vždy človekom, nikdy sa nestane nejakou „vegetačnou“ bytosťou, či zvieratom.“ (bod 3).

3) Pacient v stave vegetatívneho života, u ktorého môže nastať návrat alebo odchod z tohto prirodzeného života, má právo na základnú zdravotnú starostlivosť (podávanie výživy, hydratácie, na zabezpečenie hygieny, tepla a pod.), ako aj na prevenciu komplikácií, ktoré môže vyvolať jeho stav. Má právo aj na zákroky, ktoré by mu nejakou pomohli a na monitoring možných klinických znakov návratu jeho vyšších funkcií. Osobitne však treba zdôrazniť, že podávanie výživy a hydratácie, aj keby bolo podávané umelo vytvorenými cestami, je len vždy prirodzeným prostriedkom pre zachovanie života, ale nie medicínskym úkonom. V princípe preto jeho používanie nech sa považuje za riadne a primerané, a teda aj morálne povinné do tej miery, aby dosiahlo svoj cieľ, ktorý spočíva v nakŕmení pacienta a v uľahčení jeho utrpenia.“ (bod 4).

4) Predchádzajúce dokumenty nech sú vykladané v nasledovnom zmysle: „Povinnosť nezanedbať normálnu povinnú starostlivosť o chorého v podobných prípadoch (Kongregácia pre náuku viery, *Vyhlasenie o eutanázii*, časť IV.) zahŕňa aj podávanie výživy a hydratácie (porov. Pápežská rada Cor Unum, *Etické otázky týkajúce sa ťažko chorých a umierajúcich*, bod 2.4.4.; Pápežská rada pre pastoraáciu zdravotníckych pracovníkov, *Charta zdravotníckych pracovníkov*, bod 120). Vyhodnotenie stavu pacienta v tom zmysle, že jeho stav bude trvať dlhšie ako jeden rok, nemôže eticky ospravedlniť toho, kto by zanedbal alebo prerušil spomínanú minimálnu starostlivosť o pacienta, ktorá spo-

1. Terminológia vzťahujúca sa na rôzne fázy a formy „vegetatívneho stavu“ života človeka nie je jednotná. Na morálny úsudok to však nemá nijaký vplyv.

čfva aj v podávaní výživy a hydratácie. Pretože jediným možným následkom ich postoja by bola smrť pacienta z dôvodu vyhladovania a dehydratácie. Takýto čin by sa posudzoval ako vedomá a chcene uskutočnená eutanázia zo zanedbania“ (bod 4).

Záver

Odpovede, ktoré teraz vydala Kongregácia pre náuku viery sú teda v súlade s citovanými dokumentmi Svätej stolice, zvlášť s *Príhovorom* Jána Pavla II. z 20. 3. 2004. Ich základným obsahom sú dve tézy. Prvá obsahuje tvrdenie, že poskytovanie výživy a hydratácie, hoci podávané umelo vytvorenou cestou, je v princípe riadnym a primeraným prostriedkom pre zachovanie života pacientov, nachádzajúcich sa v stave vegetatívneho života. Z tohto dôvodu je to povinná činnosť do tej miery, kým dosahuje svoj vlastný cieľ, ktorým je nasýtenie a hydratácia pacienta. Druhá téza upresňuje, že tento riadny prostriedok napomáhania životu sa má poskytnúť aj tým, ktorí sa nachádzajú v „permanentnom vegetatívnom stave“, nakoľko ide o osoby majúce svoju vlastnú základnú ľudskú dôstojnosť.

Ak sa však tvrdí, že podávanie výživy a hydratácie je v princípe morálnou povinnosťou, Kongregácia pre náuku viery nevyklučuje, že v určitých oblastiach krajnej chudoby podávanie výživy a hydratácie umelými cestami môže byť v skutočnosti nemožné a v takom prípade *ad impossibilia nemo tenentur* (nikto nie je povinný konať to, čo sa nedá vykonať), avšak ostáva povinnosť poskytnúť aspoň minimálnu, možnú, starostlivosť a vôbec činnosť na podporu života. Nevylučuje sa ani to, že z dôvodov možných komplikácií, ktoré môžu nastať, pacient nebude spôsobilý prijímať výživu a hydratáciu, ktorej podávanie sa tak stane neúčinným. Napokon sa nevyklučuje ani tá možnosť, že poskytovanie výživy a hydratácie umelými cestami sa stane pre pacienta tak prebolestným úkonom alebo úkonom spôsobujúcim mu veľmi vážne fyzické komplikácie.

Ale ani tieto prípady nič neuberajú na všeobecnej etickej zásade, podľa ktorej poskytovanie vody a pokrmu, aj keby sa podávalo umelo vytvorenými cestami, ostáva prirodzeným prostriedkom na zachovanie života a *nie terapeutickým úkonom*. Preto je morálnou povinnosťou robiť to aj vtedy, ak by sa takýto vegetatívny stav pacienta stal dlhodobým.

Taliansky text je zverejnený na stránke Vatikánu:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_risposte-usa_it.html
 (23. 8. 2007).

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_nota-commento_it.html
 (23. 8. 2007).

Slovenský preklad: Ján Duda

Katolícka cirkev v USA

V Spojených štátoch amerických žije viac ako 67 miliónov katolíkov, čo tvorí 22 % celkovej populácie krajiny. Z celkového počtu katolíkov je až 34% hispánskeho pôvodu.

Hierarchickú štruktúru tvorí 195 arcidiecéz a diecéz: z toho je latinských 145 diecéz a 33 arcidiecéz a východných 15 diecéz a 2 arcidiecézy.

V kardinálskom zbore je štrnásť Američanov. Šesť kardinálov stojí na čele arcidiecéz: *Francis George* – Chicago, *Adam Maida* – Detroit, *Roger Mahony* – Los Angeles, *Edward Egan* – New York, *Justin Rigali* – Philadelphia, *Sean O'Malley* – Boston. Štyria kardináli zastávajú iné pozície: *William J. Levada* – prefekt Kongregácie pre náuku viery, *James Stafford* – Apoštolská Penitenciária, *Bernard F. Law* – kardinál-presbyter v Bazilike Panny Márie Väčšej v Ríme, *Avery Dulles* – profesor teológie na univerzite Fordham. Štyria kardináli sú na odpočinku: *Anthony Bevilacqua* – emeritný arcibiskup Philadelphia, *William Baum* – pracoval na Apoštolskej Penitenciárii, *Theodore McCarrick* – emeritný arcibiskup Washington, *Edmund Szoka* – emeritný prezident Pápežskej komisie pre mesto Vatikán. V súčasnosti 10 amerických kardinálov nedosiahlo vek 80 rokov, a teda patrí do zoznamu kardinálov - voličov.

Konferenciu katolíckych biskupov USA tvorí 431 biskupov, z ktorých 268 je aktívnych a 164 na dôchodku. V súčasnosti je 6 diecéz uprázdnených (sede vacante).

Kňazov je 42 307: 28 tisíc diecéznych, 14 tisíc rehoľných; seminaristov viac ako 5 tisíc; v pastoraácii pôsobia skoro 16 tisíc trvalých diakonov; rehoľných sestier je 65 tisíc, rehoľníkov okolo 5 tisíc.

Čo sa týka katolíckeho školstva, existuje 6 197 základných katolíckych škôl; 1 350 stredných katolíckych škôl; 236 katolíckych univerzít a 82 vzdelávacích zariadení pre hendikepovaných žiakov.

Katolícka cirkev sa taktiež stará o 556 nemocníc a 429 ostatných zdravotníckych zariadení.

Katolícka charita spravuje 1 673 lokálnych organizácií a inštitúcií.

Biskupská konferencia USA (United States Conference of Catholic Bishops) sídli vo Washingtone a jej chod zabezpečuje 350-členný personál. Tiež má pobočku, ktorá sa zaoberá filmovým priemyslom a televíznym vysielaním v New Yorku a pobočku pre migráciu a utečencov v Miami na Floride.

Biskupská konferencia USA má približne 50 komisíí. Niektoré z nich sú stále, iné sú ustanovené „ad hoc“. Cieľom konferencie je zjednocovať, koordinovať, napomáhať a vykonávať katolícke aktivity v USA; organizovať a riadiť náboženskú a sociálnu prácu doma a v zahraničí; venovať sa vzdelávaniu, starať sa o emigrantov a vo všeobecnosti vstupovať a podporovať vzdelávaním, publikáciami a riadením subjekty zverené do jej starostlivosti.

Spracoval: František Trstenský

VÝZNAM A ZMYSEL TEOLOGICKÉHO VZDELANIA

POLEMICKÝ POHĽAD NA POTREBU A VÝZNAM TEOLOGICKÉHO VZDELANIA

F. Skyčák: *Theological education: a polemic view to the need and the significance of the theological education*

The author of the lines is the former rector of the ecclesiastical seminary in Zips Chapter František Skyčák. It is the extract from the author's wider study about the situation in the ecclesiastical seminary in that time. The extract concerns the significance of the deep theological education of the clergy in connection with their activity in the world, understanding of the culture and the cultural manners of life in society. Skyčák calls for the deeper education because, according to him, wisdom acquired by education is very close to true spirituality and humanity. In his opinion it is impossible to remain at the copybook education but it is necessary to try to achieve the education that will bring a person to desire and essential need to touch the stars and enter into the gaps of life.

Náčrt problému

Okrem zvedaňovania nadprirodzeného života v našom seminári veľkú dôležitosť venujeme vede a pestovaniu novodobej kultúrnosti. Avšak táto požiadavka mnohých nepresvedčuje. A to preto, lebo hoci vo Svätom písme sú rozličné schvaľujúce výpovede, napr. „Labia sacerdotalis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus, quia angelus Domini exercituum est“ (Mal 2, 7)¹ a hoci Cirkev v predpisoch svojho právnického kódexu starostlivo dbá o náležité vzdelanie bohoslovcov, ba na priechelí našej seminárskej budovy je venovanie: „Religio et scientiis“², jednako zbožná prax zdá sa byť inakšou.

Teologické vzdelanie: pro et contra

V listoch sv. Pavla je celý rad miest, ktoré priamo zavrhujujú múdrosť. Napr. „Kristus ma totiž neposlal krstiť, ale zvestovať evanjelium, nie však múdrosťou slova, aby Kristov kríž nebol vyprázdnený“ (Kor 1, 17). A zvlášť zbožní asketickí spisovatelia majú v tejto veci veľmi často príznačné výpovede. V zlatej knihe Tomáša Kempenského čítame: „Prestaň sa príliš zhaňáť po vedomostiach, lebo v nich je mnoho roztržitosť a sklamanie.“³ Sv. František Assiský vyhlásil: „Štipka zbožnosti je viac hodná ako sto centov učenosti. Malá kvapôčka pravej lásky je vznešenejšia, ako celé more vedy“. Biskup Ketteler povedal: „Oveľa významnejšie si cením hojne používané kľakadlo než o niekoľko foliantov viac v hlave“. Ďalej sú známe výpovede: „Keď Boh hovorí, nech mlčí každý tvor“; „Všetka ľudská vedomosť sa utápa v mori nevedomosti“; „Len kto sa modlí, je prístupný pravde.“⁴ Takéto a iné príklady natolko mnohých pomýlia, že s „múdrosťou tohto sveta“ (1 Kor 3,19) zavrhujujú každú múdrosť a kultúrnost. Aj pravú múdrosť, ktorej Cirkev je najväčšou ochrankyňou. Domnievajú sa, že keď je milosť všetko, podľa matematickej rovnice pre kultúru a vedomosti neostáva miesto. Avšak nielen Božie veci, ale ani ľudskú skutočnosť nemožno obsiahnuť círou matematikou. Preto je pravda, čo hovorí Bernanos: „Ne všímavosť k svetským veciam je výrazom veľkej viery, ale azda aj neuvedomelej veľkej pýchy.“⁵

1. Slov. „Lebo pery kňaza majú zachovávať poznanie a z úst jeho hľadajú zákon, lebo je poslom Pána zástupov“ (Mal 2, 7).

2. Slov. „Nábožnosť a vedeckosť“.

3. TOMÁŠ KEMPENSKÝ, *Nasledovanie Krista*, I., 2, 7.

4. T. PESCH, *Christliche Lebensphilosophie*, Freiburg 1921, s. 20.

5. G. BERNANOS, *Deník vidieckého farára*, s. 36.

Pápežské magistérium

V tejto ošemetnej situácii máme nasledovať zas len cirkevnú autoritu. Vidíme, že Cirkev sa v dnešných časoch chystá na ohromný kultúrny výboj. Ako doteraz ešte nikdy, tak organizuje svoje učilišťa, zakladá teologické a iné ústavy, akadémie, časopisy, laboratória, sociálne a umelecké podujatia. Svätý Otec Pius XI. prikazuje: „Nech sa kňaz podľa svojich síl usiluje o vyššie a dôkladnejšie štúdium teológie a tak pomocou vedy, ktorú načerpá v seminári, nech denne vzrastá v posvätných náukách, aby sa stával viac a viac hodný kázať a spravovať duše. Okrem toho nech si zaopatrí tú výšku vzdelania vo svetských vedách, ktorú majú dnes vzdelaní ľudia ako spoločné vlastníctvo... Nech má porozumenie pre vývin a potreby svojej doby podobne, ako Cirkev katolícka preniká všetky veky a národy, žela dobrému výsledku komukoľvek a podporuje, úplne bez strachu, pomáha pokrokom, hoci aj odvážnym, ktoré nastolujú opravdivé vedy.“⁶

A tiež aj terajší Svätý Otec (Pius XII.) dôrazne nakladá klerikom: „Venujte sa posvätným štúdiám... Našimi predchodcami vydané príkazy my si tiež osvojujeme a nariaďujeme, že keby to niekde bolo potrebné, aby sa previedli odznova... Zvlášť vás dôrazne povzbudzujeme, aby ste nauky, s ktorými sa počas študijných rokov stretávate, študovali nielen na zvládnutie školských príručiek, ale aby vášmu duchu dodali tvár, ktorá nikdy viac nevymizne, a keď bude treba, pomocou nej budete môcť šíriť katolícku pravdu slovom alebo písmom a ľudí privádzať ku Kristovi.“⁷

Podobnosť súčasnosti s minulosťou

Všimnime si dobre tieto vzácne slová, lebo v našom seminári vo veci katolíckej kultúrnosti musíme konať priekopnícku prácu. Sme akoby stále pod vplyvom bývalého Uhorska, o ktorom sa sám Mihályfi vyslovil: „Je to zvláštny zjav, že hoc naši profesori teológie čo do vzdelania a naši bohoslovci čo do vlôh smelo sa môžu porovnávať s hocikou inou krajinou, jednako u kňazstva nijakej inej krajiny v teologických vedomostiach nenachádzať tolkej povrchnosti, ľahostajnosti, neorientovanosti a nechuti ako u nás.“⁸ To síce viacej platí na maďarské kraje, lebo tzv. Horniaky boli vždy pracovitejšie. Zvlášť v našom seminári veľmi

6. PIUS XI., *De sacerdotio*, II.

7. In: AAS z 15. VI. 1959.

8. A. MIHÁLYFI, *A papnéveles tortenete elmélete*, Budapest 1896, s. 396.

prísne vyučovali teológiu. Bohoslovci sa museli učiť z hodiny na hodinu. Naše kňazstvo bolo teologicky dobre vyvíčené. Ale vrchol teológie videlo v katechizme a v praktických otázkach kazuistiky, nie v mystických hĺbkach dogmatiky, v pravdách, ktoré oslobodzujú a dodávajú chuť k väčšiemu a hlbšiemu teologickému chápaniu.

Znova zdôrazňujem, že toto zistenie nemá sa chápať ako pohana minulosti a vyvyšovanie prítomnosti. Veď pápež Pius XI. sám napomína: „Kňazi nech sa neuspokoja len s takou vzdelanosťou vo vedách, ktorá, ako sa zdá, stačila by pre potreby minulého veku, ale aby sa opravdivo snažili osvojiť si hlbšiu a plnšiu znalosť každého druhu.“⁹

Aj v našej praxi sa stále, skoro z roka na rok, vyskytuje veľká nechuť k teoretickým čiastkam štúdia. Bohoslovci najvyššieho ročníka a mladí kňazi sa vo svojich listoch často ponosujú: „Len keby ste toľko neteoretizovali, keby ste učili viac prakticky. V živote je to ináč ako v seminári“. A nájdu sa aj takí, ktorí by si želali, aby každá prednáška bola vzornou kázňou s uchvacujúcimi príkladmi, alebo duševne povznášajúcou meditáciou, ktorú by bolo možno opotrebiť na kaplánke.

Aj na tomto mieste musím znova a znova priklincovať, že je to veľké nepochopenie vecí, lebo kňazský čiže teologický pohľad na život nemôže byť vybudovaný na ľahkých ľudových prednáškach. Musí spočívať na filozofických a teologických základoch tak, ako ich scholastika vypracovala. Mladý človek musí prejsť cez dôkladnú borbu teoretickú, „pro et contra“ (slov. „za a proti“), aby dostal jasné pojmy a životne účinné pochopy, ktoré by zatriasli svetom. Pravda nás musí najprv oslobodiť, aby nás potešila.

Pre spomínané príčiny u nás ešte pomerne mnohí nedspejú k všestranne vypracovaným pojmom. Ostávajú pri učebnicovej múdrosti, ktorú z mesiaca na mesiac, z roka na rok zabúdajú. Nedosahujú onej vyššej duchovnosti, ktorú teológia v hĺbkach skrýva. Uznávam, že takýmto spôsobom študovať teológiu musí byť strašné. Každý deň prebrať tézu za tézou bez toho, aby sme z toho niečo mali. Učiť sa ťažkým a suchým slovám, kým svet, čnosť a hriech ide svojou cestou. Naproti tomu je nepochybné, že teológia, hlboko vybudovaná na dokonalej filozoficko-dogmatickej štruktúre, poskytuje jedinečne účinný prostriedok pre každý druh pastoračie, ako to možno skúsiť zväčša u jezuitov.

Cesty riešenia...

Aby sme náukovú úroveň nášho seminára pozdvihli, je potrebné viacej sa venovať scholastickej dišpute, a to nielen v prvých, ale aj ostatných ročníkoch. To sa robieva na všetkých vynikajúcejších teologických ústavoch. V scholastickej dišpute sa náležite vycibrí chápanie vecí a ukáže sa pravý záujem. Človek vlastný len tie pojmy, ktoré plne chápe a ktoré ho zaujímajú.

Ďalej, naši bohoslovci nijako nesmú ostať len pri ľahkej praktickosti. Musia mať priamo živelnú túžbu *dotýkať sa hviezd a vnikať do priepastí života*. To sa musí ujať ako panujúca nálada seminára, lebo ako môže mať niektorý klerik priamo náruživú chuť k ťažkému filozofickému výboju, keď vidí, že mnohí majú k tomu nechúť, alebo priamo posmech? Ako môže bohoslovec nižšieho ročníka úspešne pokračovať v teologickom bádani, keď ho druhovia vyšších ročníkov do toho neuvádzajú?

Cirkev sa dnes chystá na ohromný výboj, viesť ľudstvo k Bohu. Nie násilím alebo verejnoprávnym tlakom, ale

hlavne vplyvom *milosti* a všestranne dokonalými ideami sociálnymi, kultúrnymi, hospodárskymi.

Musíme mať väčšiu dôveru k tomuto počínaniu Cirkvi. Máme sa zúčastniť na tomto kultúrnom výboji tým, že odložíme obvyklú študentskú nehybnosť a budeme pestovať obetavú učenlivosť, ktorú tak veľmi odporúča sv. Tomáš Akvinský.¹⁰ Tým viac, že svetom sa preháňa obrovská vlna pozemskosti, pre ktorú pustne už aj vedomie najelementárnejších právd. Dôstojnosť človeka, rozumnosť a duchovnosť, význam majetku, pudov a krvi dostávajú celkom divé vysvetlenia. Ide o Boha a ľudstvo zároveň. Ľudstvo takmer pomätene hľadá vykúpenie z tohto stavu. My, katolíci, máme aktuálne a veľké poslanie. Avšak podľa Maritaina, to sa nám len tak podarí, keď naša duša neostane viaznúť ani v jednom bode na úzkoprsých a neuskutočniteľných náhľadoch.¹¹ Pritom pamätajme vždy na slová sv. Pavla: „Aby sa vaša viera nezakladala na múdrosti ľudskej, ale na moci Božej“ (1 Kor 2, 5).

Pre článok upravil: Ján Duda

Úryvok je zo štúdie uverejnenej autorom v roku 1943 pod názvom *Výchova v spišskom kňazskom seminári, ako aj v diele: Kritické reflexie filozofa a teológa, Lúč, Bratislava 2000, s. 376-380. Redakcia ďakuje vedeniu Vydavateľstva Lúč za udelenie povolenia na publikovanie tohto úryvku.*

Životopisná poznámka

František Skyčák sa narodil na Orave v Kline 17. 2. 1899 ako syn podnikateľa a politika. Jeho otec František vyštudoval Obchodnú akadémiu v Prahe. Po návrate na Slovensko sa oženil. Pracoval v bankovej sfére a obchodoval. V roku 1902 sa podieľal na založení banky v Námestove a vstúpil aj do politiky. V rokoch 1906-1910 sa zdržiaval s rodinou v Pešti, nakoľko bol poslancom Uhorského snemu. Mladý František preto študoval ľudovú školu na Orave, gymnázium v Pešti a Rožňave. Rozhodol sa však pre kňazské povolanie a teológiu nastúpil študovať v Spišskej Kapitule. Už po prvom ročníku ho poslali na štúdia do Pešti, odkiaľ sa vrátil v roku 1918. Potom ho poslali do Prahy, kde štúdium teológie dokončil a v roku 1921 ho vtedy nový biskup Ján Vojtašák vysvätil na kňaza a poslal do Zázrivej za kaplána. Ten istý biskup ho v roku 1922 povolal na Spišskú Kapitulú, kde dňa 5. 1. 1945 zomrel ako 46-ročný na mozgovú príhodu. Ferko Skyčák, rektor spišskokapitulského kňazského seminára odišiel v mladom veku. Bol jazykovo zdatným, intelektuálne výnimočným a charakterovo i duchovne zreým človekom. Rodák z Liptova, Ladislav Hanus, sa o ňom takto vyjadril: „Oravský charakter, zvláštna syntéza zeme a duše, ľudovosti a kultúry, kraja a svetovosti. Oravec nezblúdi. Má svoje bytostné ťažisko, svoj domov ako východisko, má svoj orientačný metafyzický bod“.

Spracoval: Ján Duda

9. PIUS XI., *De sacerdotio*, II.

10. Porov. *Summa Theol.*, II., II., q 166, art. 1-2.

11. Porov. J. MARITAIN, *Humanismé intégral*, Paris 1936, s. 15.

OKOLNOSTI, SNAŽENIA A PRIEBEH VZNIKU SPIŠSKEJ DIECÉZY

L. Hromjak: *Circumstances, attempts and establishment of the Diocese of Zips*

The author of the article deals with the process of the establishment of the Diocese of Zips (Slovakia) on the occasion of the 231st anniversary of its foundation. An attempt to its foundation goes back to the 12th century to the institution of the Zips Provostship. The date of the foundation of the provostship is unknown till now. At present there are three hypotheses, since the decree on the foundation of the provostship is unknown. Originally, the provostship was directly subject to the Holy See and then since the 14th century to the Archbishopric of Esztergom, which is nowadays situated in the territory of Hungary. The first written mention of the Zips Provostship's existence goes back to 1209. Hromjak is favourable to dating the foundation of the Provostship to the times of the Great Moravia. The significance of this study is even greater, in view of the fact that the author searched in the secret Vatican Archives. There he found treasureable original letters of King Louis I, the Great dated in 1348 where he appealed the Pope Clement VI for the elevation of the Zips Provostship into the Archbishopric. The appeal of the King of Hungary was not successful and so the Diocese of Zips was not founded until the reign of Maria Theresa, who accomplished the approval of the Pope Pius VI to divide the Archbishopric of Esztergom and to establish the Diocese of Zips on March 13, 1776.

Náčrt problematiky

Človek plný plánov a predsavzatí cielavedome pracuje na tom, aby ich dovŕšil v realizácii. Je však k tomu potrebná vhodná chvíľa, aby snaha o uskutočnenie vlastných predstáv mohla nadobudnúť konkrétnu podobu. Mimoriadnym spôsobom to vnímame na osudoch Spišskej diecézy, ktorá si tohto roku pripomína 230. výročie jej založenia. Aj keď Spišská diecéza prežíva „len“ dvesto tridsať rokov svojej existencie, napriek tomu môžeme smelo prehlásiť, že Spišská Kapitula patrí popri Nitre k najstarším cirkevným centráam Slovenska. Idea vytvorenia vlastnej diecézy sa tiahne ako červená niť bohatými dejinami Spišského prepoštstva. Až dekrétom pápeža Pia VI. „Quum Serenissima Domina“ z 13. marca 1776, na žiadosť cisárovnej Márie Terézie, bol schválený proces rozdelenia Ostrihomskej diecézy a vytvorenia nových diecéz: Banskobystrickej, Rožňavskej a Spišskej. Pápežskou bulou „Romanus Pontifex“ z 13. marca 1776, ktorou pápež zriadil Spišskú diecézu, sa päťstoročné úsilie o vytvorenie vlastnej cirkevnej organizácie stalo skutočnosťou.

Čo teda predchádzalo a čo bránilo tomu, aby Spišská diecéza vznikla o zopár storočí skôr? Predsa v porovnaní s Banskou Bystricou či Rožňavou mala Spišská Kapitula omnoho väčší náskok a omnoho väčšie predpoklady na to, aby sa zo starého Spišského prepoštstva, ktoré požívalo svoju nie malú autonómiu, vytvorila Spišská diecéza? Dôvody treba hľadať v celkovej politickej a cirkevnej situácii Uhorska, ako aj v samotnom vývine Spišského prepoštstva. Čo bolo kritériom a čo bolo dôvodom na vytvorenie Spišského prepoštstva a čo bolo dôvodom na vytvorenie Spišského biskupstva a čo tomu predchádzalo?

Tri teórie

Väčšina historikov, ako Martin Pirhalla, Ján Vencko, Karol Wagner, až do prvej polovice 20. storočia zastávala názor, že impulzom k vzniku vyššej cirkevnej organizácie v podobe Spišského prepoštstva bolo nemecké, flámske a valónske osídlenie Spiša z čias uhorského kráľa Belu III. (1172-1196) alebo Ondreja II. (1205-1235).¹ Výnimku tvo-

ril historik a kňaz František Sasinek, ktorý videl počiatok Spišského prepoštstva už v preduhorskom období, teda vo veľkomoravskom období.² Najnovšie archeologické výskumy oslabili neotrasiteľnosť teórie vzniku prepoštstva na základe nemeckého osídlenia a vytvorili priestor na alternatívnu interpretáciu vzniku Spišského prepoštstva, mierne započatú už historikom Jozefom Špirkom, a neskôr rozvinutú a upravenú zväčša historikmi kňazmi. Takto sa v súčasnosti vytvorili tri základné interpretácie vzniku Spišského prepoštstva.

Prvá teória, na základe ktorej Spišské prepoštstvo vzniklo z privilégií nemeckých kolonistov na sklonku 12. storočia, vychádza z predpokladu, že tak ako v prípade sedmohradských Sasov, ktorí si v roku 1189 vymohli od uhorského kráľa Belu III. zriadenie prepoštstva v Sibiu, podobne aj spišskí Sasi si vydobyli zriadenie Spišského prepoštstva. Túto interpretáciu používali neskôr aj všetci spišskí biskupi v správach zaslaných Svätej stolici, ktoré posielali pápežovi pri príležitosti ich návštevy *ad limina*.³ Za zakladateľa Spišského prepoštstva sa pokladá uhorský kráľ Ondrej II., nazývaný aj Jeruzalemský, ktorý pri tejto príležitosti údajne daroval Spišskej Kapitule lebku sv. Margity, panny a mučenice, a lebku sv. Juraja, ktoré kráľ doniesol z Palestíny, kde sa zúčastnil osobne križiackej výpravy. Lebky týchto svätcov boli umiestnené v relikviároch hlavného oltára.⁴

Táto teória, aj keď najviac rozšírená, odpovedá na otázku, z akých možných dôvodov mohlo vzniknúť Spišské prepoštstvo, ale neodpovedá na otázku, kedy presne vzniklo Spišské prepoštstvo, pretože zakladacia listina prepoštstva sa dodnes nenašla. Ona vychádza len z jediného historického faktu a síce z listiny kráľa Ondreja II. spišskému prepoštovi Adolfovi z roku 1209, ktorou kráľ daruje

1930, 16; G. FEJER, *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, vol. V, Budae 1830, 47; M. SLIVKA, *Kristianizačný proces na Spiši*, in: *Z minulosti Spiša IX-X*, ed. F. Živčák, Levoča 2002, 24-25.

2. F. V. SASINEK, *Záhľadné dejepisné otázky* in *Slovenský letopis 3* (1879) 123.

3. Archivio Segreto Vaticano (ďalej ASV), Archivio della Congregazione del Concilio, Relationes 724.

4. ASV, Archivio della Congregazione del Concilio, Relationes 724, Relácia spišského biskupa Karola Salbecka z 14. mája 1793, f. 1v.

1. E. TATARKO, *Die Bistümer in der Slowakei*, Stuttgart, 1978, 204; V. WAGNER, *Dejiny výtvarného umenia na Slovensku*, Trnava

do vlastníctva isté pozemky.⁵ To však ale nevylučuje skutočnosť, že prepoštvstvo mohlo vzniknúť už dávno predtým. Okrem toho, v spomínanej listine sa nenachádza žiadna zmienka, z ktorej by bolo jasné, že prepoštvstvo vzniklo na základe žiadosti saských osadlíkov tak, ako sa to dodnes zvykne predstavovať.⁶

Práve tento dôvod priviedol Jozefa Špirka (1896-1954) k druhej teórii, ktorú prevzal aj historik Ivan Chalupecký,⁷ v ktorej výslovne odmietal výlučnú spojitosť vzniku prepoštva s nemeckým osídlením. Aj keď podľa neho Spišské prepoštvstvo vzniklo takmer súčasne so sibinským a možno aj bolo založené tým istým panovníkom Belom III., jednako bolo inej povahy. Kým sedmohradské prepoštvstvo sa vzťahovalo len na Nemcov, v prípade Spiša právomoc prepošta sa dotýkala všetkých obyvateľov krajiny. Zriadenie Spišského prepoštva na teritoriálnom základe a nie na etnickom ho výrazne odlišuje od toho v Sibiu, čo výrazne znepokojovalo spišských Nemcov a ako argument Špirko predkladá vznik Konfraternity 24 kráľovských farárov nemeckých miest, ktorá hájila záujmy farárov proti silnému vplyvu prepošta.⁸ K tejto téze, aj keď nie explicitne, sa pridáva významný spišský historik Jozef Hradský (1827-1904).⁹ Špirko vo svojej téze o vzniku Spišského prepoštva nepochyboval o významnom vplyve dvoch politických javov konca 12. storočia, t. j. nemeckého osídlenia a sporu medzi Imrichom a Ondrejom o uhorský trón, na založenie prepoštva, ale hlavnú príčinu vidí na poli čisto cirkevnom. Podľa neho, prepoštvstvo by skôr-neskôr vzniklo aj bez týchto dvoch významných udalostí.¹⁰ Nemecká kolonizácia len urýchlila cirkevné zriadenie Spiša.¹¹ V snahách spájať vznik prepoštva s príchodom Nemcov a Maďarov na územie Spiša videl Špirko snahu týchto národov dokázať, že Slováci prišli na Spiš len súčasne s Nemcami a Maďarmi, na územie bez štruktúr a bez kolonizácie a že celé územie Spiša pokrýval hustý les. Týmto tvrdením sa malo docieľiť, aby sa Slováci nepovažovali spolu s Maďarmi a Nemcami za praobyvateľov Spiša. Preto z týchto dôvodov aj vznik prepoštva sa pripisoval Nemcom, ktorí ako keby začínali takpovediac „na zelenej lúke“. Tvrdenie Špirka nemalo vyvolať národnostný spor, ale práve naopak, zdôrazniť, že aj Slováci mali na vzniku prepoštva rovnaký vplyv ako Nemci a práve „tichý zápas Slovákov a Nemcov na Spiši sa premenil na veľkú tvorčiu silu, ktorá urobila zo Spiša jeden z najkultúrnejších a najpokročilejších krajov Slovenska.“¹² Podľa Špirka Spišské prepoštvstvo založil kráľ Imrich v roku 1198, ale bez pridelenia desiatok, ktoré prepošt Adolf získal až prostredníctvom jeho brata

kráľa Ondreja II., ktorý v roku 1202 vymohol od ostrihomského arcibiskupa desiatky pochádzajúce zo Spiša.¹³

Ani teória Špirka, ktorá ako dôvod na vytvorenie prepoštva uvádza predovšetkým cirkevné účely, čím sa značne odlišuje od predošlej teórie, nedáva jasnú odpoveď na to, kedy vzniklo Spišské prepoštvstvo, pretože ani táto teória nevychádza zo zakladacej listiny, ale len už z existujúcich dokumentov, ktoré už hovoria o činnosti Spišskej Kapituly.

Poslednou teóriou vzniku Spišského prepoštva a teda aj Spišskej Kapituly je hypotéza o jej veľkomoravskom pôvode. K zástancom tejto teórie patria prevažne historici kňazi, medzi ktorých patrí už spomínaný František Sasinek,¹⁴ ďalej Jozef Kútňik-Šmálov,¹⁵ Štefan Šmálik,¹⁶ Alojz Miškovič,¹⁷ František Dluhoš,¹⁸ Peter Šturák,¹⁹ ale aj významný archeológ František Javorský,²⁰ Peter Ratkoš²¹ a Ján Beňko.²²

Táto hypotéza nemá v písomných prameňoch žiadene dôkazy, ona však vychádza z archeologických, onomastických či z cirkevných domnienok. Aj keď popredný súčasný slovenský archeológ Michal Slivka pokladá túto teóriu za nepodloženú aj z hľadiska archeologického a bádanie Františka Javorského v oblasti stredovekej kresťanskej architektúry v regióne Spiša za precenené,²³ predsa však je istou možnou alternatívou, rovnako dôležitou a neistou, ako predošlé dve teórie a tiež možným podnetom na ďalší výskum v zodpovedaní si otázky, kedy skutočne Spišské biskupstvo vzniklo. Pozostatkom možného zaniknutého Spišského biskupstva alebo prepoštva z čias Veľkej Moravy by podľa tejto teórie mohla byť mimoriadna jurisdikcia Spišského prepošta, ktorou sa značne odlišoval od bratislavského prepošta, aj keď obaja prepošti mali v rámci archidiakonov Ostrihomskej arcidiecézy zvláštne osobitosti. Napr. aj spišský aj bratislavský prepošt sídlili pôvodne jeden na Spišskom hrade, ktorý sa stal administra-

5. C. WAGNER, *Analecta Scepusii sacri et profani*, vol. I, Viennae 1774, 190.

6. M. MAREK, *Saxones nostri de Scepus: K niektorým otázkam príchodu saských hostí a ich života na Spiši*, in: Terra Scepusiensis, ed. R. Gładkiewicz a M. Homza, Levoča - Wrocław 2003, 356.

7. I. CHALUPECKÝ, *230 rokov od založenia Banskobystrickej, Rožňavskej a Spišskej diecézy*, in: Pútnik svätovojtešský, Trnava 2006, 51.

8. J. ŠPIRKO, *Začiatky spišského biskupstva. Snahy v minulosti o jeho utvorenie*, in: *Mons Sancti Martini*, Ružomberok 1947, 21-22; J. ŠPIRKO, *Keď ešte spišskí farári mali svoju konfraternitu* (rkp), in: Štátny archív Levoča (ďalej ŠA-L), Archív Dr. Jozefa Špirka, b. 1, I/2a, inv. č. 13, f. 1-4.

9. Porov. J. HRADSKÝ, *A XXIV. királyi plébános testvérelete*, Miskolc 1895.

10. J. ŠPIRKO, *Začiatky spišského biskupstva. Snahy v minulosti o jeho utvorenie*, 21.

11. J. ŠPIRKO, *Dejiny a umenie očami historika. Umelecko-historické pamiatky na Spiši*, Bratislava 2001, 237.

12. J. ŠPIRKO, *Spišiáci* (rkp), in: ŠA-L, Archív Dr. Jozefa Špirka, b. 1, I/2a, inv. č. 10, f. 2v.

13. J. ŠPIRKO, *Dejiny a umenie očami historika*, 237. Túto teóriu prijali historici ako Ján Vencko, Ivan Chalupecký a Ján Steinhübel. Porov. J. VENCKO, *Z dejín okolia Spišského hradu*, Spišské Podhradie 1941, 303; I. CHALUPECKÝ, *Spišská Kapitula*, Spišské Podhradie 1994, 6; J. STEINÜBEL, *Vznik Uhorska a nitrianskeho kniežatstva*, in: Historický časopis 47 (1999), 610.

14. F. V. SASINEK, *Záhľadné dejepisné otázky*, in: Slovenský letopis 3 (1879) 123.

15. J. KÚTŇIK-ŠMÁLOV, *Benediktínsko-eremitické tradície v Popradskej a Hornádskej kotline* (rkp), 1970; J. KÚTŇIK, *Benedictine Missionaries in Slovakia in the 9th-11th Centuries*, in: Slovak Studies 22 (1982), 103-111; J. KÚTŇIK, *Dve tradície z včasnostredovekých dejín Spiša*, in: *Spiš 1*, ed. K. Král, Vlastivedné múzeum Spišská Nová Ves, Spišská Nová Ves 1967, 21-36; L. HANUS, *Jozef Kútňik-Šmálov*, Spišské Podhradie 1992, 347-351.

16. Š. ŠMÁLIK, *Stretnutie Východu so Západom v Spišskej Kapitule*, in: Kalendár gréckokatolíkov na rok 1970, Trnava 1969, 126; Š. ŠMÁLIK, *Cyrlometodské stopy na Spiši*, in: Duchovný pastier 66 (1985) 173.

17. A. MIŠKOVIČ, *Cirkevné dejiny*, vol. IV, Bratislava 1966, 23.

18. F. DLUGOŠ, *Vplyv byzantskej misie sv. Cyrila a Metoda na kresťanský život Spiša*, Levoča 2004, 42-44, 64.

19. P. ŠTURÁK, *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*, Prešov 1999, 10.

20. F. JAVORSKÝ, *Románska architektúra na Spiši*, in: Pamiatky a múzeá 2 (1999).

21. P. RATKOŠ, *Osudy veľkomoravskej sakrálnej architektúry na Slovensku*, in: Pamiatky a príroda 18 (1987), 99; P. RATKOŠ, *Slovensko v dobe veľkomoravskej*, Košice 1988, 145.

22. J. BEŇKO, *Osídlenie severného Spiša do polovice 14. storočia*, in: Historické štúdie 15 (1970), 164.

23. M. SLIVKA, *Sídlišková a cirkevná štruktúra Spiša vo včasnú až vrcholnostredovekom období*, in: Terra Scepusiensis, R. Gładkiewicz a M. Homza, Levoča - Wrocław 2003, 435.

tívnym centrom Spiša od druhej polovici 12. storočia,²⁴ a druhý sídlil na Bratislavskom hrade. Ak bratislavský prepoš mal svoje sídlo pod mocnou kontrolou župana až do roku 1204,²⁵ potom je pravdepodobné, že rok 1209 nebol rokom vzniku Spišského prepošstva, ale len pomalým ukončením dlhotrvajúceho boja medzi svetskou a cirkevnou mocou o investitúru, o ukončenie ktorého sa zaviazal už uhorský kráľ Koloman (1095-1116) na guastalskom sneme v roku 1106²⁶ a po Wormskom konkordáte (1122) asi roku 1169 uhorský kráľ Štefan III. (1162-1172) túto vôľu svojho predchodcu, dohodou medzi Svätou Stolicou a Uhorskom o nezasahovaní kráľov do prekladania biskupov a prepošov, potvrdil.²⁷ Až listinou uhorského kráľa Ondreja II. z roku 1209, ktorou spišský prepoš Adolf získal ako donáciu istú časť územia Spiša,²⁸ sa zrejme vytvorili dostatočné podmienky na osamostatnenie sa spišského prepošta od svetského vplyvu a začala sa najprv stavba prepošského paláca a následne, ešte pred rokom 1235, stavba baziliky sv. Martina na Spišskej Kapitule,²⁹ ktorá sa stala od roku 1209 sídlom najskôr prepošstva a od roku 1776 aj Spišského biskupstva a ktorú kráľ pozeral ako na jednu zo vznešenejších svojho druhu v kráľovstve.³⁰

Isté náznaky uvoľnenia prílišného zasahovania svetskej moci do cirkevných záležitostí možno badať už v predchodcovi Ondreji II., kráľovi Imrichovi, ktorý v roku 1202 upustil od menovania prepošov na území Uhorska a konfirmáciu voľby prepošta kanonikmi odvtedy vykonávala priamo Svätá stolica.³¹ Od roku 1209 spišský prepoš znovu získal svoju autonómiu a odvtedy, s výnimkou krátkeho obdobia po tatárskom vpáde za čias prepošta Mateja, spišský prepoš nebol viac na Spišskom hrade.³²

Ako pozostatok bývalého Spišského biskupstva mohlo byť aj výnimočné postavenie spišského prepošta. Také nemal žiaden iný prepoš Uhorska. Viacerí spišskí prepošti boli hlavnými kráľovskými kancelármi, medzi najvýznamnejších patrili Jakub a Bartolomej. Tento stav trval však len do roku 1393, kedy tento úrad natrvalo prevzali ostrihomskí arcibiskupi.³³ Okrem toho sa Spišská Kapitula začiatkom 13. storočia stala hodnoverným miestom.³⁴ Spiš-

ské prepošstvo malo svoje autonómne postavenie. Spoločiatku bolo vyňaté spod právomoci ostrihomských arcibiskupov a priamo podliehalo Svätej stolici.³⁵

Spišský prepoš a jeho postavenie v rámci cirkevnej organizácie Uhorska

Odhliadnuc od všetkých troch možných teórií vzniku Spišského prepošta pozrime sa, akú pozíciu zaujímal spišský prepoš v rámci cirkevnej organizácie Uhorska. Z rozsiahlych práv, ktoré hlavne v počiatkoch vlastnil spišský prepoš vysvitá, že územie Spišského prepošstva sa pokladalo akoby za samostatné biskupstvo. Priama jurisdikčná podriadenosť Spišského prepošstva Sv. stolici a nie ostrihomskému arcibiskupovi, skutočnosť, že ostrihomský arcibiskup mal v prepošstve len také právomoci aké má arcibiskup voči svojim sufragánom, a následne biskupská jurisdikcia spišského prepošta len umocňuje presvedčenie o mimoriadnom postavení tohto prepošstva. Okrem toho spišský prepoš mal vo svojej kompetencii právo zriaďovať aj významnejšie benefíciá, ako napr. kanonie. Spišskí prepošti mali právo zakladať kostoly, plniť úlohu sudcu, vydržiať synody, vizitovať fary, menovať kanonikov.³⁶ Prepoš sa správal na základe svojho právneho postavenia ako skutočný biskup, s výnimkou vecí spojených s biskupskou vysviackou, akými bolo napr. svätenie kňazov a pod. „Táto vysoká miera suverenity nebola obdobná nikde v Uhorsku.“³⁷ To nepriamo potvrdzuje hypotézu, že Spišské biskupstvo mohlo jestvovať už dávno predtým, aj napriek absencii písomných prameňov, ktoré mimochodom nemáme ani v otázkach administratívneho usporiadania Slovenska v rámci Uhorska, a že úpadok Velkej Moravy a potom následné začlenenie Spiša do administratívnych štruktúr Uhorského kráľovstva prinieslo transformáciu zaniknutého biskupstva na prepošstvo, pričom mnohé právomoci biskupa si prepoš ponechal. Ako posledné zvyšky zaniknutého biskupstva by sme mohli vidieť v období prepošta Lukáša, ktorý v listine z roku 1282 nazýva chrám na Spišskej Kapitule katedrálou³⁸ a tiež aj v období prepošta Jakuba (1284-1301), ktorého viaceré vážne dokumenty z roku 1293 titulujú „spišským biskupom“ a baziliku sv. Martina na Spišskej Kapitule „katedrálom chrámom.“³⁹ Aj pápež Bonifác IX. (1389-1404) po požiari veže

24. A. ZSOLDOS, *Vznik Spišského komitátu*, in: K stredovekým dejinám Spiša, ed. M. Števík, Stará Lubovňa 2003, 15-27. Proti tomuto tvrdeniu je B. Puškárová a I. Puškár. Porov. B. PUŠKÁROVÁ, I. PUŠKÁR, *Spišská Kapitula*, Bratislava 1981, 27.

25. R. MARSINA, *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae*, vol. I, Bratislava 1971, 105.

26. J. ŠPIRKO, *Začiatky spišského biskupstva. Snahy v minulosti o jeho utvorenie*, 25; K. LÁNYI, N. KNAUZ, *Magyar egyháztörténelem*, Esztergom 1866, 369.

27. R. MARSINA, *Svätá stolica a Slovensko od 9. do konca 18. storočia*, 50.

28. C. WAGNER, *Analecta Scepūsii sacri et profani*, vol. I, Viennae 1774, 190; R. MARSINA, *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae*, vol. II, Bratislava 1971, 155.

29. V. WAGNER, 16; B. POMFYOVÁ, *Vybrané problémy k dejinám Spišskej stredovekej architektúry*, in: Terra Scepusiensis, ed. R. Gładkiewicz a M. Homza, Levoča - Wrocław 2003, 182.

30. R. MARSINA, *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae*, vol. II, SAV, Bratislava 1987, 211.

31. J. ŠPIRKO, *Začiatky spišského biskupstva. Snahy v minulosti o jeho utvorenie*, 23.

32. C. WAGNER, *Analecta Scepūsii sacri et profani*, vol. III, Posonii et Cassoviae 1778, 7.

33. PIRHALLA, *A szepesi prépostság vázlatos története kezdetétől a püspökség felállásáig*, Lőcse 1899, 26.

34. J. SOPKO, *Stredoveké rukopisy na Spiši*, in: *Spišské mestá v stredoveku*, ed. R. Marsina, Košice 1974, 103; M. SLIVKA, *Umelecké remeslo na Slovensku v románskej dobe*, in: *Pamiatky a múzeá* 2 (1999), 29.

35. I. CHALUPECKÝ, *230 rokov od založenia Banskobystrickej, Rožňavskej a Spišskej diecézy*, 51.

36. J. ŠPIRKO, *Začiatky spišského biskupstva. Snahy v minulosti o jeho utvorenie*, 26-27.

37. P. ZUBKO, *Dejiny spišského biskupstva (1776-)*, in: *Terra Scepusiensis*, ed. R. Gładkiewicz a M. Homza, Levoča - Wrocław 2003, 599.

38. J. HRADSKÝ, *Initia*, 307.

39. G. B. MITTARELLI, A. COSTANDONI, *Annales Camaldulensis ordinis Sancti Benedicti*, vol. VIII, Venetiis 1773, 536; N. SCHMIDT, *Episcopi Agriensis fide diplomatum concinnati*, vol. I, Tynnaviae 1768, 235; P. NATALI, *Catalogus sanctorum et gestorum eorumque ex diversis voluminibus collectus*, Venetiis 1513, 64; C. WAGNER, *Analecta Scepūsii sacri et profani*, vol. I, Viennae 1774, 305; S. A. SROKA, *Kościół na Spiszu w średniowieczu – stan badań*, in: *Terra Scepusiensis*, 450. Sú zase istí historici, ktorí na základe týchto výrazov nehovoria o pozostatkoch diecézy, ktorá by vznikla vo veľkomoravskom období, ale videli v nich vznik spišského biskupstva. J. TOMKO, *Zriadenie spišskej, banskobystrickej a rožňavskej diecézy a kráľovské patronátne právo v Uhorsku*, Spišské Podhradie 1994, 66; V. JUDÁK, *Cirkevná organizácia na území Slovenska do 20. storočia*, 62. J. Špirko vysvetľoval pomenovanie prepošta Jakuba posledným kráľom arpádovského rodu Ondrejom III. (1290-1301) ako spišského biskupa tak, že podľa neho prepoš Jakub nebol diecéznym spišským biskupom, ale biskupom „ad personam“

Chrám sv. Martina na Spišskej Kapitule v roku 1402, pri ktorom zhorel takmer celý archív a s ním aj listina o privilegiách spišských prepoštov, potvrdil spišským prepoštom staré biskupské privilégiá a o kapitulskom chráme spomína, že Chrám sv. Martina je síce kapitulským, ale kedysi bol katedrálom.⁴⁰ Aj pápežské buly z XV. a XVI. storočia dôsledne nazývajú Chrám sv. Martina katedrálom.⁴¹

Bulou Sixta IV. *Circa quamlibet Ecclesiam* z 20. novembra 1472 sa k silnej pozícii spišských prepoštov pridalo aj privilegium nosenia biskupských insígnií, akými sú infula, bakula a trojité žehnanie ľudu.⁴² Spišskí prepošti zápasili o ponechanie svojich právomocí, avšak tlaky ostrihomského arcibiskupa boli také silné, že postupne sa nezávislosť spišských prepoštov oslabovala. Potreba zriadiť samostatné biskupstvo prevládala až do 16. storočia, kedy na miesto Spišského prepoštstva počnúc Stanislavom Várallyim (1545-1548) až po Mikuláša Balogha (1683-1689) bol menovaný vždy nejaký biskup niektorej uhorskej diecézy, obsadenej po bitke pri Moháči v roku 1526 Turkami.⁴³ Degradácia Spišského prepoštstva vyvrcholila paradoxne tesne pred vznikom diecézy, kedy uhorský prímás Augustín Kristián kardinál Saský (1707-1725) degradoval Spišské prepoštstvo na úroveň obyčajného archidiaconátu.⁴⁴

Je zaujímavé všimnúť si istý fenomén, že snahy o vytvorenie biskupstva zo strany spišských prepoštov boli viac prítomné koncom 13. a začiatkom 14. storočia a sú spojené s pobytom pápežov v Avignone a s dynastiou Anjouovcov. Popri nevydarených snahách už spomínaných prepoštov Lukáša a Jakuba o povýšenie prepoštstva na biskupstvo a následne prepošta Henricha, ktorý si nástennou malbou *al secco* z roku 1317 snažil pre tento cieľ nakloniť priazeň uhorského kráľa Karola Róberta z Anjou (1308-1342), výnimčné miesto zaisťoval v tomto úsilí pokus uhorského kráľa Ludovíta (1342-1382) a jeho manželky kráľovnej Alžbety z roku 1348.⁴⁵ O podanej žiadosti kráľa, adresovanej pápežovi Klementovi VI., sa dozvedáme zo správy Klementa VI. zo 16. apríla 1348, ktorú sa nám podarilo objaviť vo vatikánskych archívoch, v ktorej pápež informuje kráľa o ďalšom postupe.⁴⁶ V úvode listu pápež chváli kráľa za jeho záujem o duchovnú správu spišského ľudu. Potom nasledujú dôvody, ktoré pravdepodobne uviedol kráľ Ludovít vo svojej žiadosti. Argumentom je tu narastanie počtu obyvateľstva na Spiši, existencia Spišskej Kapituly a Prepoštstva sv. Martina. Základná starostlivosť o duchovné potreby kraja sú síce, podľa kráľa, zabezpečené, avšak veľká vzdialenosť od biskupského sídla a následne nemožnosť spišského prepošta vykonávať úkony spojené s biskupskou vysviackou sú dostatočné dôvody na to, aby pre-

poštstvo bolo povýšené na biskupstvo. Ku kráľovej žiadosti sa pridala aj Spišská Kapitula, ktorá žiadala od pápeža zriadenie Spišskej diecézy zlúčením Spiša a Liptova do jednej diecézy, povýšenie prepoštského Chrám sv. Martina na katedrálu a obec Spišskú Kapitulu vyhlásiť za mesto. Klement VI. týmto listom informuje kráľa Ludovíta a jeho manželku, že na preskúmanie vyššie uvedených dôvodov poveril komisiu zloženú z päťkostolného biskupa (Pécs), opáta z Hronského Beňadika a opáta sv. Ondreja vo Vyšehrade.⁴⁷

V ten istý deň, t. j. 16. apríla 1348, zaslal pápež poverovacie listiny delegátom povereným na prešetrenie celej situácie a na preverenie tvrdení, ktoré uvádzal kráľ Ludovít ako dôvody na vznik diecézy a ktoré znovu vyratováva členom komisie.⁴⁸ Koncom novembra roku 1348 prišli na Spišskú Kapitulu opát Sigrid z Hronského Beňadiku a Daniel, opát vyšehradský, aby podľa poverenia pápeža preskúmali dôvody založenia biskupstva. Päťkostolný biskup sa osobne nezúčastnil požadovanej inkvizície. Na utorok, po sviatku sv. Ondreja apoštola, si komisia predvolala opáta cistercitov zo Spišského Štiavnicka, priora kartuziánov zo Skaly útočiska a z Červeného kláštora, farárov zo Spišského Štvrtku, Smižian, Švábovice a Kežmarku. Pozvaní boli aj niektorí spišskí šľachtici. V prípade, že by sa pozvaní nedostavili v určený čas na proces inkvizície, hrozila im exkomunikácia a kláštrom spomínaných opátstiev hrozil zasa interdikt. Priebeh ani obsah vyšetrovania nám však nie je známy, pretože nám chýbajú potrebné dokumenty.⁴⁹ Podarilo sa nám však objaviť výsledok rokovania. V januári 1351 pápež Klement VI. zaslal list uhorskému kráľovi Ludovítovi, v ktorom spomína množstvo žiadostí v záležitosti založenia Spišského biskupstva, ktoré kráľ posielal pápežovi. Množstvo práce pápež zdôvodňuje svoje mlčanie v danej záležitosti. Prekvapujúci je však výsledok rokovania. Pápež Klement VI. výslovne uznáva patronátne právo uhorských kráľov, avšak z neuvedených dôvodov zamietol možnosť ďalšieho postupu. Pápež v liste kráľovi zdôraznil, aby odmietnutie jeho žiadosti nebral osobne a ako prejav jeho lásky a úcty daroval kráľovi isté pozemky.⁵⁰

Nevieme, čo viedlo pápeža k takémuto kategorickému rozhodnutiu. Je veľmi pravdepodobné, že veľkú mieru zodpovednosti mal na tom nový ostrihomský arcibiskup. Pápežovu zdržanlivosť pri vyhovení žiadosti kráľa Ludovíta možno vysvetľovať tak, že smrť uhorského prímasa v roku 1348 bola dostatočným dôvodom, aby sa v danej záležitosti nepokračovalo a konečné rozhodnutie o nemožnosti založenia Spišského biskupstva prišlo v čase, keď bol zvolený nový arcibiskup, ktorý bol zrejme prvým odporcom snáh Spišskej Kapituly a uhorského kráľa Ludovíta o povýšenie Spišského prepoštstva na Spišské biskupstvo. Správne konštatuje historik Ivan Chalupický, keď uvádza, že arcibiskupovi „nešlo len o moc, ale aj o nemalé dôchodky, ktoré zo Spiša dostával.“⁵¹ Tieto dôvody uvádzal aj apoštolský nuncijs vo Viedni Taruffi, ako prekážky zo strany ostrihomských arcibiskupov na vytvorenie diecézy.⁵²

a Spiš ostal aj naďalej len prepoštstvom. Jakub mohol byť, podľa Špirka, konsekrovaný na biskupa z vôle kráľa Ondreja III. aj bez výslovného schválenia Sv. Stolice, pretože v 13. storočí to bol pomerne častý abus, proti ktorému sa ohradil prvý pápež sídliači v Avignone, Klement V. (1305-1314). J. ŠPIRKO, *Začiatky spišského biskupstva*, 33.

40. *Monumenta Vaticana Hungariae*, series I, tomus II, Budapest 1887, 415; Š. ŠMÁLÍK, *Stretnutie Východu so Západom v Spišskej Kapitule*, 126.

41. C. PÉTERFFI, *Sacra concilia Ecclesiae Romano Catholicae in Regno Hungariae*, vol. II, Posonii 1742, 197.

42. ASV, Archivio della Congregazione del Concilio, Relationes 724, Relácia spišského biskupa Karola Salbecka z 14. mája 1793, f. 1r. V Štátnom Archíve Levoča je dátum buly uvedený na 22. novembra 1472. Cfr. ŠA-L, Spišské prepoštstvo, sign. 366.

43. J. ŠPIRKO, *Začiatky spišského biskupstva. Snahy v minulosti o jeho utvorenie*, 43.

44. P. ZUBKO, 600.

45. C. WAGNER, *Annalecta*, vol. I., 319.

46. ASV, Registrum Vaticanum 186, ff.207v-208r, nr. 520.

47. *Ibidem*.

48. ASV, Registum Avignonensis 98, f. 351v, nr. 519; I. SULKOWSKA-KURAŠ, S. KURAŠ, *Bullarium Poloniae*, vol. II., École Française de Rome, Romae 1985, 61. J. Špirko uvádza dátum vydania poverovacej buly Klementa VI. 17. apríl 1348. J. ŠPIRKO, *Začiatky spišského biskupstva*, 38; C. WAGNER, *Annalecta*, vol. I., 320.

49. C. WAGNER, vol. I, 322.

50. ASV, Reg. Vat. 144, f.197.

51. I. CHALUPECKÝ, *230 rokov od založenia Banskobystrickej, Rožňavskej a Spišskej diecézy*, 52.

52. ASV, Archivio Nunziatura a Vienna (ANV), b. 174, f. 275.

Politická a cirkevná situácia v Uhorsku nevytvárala dostatočné predpoklady na ďalší možný pokus o vznik Spišského biskupstva. Západná pápežská schizma (1378-1417), zálohovanie spišských miest Poľsku v rokoch 1412-1773, vystúpenie Martina Lutera a ďalších reformátorov a následná luteranizácia Slovenska, porážka uhorských vojsk Turkami v bitke pri Moháči v roku 1526 a bitka o uhorský trón len komplikovali každý ďalší postup pri vytvorení Spišskej diecézy. Potreba zriadiť samostatné biskupstvo upadla do zabudnutia zo strany prepoštov aj zo strany spišského kléru po tom, čo na miesto spišského prepošta, počnúc Stanislavom Várallyim (1545-1548) až po Mikuláša Balogha (1683-1689), bol menovaný vždy biskup niektorej uhorskej diecézy, obsadenej po bitke pri Moháči Turkami.⁵³

Takmer po tristo rokoch sa idea založenia biskupstva stala opäť aktuálnou po biskupskej vizitácii Spišského prepoštsva zo strany ostrihomskeho arcibiskupa a veľkého rekatolizátora Slovenska Petra Pázmaňa (1616-1637), v roku 1629. Práve on, ešte v tom istom roku, na synode v Trnave navrhol rozdelenie Ostrihomskej arcidiecézy na štyri menšie diecézy, medzi ktorými figurovala aj Spišská diecéza, ktorá mala byť po prvýkrát zložená nielen zo Spiša a Liptova, ale aj z Oravy. Hlavnú príčinu rýchleho rozšírenia sa protestantizmu Pázmaň videl v tom, že v tak rozsiahlej arcidiecéze je nemožné, aby jeden biskup mohol úspešne viesť miestnu cirkev a tak čeliť útokom nepriateľov. Preto rozdelenie diecézy malo poslúžiť pre tieto účely.⁵⁴ Žiaľ, súčasne s plánom uhorského prímasa sa objavil falzifikát tzv. Silvestrovskej buly, zhotovenej pravdepodobne františkánom Rafaelom Levakovičom, podľa ktorej právo zakladať diecézy spadalo už od čias sv. Štefana do kompetencie nie Sv. Stolice, ale uhorských kráľov.⁵⁵ Ďalšie jednanie v súvislosti s reorganizáciou cirkevnej správy zo strany Pázmaňa sa stalo bezpredmetné a cisári Leopold I. (1657-1705), ako aj Karol VI. (III. Uhorský; 1711-1740) sa touto otázkou vôbec nezaujímal, nakoľko predovšetkým Leopold I. zaoberal sa otázkou Turkov, ktorých v roku 1683 porazil v bitke pri Viedni.

Mária Terézia a založenie Spišského biskupstva

Situácia sa však podstatne zmenila príchodom Márie Terézie (1740-1780) na uhorský trón. Ako osvietená panovníčka vychovaná v jansenistickom duchu, ktorý sa usiloval o reformu cirkvi bez prílišnej spolupráce so Sv. Stolicou, podnikla všetky potrebné kroky na to, aby uskutočnila reformu cirkevnej organizácie v Uhorsku. Prvým takýmto pokusom, ktorý sa jej vydaril, bolo zriadenie gréckokatolíckeho biskupstva v Mukačeve, so sídlom v Užhorode v roku 1771. Argumentom, ktorý ponúkla pápežovi pri zriadení tejto diecézy, bolo oslabenie vplyvu pravoslávnej cirkvi v cisárstve a zjednotenie východnej cirkvi s Rómom.⁵⁶ Lahký priebeh vyjednávania s pápežom pri zriadení mukačevského biskupstva dodalo Márii Terézii odvahu pri zriadení ďalších diecéz. Vhodnou príležitosťou pre materiálne zabezpečenie nových biskupských sídiel bolo zrušenie jezuitov v auguste roku 1773 bulou Klementa XIV. *Dominus ac Redemptor*. Už koncom roku 1773 cisárovná urobila tajné prípravy na založenie nových die-

céz v Uhorsku. Barón František Koller, brat vesprémskeho biskupa a jeden z najvernejších uhorských radcov kráľovnej, ktorý dobre poznal uhorské dejiny a cirkevné právo, vypracoval začiatkom roku 1774 plán na reštrukturalizáciu diecéz v celom Uhorskom kráľovstve. K tejto práci si prizval ostrihomskeho kanonika Juraja Richvaldskeho, ktorého náčrt obsahoval 63 strán a tvoril iba jednu zo štrnástich príloh celkového Kollerovho plánu.⁵⁷

Richvaldský sa vo svojom projekte pridržiaval návrhu bývalého uhorského prímasa Pázmaňa z roku 1629, v ktorom figurovalo založenie Spišskej diecézy z troch regiónov Liptov, Orava a Spiš. Kollerov a Richvaldskeho plán bol napokon 7. apríla 1774 predložený cisárovnnej Márii Terézii, ktorá sa v novembri roku 1775 verejne rozhodla pre uskutočnenie tohto plánu. Odcestovala do Bratislavy, kde sa mohla stretnúť s kaločským arcibiskupom Jozefom Batthyánym, ktorý mal byť novým prímasom. Mária Terézia mu už predtým ponúkla hodnosť prímasa. Toto menovanie však bolo spojené s jednou podmienkou: mal sa totiž zrieknuť istých príjmov a niektorých privilégií a prijať nový plán panovníčky. Batthyány dlho váhal, no po závažnom rozhovore s panovníčkou koncom roka 1775 tento plán prijal aj preto, že dôležité sídlo uhorského prímasa v Ostrihome bolo už takmer 50 rokov neobsadené.⁵⁸

Keď si Mária Terézia zariadila súhlas arcibiskupa, už 30 novembra 1775 vydala pokyny pre uhorskú kanceláriu pri cisárskom dvore vedenú grófom Františkom Eszterházym z Galanty, aby návrh podrobne preštudovali a vytvorili komisiu, ktorá by prípadné nedostatky plánu reorganizácie cirkevnej správy v Uhorsku odstránila. Zvláštnosťou komisie bola skutočnosť, že ona sa nemala zaujímať užitočnosťou zriadenia troch diecéz: banskobystrickej, rožňavskej a spišskej, ale vytvorením rád už k vypracovanému plánu Kollera a Richvaldskeho,⁵⁹ pretože cisárovná si zautmienila vyhlásiť menovanie nového prímasa a nových troch diecéz na novoročných oslavách 1776. Kráľovská komisia zasadala v dňoch 23. - 24. decembra 1775. Stanoviť miesto sídla biskupa a jeho katedrály pre Spišskú diecézu bol najmenší problém, nakoľko Spišská Kapitula mala za sebou viac ako päťstoročnú organizáciu vo forme Spišského prepoštsva. V otázke výchovy budúceho spišského kléru Mária Terézia nepočítala s vytvorením vlastného spišského seminára. Bohoslovci mali i naďalej študovať na Trnavskej univerzite, s formáciou v trnavskom seminári. Seminaristi mali byť i naďalej vydržovaní z cirkevného fondu a z náležitej podpory ostrihomskeho arcibiskupa. Komisia stanovila *numerus clausus* pre Spišskú diecézu, 38 seminaristov.⁶⁰

Podľa vytýčeného cieľa, Mária Terézia na oslavách nového roka 1776 verejne oznámila menovanie Batthyányho na miesto uhorského prímasa, ako aj vytvorenie nových diecéz z bývalej ostrihomskej arcidiecézy a dokonca aj menovanie príslušných biskupov: pre Spiš Karola Salbecka, pre Banskú Bystricu Františka Berchtolda a pre Rožňavu Jána Galgóczyho. Toto všetko bez vedomia Sv. Stolice. Dôvodom takéhoto postupu bolo uznanie titulu „apoštolského kráľa“ pápežom Klementom XIII. v roku 1758, na ktorého sa vzťahovalo pápežom tolerované privilégiá uhorského patronátneho práva z čias sv. Štefana.⁶¹

Viedenský nuncius Taruffi bol evidentne veľmi prekvapený postupom cisárskeho dvora a rýchlym priebehom

53. J. ŠPIRKO, *Začiatky spišského biskupstva. Snahy v minulosti o jeho utvorenie*, 43.

54. PÉTERFFY, C. *Congr. II*, 272.

55. J. ŠPIRKO, *Začiatky spišského biskupstva. Snahy v minulosti o jeho utvorenie*, 52.

56. J. ŠPIRKO, *Cirkev. dejiny II*, 308.

57. J. TOMKO, 60.

58. ASV, ANV, b. 174, f. 275v.

59. J. TOMKO, 61.

60. *Ibidem*, 65-67.

61. J. ŠPIRKO, *Cirkev. dejiny II*, 307.

udalostí, na ktoré tlačila panovníčka.⁶² Keď Mária Terézia videla podráždenie Svätej stolice z toho, že sa veci nekonkultovali s pápežom, 15. januára 1776 poslala pápežovi Piovovi VI. list, v ktorom ho žiada o rozdelenie Ostrihomskej arcidiecézy a potvrdenie ňou menovaných biskupov nových biskupských sídel.⁶³ Pápež jej v spomínanej žiadosti vyhovel a 13. marca 1776 vydal jeden dekrét „Quum Serenissima Domina“, ktorým nariadil rozdelenie arcidiecézy a tri buly, ktorými zriadil banskobystrickú, rožňavskú a Spišskú diecézu.⁶⁴

Pápežskou bulou „Romanus Pontifex“ z 13. marca 1776, bolo dovršené viac ako päťstočné úsilie o vytvorenie vlastnej cirkevnej organizácie. Bulou bola povýšená Spišská Kapitula na mesto, Chrám sv. Martina na katedrálu a Spišské prepoštsvo spolu s regiónom Liptova a Oravy na Spišskú diecézu. Letným sídlom spišského biskupa sa stal bývalý palác jezuitov v Spišskom Štiavniku, ktorý v roku 1773 zhabal pri zrušení rehole štát. Územie Spišskej diecézy tvorilo v deň jej založenia 119 fár a 21 kaplánok.⁶⁵ Pápežským konzistoriom z 16. septembra 1776 bol na miesto spišského biskupa novej diecézy menovaný kandidát Márie Terézie, pomocný vacovský biskup Karol Salbeck, ktorý 11. novembra 1776 na sviatok sv. Martina, patróna Spišskej diecézy, slávnostne zasadol na biskupský stolec.⁶⁶

Bibliografia:

Pramene:

Archivio Segreto Vaticano, Archivio della Congregazione del Concilio, Relationes 724. ASV, Archivio della Congregazione del Concilio, Relationes 724, Relácia spišského biskupa Karola Salbecka z 14. mája 1793, f. 1v. *Monumenta Vaticana Hungariae*, series I, tomus II, Budapest 1887. ASV, Archivio della Congregazione del Concilio, Relationes 724, Relácia spišského biskupa Karola Salbecka z 14. mája 1793, f. 1r. ŠA-L, Spišské prepoštsvo, sign. 366. ASV, Registrum Vaticanum 186, ff.207v-208r, nr. 520. ASV, Registum Avignonensis 98, f. 351v, nr. 519; I. SULKOWSKA-KURAS, S. KURAS, *Bullarium Poloniae*, vol. II., École Française de Rome, Romae 1985. ASV, Reg. Vat. 144, f.197. ASV, Archivio Nunziatura a Vienna, b. 174, f.275. P. PÉTERFFY, *C. Congr. II*, 272. ASV, ANV, b. 174, f.275v. ASV, ANV, b. 174, f.277r-279v. ASV, Acta Congregationis Consistorialis, anno 1776, parte II, f. 42r-43v. ASV, Acta Congregationis Consistorialis, anno 1776, parte II, f. 40r-41v.

Literatúra:

J. BEŇKO, *Osídlenie severného Spiša do polovice 14.storočia*, in: Historické štúdie 15 (1970). F. DLUGOŠ, *Vplyv byzantskej misie sv. Cyrila a Metoda na kresťanský život Spiša*, Levoča 2004. G. FEJER, *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, vol. V, Budae 1830. L. HANUS, *Jozef Kúttnik-Šmálov*, Spišské Podhradie 1992. J. HRADSKÝ, *A XXIV.királyi plébános testvérüllete*, Miskolcz 1895. I. CHALUPECKÝ, *230 rokov od založenia Banskobystrickej, Rožňavskej a Spišskej diecézy*, in: Pútnik svätovojeťský, Trnava 2006. I. CHALUPECKÝ, *Spišská Kapitula*, Spišské Podhradie 1994. F. JAVORSKÝ, *Románska architektúra na Spiši*, in: Pamiatky a múzea 2 (1999). V. JUDÁK, *Cirkevná organizácia na území Slovenska do 20. storočia*, 62. J. KÚTNIK-ŠMÁLOV, *Benediktínsko-eremitské tradície v Popradskej a Hornádskej kotline* (rkp) 1970. J. KÚTNIK, *Benedictine Missionaries in Slovakia in the 9th-11th Centuries*, in: Slovak Studies 22 (1982) 103-111. J. KÚTNIK, *Dve tradície z včasnostredovekých dejín Spiša*, in: *Spiš I*, ed. K. Král, Vlastivedné múzeum Spišská Nová Ves, Spišská Nová Ves 1967, 21-36. M. MAREK, *Saxones nostri de*

Scepus: K niektorým otázkam príchodu saských hostí a ich života na Spiši, in: Terra Scepusiensis, ed. R. Gładkiewicz a M. Homza, Levoča – Wrocław 2003. R. MARSINA, *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae*, vol. I, Bratislava 1971. R. MARSINA, *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae*, vol. II, Bratislava 1971. R. MARSINA, *Svätá stolica a Slovensko od 9. do konca 18. storočia*, 50. A. MIŠKOVIC, *Cirkevné dejiny*, vol. IV, Bratislava 1966. G. B. MITTARELLI - A. COSTANDONI, *Annales Camaldulensis ordinis Sancti Benedicti*, vol. VIII, Venetiis 1773. P. NATALI, *Catalogus sanctorum et gestorum eorumque ex diversis voluminibus collectus*, Venetiis 1513. P. PÉTERFFY, *Sacra concilia Ecclesiae Romano Catholicae in Regno Hungariae*, vol. II, Posonii 1742. PIRHALLA, *A székesi prépostság vázlatos története kezdetétől a püspökség felállításáig*, Lőcse 1899. B. POMFYOVÁ, *Vybrané problémy k dejinám Spišskej stredovekej architektúry*, in: Terra Scepusiensis, ed. R. Gładkiewicz a M. Homza, Levoča – Wrocław 2003. B. PUŠKÁROVÁ - I. PUŠKÁR, *Spišská Kapitula*, Bratislava 1981. P. RATKOŠ, *Osudy veľkomoravskej sakrálnjej architektúry na Slovensku*, in: Pamiatky a príroda 18 (1987). P. RATKOŠ, *Slovensko v dobe veľkomoravskej*, Košice 1988. F. V. SASINEK, *Záhľadné dejepisné otázky*, in: Slovenský letopis 3 (1879). N. SCHMIDT, *Episcopi Agriensis fide diplomatum concinnati*, vol. I, Tyrnaviae 1768. M. SLIVKA, *Stilisková a cirkevná štruktúra Spiša vo včasnú až vrcholnostredovekom období*, in: Terra Scepusiensis, R. Gładkiewicz a M. Homza, Levoča – Wrocław 2003, 435. M. SLIVKA, *Kristianizačný proces na Spiši*, in: Z minulosti Spiša IX-X, ed. F. Živčák, Levoča 2002. M. SLIVKA, *Umelecké remeslo na Slovensku v románskej dobe*, in: Pamiatky a múzea 2 (1999) 29. R. SOPKO, *Stredoveké rukopisy na Spiši in Spišské mestá v stredoveku*, ed. R. Marsina, Košice 1974. S. A. SROKA, *Košciół na Spiszu w średniowieczu – stan badań*, in: Terra Scepusiensis, 450. J. STEINÜBEL, *Vznik Uhorska a nitrianskeho kniežatstva*, in: Historický časopis 47 (1999). Š. ŠMÁLIK, *Stretnutie Východu so Západom v Spišskej Kapitule*, in: Kalendár gréckokatolíkov na rok 1970, Trnava 1969. Š. ŠMÁLIK, *Cyrlometodské stopy na Spiši*, in: Duchovný pastier 66 (1985) 173. J. ŠPIRKO, *Začiatky Spišského biskupstva. Snahy v minulosti o jeho utvorenie*, in: Mons Sancti Martini, Ružomberok 1947. J. ŠPIRKO, *Keď ešte spišskí farári mali svoju konfraternitu* (rkp), in: Štátny archív Levoča, Archív Dr. Jozefa Špirka, b.1, I/2a, inv. č. 13, f.1-4. J. ŠPIRKO, *Dejiny a umenie očami historika. Umelecko-historické pamiatky na Spiši*, Bratislava 2001. J. ŠPIRKO, *Spišiaci* (rkp), in: ŠA-L, Archív Dr. Jozefa Špirka, b.1, I/2a, inv. č. 10, f.2v. J. ŠPIRKO, *Cirkevné dejiny*, 2. zväzky, Martin 1943. P. ŠTURÁK, *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*, Prešov 1999. E. TATARKO, *Die Bistümer in der Slowakei*, Hilfsbund Karpatendeutscher Katholiken e.V, Stuttgart, 1978. J. TOMKO, *Zriadenie spišskej, banskobystrickej a rožňavskej diecézy a kráľovské patronátne právo v Uhorsku*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1994. J. VENCKO, *Z dejín okolia Spišského hradu*, Spišské Podhradie 1941. C. WAGNER, *Analecta Scepusii sacri et profani*, vol. I, Viennae 1774. C. WAGNER, *Analecta Scepusii sacri et profani*, vol. III, Posonii et Cassoviae 1778. V. WAGNER, *Dejiny výtvarného umenia na Slovensku*, Trnava 1930, 16; P. ZUBKO, *Dejiny Spišského biskupstva (1776-)*, in: Terra Scepusiensis, ed. R. Gładkiewicz a M. Homza, Levoča - Wrocław 2003. A. ZSOLDOS, *Vznik Spišského komitátu*, in: *K stredovekým dejinám Spiša*, ed. M. Števík, Stará Lubovňa 2003.

62. ASV, ANV, b. 174, f.277r-279v.

63. ASV, Acta Congregationis Consistorialis, anno 1776, parte II, f. 42r-43v; J. TOMKO, 95.

64. ASV, Acta Congregationis Consistorialis, anno 1776, parte II, f. 40r-41v.

65. I. CHALUPECKÝ, *230 rokov od založenia Banskobystrickej, Rožňavskej a Spišskej diecézy*, 54.

66. J. ŠPIRKO, *Začiatky spišského biskupstva*, 53.

KAPLÁN ALIAS FARSKÝ VIKÁR

M. Pekarčík: Chaplain alias parochial vicar

The person of the Chaplain with his office is rather widespread in contemporary Church in Slovakia. This study attempts to depict by the juridical language the chaplain's office, his characteristics and basic attributes in the light of the Code of Common Law from 1983 together with some of the pastoral views and notes. The study also deals with his activities, duties and rights in order to obtain the most complex juridical view upon the chaplain's office.

Úvod

Katolícka cirkev sa v súčasnej slobodnej spoločnosti teší vzrastu kňazských povolání, čo má za následok omladenie katolíckeho kléru na Slovensku. Nielenže sa tak mohol adekvátne doplniť počet kaplánov vo väčších farnostiach, ale sa utvoril priestor aj pre vytvorenie nových pôsobísk kaplánov. Pominul čas, kedy mladý, práve vysvätený kňaz, pôsobil iba krátky čas ako kaplán, pretože bolo nutné menovať ho do úradu farára alebo farského administrátora, nakoľko bolo potrebné obsadiť vakantné farnosti. Situácia je dnes úplne nová nielen preto, že je pomerne veľký počet kaplánov, ale aj preto, že čas „kaplánovania“ sa výrazne predĺžil. Tieto skutočnosti boli podnetom pre právne načrtnutie, aspoň v základných charakteristikách, osobu a úrad kaplána s jeho povinnosťami a právami podľa Kódexu kánonického práva z roku 1983.

Osoba kaplána, respektíve farského vikára (*vicarius parochialis*) s jeho pastoračným úradom je komplexne načrtnutá v súčasne platnom Kódexe 1983 v kán. 545-551.¹ Na úvod je potrebné uviesť, že predchádzajúci Kódex 1917 poznal rozdielne kategórie kaplánov ako súčasný. Rozlišoval nasledujúce kategórie kaplánov: trvalý, ekonomický, kooperátor, auxiliár (pomocný) a zástupný.² Kódex 1983

1. Latinský text Kódexu používa výraz *vicarius parochialis*, čo možno doslovne do slovenčiny preložiť výrazom farský vikár. Slovenský preklad Kódexu však používa výraz kaplán, pravdepodobne z dôvodu, že takto je všeobecne používaný v praxi. Nakoľko je takýto preklad v oficiálnom preklade Kódexu, bude takto používaný aj v tejto štúdiu.

2. Trvalý kaplán riadil vo všetkom (*quoad spiritualia et quoad temporalia*) farnosť, kde morálna alebo fyzická osoba bola farárom „habituálne“ a trvalý kaplán bol farárom „in actu“ (vo výkone) (kán. 471 §1). Išlo väčšinou o rehoľné domy alebo morálne osoby. Takýto typ kaplána v dnešnom Kódexe neexistuje, pretože farárom nemôže byť právnická osoba (kán. 520 §1). Ekonomický kaplán riadil farnosť v prípade vakantnej farnosti do času, pokiaľ nebol menovaný nový farár (kán. 472). Tento typ kaplána sa v terajšom kódexe transformoval na farského administrátora (kán. 539). Kaplán kooperátor bol daný farárovi na pomoc, ak si to vyžadovali potreby farnosti pre svoju veľkosť, početnosť veriacich alebo z iných dôvodov. Mohli byť menovaní aj viacerí kapláni kooperátori pre jednu farnosť (kán. 476 §1). Kaplán auxiliár (pomocný) bol daný farárovi, ktorý bol už starý alebo chorý a nebol schopný adekvátne vykonávať pastoračnú činnosť (kán. 475 §1). Tento typ kaplána nebol prijatý do nového Kódexu, pretože staroba farára sa rieši ponúknutím zrieknutia sa v 75. roku života (kán. 538 §3), alebo prostredníctvom farského administrátora (kán. 539). Zástupný kaplán zastupoval farára, ak bol mimo farnosti viac ako jeden týždeň (kán. 465 §§ 4-5), alebo bol pozbavený súdnou sentenciou beneficium a proti tejto sentencii podal rekurz na Svätú Stolicu (kán. 1923 §2). Dnes tento typ kaplána nahradil zastupujúci kňaz (kán. 549) (Porov.: L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parrocho*, Roma 1997, s. 143).

zjednodušil tieto kategórie a hovorí jednoducho iba o kaplánoch (farských vikároch) a farských administrátoroch.³

1. Základný koncept kaplána

Kaplán je kňaz (kán. 546) pridelený farárovi, ktorý ako jeho spolupracovník je účastný na starostlivosti o farské spoločenstvo takým spôsobom, že pomáha na pastoračnej službe svojou radou a spoločným úsilím spolu s farárom a pod jeho autoritou (kán. 545 §1). Kritéria pre jeho ustanovenie môžu byť rôzne, preto aj súčasný kódex pozná rôzne kategórie kaplánov. Kaplán môže byť takto ustanovený pre celú farnosť, alebo pre vymedzenú časť farnosti, alebo pre určitú skupinu veriacich farnosti, alebo pre vykonávanie určitej služby vo viacerých farnostiach súčasne (kán. 545 §2). Z uvedeného možno stanoviť konštitučné prvky a charakteristiku úradu kaplána:

a) *Kaplán môže byť iba kňaz.* Status kňazstva je výslovná podmienka kódexu k platnosti (*ad validitatem*) pri ustanovení kaplána (kán. 546). Iba ten, kto je kňazom, môže byť menovaný kaplánom. Na pamäti treba mať aj skutočnosť, že úrad kaplána zahŕňa v sebe plnú starostlivosť o duše (*plenam animarum curam*), a preto ide o cirkevný úrad, ktorý môže byť zverený iba tomu, kto už bol vysvätený za kňaza (kán. 150). Z druhej strany netreba zabúdať, že kódex v časti, kde hovorí o farárovi, zahŕňa medzi spolupracovníkov farára aj diakonov a laikov (kán. 519). Títo môžu byť daní farárovi na pomoc ako spolupracovníci, nie však ako kapláni.⁴

b) *Kaplán pomáha farárovi v pastoračnej službe.* Dikcia kódexu hovorí, že ak je to pre optimálne plnenie pastoračnej starostlivosti farnosti nutné alebo vhodné, možno farárovi pridelit kaplána, ktorý je chápaný ako spolupracovník farára. Výrazy charakterizujúce kaplána ako „spolupracovníka farára“, ktorý „pomáha v pastoračnej službe... spoločným úsilím s farárom“ (kán. 545 §1), aby „spoločnými silami mohli zabezpečiť pastoračnú starostlivosť o farnosť,“ (kán. 548 §3) sú príliš všeobecné a platia pre akéhokoľvek pomocníka farára. Špecifickosť pomoci kaplána by mala preto plynúť v prvom rade z jeho statusu, čiže z jeho kňazstva. Pomoc farárovi primárne spočíva vo výkone kňazskej služby a vo všetkom, čo s kňazskou službou súvisí. Takto chápaný kaplán najviac korešponduje s typom kaplána kooperátora, ako ho poznal predchádzajúci Kódex. Ďalej je nutné poznamenať, že takúto pomoc možno zriadiť vtedy, keď je to nutné alebo vhodné. Kaplán teda

3. Porov. *Communicationes* 9 (1977), s. 258. Farský administrátor je menovaný do farnosti, ktorá je vakantná alebo hatená z dôvodu farárovho väzenia, vyhnanstva, nespôsobilosti alebo slabého zdravia. Jeho úloha je dočasne spravovať farnosť pokiaľ nie je menovaný nový farár (kán. 540).

4. Porov. *Communicationes* 13 (1981), s. 294-95.

nepatrí esenciálne k štruktúre farnosti, môže sa ňou však stať, ak je to nutné alebo vhodné.⁵

c) *Kaplán koná pod autoritou farára a spoločne s ním je spoluzodpovedný.* Slovné spojenie „pod autoritou farára“ (kán. 545 §1) neznamená nič iné ako to, že medzi kaplánom a farárom je hierarchický rozdiel. Rozdiel nie je v ordinácii, pretože obidvaja sú kňazi a sú si rovní, ale v závislosti kaplána od farára. Kaplán prijíma zásady a pravidlá pastoračnej starostlivosti od farára, a preto je povinný rešpektovať a zachovávať ich. V tomto význame sa má chápať aj povinnosť kaplána pravidelne referovať farárovi o plánovaných a začatých pastoračných podujatiach (kán. 548 §3), evidentne pre získanie súhlasu, či odobrenia samotného farára. Neznamená to však automaticky slepú poslušnosť kaplána vo vykonávaní nariadení farára bez známkov samostatnosti a kreativity. Bolo by málo, keby sa kaplán stal iba pasívnym vykonávateľom nariadení farára bez vlastnej aktivity, ak to možno tak povedať, nad rámec „základných povinností“. Samotný kódex povzbudzuje kaplána, aby konali „spoločným úsilím s farárom“, „boli účastní na starostlivosti farára“ (kán. 545 §1), „vo vedomí spoločnej zodpovednosti s farárom“ (kán. 548 §3). Kaplán má mať pocit spoluzodpovednosti za pastoračnú starostlivosť vo farnosti a zároveň má rešpektovať primárnu zodpovednosť farára, pretože on je vlastným pastierom (*pastor proprius*) farnosti. Kaplán by mal prijať úlohu ochotného a kreatívneho spolupracovníka, ktorý intenzívne komunikuje s farárom o spoločných i vlastných aktivitách, obidvaja zodpovedajú za optimálnu starostlivosť o farnosť.

d) *Kaplán je slobodne menovaný a odvolaný diecéznym biskupom.* Kaplán je vždy slobodne menovaný diecéznym biskupom,⁶ a ak to považuje biskup za vhodné, vypočuje si mienku farára farnosti, pre ktorú sa ustanovuje, ako aj mienku dekana (kán. 547). Podľa súčasnej legislatívy jedine diecézny biskup menuje kaplána a to dvomi spôsobmi: buď sám, alebo po vypočutí mienky farára a dekana. Kódex 1917 stanovoval, že diecézny biskup môže menovať kaplána iba po vypočutí mienky samotného farára. Dnes

5. O kaplánoch sa analogicky hovorí už v definícii farára v kán. 519: „Farár [...], aby pre to isté spoločenstvo vykonával učiacu, posväcujúcu a riadiacu úlohu za spolupráce aj iných presbyterov (*cooperantibus etiam aliis presbyteris*) [...]“. Aj keď v definícii farára sú spomínaní ako spolupracovníci farára na prvom mieste kňazi, čo v sebe zahŕňa aj kaplána, nie sú vždy potrební. Potvrďuje to aj komisia pre revíziu kódexu *De Populo Dei*, ktorá pri definícii farnosti (dnes kán. 515 §1) navrhovala pôvodne formuláciu: [...] *committitur parochia una cum suis vicariis*. Išlo o definíciu farnosti, na čele ktorej stojí farár a vykonáva svoju úlohu spolu so svojimi vikármi (kaplánmi). Motívom tejto formulácie bola analógia s definíciou diecézy, kde diecézny biskup vykonáva svoju úlohu spolu so svojím presbyteriátom. Jeden člen komisie však namietal, že kapláni nepatria k štruktúre farnosti, nie sú nutne potrební a postavenie presbyteriátu v diecéze je úplne odlišná ako postavenie kaplána vo farnosti (porov. *Communicationes* 13 (1981), s. 148).

6. Je zaujímavosťou, že menovanie kaplánov kooperátorov (*vicarius cooperatores*) má svoj vlastný historický vývoj. V princípe a počas mnohých storočí bol tento kaplán menovaný priamo samotným farárom so schválením biskupa (*cum approbatione Episcopi*). Až koncom 18. storočia (po Francúzskej revolúcii) sa systém mení a menovanie kaplána prislúcha samotnému biskupovi. Avšak v mnohých častiach Cirkvi stále prevláda stará prax potvrdená aj samotnou Svätou stolicou. V roku 1865 odpovedá rímska kongregácia istému francúzskemu biskupovi, že nominovanie kaplána prislúcha farárovi so schválením biskupa: *De iure nominationem vicarii spectare ad parochum cum approbatione Episcopi* (porov. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, I, n. 302, col. 340). Až Kódex 1917 definitívne stanovuje, že kaplána nominuje diecézny biskup po vypočutí si mienky farára.

takáto právna záväznosť neexistuje a biskupovi je daná iba fakulta vypočúť si mienku farára a dekana.⁷ Značná časť kánonistov kritizuje túto novú formuláciu, nakoľko pri zmene kánona nebol daný konkrétny dôvod, prečo by si nemal biskup vypočúť mienku farára a v neposlednej miere sa takto mení stáročná prax Cirkvi. Domnievajú sa, že biskup má takto aspoň morálnu povinnosť vypočúť si mienku farára, pretože ustanovenie alebo výmena kaplána je vždy istým zásahom do života farnosti.⁸ Tak ako diecézny biskup slobodne menuje kaplána, slobodne ho môže aj odvolať zo spravodlivej príčiny (kán. 552).

e) *Kaplán môže byť menovaný do rôznych sfér farnosti.* Súčasná legislatíva stanovuje štyri sféry, v ktorých môže kaplán pôsobiť a takto rozoznáva štyri kategórie kaplánov (kán. 545 §2):

1) Kaplán pre celú farnosť. Tento typ kaplána je nominovaný pre jednotlivú farnosť a teda k osobe jedného farára. Jeho úlohou sú všetky pastoračné aktivity konkrétnej farnosti chápané tak teritoriálne ako aj personálne;

2) Kaplán pre vymedzenú teritoriálnu časť farnosti. Takto menovaný kaplán vykonáva svoju pastoračnú službu v konkrétne stanovenej časti farnosti ohraničenej teritoriálne.⁹ Autoritou kompetentnou určité, o akú časť farnosti ide, je diecézny biskup, ktorý to výslovne určuje v menovacom dekréte. Podrobnejšie určenie môže ponechať biskup aj na samotného farára (kán. 548 §§ 1, 2);

3) Kaplán pre vymedzenú skupinu veriacich farnosti. Tento typ kaplána má v pastoračnej starostlivosti určitú časť veriacich konkrétnej farnosti. Vzniká otázka, či ide o skupinu veriacich akéhokoľvek typu, alebo o presne determinovaný typ veriacich. Ak by to bola prvá možnosť, potom by išlo o teritoriálneho kaplána, a preto musí ísť o presne determinovaných veriacich jedného typu, ktorí tvoria špeciálnu časť farnosti, ako napr. mládež, študenti, robotníci, chorí, atď. Ako však rozlíšiť tento špeciálny typ veriacich farnosti od tzv. „kapelánie“, na čele ktorej stojí duchovný správca (*cappellanus*)¹⁰ a ktorému je nastálo zverená pastoračná starostlivosť o nejaké spoločenstvo alebo osobitnú skupinu veriacich (kán. 564-572). Kódex výslov-

7. Pri revízii kódexu v pôvodnej schéme nebola klauzula „ak to považuje za vhodné“ (*si opportunum id iudicaverit*) pri vypočutí mienky farára zo strany diecézneho biskupa. Povinnosť vypočúť mienku farára pri menovaní kaplána bola absolútna ako v predchádzajúcom kódexe. Až neskôr jeden z konzultorov navrhol, že nie je dobré, aby mal diecézny biskup povinnosť vypočúť si mienku farára, nakoľko sú prípady, kedy to nie je vhodné, preto navrhuje klauzulu *si opportunum id iudicaverit*. Všetci ostatní konzultori súhlasili (porov.: *Communicationes* 13 (1981), s. 295).

8. Porov. L. SABBARESE, *La Costituzione gerarchica della Chiesa universale e particolare*, Città del Vaticano 1999, s. 212; L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco*, Roma 1997, s. 144-145; F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, Milano 2000, s. 269-270.

9. Môže sa jednať o farnosť pozostávajúcu z viacerých častí, ktoré sú od seba vzdialené, alebo sa môže jednať o komunitu veriacich, ktorí ešte nemôžu mať erigovanú farnosť alebo quasi-farnosť. Eventuálne sa môže jednať o farnosť, ktorá je svojou rozlohou príliš rozsiahla a z tohto dôvodu rozdelená na menšie časti. Aj keď je možná táto posledná možnosť, podľa môjho názoru je v tomto prípade vhodnejšie farnosť rozdeliť a vytvoriť viac farností so svojim farárom ako vlastným pastierom, nevyklučujú aj menovanie prípadných kaplánov, ak to je vhodné a užitočné.

10. Slovenský preklad používa v kódexe preklad latinského slova *cappellanus* ako duchovný správca. Snáď by bolo vhodnejšie prekladať tento výraz slovom kapelán alebo kaplán. Treba mať však na pamäti, že takýto preklad významovo nemôže byť totožný s pojmom kaplána ako ekvivalentu latinského slova *vicarius parocialis*.

ne spomína duchovných správcov napr. v nemocniciach, vo väzeniach, v armáde (kán. 566 §2). Podstatný rozdiel spočíva vo fakte, že kapelania je autonómna komunita nezávislá na farnosti, a naopak komunita zverená personálnemu kaplánovi je súčasťou farnosti;

4) Kaplán viacerých farností pre špecifickú službu. Je evidentné, že ide o kaplána nominovaného aspoň pre dve farnosti a viac. Naviac musí ísť o špecifickú službu a nie o všetky aktivity. Je na múdrosti biskupa, aby v menovacom dekrete presne určil nielen teritoriálnu pôsobnosť takéhoto kaplána, ale predovšetkým špecifické aktivity, ktoré má vykonávať. Nič neprekáža biskupovi stanoviť kaplánovi v jednej farnosti inú špecifickú aktivitu ako v inej farnosti.¹¹

2. Povinnosti a práva kaplána

2.1. Všeobecné povinnosti kaplána

Všeobecné povinnosti kaplána určuje kán. 548 §§1-2, ktorý stanovuje štyri základné pramene jeho povinností: kánony kapitoly Kódexu o kaplánovi; diecézny štatút; nominačný dekrét diecézneho biskupa a mandát farára (kán. 548 §1).

a) *Kánony kapitoly kódexu o kaplánovi.* Hovorí sa o kapitole, čiže konkrétne ide o II. knihu Kódexu, IV. kapitolu pod názvom: Farnosti, farári a kapláni (kán. 515-552), špeciálne kánony hovoriace bezprostredne o kaplánoch (kán. 545-552). Z princípu úradu kaplána, ktorý pomáha farárovi v celej pastoračnej službe vyplýva, že povinnosti kaplána možno určiť vo vzťahu k farárovej službe. Samozrejme, v miere, v ktorej kaplán pomáha farárovi, čiže kaplánova služba principiálne spočíva vo vykonávaní farárových aktivít. Kaplán takto vykonáva to, čo samotný farár. Kapláni majú byť vlastne všetky aktivity farára: učiť, posväcovať a riadiť, obsiahnuté primárne v kán. 528-530,¹² ako aj iné miesta kódexu, kde sa hovorí o službe farára, napr.

11. Okrem toho je veľmi vhodné a rozumné v menovacom dekrete určiť a upresniť aj iné skutočnosti, ako napr. čas prítomnosti v jednotlivých farnostiach, spôsob rezidovania, spôsob ekonomickej remunerácie, dohľad a dosah dekana na takého kaplána, atď. Zdá sa, že pri rozhodnutí biskupa menovať tento typ kaplána, je viac ako u predchádzajúcich typov kaplánov, dôležité vypočít si mienku jednotlivých farárov a dekana (porov.: F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, Milano 2000, s. 269-270).

12. Esenciálne povinnosti farára možno aspoň schematicky rozdeliť podľa trojakej úlohy: 1. Úloha učiť (*munus docendi*). Kán. 528 §1 výslovne potvrdzuje úlohu farára v rámci moci vyučovania v týchto povinnostiach: a) farár je povinný starať sa, aby sa Božie slovo celostne hlásalo tým, ktorí sa nachádzajú vo farnosti; b) farár sa má usilovať, aby evanjeliové posolstvo dostalo aj k tým, ktorí zanechali uplatňovanie náboženstva alebo nevyznávajú pravú vieru; c) farár má poučovať veriacich o pravdách viery prostredníctvom homílií cez nedele a prikázané sviatky; d) farár má tiež poučovať veriacich o pravdách viery aj katechetickou výukou; e) farár má osobitnú starostlivosť venovať katolíckej výchove detí a mládeže; d) farár má rozvíjať diela, ktorými sa napomáha aj evanjeliový duch aj vo vzťahu k sociálnej spravodlivosti. 2. Úloha posväcovať (*munus sanctificandi*). Kán. 528 §2 zveruje farárovi tieto úlohy v rámci úlohy posväcovania: a) farár sa má starať, aby sa najsvätejšia Eucharistia sa stala stredobodom farského zhromaždenia veriacich; b) farár sa má snažiť, aby sa veriaci sýtli nábožným slávením sviatosti a osobitne, aby pristupovali k sviatostiam najsvätejšej Eucharistie a pokánia; c) farár sa má usilovať, aby veriaci boli vedení k modlitbe konanej aj v rodinách; d) farár sa má usilovať, aby sa veriaci vedome a aktívne zúčastňovali na posvätej liturgii, ktorú farár musí vo svojej farnosti riadiť pod autoritou diecézneho biskupa, a je viazaný dozerať, aby sa nevykradli zlozvyky. 3. Úloha riadiť (*munus regendi*) Kán. 529 vymenováva celý rad po-

v III. a IV. knihe Kódexu, zvlášť ohľadne ohlasovania Božieho slova a vykonávania Božieho kultu.¹³ Zo všeobecných povinností kaplána na základe farárskych úloh je nutné vyňať všeobecné rozhodnutia v riadení farnosti, ktoré exkluzívne patria do právomoci farára.¹⁴

b) *Diecézne štatúty.* Spôsob ako bližšie určiť práva a povinnosti kaplána ponúkajú diecézne štatúty. Pod diecéznymi štatútmi treba rozumieť ustanovenia Diecéznej synody, iné nariadenia, zvlášť vydané v diecéznom vestníku (obežníku), alebo nariadenia rôznych pastoračných programov. Je vhodné, ak jednotlivé diecézy majú konkrétne ustanovenia, ktoré analyticky opisujú osobu kaplána so svojím úradom v konkrétnych pastoračných aktivitách a situáciách.

c) *Nominačný dekrét diecézneho biskupa.* V samotnom dekrete diecézneho biskupa môže byť upravená služba kaplána pre konkrétne potreby farnosti. V takomto dekrete môže byť stanovené, že kaplán nebude pomáhať farárovi v celej jeho službe, ale iba v niektorých (viacerých alebo jednej) aktivitách. Či kaplán pomáha vo všetkých, alebo iba v niektorých aktivitách farnosti, by malo byť preto stanovené v nominačnom dekrete.

d) *Mandát farára.* Evidentne ide o podrobnejšie určenie úloh kaplána, ktoré najlepšie determinuje samotný farár, ktorý pozná situáciu vo farnosti. Neznamená to, že kaplán nemá vykonávať svoju úlohu vo všetkých aktivitách farnosti, ale farár ho môže poveriť úlohami, ktoré sa javia vo farnosti ako zvlášť nutné alebo prioritné. Takýto mandát, je potrebný vo farnostiach, kde sú viacerí kapláni. Z druhej strany konkrétne a jasne stanovené priority prostredníctvom mandátu napomáhajú dobrým a korektným vzťahom medzi farárom a kaplánom, čo je vždy užitočné pre celkové napredovanie pastoračných aktivít farnosti.¹⁵

vinnosti farára v rámci úlohy riadenia, ktoré možno zhrnúť do nasledovných bodov: a) farár sa má usilovať poznať svojich veriacich, preto má s nimi vytvárať priateľské vzťahy, zamerané pre ich duchovné dobro; b) farár má navštevovať rodiny a mať účasť na ich starostiach, prípadne ich múdro napomínať, keď v niečom robia chyby; c) farár sa má zvlášť starať o chorých a predovšetkým umierajúcich, mať k nim súcitnú lásku a posilňovať ich sviatosťami; d) farár má mať osobitnú starostlivosť o chudobných, utrápených a osamelých; e) farár má podporovať rodičov a manželov pri plnení svojich povinností a má podporovať vzrast kresťanského života v rodinách; f) farár má uznávať a podporovať laických veriacich, podporujúc ich združenia s náboženskými cieľmi.. Kódex kánonického práva v kán. 530 výslovne uvádza funkcie, ktoré sú špeciálne alebo zvlášť zverené farárovi. Ide o nasledujúce úlohy: a) vysluhovanie krstu; b) vysluhovanie sviatosti birmovania tým, ktorí sa nachádzajú v nebezpečenstve smrti podľa kán. 883, bod 3; c) vysluhovanie viatika, ako aj pomazania chorých pri zachovaní predpisu kán. 1003, § 2 a 3, ako aj udeľovanie apoštolského požehnanja; d) asistovanie pri uzatváraní manželstiev a požehnanie sobáša; e) pochovávanie; f) požehnávanie krstného prameňa vo veľkonočnom čase, vedenie procesii mimo kostola, ako aj slávnostné požehnanie mimo kostola; g) 6. slávnostnejšie slávenie Eucharistie cez nedele a prikázané sviatky.

13. Komplexnejší kódexový náčrt farárskych úloh som spracoval v štúdiu pod názvom: Analýza a zdôvodnenie tzv. farárskych úloh. Aby kaplán vedel, čo sú jeho povinnosti a práva je nutné poznať najskôr farárske úlohy a zároveň farár musí poznať komplex svojich úloh, aby mu bol kaplán účinným spolupracovníkom (bližšie pozri M. PEKARČÍK, *Analýza a zdôvodnenie tzv. farárskych úloh*, in: Tribunál 1/2007. s. 14-19).

14. Ak by kaplán zastupoval farára podľa noriem práva, môže v rámci moci riadenia vydať nariadenia iba na jednotlivý prípad, nie však všeobecné nariadenia pre celú farnosť.

15. Kódex v kán. 548 §1 hovorí o mandáte (*mandato*) v jednotnom čísle. Snáď by bolo presnejšie použiť plurál (*mandata*), pretože v praxi zvyčajne ide o viac mandátov, ktoré sa môžu časom podľa pastoračnej potreby meniť.

2.2. Špecifické povinnosti a práva kaplána

1) *Povinnosti kaplána v prípade neprítomnosti farára.* Kánony o kaplánovi na troch miestach spomínajú jeho postavenie a povinnosti v prípade neprítomnosti farára (kán. 548 §2; 549; 541).¹⁶

Spomínané kánony vytvárajú nasledovné situácie:

a) *Krátka neprítomnosť farára (533 §2).* Ide o neprítomnosť farára maximálne na jeden súvislý alebo prerušený mesiac z dôvodu dovolenky (kán. 533 §2), ku ktorému možno pripočítať dni neprítomnosti z dôvodu duchovných cvičení ako aj teologických štúdijských stretnutí (kán. 276 §2 b. 4). Možno tu pripočítať i dôvod choroby, ak sa dá relatívne určiť čas liečenia zhruba v spomínaných časových intervaloch, alebo pobyt v liečebných zariadeniach, atď. V spomínaných prípadoch má ísť o presne limitovanú neprítomnosť farára. Diecézny biskup má dve možnosti, ako zabezpečiť adekvátnu pastoračnú starostlivosť farnosti. Môže menovať farského administrátora, čo by však bolo asi neprimerané, pretože ide o jasne limitovanú neprítomnosť farára. Racionálnejším riešením je možnosť, že starostlivosť o farnosť preberá kaplán (kán. 549).¹⁷ Ak je kaplánov viac, starostlivosť preberá ten, ktorý je vymenovaním najstarší (kán. 541 §1). Kaplán má všetky povinnosti ako farár, s výnimkou záväzku obetovať omšu za ľud (kán. 549). Platí však princíp, že zastupujúci kaplán vykonáva iba tie aktivity, ktoré sú absolútne nutné.¹⁸

b) *Dlhá neprítomnosť farára.* Striktne vzaté, ide o neprítomnosť farára, ktorá presahuje jeden mesiac, je súvislá a ťažko určiť jej ukončenie. V takomto prípade je ťažko presne určiť, ako má konať diecézny biskup. K dispozícii sú tri možné varianty: buď farára zastupuje kaplán, pričom zostáva v úrade kaplána; alebo menuje kaplána za farského administrátora; alebo menuje iného farského administrátora. Kánonisti sa domnievajú, že dostatočná príčina pre menovanie farského administrátora je trojmesačná absencia farára a konzultori pri revízii Kódexu silne odporúčajú, že cirka ročná neprítomnosť farára je veľmi vážnym dôvodom na menovanie farského administrátora.¹⁹ Zdá sa, že zastupovanie farára pri jeho dlhodobej neprítomnosti sa má skôr uskutočniť prostredníctvom farského administrátora a nie kaplána. Ak by však predsa pri dlhodobej neprítomnosti farára riadil farnosť kaplán, má tie isté práva ako farár, s výnimkou záväzku obetovať omšu za ľud (kán. 549);

c) *Neočakávaná vakancia farnosti alebo hatenie úradu farára.* V zásade, keď sa farnosť stáva vakantnou (najčastejšie smrťou farára), alebo hatenou (napr. väzenie farára, politické dôvody, atď.) správu farnosti dočasne preberá kaplán,

16. Kán. 459 je značne kritizovaný kánonistami a považovaný za komplikovaný až konfúzny. Nestanovuje iba možnosti zastupovania farára kaplánom, ale aj farským administrátorom, či iným kňazom. Zároveň hovorí aj o zastupovaní kaplána v prípade vakancie alebo hatenia farnosti. Viac by sa im pozdávalo znenie kánona, ktoré by na tomto mieste pojednávalo iba o možnosti zastupovania farára kaplánom (porov. J. C. PERISSET, *La Paroisse*, Paríž 1989, s. 121; L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parrocho*, Roma 1997, s. 147).

17. Biskup má možnosť stanoviť normy, ktorými sa počas neprítomnosti farára má zabezpečiť starostlivosť o farnosť, aby mal kňaz náležité fakulty (kán. 533 §3). Nejde o povinnosť biskupa, ale iba o možnosť. Legislatívne ponúka túto možnosť biskupovi zvlášť pre prípady farnosti, kde nie je ustanovený kaplán a farára zastupuje iný kňaz, čo však nie je predmetom nášho štúdia. Nič však biskupovi neprekáža, aby rozšíril, alebo zúžil fakulty aj kaplánovi v prípade zastupovania v neprítomnosti farára.

18. Porov. *Communicaciones* 13 (1981), s. 296.

19. Porov. *Communicaciones* 8 (1976), s. 29; 13 (1981), s. 290, 296.

pokiaľ diecézny biskup nemenuje farského administrátora. Ak je kaplánov viac, správu preberá menovaním najstarší (kán. 543). Nehovorí sa však nič konkrétne o jeho právach a povinnostiach. Keďže ide o výnimočnú a dočasnú správu farnosti, pravdepodobne kaplán nemôže konať ako farský administrátor, ale iba ako zástupca farára, ktorý zabezpečuje pastoračnú starostlivosť tak, ako v prípade krátkej neprítomnosti farára.²⁰

2) *Povinnosť kaplána rezidovať.* Zo znenia kán. 550 §1-2 vyplývajú dva základné elementy. Povinnosť rezidovať vo farnosti kaplána a odporúčanie spoločného života.

a) *Povinnosť kaplána rezidovať vo farnosti.* Kódex jasne hovorí, že kaplán je povinný rezidovať vo farnosti, alebo ak je ustanovený pre rozličné farnosti súčasne, v niektorej z nich. Zaujímavý je rozdiel medzi rezidovaním farára a kaplána. Farár má povinnosť „rezidovať vo farskej budove v blízkosti kostola“ (kán. 533 §1), kaplán je povinný „rezidovať vo farnosti“ (kán. 550 §1). V oboch prípadoch však ordinár môže dovoliť zo spravodlivej príčiny, aby rezidovali inde. V prípade kaplána sa pod iným miestom rozumie iné teritórium ako farské, čiže môže bývať aj mimo územia farnosti. Niektorí kánonisti tvrdia, že v prípade farára sa pod iným miestom myslí odlišné miesto (nie v blízkosti kostola) alebo iná budova (nie farská budova), avšak vždy na území farnosti.²¹

b) *Odporúčanie spoločného života kaplána s farárom.* Silné odporúčanie praktizovať istú formu spoločného života medzi klerikmi je nástojčivo žiadané už medzi právami a povinnosťami klerikov (kán. 280). Podľa textu kán. 550 §§1-2 kaplán má dve možnosti ako naplniť toto odporúčanie: spoločným životom s farárom alebo spoločným životom s inými kňazmi. V prvom prípade je úlohou miestneho ordinára, aby sa staral a podporoval, nakoľko je to možné, aby kaplán a farár viedli na fare istý spôsob spoločného života (kán. 550 §2). V druhom prípade miestny ordinár môže dovoliť, aby kaplán rezidoval a viedol spoločný život v dome spoločnom pre viacerých kňazov (kán. 550 §1).

3) *Právo kaplána na dovolenku.* Kaplán má to isté právo na dovolenku ako farár (kán. 550 §3), čo podľa Kódexu predstavuje jeden súvislý, alebo prerušovaný mesiac, pričom do dovolenky sa nepočítajú dni duchovných cvičení. Ak sa však kaplán chce vzdialiť z farnosti na viac ako jeden týždeň, má povinnosť upovedomiť o tom ordinára (533 §2).²²

4) *Povinnosti a práva kaplána v ekonomických záležitostiach.* Zodpovedným za správu farských majetkov a ostatných ekonomických záležitostí je jedine farár, ktorý sa riadi predpismi kanonického práva (kán. 1281-1288) a samozrejme, aj civilnými zákonmi (kán. 532). Kaplán teda nemá právo ani povinnosť podieľať sa na správe ekonomických záležitostí farnosti. Kódex ale stanovuje povinnosť kaplána riadiť sa predpismi kán. 531, ak mu veriaci dávajú milodar

20. Porov. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, Milano 2000, s. 279.

21. Ako dôvod uvádzajú kánonickú tradíciu, ktorá bola vyjadrená v kán. 465 § 1 Kódexu 1917. Farár mal povinnosť rezidovať vo farskej budove v blízkosti kostola, pričom ordinár mu mohol povoliť zo spravodlivej príčiny bývať inde, avšak toto bývanie nemalo byť príliš vzdialené od farského kostola, a tak mohli byť plnené farárske povinnosti. (porov. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, Milano 2000, s. 281).

22. Ohľadom dovolenky treba mať na Slovensku na pamäti aj predpisy civilného zákona, nakoľko kňazi ako štátni zamestnanci podliehajú predpisom Zákonníka práce. Okrem toho existujú v Spišskej diecéze aj nariadenia diecézneho biskupa, ktorý stanovil: [...] Ak odchádza z farnosti kaplán, hoci aj na jeden deň, je to povinný nahlásiť princípalovi. Čerpanie dovolenky a účasť na duchovných cvičeniach a iné služobné podujatia, vždy konzultuje s princípalom (*ACES III./2003, príloha*).

z príležitosti vykonanej pastoračnej služby (kán. 551). Kán. 531 má vzťah ku kán. 530, ktorý hovorí o šiestich úlohách zvlášť zverených farárovi. Tieto úlohy môže vykonávať aj kaplán, ale milodar, ktorý pri týchto príležitostiach dostane od veriacich má odovzdať do farského fondu. Tieto milodary nepatria osobe kaplána, ale farskému fondu (kase). Avšak kán. 551 hovorí o milodaroch prijatých kaplánom z príležitosti vykonanej pastoračnej služby, čiže nielen tých zvlášť zverených farárovi. Ide teda o všetky liturgické úkony, sviatostné i nesviatostné, za ktoré veriaci obetujú milodar.²³

Vysluhovateľ týchto úkonov môže žiadať milodar vo výške sumy, ktorá je stanovená, nie však viac. Výšku sumy stanovuje jednotné zhromaždenie biskupov každej cirkevnej provincie (kán. 1264 b. 2).²⁴

Veriaci však môžu obetovať milodar presahujúci stanovenú sumu. Táto presahujúca suma môže byť darovaná z dvoch titulov: ako dar farnosti, alebo ako dar pre osobu, ktorá liturgický úkon vykonala. Ak presahujúca suma taxy milodaru je daná výslovne osobe vykonávajúcej liturgický úkon, potom si ju dotyčná osoba (v našom prípade kaplán) môže ponechať, všetko ostatné má odovzdať do farského fondu. V druhej časti kán. 531 sa hovorí, že diecézny biskup po vypočutí mienky kňazskej rady má stanoviť predpisy, ako má byť postarané o milodary vo farskom fonde, ako aj o remuneráciu klerikov, ktorí vykonávali túto službu. Kaplán vykonávajúci takúto činnosť môže byť teda odmenený z farského fondu, podľa predpisov diecézneho biskupa.²⁵

Záver

Na záver možno konštatovať, že kaplán tak, ako ho pozná súčasný Kódex, najviac korešponduje s osobou kaplána kooperátora, známeho z predchádzajúceho Kódexu. Ostatné typy kaplánov neboli prevzaté do novej legislatívy, alebo boli nahradené osobou farského administrátora. Kaplánom dnes môže byť iba kňaz, ktorý je pridelený farárovi ako jeho spolupracovník, aby mu pomáhal v pastoračnej službe. Nejde o stabilný úrad, lebo ustanovený je iba vtedy, ak si to vyžadujú pastoračné aktivity farnosti. Kaplán koná vždy pod autoritou farára, preto má rešpektovať a zachovávať pastoračné pravidlá farnosti stanovené farárom. Zároveň má mať pocit spoluzodpovednosti za pastoračné aktivity, preto často komunikuje s farárom a informuje ho o pastoračných aktivitách. Je slobodne menovaný diecéznym biskupom, ktorý si môže vypočuť mienku farára a dekana o jeho menovaní. Kaplán môže byť menovaný do štyroch rôznych sfér, čím sa tento úrad stáva dostatočne

23. Jedinú výnimku tu tvorí omšové štipendium, ktoré v princípe vždy patrí osobe kňaza, ktorý slúži sv. omšu, nie farskému fondu, hoci by aj prevyšovala stanovenú sumu. Výšku sumy omšového štipendia určuje zhromaždenie biskupov cirkevnej provincie. Na miestach, kde to nie je určené provinčným koncilom, sa má zachovať zvyk platný v diecéze (kán. 952).

24. Na Slovensku, ktoré má dve provincie, neboli zatiaľ stanovené taxy za vysluhovanie sviatosti a svätenín ani v jednej provincii. Kódex nepredpokladá žiadnu ďalšiu alternatívu, ako určiť tieto taxy (napr. zvyk), ako je to pri omšových štipendiách, kde sa treba riadiť zvykom v diecéze.

25. Predpisy v tejto oblasti chýbajú a zdá sa, že prax vo farnostiach je rôzna. Niekde remunerácia kaplánov existuje, niekde nie. Považujem za potrebné dodať, že nemožno hovoriť iba o podiele kaplána na odmene z farského fondu, ale treba pamätať aj na náklady, ktoré sú spojené s účinkovaním kaplána vo farnosti, ako bývanie, stravovanie, atď. Pravdepodobne by bolo potrebné riešiť tieto otázky spoločne.

elastickým. Jeho povinnosti principiálne vyplývajú v spolupráci na farárových aktivitách. Svoje špecifické povinnosti má v neprítomnosti farára, zvlášť v krátkej neprítomnosti farára a v situácii, kedy sa farnosť stane vakantnou alebo hatenou. Tak ako farár, aj on má povinnosť rezidovať a silno sa mu odporúča spoločný život s farárom. Hoci sa nepodieľa na ekonomickej správe farnosti, môže mať istý podiel na remunerácii z farského fondu za výkon svojej pastoračnej aktivity.

Bibliografia:

AA.VV., *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001; AA.VV., *Codice di Diritto Canonico commentato*, Milano 2001; ARRIETA J.I., *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997; COCCOPALMERIO F., *La parrocchia: tra Concilio vaticano II e Codice di Diritto Canonico*, Milano 2000; CHIAPPETTA L., *Il Codice di Diritto Canonico: Commento giuridico-pastorale*, vol. 1, roma 1996; CHIAPPETTA L., *Il manuale del parroco: Commento giuridico-pastorale*, Roma 1997; PEKARČIK M., *Analýza a zdôvodnenie tzv. farárskych úloh*, in: *Tribunál* 1/2007. PERISSET J. C., *La paroisse*, Paríž 1989; SABBARESE L., *La Costituzione gerarchica della Chiesa universale e particolare*, Città del Vaticano 1999.

Výroky rôznych autorov

„Kto nepozná, neuznáva, nerešpektuje alebo dokonca pohŕda cirkevným zákonom, skončí tak, že vlastnú svojvôľu a úsudok postaví ako zákon.“

Toto je však príčinou despotizmu u predstavených, neposlušnosti u podriadených a napokon chaos v spoločenstve Cirkvi.“

*Kardínal Pericle Felici
tajomník koncilu, neskôr šéf tímu na revíziu kódexu*

„Je daromné dožadovať sa ďalších zákonov..., ak nebudeme mať osoby múdre po stránke ľudskej i odbornej, ktorí zákonom dokážu vdýchnuť život s múdrosťou, spravodlivosťou a láskou.“

*Kardínal Pericle Felici
tajomník koncilu, neskôr šéf tímu na revíziu kódexu*

„Pod princípom legality sa rozumie podriadenosť všetkých – nevynímajúc ani hierarchiu – imperatívu cirkevného zákona za tým účelom, aby nedochádzalo k zneužívaniu moci, ani k zahmlievaniu (ne)konania cirkevnej autority. Základom tohto princípu je zodpovednosť za vykonávanie úkonov moci a riadenia. V modernej právnej terminológii sa tomu hovorí jednoducho <právny stav>, na ktorý má právo každý veriaci.“

*Ernesto Cappellini
cirkevný právnik*

„Skôr, než dôjde k vymenovaniu kaplána, diecézny biskup – ak uzná za vhodné – si vypočuje mienku farára, ku ktorému sa chystá kaplána prideliť do pastoračnej služby a tiež dekana (porov. kán. 547). Znie to však veľmi čudne: ak uzná za vhodné! Lebo vypočuť si názor farára je len minimum toho, čo by diecézny biskup mal urobiť.“

*Paolo Urso
cirkevný právnik*

ANTON ZIOLKOVSKÝ

STRUČNÝ HISTORICKO-TEOLOGICKÝ NÁČRT VÝVOJA FUNDAMENTÁLNEJ TEOLÓGIE

A. Ziolkovský: *Fundamental theology: a brief historical-theological sketch of its development*

The author deals with the basic facts of the fundamental theology in order for them to be understandable for the uninitiated reader. Then he offers the starting points, theses, and a brief historical and theological development of that scientific discipline which is comprehended at present time as a co-part or the first part of the systematic theology.

Náčrt problému

Hovoriť o fundamente znamená hľadať základy. Ak týmto slovíčkom označíme teológiu, dovoľávame sa jej základov. Je síce možné jednou vetou stručne vysvetliť, čo je špecifickou úlohou fundamentálnej teológie a v akom teologicko-kultúrnom priestore sa pohybuje, ale zároveň sa nedozvieme nič o jej počiatkoch a historických udalostiach, ktoré stáli v pozadí. Cesta dejinami myslenia nám umožní lepšie jej rozumieť. Po základných informáciách o fundamentálnej teológii si na základe dejín vysvetlíme vznik apologetiky. Potom sa odrazíme od udalosti osvietenstva, ktoré dalo bezprostredný podnet ku vzniku fundamentálnej teológie. Všimneme si oba vatikánske koncily, lebo výrazne prispeli k premysleniu základov viery. Poslednú časť venujeme vývoju po Druhom vatikánskom koncile, kedy fundamentálna teológia zaznamenala výrazný rozvoj.

Základným mottom fundamentálnej teológie je citát z Prvého listu apoštola Petra, kde sa objavuje výzva *byť stále pripravený obhájiť sa pred každým, kto nás vyzýva zdôvodniť našu nádej* (porov. 3, 15).¹

V obhajobe a hľadaní odpovedí na otázky doby spočíva apologetická funkcia fundamentálnej teológie. Fundamentálny teológ je, obrazne povedané, prieskumníkom. Stojí vo dverách domu. Vidí, čo sa deje vo vnútri i vonku. Jeho úlohou je vysvetliť tým vonku, čo sa deje vnútri a naopak. Fundamentálna teológia sa síce zaoberá primárne témou zjavenia a jeho vieryhodnosti, veľký priestor však venuje aj problematike odovzdávaniu zjavenia v procese tradície a dialógu so súčasťou kultúrou, filozofickými prúdmi a náboženstvami. Špecializácia teologickej vedy je ovocím obdobia po Tridentskom koncile. Vznikajú kňazské semináre, kde študenti okrem formácie získavajú aj solídne teologické základy. Na tento účel vznikajú manuály. Potridentské obdobie poznačila protireformácia. Nástup protestantizmu priniesol so sebou nové výzvy, na ktoré bolo potrebné reagovať. Katolícka cirkev bola nútená nielen prejsť vnútornou očistou, ale najmä prehĺbiť chápanie svojho poslania a jeho základov. Tak sa do popredia dostáva potreba zdôvodniť vlastné teologické pozície.

Apologetika v staroveku

V období cirkevných otcov mala apologetika svoje pevné miesto. Apologéti otvorene a s patričným sebavedomím

1. Pre zaujímavosť uvediem rozdiel v talianskom preklade, ktorý hovorí o pripravenosti dať odpoveď (nie obhájiť sa) každému, kto chce poznať dôvody našej viery: „Pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione ...“

polemizovali s oponentmi pravej viery. Nešlo len o židov alebo pohanov. Už apoštol sv. Pavol otvorene vystúpil na aténskom aeropágu, kde sa pokúsil diskutovať s miestnymi vzdelancami o viere v Boha, ktorý sa stal človekom.²

Cirkevní otcovia museli neraz obhajovať a vysvetľovať pravdy viery pred vlastnými. Kristologické bludy v prvých storočiach veľmi zaťažovali vnútrocirkevný rast a spory okolo nich odčerpávali veľa energie. Nešlo však o maličkosti. Každý z nich mal svoje konkrétne praktické dôsledky na spiritualitu jednotlivca.³

Do tohto ostrého zápasu neraz vstupovali aj zástupcovia svetskej moci, najmä cisári. Náboženstvo totiž výraznou mierou prispievalo k jednote spoločnosti. Rozkol vo viere mohol znamenať aj znefunkčnenie štátu. Geopolitické zmeny v priebehu stáročí, najmä moslimská expanzia na Blízky východ a do severnej Afriky s následnou tvrdou islamizáciou presunuli ťažisko teologického diania do Európy. Zápas s bludármi mal však svoj zmysel. Prispel k lepšiemu porozumeniu viery a predovšetkým, pod vplyvom náročných teologických diskusií na konciloch staroveku, viedol k používaniu jednotnej terminológie. Tá síce dodnes vzbudzuje rozličné polemiky a vyžaduje neustálu interpretáciu, napriek tomu je pozitívnym dôkazom inkulturácie kresťanstva do grécko-rímskeho sveta.

Zrod na pozadí osvietenstva

Apologetika bola vždy súčasťou teológie. Náboženská kríza v šestnástom storočí viedla k jej prehĺbeniu. Reformácia sa stala predzvesťou veľkých kultúrnych, politických a spoločenských zmien, ktoré prinieslo so sebou osvietenstvo v 18. storočí. Veľká francúzska revolúcia uvoľnila prechod novým myšlienkovým prúdom a Napoloenove ozbrojené výpady prispeli k ich rozšíreniu po celej Európe. Bezprostredným impulzom ku vzniku fundamentálnej teológie bolo osvietenstvo. Pod týmto pojmom nechápeme len presne ohraničenú dobu, ale skôr historicko-

2. Porov. Sk 17, 19-32.

3. Ako príklad môžeme uviesť blud laodicejského biskupa Apolinára zo 4. storočia, ktorý tvrdil, že vtelený Boží Syn mal iba božský princíp chcenia a poznania. Na katastrofálne soteriologické dôsledky tohto výroku ukázal Gregor Naziánsky. Čo nie je prijaté Slovom, nemôže byť ani spasené. Ako dodáva český dogmatik C. M. Pospíšil, „uskutočnenie diela spásy bez úkonu Kristovho ľudského poznania a slobodného chcenia by znamenalo, že Boh zachraňuje človeka sám, a tak človek vlastne nemusí namáhať svoj rozum a svoju vôľu; možno by k dosiahnutiu spásy stačila telesná námaha a vonkajšia askéza.“ – porov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*, Kostelní Vydří 2006, s. 134-136.

kultúrne hnutie, ktoré samo seba chápalo ako počiatok premeny ľudstva. Osvietenci chceli zmeniť myslenie a správanie ľudí, zmysel pôsobenia štátnych a sociálnych inštitúcií. „Tak sa dejiny ľudstva stávajú dejinami pokroku a rastúcej slobody. Rozum a sloboda tvoria pevné spojenectvo: pre rozum sa sloboda stáva cieľom a sloboda sa chce pripútať iba k rozumu.“⁴

Vzdelanci tejto doby sa dívali veľmi kriticky na tradičné inštitúcie. Zjednodušene možno povedať, že jedinou zodpovednou autoritou, na ktorú sa človek mal s konečnou platnosťou odvolávať, bol rozum. Požiadavku osvietenstva realizovať náboženstvo len v medziach vlastného rozumu vystihuje zvolanie Immanuela Kanta (1724-1804) „*Sapere aude!*“⁵

Napriek rozvratu spoločnosti a devalvácii hodnôt s odstupom času lepšie rozoznávame aj pozitívny vplyv kritiky, ktorú voči kresťanstvu vzbudilo osvietenstvo. Neutíchajúce polemiky o podstate zjavenia vyvolali odozvy v celom kresťanskom svete. Výsledkom bol väčší záujem teológov o problematiku zjavenia, objavujú sa o ňom prvé ucelené traktáty. Do popredia sa dostáva apologetika náboženstva a zjavenia.⁶

Zakladatelia

Za zakladateľov fundamentálnej teológie sa považujú dvaja teológovia: *Johann Sebastian Drey (1777-1853)* a *Giovanni Perrone Sť (1794-1876)*. Už podľa priezviska je zrejmé, že pochádzajú z rozdielnych krajín a obaja žili v inom kultúrno-politickom kontexte. Nemec a Talian. Drey je považovaný za zakladateľa tzv. tübingenskej školy. Obaja sa snažili reagovať na osvietenké myslenie. Drey publikoval v rokoch 1838-1848 trojzväzkové 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. Význam tohto diela spočíva aj v jeho členení.⁷

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.

4. S. PIE-NINOT, *Fonti ed istanze della teologia fondamentale*. <http://www.unigre.it/pug/teofon/studio.htm/fonti.htm>, 15. 9. 2006.

5. Preklad: Maj odvahu používať vlastný rozum! Spomínané dielo sa volá *Náboženstvo v medziach čistého rozumu*.

6. Treba pripomenúť, že na apologetiku sa nesmieme dívať s predsudkami ako na zúrivú obranu náboženstva. Platí, že teológia nesmie byť len apologetikou. Ale rovnako platí, že ani dnešná teológia sa nezaobíde bez apologetiky. Jej úlohou naďalej zostáva systematickým spôsobom obhajovať a vysvetľovať naše teologické pozície pri komunikácii s inými cirkvami, náboženstvami, filozofickými či kultúrnymi prúdmi.

7. V prvej časti sa zaoberá filozofiou náboženstva. Druhá časť hovorí o náboženstve v jeho historickom vývoji až po jeho dovŕšenie v zjavení Ježiša Krista. Tretia časť je zameraná na demonštráciu kresťanského zjavenia v katolíckej cirkvi. Porov. helo J. S. Drey, in: *Dizionario di Teologia fondamentale*, Assisi 1990, s. 349-354.

Konštitúcia Dei Filius

Dogmatická konštitúcia *Dei Filius* Prvého vatikánskeho koncilu z roku 1870⁸ predstavuje výrazný prínos pre fundamentálnu teológiu. Ide o precízne vypracovaný dokument, ktorý síce vyjasňuje pozície, najmä keď hovorí o vzťahu medzi rozumom a vierou alebo o poznaní zjavenia, ale zároveň dáva prednosť doktríne pred tajomstvom. Tento cirkevný dokument sa až na jednu výnimku, citáciu z Listu Hebrejom,⁹ nikde neodvoláva na Ježiša Krista, ani neuvádza jeho meno. Spomínaný nedostatok však nie je dôvodom na pohoršenie, ak si uvedomíme historické okolnosti a kultúrno-spoločenskú klímu, ktorá koncil sprevádzala.¹⁰ Pripomeňme si však najvýznamnejšie formulácie Prvého vatikánskeho koncilu:

- jestvuje „prirodzená“ cesta, ktorou možno Boha s istotou poznať. Zároveň je tu „nadprirodzená“ cesta, čiže Zjavenie, v ktorom Boh k nám prehovoril prostredníctvom Syna (DH 3004). Tomu zodpovedá dvojitý poriadok poznania (*duplex ordo*), prostredníctvom rozumu a prostredníctvom božskej viery (DH 3015);

- zjavenie je nevyhnutné (DH 3005) a je obsiahnuté v napísaných knihách a nenapísanej tradícii. Tieto knihy sú inšpirované Duchom Svätým a ich autorom je Boh (DH 3006);

- viera je plnou podriadenosťou (*obsequium*) našej inteligencie a našej vôle pre autoritu Boha samého (DH 3008);

- rozum osvetlený vierou (*ratio fide illustrata*) prichádza k takému poznaniu tajomstiev, ktoré je isté. Deje sa to buď prostredníctvom analógie alebo vnútornej spojitosti medzi týmito tajomstvami, majúť na zreteli posledný cieľ človeka (DH 3016). Rovnako platí, že viera a rozum nikdy nemôžu byť v kontraste medzi sebou (DH 3019).

Medzi konciliami

Prvý vatikánsky koncil potvrdil apologetickú orientáciu teológie a jej demonštratívny charakter.¹¹ Na tom by nebolo nič nezvyčajné. Avšak v tom čase predstavovala jediný oficiálny spôsob komunikácie Katolíckej cirkvi so svetom. Katolícka apologetika sa mení na teológiu manúalov. Medzi najznámejších a najčítanejších autorov patria H. Dieckmann, R. Garrigou-Lagrange, M. Nicolau a S. Tromp. Typickým prejavom demonštratívneho prejavu apologetiky je známe rozdelenie teologických manúalov na tri časti:

- *demonstratio religiosa* (v tejto časti sa pojednáva o existencii Boha a náboženstva)

- *demonstratio christiana* (dokazovanie, že kresťanstvo je pravé náboženstvo)

- *demonstratio catholica* (tretia časť hovorí o pravej cirkvi)

Napriek oficiálnej podpore apologetickej teológie, ani v období medzi vatikánskymi konciliami nechýbajú poku-

8. *Dei Filius*, costituzione dogmatica sulla fede cattolica (24. 4. 1870). In: *Conciliorum Oecumenicorum decreta* (a cura dell'Istituto per le scienze religiose), s. 804-810.

9. Hebr 1, 1. In: DH 3034.

10. Veľký znalec konštitúcie *Dei Filius* Hermann Joseph Pottmeyer píše: „V časoch koncilu bol liberalizmus považovaný za nositeľa a realizátora myšlienok osvietenstva. Toto politicko-duchovné hnutie sa usilovalo presiaknuť so svojím konceptom autonómie do duchovného, kultúrneho, sociálneho a politického života, s cieľom vytlačiť náboženstvo do súkromnej sféry.“ – H. J. POTTMEYER, *La costituzione Dei Filius*, in: *La teologia fondamentale, convergenze per il terzo millennio* (a cura di Rino Fisichella). Casale Monferatto 1997, s. 25.

11. S. PIE-NINOT, *La teologia fondamentale*, Brescia 2004, s. 21.

sy o vytvorenie takej apologetiky, ktorá by bola viac zakotvená v tradíciách veľkých cirkevných otcov a učiteľov cirkvi (napr. Augustína, Bonaventúru, Tomáša Akvinského...) Pre osobitný prínos treba vyzdvihnúť dve diela. „Gramatika súhlasu“ kardinála J. H. Newmana a „Le yeux de la foi“ (Oči viery) P. Rousselota. Pred Druhým vatikánskym koncilom poznačili teologické dianie aj ďalšie prúdy. Vela sa diskutovalo o imanentnej metóde, s ktorou prišiel francúzsky filozof Maurice Blondel (1861-1949). Štúdiu cirkevných otcov a revíziou diela sv. Tomáša Akvinského sa usilovne venovali jezuitská a dominikánska škola. Ich pôsobenie je známe pod menom „Nouvelle Théologie“ a patria k nej takí autori ako M. D. Chenu, H. Bouillard, Y. Congar, H. de Lubac... Spomenúť hodno ešte rozvíjajúcu sa transcendentálnu teológiu jezuitu Karla Rahnera, či personalistickú filozofiu, ktorej najznámejším predstaviteľom je Martin Buber. Náznaky zmeny sa v tom čase ukazujú aj cez novú katolícku exegézu¹² a novú dogmatiku zjavenia, kde možno zaradiť takých významných teológov ako R. Guardini, Y. Congar, E. Schillebeeckx, É. Dhanis, R. Latourelle.¹³

Druhý vatikánsky koncil

Najväčší vplyv na dnešný vývoj fundamentálnej teológie malo zhromaždenie univerzálnej cirkvi na čele s pápežom v Ríme v rokoch 1962-1965. Zostáva paradoxom, že v koncilových dokumentoch sa fundamentálna teológia nikde nespomína. Druhý vatikánsky koncil nedefinoval žiadnu novú dogmu. Určite to však bol pastoračný koncil so silným antropologickým akcentom. Ako hovorí Pié-Ninot, koncil najmä prostredníctvom dogmatickej konštitúcie *Dei Verbum* „posvätil pokrok, ktorým prešla fundamentálna teológia v ďalších tridsiatich rokoch.“ Očakáva sa jej východiskom konkrétna udalosť zjavenia realizovaná v Ježišovi Kristovi.¹⁴

V tom spočíva rozhodujúci prínos koncilu pre fundamentálnu teológiu. Jeho hlavné tvrdenia môžeme zhrnúť takto:

- v Zjavení Boh zjavuje seba samého (*Deum seipsum revelavit*), DV 2;
- zjavenie má sviatosťný charakter, keďže sa uskutočňuje cez udalosti a slová (*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*), DV 2;
- Kristus je mediátorom a plnosťou Zjavenia, DV 2.4;
- Písmo a Tradícia vychádzajú (prýštia) z toho istého prameňa (*scaturigo*), DV 9;
- živé Magistérium Cirkvi má za úlohu autenticky interpretovať Božie Slovo. Avšak Magistérium nestojí nad Slovom, ale mu slúži, DV 10;
- v tajomstve vteleného Slova nachádza pravé svetlo tajomstvo človeka, GS 22.

Od koncilu po *Sapientia christiana* (1965-1980)

Pokoncilový vývoj vo fundamentálnej teológii možno rozdeliť na tri etapy. V prvej z nich táto vedná disciplína najmä pod vplyvom koncilu zmizla z teologických publi-

12. Tu treba spomenúť predovšetkým encykliku Pia XII. z roku 1943 *Divino afflante Spiritu* a Jeruzalemskú bibliu, ktorá začala vychádzať v roku 1955.

13. Podrobné informácie o vývoji teológie 20. storočia, o jednotlivých prúdoch a ich predstaviteľoch, môžeme nájsť v známej knihe R. Gibelliniho „Teológia 20. storočia“, ktorú v slovenskom preklade vydalo prešovské Vydavateľstvo Michala Vaška. Stojí za to si ju prečítať.

14. Porov. S. Pié-Ninot, *La teologia fondamentale*, Brescia 2004, s. 24.

kácií. Časť jej matérie bola zverená kristológii (Kristovo božstvo), iná exegéza (historicitá evanjelií) a zvyšok filozofii náboženstva alebo dejinám náboženstva.¹⁵

Pokoncilové obdobie je časom dlhého prechodu, a tak sa, prirodzene, naďalej rozvíja aj *klasická apologetika*, ktorá predchádza dogmatickej teológii.¹⁶

Ďalší smer sa zaoberá *dogmatikou zjavenia*. Nebola to úplne nová záležitosť. Už pred koncilom časť katolíckych teológov bola unavená z nadmernej racionalizácie viery. Preto viacerí orientovali svoj výskum na dialektickú teológiu Karla Bartha.¹⁷

Osobitný prúd predstavujú autori, ktorí chcú obnoviť klasickú apologetiku prostredníctvom imanentnej metódy M. Blondela. Táto tzv. *apologetika imanencie* predstavuje akt viery, ktorý zahŕňa aj príspevky Newmana a Rousselota. Veľký vplyv získalo dielo Karla Rahnera *Hörer des Wortes (Poslucháči Slova)*. Z fundamentálnej teológie sa tak stáva *analýza človeka, ktorý je poslucháčom slova*. Piaty smer v tomto období možno nazvať *praktickou fundamentálnou teológiou*. Niekedy je označovaná aj ako teológia sveta. Práca J. B. Metz z roku 1977, „*Der Glaube in Geschichte und Gesellschaft*“ sa stáva jeho programovým vyhlásením a politická teológia výrazom sociálnej a verejnej dimenzie viery. V roku 1979 vychádza apoštolská konštitúcia Jána Pavla II. *Sapientia christiana* o štúdiu na cirkevných univerzitách a fakultách, ktorá prvýkrát od Druhého vatikánskeho koncilu výslovne spomína fundamentálnu teológiu.¹⁸

Od *Sapientia christiana* po *Fides et ratio* (1980-1998)

Keď v roku 1980 vyšiel z iniciatívy profesorov na Gregoriane prvý zborník o fundamentálnej teológii, jeden z prominentných teológov R. Latourelle sa nechal počuť, že vládne nesúlad v otázke identity tejto vedy.¹⁹ Napriek tomu sa v druhej etape vývoja fundamentálnej teológie sformovali dve školy,²⁰ ktoré reprezentujú jej aktuálne modely.²¹

15. Porov. S. Pié-Ninot, 1965-1995: *correnti di Teologia fondamentale*, in: *La teologia fondamentale, convergenze per il terzo millennio* (a cura di Rino Fisichella), Casale Monferatto 1997, s. 43.

16. Ako zaujímavosť môžeme spomenúť fakt, že z najrozšírenejšieho manuálu v 20. storočí od M. Nicolau a J. Salaverri *Theologia Fundamentalis: Sacrae Theologiae Summa I.*, sa do roku 1970 predalo v piatich vydaniach asi 62 tisíc kusov.

17. Najvýznamnejšie štúdie katolíckych teológov o Barthovi napísal v roku 1951 H. U. von Balthasar a v roku 1957 H. Bouillard. Inšpiroval však aj klasika fundamentálnej teológie R. Latourelle.

18. Fundamentálna teológia sa má podľa tohto dokumentu vyučovať spolu so základnými problémami ekumenizmu, nekresťanských náboženstiev a ateizmu, hneď po Svätom Písme, ale pred dogmatikou a morálkou. (Špeciálne normy, 52, b).

19. S. Pié-Ninot, *La teologia fondamentale*, Brescia 2004, s. 34. Spomínaný zborník vyšiel pod názvom: *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale* (a cura di René Latourelle e Gerard O'Collins), Brescia 1982.

20. Všimnime si, že obe školy akoby nadväzovali na zakladateľov fundamentálnej teológie: J. S. Dreyka a G. Perroneho.

21. S. Pié-Ninot, *La teologia fondamentale*. Brescia 2004, s. 35-37. Toto delenie sa javí do určitej miery ako zjednodušujúce, keďže rozdielnych prístupov k fundamentálnej teológii je oveľa viac.

21. Na obnovu fundamentálnej teológie vykonal René Latourelle veľmi vela. Okrem toho, že dlhé roky pôsobil na Gregoriane, napísal hodnotné šesťzväzkové dielo. 1. Teologia, scienza della salvezza (Teológia, veda spásy); 2. Teologia della Rivelazione (Teológia zjavenia); 3. A Gesù attraverso i Vangeli (K Ježišovi cez evanjeliá); 4. L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo (Človek a jeho problémy vo svetle Krista); 5. Cristo e la Chiesa segni di salvezza (Kristus a Cirkev znamenia spásy); 6. Miracoli di Gesù e teologia del miracolo (Ježišove zázraky a teológia zázraku).

1. *Gregoriánska škola* chápe fundamentálnu teológiu najmä ako *teológiu vieryhodnosti (credibilitá) zjavenia*. Za jej zakladateľa a najvýznamnejšieho predstaviteľa sa považuje kanadský jezuita René Latourelle.²¹

Do tejto školy patria Rino Fisichella,²² S. Pié-Ninot, G. O'Collins, J. Wicks, C. Dotolo, C. Aparico Valls (všetci prednášali alebo prednášajú na Gregoriane), ale aj A. Bentué (Chile), O. Ruiz (Kolumbia), J. B. Libanio (Brazília). Základným dielom je *Slovník fundamentálnej teológie*, ktorý vyšiel v Assisi v roku 1990 a spolupracovala na ňom široká plejáda teológov, dokonca aj z konkurenčnej nemeckej školy. Gregoriánska škola delí materiú do dogmatickej a apologetickej časti. V tej prvej sa zaoberá Zjavením a jeho prenosom v Cirkvi. Apologetickej časti dominuje epistemológia v dnešnom kontexte spolu s kristológiou a epistemológiou.²³

2. *Nemecká škola* vníma fundamentálnu teológiu predovšetkým ako teológiu základov Zjavenia. Podľa toho, či jednotliví autori kladú väčší dôraz na otázku *pravdy* alebo *zmyslu*, zvykne sa hovoriť o tzv. *tübingenskej* (pravda) alebo *freiburgskej* (zmysel) škole. Zatiaľ čo rímska škola kladie vo svojej práci dôraz na kristológiu, predstavitelia tübingenskej školy uprednostňujú najmä traktáty o náboženstve a Cirkvi. Hovoríme o traktátoch, pretože nemecká škola si zachovala klasické trojité delenie teologickej matérie (náboženstvo, kresťanské zjavenie, cirkev). Štvrtý zväzok tvorí pojednanie o gnozeologických základoch. Tomuto deleniu zodpovedá aj základné štvorzväzkové dielo nemeckej školy *Handbuch der Fundamentaltheologie*, ktoré prvýkrát vyšlo v rokoch 1985-1988. Medzi hlavných predstaviteľov tübingenskej školy patria M. Seckler, H. J. Pottmeyer, W. Kern, H. Fries, H. Waldenfels, K. H. Neufeld. Hlavným zástupcom freiburgskej školy je H. Verweyen so svojim dielom *Das letztes Gottes Wort*.

Vydaniu encykliky pápeža Jána Pavla II. *Fides et ratio* v roku 1998 predchádzal v roku 1995 medzinárodný kongres v Ríme, venovaný práve fundamentálnej teológii. Spomínaný dokument sa veľmi podrobne zaoberá vzťahom medzi rozumom a vierou. V bode 67 sú načrtnuté tri základné aktuálne úlohy fundamentálnej teológie. Prvá úloha súvisí s požiadavkou Svätého Písma *byť stále pripravený obhájiť sa pred každým, kto nás vyzýva zdôvodniť našu nádej* (porov. 1 Pt 3, 15). Druhou úlohou je zdôvodniť a vysvetliť vzťah medzi vierou a filozofickou reflexiou. Plán do budúcnosti je ukončený požiadavkou, aby fundamentálni teológovia študovali zjavenie a jeho vieryhodnosť spolu s aktom viery.²⁴ Encyklika *Fides et ratio* odštartovala tretiu, zatiaľ neukončenú etapu.

Záver

V tomto krátkom príspevku sme stručne načrtli historicko-teologický vývoj fundamentálnej teológie.²⁵ Podstatnú časť sme venovali dobe po osvietenstve a obom vatikán-

ským koncilom. Jej rozvoj naberá na obrátkach, čo súvisí najmä s faktom, že sa nezaobera len reflexiou právd viery, a teda nie je zameraná len do vnútra cirkevného spoločenstva. Fundamentálna teológia sa čoraz častejšie dostáva do pozície vysunutej hliadky kresťanskej teológie v dnešnom svete. Ona sa pokúša o dialóg s modernými filozofickými prúdmi, s nekresťanskými náboženstvami, ateistami i oddelenými bratmi v iných kresťanských cirkvách. Jej význam rastie priamo úmerne s úlohami, ktoré pred kresťanstvom kladie dnešný svet. Spomeňme aspoň problémy na ekumenickom poli, kontroverzie okolo náboženského pluralizmu či sekularizmu. Ako veriaci však máme reálnu nádej, že s pomocou Boha, ktorý sa nám v plnosti daroval vo svojom jednorodenom Synovi Ježišovi Kristovi, naplníme výzvu apoštola Petra vedieť obhájiť a zdôvodniť svoju vieru. Nielen pred svetom, ale najmä sami pred sebou.

Bibliografia:

Pramene:

Dei Filius, dogmatická konštitúcia o katolíckej viere, in: Conciliorum Oecumenicorum decreta (a cura dell'Istituto per le scienze religiose), Bologna 1991. *Dei Verbum*, dogmatická konštitúcia o Božom zjavení, in: Conciliorum Oecumenicorum decreta (a cura dell'Istituto per le scienze religiose). H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ediz. bilingue (a cura di P. Hünermann). Bologna 2004. *Fides et ratio*, encyklika Jána Pavla II. Bratislava 1998. *Sapientia cristiana*, apoštolská konštitúcia, Trnava 1999.

Literatúra:

Dizionario di teologia fondamentale (a cura di R. Latourelle a R. Fisichella), Assisi 1990. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*. Brescia 2004. S. PIÉ-NINOT, *Fonti ed istanze della teologia fondamentale*. <http://www.unigre.it/pug/teofon/studio.htm/fonti.htm>, (15. 9. 2006). Pié-Ninot S.: *1965-1995: correnti di Teologia fondamentale*, in: *La teologia fondamentale, convergenze per il terzo millennio* (a cura di Rino Fisichella). Casale Monferatto 1997. C. V. POSPIŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří 2006. Pottmeyer H.J.: *La costituzione Dei Filius*, in: *La teologia fondamentale, convergenze per il terzo millennio* (a cura di Rino Fisichella). Casale Monferatto 1997. *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale* (a cura di René Latourelle e Gerard O'Collins). Brescia 1982.

22. Mons. Fisichella donedávna prednášal na Gregoriane. V súčasnosti je pomocným biskupom Rímskej diecézy a rektorom Lateránskej univerzity v Ríme. Spolu s René Latourellem redigoval *Dizionario di Teologia fondamentale*. Hlavné dielo - *La Rivelazione: evento e credibilità*.

23. Porov. S. PIÉ-NINOT, *Fonti ed istanze della teologia fondamentale*, s. 4-5.

24. S. PIÉ-NINOT, *Teologia fondamentale*, s. 48-54.

25. K základnému prehľadu vo fundamentálnej teológii je potrebné poznať *Dizionario di Teologia fondamentale* rímskej školy a nemecké štvorzväzkové dielo *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Veľmi osožné sú aj zborníky *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale* (a cura di René Latourelle e Gerard O'Collins)

z roku 1982 a *La teologia fondamentale, convergenze per il terzo millennio* (a cura di Rino Fisichella) z roku 1997. Z cirkevných dokumentov treba vyzdvihnúť záverečné tézy Druhého vatikánskeho koncilu, najmä *Dei Verbum*, z novších *Fides et ratio*.

JÁN DUDA

POLITICKÉ KONZEKVENCIE NÁVŠTEVY BENEDIKTA XVI. V TURECKU

J. Duda: Political consequences of Benedict XVI's visit in Turkey

The author has treated a very difficult topic: political consequences of Pope's visit in Turkey. Firstly he offers two topics in a short synthesis. The 1st topic attempts to answer the question if the Holy See leads the politics „ad extra“; and the 2nd wants to clarify what could be named a personal „politics“, choosing certain types of people into the leadership of the Church on the universal level. In the 1st case the author expresses the idea that the Holy See does not lead the politics in the exact sense of the word but it contributes in evangelism work while in the 2nd case contributes in pastoral work. However, both works have their consequences in the secular as well as the political area. Lastly, the author place emphasis on some of the attitudes and gestures of the Bishop of Rome, which may have such consequences. Simultaneously, however, he states that the Pope's visit does not necessary have to bring its fruit immediately and directly. The real „politics“, neither eliminating the papal one, is being made gradually, step by step.

Náčrt problematiky

Táto téma je veľmi ťažká a náročná,¹ ale zaujímavá v kontexte sekularizovaného sveta, ale i radikálneho či tolerantnejšieho moslimského sveta. V prvej časti svojho príspevku sa pokúsim dať odpoveď na otázku, či Apoštolská stolica² „robí politiku“. V druhej časti v krátkosti urobím náčrt určitých náznakov smerovania Apoštolskej stolice v rámci medzinárodných vzťahov³ a napokon v tretej časti sa pokúsim o vyslovenie téz, v ktorých vyslovím názor na politické konzekvencie návštevy súčasného Svätého Otca v Turecku.

Robí Apoštolská Stolica politiku?

Našiel som rôzne definície toho, čo je politika.⁴ Preto sa možno vyhnem definícii a budem uprednostňovať termín

„politická činnosť“, alebo „politické rozhodnutie“.⁵ Tieto termíny môžeme chápať ako „činnosť“ smerujúca k uchopeniu moci v štáte alebo činnosť smerujúca k presadeniu vôle tých, ktorí v štáte už moc získali. Každá mocenská politická štruktúra sa usiluje presadenie svojej vôle ospravedlniť tvrdením, že ide o reštrukturalizáciu alebo o presadenie dobra občanov, hoci sa často nemôžeme ubrániť dojmu, že nezriedka ide o politické čistky a materiálne „nasýtenie“ svojich stúpcov.⁶ Nezriedka sa za činnosťou mocenských štruktúr v skutočnosti skrývajú záujmy ekonomickej skupiny a ich záujmy.⁷

Ak takto chápeme politickú činnosť a pokúsime sa ju aplikovať na činnosť Apoštolskej stolice, musíme jednoznačne dospieť k presvedčeniu, že Katolícka cirkev nerobí „politiku“, lebo jej štruktúry nemajú záujem v nijakej krajine uchopiť politickú moc. Ako dôkaz stačí uviesť príklad istého biskupa z Latinskej Ameriky, ktorý sa rozhodol

1. Táto téza vyplýva vlastne zo skutočnosti, že politika má niekedy svoje vlastné pravidlá alebo si tieto pravidlá vytvára podľa svojich mocenských záujmov. A politická teória sa skôr zameriava na popis historických, politických faktov, ktoré popisuje a analyzuje. Politik je však tvorcom politiky a politických dejov. Niekedy sa preto zdá, že čím je politik nečitateľnejší a jeho konanie nepredvídateľnejšie, tým býva niekedy úspešnejší. Okrem iného aj preto z môjho uhla pohľadu hovoriť a písať o politike je veľmi ťažké a náročné.

2. Pod pojmom „Apoštolská Stolica“ treba rozumieť nielen úrad rímskeho veľkňaza (pápeža) a jeho činnosť, ale aj činnosť jednotlivých Dikastérií Rímskej kúrie, ktoré pomáhajú rímskemu veľkňazovi pri riadení Katolíckej cirkvi tak, ako je to zadané v apoštolskej konštitúcii Pastor bonus o Rímskej kúrii (1988) pápeža Jána Pavla II. (porov. kán. 361 Kódexu kánonického práva z roku 1983, Bratislava 1996).

3. Túto analýzu sa pokúsim urobiť možno trochu netradičným spôsobom na základe personálnych predpokladov najvyšších predstaviteľov Rímskej kúrie, ktorých si k spolupráci prizval nový pápež Benedikt XVI., ktorý ako je známe, je nemeckého pôvodu, je rodákom z Bavorska.

4. „Politika je: 1. správa verejných vecí, oblasť všeobecných štátnych záležitostí, umenie riadiť štát. Oblasť spoločenskej (verejnej) činnosti, spočívajúca v účasti politických subjektov (politických strán, hnutí, skupín, jednotlivcov) na štátnych záležitostiach. Nástrojom na dosahovanie politických cieľov je politická moc; o jej získanie sa usilujú subjekty politiky nenásilnými prostriedkami; 2. starostlivosť o záležitosti určitého odboru (úverová politika, mzdová politika a podobne); 3. (prenesený význam) hanlivé označenie špekulovania, intrigovania, prefikanosti“ - *Všeobecný encyklopedický slovník* (zost. I. Pauličku a kolektív), 4. zväzok (M-R), Praha 2005, s. 670.

Dost podrobne sa zaoberá pojmom „politika“ encyklopedický právnický slovník publikovaný v taliančine. Politiku chápe ako „všeobecnú teóriu štátu a foriem vlády odvodenú od deskripcie reálne existujúcich typov vykonávania moci v jednotlivých štátoch“ a zároveň – a tu sa už dostávame do oblasti politológie – „určitú reflexiu zameranú na hľadanie a nachádzanie princípov a noriem, na ktorých vlastne stojí mocenské štruktúry štátu s eventuálnou možnosťou načrtnutia možného ďalšieho historického vývinu či zdôvodnenia dejinných politických skutočností“ - *Dizionario enciclopedico di diritto*, 2. zväzok, Novara 1979, s. 979.

Politika je určité o reálne vykonávanej moci vo vnútri štátu (ad intra), ale aj o ovplyvňovaní vykonávania moci mimo hraníc štátu (ad extra alebo zahraničný či medzinárodný politický vplyv). V roku 1997 vyšla v angličtine napísaná štúdia nórskeho profesora Torbjorn Knutsena, prednášajúceho na katedre sociológie a politických vied na Univerzite v Trondheimu (Nórsko), pod názvom *A History of International Relations Theory* v anglickom Manchestri. Túto pomerne objemnú knihu som si celú prečítal. Zaujali ma v nej mnohé veci. Na tomto mieste uvediem len slová autora, ktoré napísal vo venovaní na konci predhovorov tejto knihe: „túto knihu venujem H. A. K., ktorý mi vysvetlil lásku k moci a J. L. B., ktorá mi ukázala moc lásky“ (s. 6).

Problém politiky stojí ešte v niečom inom, čo sa pripisuje Machiavellimu, ktorý v roku 1513 publikoval svoje dielo o politike pod názvom *Vládca (Il Principe)*, a to je nezávislosť (ak nechceme použiť slovo a-morálnosť) politického konania, čo niektorí považujú priam za „kopernikovsky objav“ v politike, zabúdajú pritom, že aj keď sa politika osamostatnila od náboženstva, môže to znamenať aj riziko, že upadne do iných závislostí, veď napokon každý rozumný človek berie výroky politikov o „nezávislých mocenských inštitúciách“ s maximálnou rezervou.

kandidovať na úrad prezidenta republiky vo svojej krajine. Keď neustúpil zo svojho rozhodnutia, bol potrestaný trestom suspenzie.⁸ Na druhej strane sa mi táto záležitosť ukazuje byť trochu zložitejšou, aby som ostal len pri vyššie uvedenom tvrdení. Vychádzam z nasledujúcich skutočností: Apoštolská stolica je subjektom medzinárodného práva, má svoje diplomatické zastupiteľstvá pri štátoch a štáty pri Svätej stolici (právo legácie), má svoju diplomatickú akadémiu a vychováva svojich vlastných diplomatov, má svojich stálych pozorovateľov alebo zástupcov pri

vou. Machiavelli to vyjadril takto: „Vladár musí byť líška (Istivost, prefíkanosť), aby rozpoznal nástrahy a musí byť aj lev (sila, štruktúra postavené na reálnej sile), aby zahnal vlkov. Tí, ktorí sa správajú iba ako lev, sú hlupými. Z toho vyplýva, že prezieravý vládca si nemôže a nesmie dovoliť mať v úcte vlastné slovo, ak by mu to prinášalo nevýhodu“ - N. MACHIAVELLI, *The Prince*, Penguin 1961, s. 99.). Torbjon Knutsen to komentuje v tom zmysle, že Nicolo Machiavelli neurobil nič iné, než odstránil z politiky Boha a to nie explicitne, žeby poprel jeho existenciu, ale implicitne, že záujem politiky obrátil iným smerom: od spásy duše k bezpečnosti štátu (porov. *A history...*, s. 60). Z teoretického hľadiska táto skutočnosť otvára obrovský priestor pre polemiku o úlohe a práci štátnych mocenských štruktúr, ale aj o mieste a postavení kresťanskej demokracie v štátnych mocenských systémoch. Nie v tom zmysle, žeby tu miesto nemali, ale kde ho majú a nakoľko ich politická činnosť súvisí s kresťanstvom.

Dalšou veľkou dilemou politiky je to, čo Pavol Čarnogurský vyjadril takto: „Politika je akýmsi kompromisom medzi tým, čo chceme a čo môžeme urobiť“ - P. ČARNOGURSKÝ, *Svedok čias*, Bratislava 1997, s. 9.

A napokon spomeniem, že politika je v istom zmysle „umenie herectva“, spomínajúc si svojho času na výrok herca Mariana Labudu, ktorý sa vyjadril raz takto: „Podľa mňa, najväčším hercom je pán premiér“. To by však ešte samo osebe nebolo zlé, lebo dobrý herec je vlastne dobrý umelec a politika je, okrem iného, aj umením vládnutia. Avšak spolu s herectvom v politike súvisí fenomén politického populizmu, keď politik hrá „divadelný žánr“ podľa toho, čím sa tu chcú občania zabávať a ktoré budúce generácie sa na ich „zábavu“ budú skladať a doplácať. Od politiky treba odlišovať politológiu ako vedu o politike, ktorá taktiež prešla svojim vývojom.

Týmto krátkym vstupom som chcel jednoducho poukázať na zložitosť politiky a politológie a že v tejto štúdiu bude lepšie nepúšťať sa do hlbších politických definícií a debát.

5. V slovníku politikov často objavíme také alebo podobné vyjadrenia: „nie je dnes na to politická vôľa“, alebo „v parlamente to nie je priechodné, lebo niet na to politickej vôle“. Pod pojmom „politická vôľa“ sa tu chápu záujmy politických strán a následne ich politické dohody. Pre „politickú vôľu“ sú teda určujúcimi prvkami „politický záujem“ alebo „politický cieľ“ následne pretransformovaný do oblasti „vyjadrenia vôle“. Ak sa určité mocenské ciele stanú „mocensky reálnymi“, čiže v oblasti výkonu štátnej moci priechodnými i chcenými, hovorí sa, že „je na to politická vôľa“. V opačnom prípade sa hovorí, že „nie je dnes na to politická vôľa“.

6. Toto tvrdenie nie je moje, ale vyslovil ho už v roku 1513 Nicolo Machiavelli v diele *Vládca*. Osobne som však toho názoru, že existujú aj výnimky a tu spomínaná téza sa nedá aplikovať ako absolútna zásada na každého politika a na každú politickú stranu, nachádzajúcu sa v mocenských štruktúrach štátu.

7. Na jednej strane pre kresťana je veľmi ťažké akceptovať politiku, ktorá sa stráni etiky a morálky (vrátane náboženskej). Na druhej strane nie je riešením, ak pod tlakom vyššie uvedeného problému kresťania nevstupujú do politiky a túto oblasť ponechávajú ľuďom bez hodnôt. Aj kresťania partia do politiky, ba pre tých, ktorí majú na to schopnosť, je to prospešné, ak nie až nevyhnutné. Lebo politika nikdy nie je a-politická, len odborná. Tvrdenia tohto typu považujem za absurdné a zavádzajúce. Za tou-ktorou politikou vždy svoja konkrétne záujmy a lobistické skupiny. Len nie vždy obyvatelia vedia rozpoznať ktoré a aké majú ciele.

8. Ide o arcibiskupa Katolíckej cirkvi a prípad je z Kolumbie. Latinská Amerika je však so svojou teológiou oslobodenia tro-

medzinárodných organizáciách a pápež vystupuje pri návštevách iných krajín ako politicky suverénna moc, čo znamená autonómna „ad intra“ a nezávislá „ad extra“.⁹ Taktiež organizačné štruktúry Cirkvi, nielen Apoštolskej stolice, ale aj nižšie, sa rozhodujú na základe svojej vôle a odvolávajú sa pritom na spoločné dobro alebo na dobro duší, alebo na vhodnosť či nevhodnosť niečo konať alebo nekonať. V tomto zmysle sa takáto cirkevná činnosť veľmi podobá politickej činnosti pri vykonávaní (aplikácii) nadobudnutej moci a možno tým, ktorí stoja mimo Cirkvi by bolo veľmi ťažko vysvetlovať, že tu nejde o vykonávanie politickej moci, ale o niečo iné. Ak mám vysloviť vlastné presvedčenie a myslím si, že je to aj presvedčenie samotnej Cirkvi, že tu nejde o politickú moc v pravom slova zmysle, ale o vykonávanie pastoračnej činnosti (voči veriacim) alebo evanjelizačnej činnosti (voči iným ľuďom). Som však presvedčený, že vykonávanie tejto činnosti má svoj dopad, aj keď nepriamy, na presadzovanie politických postojov Cirkvi v oblasti priamej a skutočnej politiky. Ak by som sa mal vyjadriť teologicky, povedal by som to asi takto: Katolícka cirkev je sviatosťou spásy (sacramentum salutis), viditeľným znakom spásy aj v tej oblasti ľudskej činnosti, ktorú nazývame politikou.¹⁰

Smerovanie Apoštolskej stolice v medzinárodných vzťahoch

Všímať si kormidlo Petrovej loďky v priebehu dejín je vždy veľmi dôležité, zvlášť v minulom storočí i v súčasnosti, pretože toto kormidlo reaguje – podľa môjho názoru – citlivo na výzvy konkrétnej doby, ktoré stoja pred Cirkvou.

chu zložitejším problémom. Sú to štáty s vysokým percentom obyvateľstva hlásiacim sa k cirkvi. Ale zároveň sú to štáty, kde vládnu priepastné rozdiely medzi bohatými a chudobnými, kde nezriedka bohatí a vplyvní ľudia prostredníctvom svojich ozbrojených komand likvidujú životy tých, ktorí sa stavajú proti ich spôsobu života a majetku. Napríklad v roku 1980 bol pri oltári zastrelený arcibiskup Oscar Romero, v roku 1989 došlo k masakre, počas ktorej bol zabitý rektor Stredoamerickej univerzity v San Salvadore jezuita Ignacio Ellacuría a jeho ďalší piati rehoľní spolubratia. Toto vytvára medzi tamojšími katolíckimi marxistické revolučné tendencie, zamerané na násilnú zmenu pomerov aj so zbraňou v ruke. Tamojší klérus, vidiac „prakticky“ neúčinnosť kresťanskej sociálnej nauky a v snahe pomôcť najbiednejším, sa nezriedka prikláňa taktiež k reálnym násilníckym teóriám presadzovania spravodlivosti. Túto tendenciu sa usiluje teologický zdôvodňovať teológia oslobodenia, ktorá však nezriedka sklzáne do teologický neprijateľných tvrdení a uzáverov, ba až k tézám kristologicky škodlivým a neprijateľným. Preto Vatikán musí siahnuť ku korigovaniu učenia niektorých zástancov teológie oslobodenia, ako sa to stalo v novembri 2006 aj odsúdením niektorých téz jezuitu pátra Jona Sobrina, ktoré publikoval v roku 1991 a 1997. Ak by však cirkev pristúpila na „pastoráciu“ násilím, spreneverila by sa zásadám Ježiša Krista a to je pre cirkev neprijateľné v dnešnej dobe za nijakú cenu, ani za cenu „vyrábania“ faktických mučeníkov, ktorí v nadľudskom úsilí o spravodlivosť vkladajú do „hry“ aj svoje vlastné životy i preliatu vlastnú krv a iní v sklamaní opúšťajú cirkev (napr. Boff), lebo málokedy prináša na tento svet ľudskú opravdivú spravodlivosť nevidiac, že toto je Kristova cesta, ktorej sa cirkev nemôže zriecť bez toho, žeby stratila s tým aj „Kristovu tvár“.

9. Porov. J. DUDA, *Postavenie Apoštolskej Stolice v medzinárodnom práve*, in: Justičná revue 8-9 (2005). Takéto postavenie Vatikánu sa všeobecne a pacifisticky v medzinárodnom práve prijíma a akceptuje. Žiada sa konštatovať, že Katolícka cirkev je jedinou cirkvou na svete, ktorá má takéto postavenie v medzinárodnom práve.

10. Aj toto je iba aplikáciou učenia Druhého vatikánskeho koncilu vyjadreného v dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium* o cirkvi, kde je cirkev nazvaná sviatosťou spásy (bod 1 a bod 8).

Preto sme s veľkou pozornosťou sledovali voľbu pápeža po smrti Jána Pavla II. i prvé kroky a činy jeho nástupcu Benedikta XVI. Jedným z kritérií, ktorým môžeme sledovať, voči čomu sa Cirkev chystá čeliť alebo na čo reagovať alebo kam smerovať, sú personálne obsadzovania vatikánskych kuriálnych úradov. Za veľmi dôležité osobne považujem tri personálne obsadenia: prvým je post prefekta Kongregácie pre náuku viery, ktorý zveril Američanovi hispánskeho pôvodu arcibiskupovi San Francisca a dnes už kardinálovi Levadovi; druhým je post prefekta Kongregácie pre evanjelizáciu národov, z ktorého odvolal a poslal do Neapola mladého talianskeho kardinála Crescencia Sepeho, a povolal na toto miesto arcibiskupa z Bombay z Indie kardinála Ivana Diaza; tretím je obsadenie sekretára Druhej sekcie štátneho sekretariátu mladým arcibiskupom Dominikom Mambertim, ktorý sa narodil v Maroku a bol nunciom v Sudáne. Bude to síce zjednodušený pohľad, ale možno zrozumiteľnejší:

1/ V oblasti viery, mravov a cirkevnej disciplíny „starého kontinentu“ a Ameriky – podľa môjho názoru – vsadil rímsky veľkňaz na konzervatívny kurz a na sebaočistný proces (tento kurs reprezentuje kardinál Levada).¹¹

2/ Moslimov si už nemôže dovoliť ignorovať ani „starý kontinent“, lebo ich tu máme stále viac a viac a o ich silnejúcim vplyve svedčia neutíchajúce „búrky“ a „ozbrojené zrážky“ na Blízkom východe. Nemecký pápež, aby čelil výzvam z tejto strany, vsadil na skúsenosti nového kardinála štátneho sekretára Bertoneho¹² i na diplomaciu jeho mladého substitúta Maročana francúzskeho pôvodu arcibiskupa Mamberta.¹³

11. Kardinál Levada bol nielen spolupracovníkom Jozefa Ratzingera pri tvorbe Katechizmu katolíckej cirkvi, ale patrilo ako arcibiskup San Francisca v najpevnejšom článku Konferencie biskupov USA, ktorá tvrdými, ale dôslednými krokmi sa snažila vysporiadať s pedofilnými škandálmi kléru a patrilo tak k biskupom zasadzujúcim sa za sebaočistný proces katolíckej cirkvi na severoamerickom kontinente. Zákony Konferencie biskupov USA, uznané aj Vatikánom, postihujúce delikty tohto druhu, nemajú obdobu v nijakej inej krajine na celom svete a nezaničujú premlčaním. Prvý trestný dekrét kardinála Levadu v úlohe prefekta Kongregácie pre náuku viery potrestal pátra Burreisioho za škandál tohto druhu, pričom proces sa vliekol od roku 1988 a za Jána Pavla II. nie a nie ho vyriešiť. Kardinál Levada ako hispanec dôsledne pozná aj teológiu oslobodenia krajín Latinskej Ameriky, ktorá má tendencie smerovať k politickej teológii. V novembri 2006 odsúdil niektoré tézy jezuitu pátra Sobrina za omyly, nachádzajúce sa v ním podanej teológii oslobodenia.

12. Vymenovanie arcibiskupa z Janova kardinála Tarcisia Bertoneho za kardinála štátneho sekretára namiesto kardinála Angela Sodana bolo prekvapením z viacerých dôvodov, z ktorých uvediem len niektoré. Kardinál Bertone nikdy nepôsobil v diplomatických službách Svätej Stolice a nemá absolvovanú Pápežskú diplomatickú akadémiu, kde si Vatikán vychováva svojich diplomatov a prekvapenie spočíva v tom, že vatikánskym diplomatom v skutočnosti „šéfuje“ nediplomat, čo nebýva pri najmenšom zvykom. Je pravdou, že Bertone pôsobil ako arcibiskup sekretár Kongregácie pre náuku viery v časoch kardinála Ratzingera ako prefekta, ale vlastne tam pôsobil asi len štyri roky a opäť bol „odvelený“ do pastorácie v Janove. Asi len málokto predpokladal, že sa vráti na štátny sekretariát práve namiesto toho, kto má asi najväčšiu „zásluhu“ na tom, že z vatikánskej kúrie odišiel. Ale až budúcnosť ukáže, ako sa kardinál Bertone zhostí svojej úlohy, ktorá na neho kladie nemalé nároky.

13. Arcibiskup Mamberti je vekom mladým cirkevným hodnostárom, ktorý pôsobil v diplomatických službách Vatikánu. Jeho biskupská kariéra bola pomerne rýchla a po stanici pápežského nuncia v Sudáne ho pápež povolal za „šéfa“ sekretariátu pre styky so štátmi namiesto Taliana Lajolu, ktorý bol predtým nunciom v Nemecku. Mamberti sa ukazuje ako znalec a odborník na moslimskú problematiku.

3/ Na obzore sa však ukazujú nové výzvy reprezentujúce náboženstvá a kultúry Ďalekého východu, na ktoré jasne upriamil pozornosť aj kardinál Ruini. Ak sa Cirkvi doposiaľ nedarilo presadzovať v prostredí týchto kultúr, v poslednej dobe sa situácia mení: v Číne, Indii, Kórei a inde rastie počet kresťanov stále viac a viac. Voči tejto zmenej situácii nový pápež nasadil do „zápasu“ o evanjelizáciu Inda z Bombay, kardinála Ivana Diaza.¹⁴

Dopad návštevy Turecka na oblasť politiky

Pápežova návšteva Turecka bola určite pastoračná a evanjelizačná, nie politická. Napriek tomu mala táto návšteva – podľa môjho názoru – určitý dopad, určité konzekvencie aj na politickú oblasť. Bolo priam napínavé pozorovať, ako pápež od svojho známeho prejavu v Regensburgu cez vlny moslimských protestov kormidloval so svojím tímom návštevu Turecka.

Človek si neustále kládol otázku: dokáže to, nezabijú ho tam, o čom im bude hovoriť? V istom zmysle to bola dráma až do samého konca jeho návštevy. Vždy mohlo niečo nepredvídané vypuknúť, prevaliť sa...

Dovoľte mi sformulovať niekoľko téz alebo hypotéz, v ktorých poukážem na možné poslanstvo tejto návštevy pre oblasť politiky.

Prvá téza: poslanstvo vytvoriť multikultúrnú spoločnosť na báze mierového dialógu. Krajiny „starého kontinentu“ nemôžu ignorovať prítomnosť moslimov v Európe a ich expanzívne a silové náboženstvo. V Turecku mi pápež pripomínal bezbranného odpúšťajúceho „baránka“ nachádzajúceho sa uprostred „silou a oduševnením naplnených moslimov“. Bezbrannosť a sila. Predsa to tu už bolo, keď kresťania stáli svojou bezbrannosťou a odpúšťaním voči sile a moci Rímskeho impéria. V čomsi to bolo podobné, ale v čomsi predsa iné. Dnes Európa šliapie po hodnotách, na ktorých vyrastala. V tom je to asi iné. Ale v tej bezbrannosti stáť proti moci a sile, v tom je to asi podobné. Keď sa pápež nebál vojsť do „jamy levovej“, dokázal, že kresťanstvo má ešte svoju vnútornú silu, že Kristova cirkev má čo ešte povedať svetu, že láska k Bohu môže byť silnejšia ako smrť. Ak sa moslimovia neboja smrti a konajú samovražedné útoky, Benedikt XVI. ukázal, že ani kresťania sa smrťou neboja, ale nebudú zabíjať iných ľudí v mene Boha ani v mene náboženstva, ale naopak, chcú si čtiť a milovať i tých, ktorí nie sú kresťanmi. Toto chápem ako poslanstvo politickým lídrom moslimských krajín, ale rovnako politickým lídrom krajín západnej Európy. Pápežova návšteva bola v istom zmysle stretom dvoch veľkých náboženských tradícií alebo civilizácií. V tejto návšteve sa ukázalo poslanstvo náboženskej sily týchto náboženstiev, ktorá však má odlišné chápanie využitia tejto vnútornej sily a odvahy. Ostáva otázka, či toto poslanstvo rímskeho veľkňaza pre oblasť politiky nájde svojich adresátov alebo nie, či bude akceptované ako politická metóda alebo nie.¹⁵

14. Arcibiskup Bombay z Indie kardinál Ivan Diaz nie je neznámou osobnosťou vo Vatikáne. Jeho výhodou je aj fakt, že ovláda 18 jazykov, čo je niečím skutočne neobvyklým. No asi skutočným dôvodom jeho povolania do Ríma je to, že ak sa cirkvi doposiaľ nedarilo presadzovať v tradičných ázijských kultúrach a krajinách (napr. India a Čína), v poslednom období je to práve Ázia, kde sa stáva katolícke a vôbec kresťanské náboženstvo moderným a chceným spôsobom života a viery. Preto „pohľad“ Benedikta XVI. na Áziu vôbec neudivuje, ale je prirodzenou konzekvenciou a reakciou na nové misijné výzvy cirkvi.

15. Postoje politikov voči kresťanstvu v Európe sú pomerne rozporuplné, ale myslím si, že sa to pomaly presúva z oblastí

Druhá téza: Posilnenie jednoty západného a východného kresťanstva. Istanbul (Carihrad) je druhým Rímom. Je sídlom ekumenického patriarchu. Aj keď komunita carihradského patriarchátu je zdecimovaná, stále požíva silnú prestíž ostatných nekatolíckych východných cirkví. Preto objatie rímskeho veľkňaza s carihradským patriarchom má silný akcent túžby po jednote kresťanstva. Osobne si myslím, že návšteva „druhého Ríma“ bola mostom k objatiu rímskeho veľkňaza s veľkňazom „tretieho Ríma“, ktorým je moskovský patriarcha. A toto je už posolstvo, ktorého politické dôsledky si ani neviem celkom dobre predstaviť. Ako Ján Pavol II. premostil východnú komunistickú Európu so západnou Európou, čím nepriamo umožnil alebo napomohol pádu železnej opony, niečím podobným by asi bolo zjednotenie západnej Katolíckej cirkvi s východnými cirkvami, zvlášť s cirkvami moskovského a carihradského patriarchátu. Ešte stále vládne istý druh politickej rivality dvoch mocností: západnej Európy a USA na jednej strane a Ruska a jeho spojencov (Číny ba i Iránu) na druhej strane. Niektoré výroky politických predstaviteľov jednej či druhej strany pripomínajú slovné prestrelky z obdobia studenej vojny. Ak nedôjde k zblíženiu USA a Ruska, ak si neprestanú robiť prieky a dávať „veta“ v BR OSN, môže to mať katastrofálne následky pre celé ľudstvo. Posolstvo Benedikta XVI. teda smeruje aj do týchto politických kruhov.¹⁶

Tretia téza: Voči každej politike je evanjeliové posolstvo Ježiša Krista opozíciou vo väčšej alebo menšej miere, ale vždy je opozíciou. Ak sa Cirkev vzdala reálnej politickej moci na tejto zemi a skutočne sa jej vzdala, prijala úlohu opozície. To znamená, že nikdy nechce uchvátiť politickú moc a vládnuť v konkrétnej krajine, ale na druhej strane vždy z pozície opozície kritizuje (alebo by mala mať odvahu kritizovať) všetko, čo je v rozpore s posolstvom Kristovej náuky. Rímsky veľkňaz je najvyšším nositeľom a reprezentantom tohto posolstva. Jeho návšteva Turecka bola určite kritikou politiky Ankary, možno tichou, jemnou, neurážajúcou, ale predsa kritikou (za ich postoj ku kresťanom, za porušovanie ľudských práv, za potlačanie základných slobôd, za nerovnosť v oblasti svedomia a náboženstiev...). Ale rovnako kritikou západných politikov (za ich zbabelý prístup k otázke detí a života vôbec, za registrova-

né partnerstvá, za likvidáciu rodiny, za honbu za ziskom...) Táto téma by si vyžadovala ďalšie prehĺbenie a ďalšie úvahy teológov, religionistov, politológov.¹⁷

Záver

V časoch, keď sme objavili svet ako jednu „malú dedinu“, ktorú z nej spravila globalizácia a masovokomunikačné prostriedky, objavili sme aj Kristovu cirkev uprostred búrlivých a obrovských vód svetového oceánu. Zistili sme, akí sme voči svetu maličkí, zraniteľní akoby v obklúčení silných kultúr, náboženstiev a tradícií, ale i rozhašterení a rozdelení aj medzi sebou ako kresťania. A ešte taká slabá voči mocným tohto sveta. Za takýchto okolností nie je ľahké veriť, že práve táto Cirkev je tým skutočným nástrojom a viditeľným znakom spásy ľudstva. Kristov námestník nám však vlieva novú nádej a silu, plniac slová svojho Majstra: „A ty, keď sa raz obrátiš, utvrdzuj svojich bratov“. Nie v sile tela a sile zbraní je naša skutočná sila, ale v sile ducha, viery, odpúšťania a nádeje, ktorú cirkev ponúka svetu.

Bibliografia:

Pramene:

Sväté písmo starého a nového zákona, Rím 2004. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Bratislava 1997. *Lumen gentium* 8, in: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, I. zväzok, Trnava 1969. *Gaudium et spes* 72, in: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, I. zväzok, Trnava 1969. *Ústava Slovenskej republiky*, Bratislava 1992.

Literatúra:

J. DUDA, *Postavenie Apoštolskej Stolicy v medzinárodnom práve*, in: *Justičná revue* 8-9 (2005). N. MACHIAVELLI, *The Prince*, Penguin 1961. *Dizionario enciclopedico di diritto*, 2. zväzok, Novara 1979. *Všeobecný encyklopedický slovník* (zost. I. Pauličku a kolektív), 4. zväzok (M-R), Praha 2005, P. ČARNOGURSKÝ, *Svedok čias*, Bratislava 1997. T. KNUITSEN, *A History of International Relations Theory*, Manchester 1997.

negatívneho pohľadu do oblasti skôr pozitívneho pohľadu. Je to však môj názor, ktorý som si dovolil takto vyjadriť. Priznávam však, že súčasné štáty majú s kresťanstvom a inými náboženstvami veľké problémy a snažia sa ich zatlačiť na okraj spoločnosti, do sféry súkromia človeka, vytlačiť ich z verejného života, čo sa im však nevelmi darí, lebo náboženstvá silne tomuto trendu odporujú. Štáty to robia za účelom pokoja v spoločnosti a náboženskej tolerancie. Avšak si osobne nemyslím, že táto cesta bude mať úspech. Zo slovenských politikov, ktorí dôverujú „politickému sile“ kresťanstva, sa ukazuje výrazne kresťanský demokrat Ján Čarnogurský. Uznávam, že niektoré jeho politické rozhodnutia boli v konkrétnej dobe nepochopené a vnímané ako nerozumné. Až s odstupom času sa ukázalo, akú politickú víziu do budúcnosti si vedel a vie tento človek vytvárať a koncipovať (napr. za všetko stačí spomenúť „víziu“ samostatnej SR a vtedajšie hlasovanie kresťanských demokratov v parlamente proti „tomuto zneniu“ Ústavy Slovenskej republiky).

16. V súčasnej dobe si asi len ťažko vieme predstaviť dôsledky zjednotenia západných a východných kresťanov (Ríma-Istanbulu-Moskvy). Pri „silnej“ dobrej vôli si túto udalosť viem celkom dobre predstaviť a možno tak trochu aj cestu, ako by sa to dalo urobiť. Je toho veľmi veľa, čo nás spája a veľmi málo, čo nás rozdeľuje. Chcelo by to však viac pokory a odpustenia na oboch stranách. Ale ak by k tomu došlo, zmenil by sa pomer síl v oblasti kresťanstva a to by malo prinajmenšom taký dôsledok, aký malo zvolenie Karola Wojtyły na rímskeho biskupa.

17. Pozícia „opozície“ neznamená rezignáciu. Predsa kresťanstvo a Kristus začínali z opozície. A bola to práve kresťanská „opozícia“, ktorá zmenila politické pravidlá Rímskeho impéria i nájazdy barbarov. Nech cirkev nenarieka, že jej už nepomáha „svetské rameno“ štátu a jeho ochrana kresťanských záujmov, ale nech sa modlí a prosí Boha, aby bola mocnou v ohlasovaní Kristovej blahozvesti a v oduševnení za ideály kresťanstva pri naplňaní primárneho cieľa cirkvi, ktorým je spása nesmrteľných duší (kán. 1752 Kódexu kánonického práva).

MICHAL KOMARA

PREČO SA MUSÍME ZAOBERAŤ SOCIÁLNOU NÁUKOU CIRKVI?

M. Komara: Why do we have to deal with the social doctrine of the Church?

For some Central and Eastern European inhabitants the social doctrine of the Church represents a specific kind of problem because they mistakenly consider it the Church's interference into the political life of the state hence into the political struggle for power in the state. The author seriously gives arguments in favour of the social doctrine of the Church from two points of view: 1st - the social doctrine of the Church as a part of social sciences and prosocial thinking in the society; 2nd - the social doctrine of the Church as a part of moral theology. Finally, he states it is necessary to make greater attempts in favour of change in thinking of some inhabitants in order to make them be not only more tolerant towards the social doctrine of the Church but also accept it as needful and important for the social development and social justice in society.

Náčrt problému

Už teraz môžem vysloviť názor, že Katolícka cirkev sa musí zaoberať sociálnou náukou a musí ju ohlasovať, lebo to patrí do rámca jej poslania, čo napokon rozhodne deklarovali pápeži v sociálnych encyklikách. Na druhej strane však ohlasovanie sociálnej náuky cirkvi vnímam, zvlášť u niektorých občanov ako vážny problém, nakoľko toto ohlasovanie považujú za „miešanie sa cirkvi do politiky“, čo oni chápu v tom zmysle, že je to mimo alebo nad rámec ohlasovania Kristovej náuky.

Z tohto problému vyplýva mnoho otázok:

Patrí sociálna náuka cirkvi medzi teologické predmety? Ak áno, ku ktorému predmetu? Ako argumentovať, aby ju veriaci nielen neodmietali, ale aj prijímali?

Na niektoré z týchto otázok sa pokúsím hľadať odpoveď v tejto štúdií.

1. Vymedzenie pojmu sociálna náuka cirkvi

V Slovenskej republike sú viaceré štátom registrované cirkvi a náboženské spoločnosti. Každá z nich sa usiluje podľa svojich možností prispievať svojím podielom aj do sociálnej oblasti. Z hľadiska počtu veriacich práve Katolícka cirkev má na Slovensku najrozsiahlejšiu pôsobnosť a možno aj vplyv, ktorý netreba podceňovať, ale ani preceňovať. Vychádzame z predpokladu, že táto cirkev má vplyv na Slovensku aj v sociálnej oblasti. Ďalším predpokladom, z ktorého vychádzame je fakt, že Katolícka cirkev má najlepšie (alebo možno jednu z najlepších) vypracovaných koncepcií sociálnej činnosti v spoločnosti.¹

Jeden z najvýznamnejších učencov cirkvi Tomáš Akvinský (1224 – 1274) rozlišoval tri významy termínu náuka (lat. *doctrina*). V prvom význame chápal náuku ako poznávaciu činnosť (lat. *doctrina est actio eius, qui aliquid conoscere facit*). V druhom význame chápal náuku ako súhrn určitých právd (lat. *secundum doctrinam Domini*). A v treťom význame chápal náuku ako ekvivalent vedeckej teologickej disciplíny, ktorú odlišuje od každej inej vedeckej svetskej disciplíny (lat. *doctrina fidei – doctrina secularis*).² Ak túto

koncepciu aplikujeme na sociálnu náuku cirkvi, ukáže sa nám vlastne vo všetkých troch významoch. Sociálna náuka cirkvi je určite súhrn poznatkov cirkvi, týkajúcich sa sociálnych problémov spoločnosti a ich riešenia. Rovnako sociálna náuka cirkvi sa profiluje ako veda v rámci cirkvi. Napokon, preto sa nazýva sociálnou náukou cirkvi, aby sme ju odlišovali od iných svetských vedných disciplín. Ak sa tieto poznatky stanú predmetom ich poznávania, ide o poznávaciu činnosť.³

Veľmi významným poznatkom je fakt, že táto náuka je sociálnou čo znamená, že je v určitom vzťahu so spoločnosťou existujúcou na tejto zemi. Istý autor napísal tieto slová:

„Predstavte si, že cirkev nie je spokojná iba s tým, či choďte alebo nechodíte do kostola na sv. omšu, či sa modľíte alebo nie. Ona sa mieša aj do toho, či sypete smeti do kontajnera alebo či znečistujete potok, mieša sa nielen do toho, či dávate milodary, ale aj do toho, či dávate spravodlivú mzdu, mieša sa do toho, či statočne pracujete, alebo či chcete plat zadarmo alebo za nekvalitnú prácu, mieša sa do toho, čo volíte alebo nevolíte tých správnych politikov, mieša sa do práce politikom, či vykonávajú svoj mandát v prospech spoločného dobra ľudskej komunity.“⁴

To znamená, že ak v minulosti cirkev dávala dôraz na „nebeské kráľovstvo“, ktoré existuje po smrti, v súčasnosti cirkev vystupuje v prospech človeka a jeho sociálnej dôstojnosti aj na tejto zemi.

Stará zásada tu ostala nezmenená, avšak dostala v istom zmysle nový rozmer, keď do rámca jej sociálneho záujmu (nie politického) sa dostal človek a jeho sociálna dôstojnosť. Cirkev v tomto zmysle za posledných približne sto rokov urobila veľký krok v prospech svojej angažovanosti sa vo svete pre dobro človeka a spoločnosti.

3. Niektorí autori sú toho názoru, že Tomáš Akvinský mal vypracovanú určitú sociálnu teóriu, ktorú nazývajú „tomistickou almužníckou náukou“. Podľa tejto teórie spoločné dobro stojí nad dobrom jednotlivca, skutočný život nás čaká až po smrti a z tohto pohľadu práca je iba sekundárnou činnosťou človeka; žobráci sú tu pre bohatých, ktorí im majú preukazovať pomoc a dobro – porov. S. MATULAY - T. MATULAYOVÁ, *Výbrané kapitoly zo sociálnej politiky a katolíckej sociálnej náuky cirkvi*, Nitra 2004, s. 93. Tu spomínaní autori sa odvolávajú na nemeckého autora Johanna Schilinga a jeho štúdiu *Sociálna práca*, vydanú Fakultou zdravotníctva a sociálnej práce Trnavskej univerzity v Trnave v roku 1999 a na iných autorov (prof. Tokárovú, Tomeša, Striežena, Kováčikovej a iných).

4. Sú to slová istého duchovného, ktoré adresoval veriacim svojej farnosti. Som presvedčený, že do istej miery vyjadrujú, v čom spočíva „sociálnosť“ sociálnej náuky cirkvi.

1. Vychádzam z argumentu, že som sa v nijakej inej cirkvi nestretol s tak precízne vypracovanou náukou, ako práve v Katolíckej cirkvi. Týmto však nechcem upierať iným cirkvám alebo náboženským spoločnostiam dôležitosť ich činnosti v sociálnej oblasti spoločnosti.

2. B. MONDIN, *Doctrina*, in: *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d' Aquino*, Bologna 1991, s. 204.

Napokon ide o náuku cirkvi.⁵ Jej tvorcami sú cirkevní činitelia, ktorí svoje argumenty opierajú o biblické učenie a vôbec o učenie cirkvi ako také. V tomto zmysle sa cirkev pozitívne prezentuje ako organizácia, ktorej záleží na tom, aby sa človek na tomto svete mal dobre, aby žil dôstojným životom, aby dokázal v primeranej miere spolupracovať s inými na spoločnom dobre. Ale cirkev má záujem aj na tom, aby človek neostal opustený a osamotený v ťažkých chvíľach svojho života, napr. sociálnej núdze, choroby alebo staroby. V tomto zmysle možno cirkev chápať ako pro-sociálnu organizáciu, ktorá si je vedomá nielen nedostatkov sociálneho spolunažívania, ale predovšetkým ich výhod a predností.

2. Lokalizácia sociálnej náuky cirkvi v rámci samotnej cirkvi

V Katolíckej cirkvi je sociálna náuka zaradená do oblasti morálnej teológie.⁶ Po tomto vyhlásení Jána Pavla II. v súčasnosti asi už nikto vo vnútri cirkvi ani nediskutuje o inej alternatíve zaradenia sociálnej náuky cirkvi, čo dokazujú vyjadrenia autorov, ktorí zhodne konštatujú to isté, čo pápež Wojtyła.⁷

Ako teologická veda je sociálna náuka cirkvi postavená na teologickej argumentácii, čo však neznamená vylúčenie ľudského rozumu z procesu hľadania a bádania.⁸ Súčasný pápež Benedikt XVI. ide ešte ďalej, keď hlása, že náboženstvo bez toho, aby bolo očisťované a korigované rozumom, sa stáva pre ľudstvo vážnym nebezpečenstvom (náboženský terorizmus), tak podobne aj rozum, čiže aj veda bez toho, aby bola korigovaná vierou, je pre človeka nebezpečenstvom, lebo môže viesť k jeho sebazničeniu (eutanázia, kultúra smrti, likvidácia zdravého životného prostredia v mene zisku a pod.)

Ak sa v minulosti cirkev len ťažko vyrovnávala so stratou svetskej moci, dnes už je situácia celkom iná aj vo vnútri cirkvi, ktorá prijala na seba úlohu morálnej autority a zriekla sa mocenskej politiky. To znamená, že aj sociálna náuka cirkvi má na mocenskú politiku iba nepriamy dopad a to tým, že vplýva na svedomie jednotlivcov, sociálnych skupín i politikov. A je účinná do tej miery, do akej miery sa spoločnosť touto náukou nechá inšpirovať. To znamená, že sociálnej náuke cirkvi treba priznať povahu morálneho inšpirujúceho vplyvu na život spoločnosti.

Niektorí autori však píšú, že sociálny život je tým, čo v istom zmysle spája veriacich i neveriacich, pretože ich život je vzájomne poprepájaný a často sú postavení pred rovnaké životné otázky, situácie a záväzky. Z tohto dôvodu hovoria o posune chápania sociálnej náuky cirkvi, zvlášť po Druhom vatikánskom koncile (1962-65), a vyplýva z toho, ako chápe cirkev samu seba v súčasnej dobe. Cirkev sa totiž spája so svetom na báze solidarity (už nie na báze nadradenosti) v tom zmysle, že cirkev kráča s ľudskou komunitou týmito dejinami a s inými ľuďmi zdieľa rovnaký osud.⁹ Preto pomáha svetu realizovať túžby a želania sveta po lepšom a kvalitnejšom živote a chce samu seba vidieť v úlohe pomocnice predovšetkým prostredníctvom zdravého dialógu s každým, kto má o tento dialóg úprimný záujem.¹⁰

3. Lokalizácia sociálnej náuky cirkvi v rámci sociálnej práce

Zaoberať sa touto témou nie je vôbec jednoduché. Som však presvedčený, že o sociálnej náuke cirkvi sa dá hovoriť prinajmenšom v troch rovinách. Prvou je rovina sociálnej práce ako vedeckej disciplíny. Bolo by veľmi nerozumné neprijíť dialóg cirkvi a teológie so sociálnou prácou, ak cirkev tento dialóg úprimne ponúka.¹¹ Katolícka cirkev disponuje významným potenciálom vzdelanosti i skúsenosti v celosvetovom rozmere, ktoré sa v istom zmysle kumulujú v Ríme ako v centre cirkvi. Preto príslušné rímske kongregácie a pápežské rady sa vedú kompetentne a s nadhľadom vyjadriť k rôznym problémom ľudskej spoločnosti a pritom používajú argumenty často prijateľné aj pre ľudí iného vierovyznania alebo bez vyznania, lebo sa opierajú nielen o argumenty teologické, ale aj prirodzené, a teda často prijateľné pre mnohých ľudí. Preto hodnotím pozitívne, že kapitoly zo sociálnej náuky cirkvi sa objavujú aj v skriptách a publikáciách sociálnej práce mnohých významných odborníkov z oblasti sociálnej práce na Slovensku¹² i v zahraničí.¹³

Druhou je rovina politická. Aj keď cirkev nemá ambície prevziať v niektorom štáte politickú moc, nemožno zabúdať, že politici sú ľudia a oni sú často nositeľmi kresťanských zásad a kresťanského učenia. Bolo by naivné si myslieť, že sociálna politika je imúnna proti vplyvom kresťanských ideí a že je to výsostne laická sociálna politika. Či je laickou a do akej miery je laickou, to záleží od toho, nakoľko je sociálna politika štátu inšpirovaná kresťanským učeníom. Ak niektoré politické skupiny alebo štáty apriori odmietajú všetko, čo je kresťanské, som toho názoru, že to

5. Vyplýva to už z jej názvu.

6. „Preto toto učenie (sociálna náuka) nepatrí do oblasti ideológie, ale skôr do oblasti teológie a osobitne do oblasti morálnej teológie“ - JÁN PAVOL II., Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 41 (30. 12. 1987), in: Sociálne encykliky, Trnava 1997, s. 552.

7. Porov. napr. G. GATTI, *Manuale di teologia morale*, Torino 2001, s. 270 alebo S. KOŠČ, *Stručné dejiny katolíckej spoločenskej náuky*, Ružomberok 2006, s. 6.

8. „Z etymologického hľadiska pojem teológia znamená „slovo“, „pojednávanie“, „správu“ alebo „jazyk“ (gr. *logos*) vo vzťahu k Bohu (gr. *theos*). Ostáva však otázkou: ide o Božie slovo, o slovo samého Boha alebo o ľudskú reč o Bohu? Prvá definícia označuje samotné Božie slovo, avšak druhá označuje ľudské úsilie Bohu porozumieť. V ranom kresťanstve sa bežne používajú obidve definície. Sv. Augustín používa pojem „teológia“ v spise *De civitate Dei* (O božom štáte) v zmysle uvažovania o božích veciach (lat. *De divinitate ratio sive sermo*). Z gréckych autorov napríklad Dionýz Aeropagita pojem „teológia“ chápe nie v zmysle ľudskej vedy, ale priamo Božieho slova, slova, ktoré hovorí Boh v Písme svätom. Toto chápanie v súčasnosti ustúpilo do úzadia a teológia sa viac používa vo význame ľudského poznávania Boha“ - F. FIORENZA, *Systematicka teologie*, 2. zv., Brno 1996, s. 16.

9. „Cirkev má účasť na radoostiach a nádejach, úzkostiach a bolestiach ľudí, preto je solidárna s každým mužom a s každou ženou...“ - *Gaudium et spes*, 1.

10. Porov. G. GUIDO, *Manuale di teologia morale*, Torino 2001, s. 287.

11. Napr. na Katedre sociálnej práce Pedagogickej fakulty v Ružomberku sa 29. marca 2006 uskutočnila interdisciplinárna konferencia na tému dialógu sociálnej práce a teológie. Podujatia tohto druhu považujem za užitočné pre obidve strany. Z tejto konferencie bol publikovaný zborník: *Dialóg teológie a sociálnej práce* (zostavil J. Duda), Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku - Ústav kánonického práva a praktickej teológie, Ružomberok 2006.

12. Napr. S. MATULAYOVÁ - T. MATULAYOVÁ, *Vybrané kapitoly zo sociálnej politiky a katolíckej sociálnej náuky* (Fakulta sociálnych vied a zdravotníctva Univerzity Konštantína filozofa v Nitre), Nitra 2004, s. 92-129.

13. Porov. G. GUIDO, *Manuale di teologia morale*, Torino 2001, s. 283-298.

nie je správne. Všetko treba podrobiť optike ľudského rozumu a konať podľa toho, čo je uznané ako správne, slušné a dobré. Nežijeme vo vákuu, ale v prieniku ľudských myšlienkových prúdov, názorov, ideí, koncepcií, nevyvímajúc ani tie, ktoré majú prívlastok kresťanské a vyšli z intelektuálnej dielne kresťanských myšlienkových centier. Takto sa žiada hodnotiť a lokalizovať aj sociálnu náuku cirkvi.

Trefou je rovina morálna alebo etická.¹⁴

Sociálna práca sa často nachádza v hraničných a krízových situáciách, ktoré kladú na jej protagonistov mimoriadne morálne alebo etické nároky a stabilitu. Často sa treba starať o dlhodobu chorých ľudí alebo o ľudí s veľkým utrpením. Takúto prácu často nedokáže robiť ten, kto nemá vnútornú morálnu alebo etickú motiváciu. Ak sociálna práca a sociálna politika očakávajú od cirkvi práve tento vnútorný motív, vnútorný dôvod takejto práce, som presvedčený, že to očakávajú od cirkvi v istom zmysle aj opodstatnene. Ciele cirkevných komunít a ich členov sú totiž vyššie, než sú ciele a zámery tohto sveta, preto sa od nich očakáva, že ich viera a náboženské presvedčenie im dodá vnútornú „iskru“ pre ich prácu a syndróm vyhorenia, ktorý neobchádza ani veriace osoby, viera im môže veľmi pomôcť a tým pomôcť aj spoločnosti v rámci riešenia sociálnej politiky a sociálnej práce.

Z hľadiska pôsobenia sociálnej náuky a sociálnej činnosti cirkvi, sociálna politika štátu lokalizuje túto činnosť cirkvi do rámca tzv. tretieho sektoru, kde sú zaradené nevládne, neziskové organizácie, fungujúce skôr na báze občianskej alebo aj občiansko-náboženskej. Cirkev sa tejto lokalizácii nebráni vo vedomí, že nie všetko sa dá postaviť a realizovať na ekonomickej a finančnej báze, ale že v tejto oblasti musí stále viac fungovať práca jednotlivcov a skupín, fungujúcich bez nároku na odmenu (volontariát) a finančné prostriedky sa používajú iba na nevyhnutné potreby. Peniaze sú potrebné, ale ak sa všetko v sociálnej oblasti bude konať len za finančnú odmenu, nebude to mať ani primeranú „iskru“ a „zápal“ či „zanietenie“ pre túto prácu a to sú predpoklady par excellence pre prácu v oblasti sociálnej starostlivosti a sociálnej pomoci. Sociálna politika si tieto prednosti uvedomuje a snaží sa ich využiť v prospech spoločného dobra.

4. Paradigmy¹⁵ sociálnej náuky cirkvi

Východiskom i základom sociálnej politiky v náuke cirkvi je človek. Toto konštatovanie nájdeme vo všetkých relevantných dokumentoch sociálnej náuky cirkvi. Dôvodom tohto postoja cirkvi je skutočnosť, že cirkev vidí v každom človeku boží obraz, pretože Boh – podľa náuky cirkvi – stvoril človeka na svoj obraz.¹⁶ Preto každý človek

14. Je to rovina, ktorá sa viaže k svedomiu človeka a je často najrozhodujúcejším činiteľom pre konanie a vôbec činnosť človeka. Je to niečo determinujúce, až inšpirujúce, ak na základe postoja svojho svedomia človek zaujme zodpovedný a obetavý postoj k určitým ťaživým životným situáciám. Viaceré príklady veľkých ľudských osobností nás previedčajú o dôležitej, až rozhodujúcej sile, ktorou je ľudské svedomie v živote človeka.

15. Pod pojmom „paradigma“ treba rozumieť východisko, bázu, na ktorej stojí sociálna náuka cirkvi, ale tiež to, k čomu smeruje.

16. „Na to Boh povedal: Urobme človeka na náš obraz a podľa našej podoby. Nech vládne nad rybami mora i nad vtáctvom neba i nad dobytkom i nad divou zverou a nad všetkými plazmi, čo sa plazia po zemi. A Boh stvoril človeka na svoj obraz, na boží obraz stvoril ho, ako muža a ženu ich stvoril“ - *Genesis* 1, 26-27.

„Základným poslanstvom Písma svätého je, že Boh stvoril človeka na svoj obraz“ - *Zalm* 139, 14-18. A preto, že človek je

vlastní dôstojnosť človeka, ktorá je nescudziteľná. Táto vlastnosť robí človeka spôsobilým vstúpiť do vzťahu s Bohom i s ľuďmi, robí ho teda sociálnou bytosťou. Ako píše Ján Pavol II.:

„Človek stojí v samom srdci katolíckej sociálnej náuky, lebo každý človek vlastní dôstojnosť ľudskej osoby. V skutočnosti, okrem práv, ktoré človek nadobúda svojou prácou, vlastní aj také práva, ktoré nesúvisia so žiadnou ním vykonanou prácou, ale vyvierajú z jeho samej podstaty ako osoby (stvorenej na boží obraz a podobu).“¹⁷

Aj z biblického hľadiska existujú na to rôzne, často sympatické a zaujímavé výklady.¹⁸

Ide teda o antropologické východisko sociálnej náuky cirkvi. V skutočnosti je to niečo geniálne, pretože človek v skutočnosti môže spájať všetkých ľudí, všetkých rás, všetkých náboženstiev či filozofických koncepcií alebo smerov.

V človeku sa cirkev stretáva alebo môže stretnúť so všetkými, ktorým o dobro človeka ide. Skutočnosť, že kresťanská antropológia chápe človeka inak, než iné náboženské alebo tiež iné filozofické antropológie, v konečnom dôsledku nie je podstatné. Podstatným je tu človek vo svojom individuálnom i sociálnom rozmere.¹⁹

Na tomto kresťanskom personalistickom chápaní človeka a jeho individuálnej výnimčnosti i prosociálnosti postavila Katolícka cirkev celú svoju sociálnu náuku cirkvi. Tu pramení dôvod, prečo sa cirkevní predstavitelia vyjadrujú k prírodným katastrofám (aj keď sa ich bezprostredne netýkajú), prečo vyzývajú k solidarite a spolupatričnosti, prečo volajú po ochrane práv človeka i po ochrane životného prostredia. Lebo vždy ide o človeka a jeho dobro.

stvorený na boží obraz vlastní <dôstojnosť človeka>, preto nie je ničím, ale niekým: je ľudskou osobou, spôsobilou vstúpiť do sociálneho vzťahu s Bohom a ľuďmi – porov. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, s. 59.

17. JÁN PAVOL II., Encyklika *Centesimus annus* 11 (1. 5. 1991), in: Sociálne encykliky, Trnava 1997, s. 585. K filozofickému a teologickému zdôvodneniu dôstojnosti človeka ako základu pre sociálnu politiku pozri napr. P. VOLEK, *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003, s. 386-390; Z. GROCHOLEWSKI, *Filozofia práva v náuke Jána Pavla II.*, Košice 2001.

18. Známý biblický teológ Jozef Leščinský komentuje stvorenie takto: „Táto biblická reč o človeku je komplexná, pretože ho predstavuje ako stvoreného na Boží obraz. Človek je jediné stvorené bytie, ktoré je nositeľom Božej podoby, ktorý je zjavením Boha, a teda iba on môže spravovať celý svet. V skutočnosti sa v človekovi skrýva paradox v tom zmysle, že človek je stvorený v ten istý deň ako zvieratá a prijíma to isté pozhnanie ako zvieratá. Tento paradox človeka sa stáva tajomstvom, ktoré v sebe zahŕňa jeho božie povolanie a jeho živočíšnu realitu. Tieto dve skutočnosti, zdanlivo protichodné v skutočnosti, tvoria vnútornú jednotu, sú možnosťou žiť túto jednotu a práve ony tvoria obrovský paradox a tajomstvo človeka. Z tohto paradoxu a z tohto tajomstva sa človek neustále pokúša újsť. Tento únik je stálym pokušením človeka. Pokúša sa újsť z tohto paradoxu a nájsť východisko alebo aspoň zjednodušenie tohto tajomstva tým, že sa tvári buď ako zvieratá, alebo ako Boh... V skutočnosti nie je ľahké udržať túto realitu pohromade, podľa ktorej je človek súčasne ako zvieratá a ako Boh. Zjednodušenie spočíva v tom, že človek je síce zvieratá, ale nie je to pravda, lebo bol stvorený na Boží obraz. Pokušenie povedať, že človek je Boh, je tiež pomýlené, pretože človek bol stvorený v ten istý deň ako zvieratá. A tak skutočným krokom človeka a jeho cestou je realizácia tohto paradoxu“ - J. LEŠČINSKÝ, *Dynamická antropológia biblie*, Košice 2004, s. 78-79.

19. Porov. P. VOLEK, *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003. Z. GROCHOLEWSKI, *Filozofia práva v náuke Jána Pavla II.*, Košice 1999.

Záver

Na záver tejto štúdie považujem za dôležité podčiarknuť, že sociálna náuka cirkvi patrí riadne do oblasti morálnej teológie a že je jej integrálnou súčasťou. Žiada sa však rozvinúť maximálne úsilie o zmenu zmýšľania niektorých veriacich, že ohlasovaním tejto náuky sa cirkev nemieša do politiky, ale že je to riadna súčasť ohlasovania katolíckej morálky. Pripúšťam aj taký záver, že katolícka morálka celkovo, nie je vôbec alebo aspoň sčasti akceptovaná dokonca aj istou skupinou veriacich. O to náročnejšie sa ukazuje možnosť presadiť jej princípy a učenie aj v takej dôležitej oblasti, akou je sociálna oblasť, kde sa dokonca podľa môjho názoru s aktivitami cirkvi počíta. Som toho názoru, že treba len pokojne, trpezlivo, vytrvalo a neustále vysvetľovať a zdôrazňovať, že cirkev, keď vyučuje sociálnu náuku cirkvi, si vykonáva svoju vlastnú agendu a nerobí si tým nijaký nárok na priamy politický vplyv. Ak pri tomto ohlasovaní aj ostane nejaký nepriamy politický vplyv, nedá sa tomu vyhnúť asi tak, ako sa nedá vyhnúť tomu, aby človek, ak je kresťanom, nekonal ako kresťan. Považujem za mimoriadne dôležité, aby sa tejto náročnej úlohy dobre zhostili klerici i laici vo vzájomnej jednote pre dobro i dôstojnosť človeka.

Bibliografia:

Pramene:
Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, 2. zväzky, Trnava-Bratislava 1968-1970. JÁN PAVOL II., Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 41 (30. 12. 1987), in: Sociálne encykliky, Trnava 1997. JÁN PAVOL II., Encyklika *Centesimus annus* 11 (1. 5. 1991), in: Sociálne encykliky, Trnava 1997. *Písmo sväté Starého a nového zákona*, Trnava 2004. Pontificio CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004.

Literatúra:

Dialóg teológie a sociálnej práce (ed. J. Duda), Ružomberok 2006. F. FIORENZA, *Systematická teológia*, 2. zv., Brno 1996. G. GUIDO, *Manuale di teologia morale*, Torino 2001. Z. GROCHOLEWSKI, *Filozofia práva v náuke Jána Pavla II.*, Košice 1999. S. KOŠČ, *Stručné dejiny katolíckej spoločenskej náuky*, Ružomberok 2006. J. LEŠČINSKÝ, *Dynamická antropológia biblie*, Košice 2004. S. MATULAY - T. MATULAYOVÁ, *Vybrané kapitoly zo sociálnej politiky a katolíckej sociálnej náuky cirkvi*, Nitra 2004. B. MONDIN, *Doctrina*, in: Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino, Bologna 1991. *Sociálna práca* (ed. A. Tokárová), Prešov 2005. P. VOLEK, *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*, Ružomberok 2003.

Sociálne encykliky pápežov

LEV XIII., Encyklika *Rerum novarum* o robotníckej otázke (15. mája 1891).

PIUS XI., Encyklika *Quadragesimo anno* o obnovení spoločenského poriadku podľa evanjelia (15. mája 1931).

PIUS XI., Encyklika *Mit brennender Sorge* o postavení Katolíckej cirkvi v Nemecku (14. marca 1937).

PIUS XI., Encyklika *Divini Redemptoris* o bezbožníckom komunizme (19. marca 1937).

JÁN XXIII., Encyklika *Mater et Magistra* o vývoji sociálnej otázky vo svetle kresťanského učenia (15. mája 1961).

JÁN XXIII., Encyklika *Pacem in terris* o pokoji medzi národmi (11. apríla 1963).

PAVOL VI., Encyklika *Populorum progressio* o rozvoji národov (26. marca 1967).

JÁN PAVOL II., Encyklika *Laborem exercens* o ľudskej práci (14. septembra 1981).

JÁN PAVOL II., Encyklika *Sollicitudo rei socialis* o sociálnej starostlivosti (30. decembra 1987).

JÁN PAVOL II., Encyklika *Centesimus annus* k stému výročiu encykliky *Rerum novarum* (1. mája 1991).

Sv. Ján Zlatoustý: otec sociálnej náuky cirkvi

Pápež Benedikt XVI. na generálnej audiencii 26. septembra 2007 na námestí sv. Petra vo Vatikáne hovoril o sv. Jánovi Zlatoustom ako o „otcovi“ sociálnej náuky Cirkvi. Ten sa v roku 397 stal biskupom v Carihrade, ktorý bol v tom čase hlavným mestom Rímskeho impéria. Aj keď sa stal o chudobných, ktorí ho nazvali „almužníkom“ sníval o veľkej reforme Cirkvi a spoločnosti podľa vzoru antických kresťanských spoločenských. Podľa neho nestačí dávať almužnu, treba zmeniť model spoločnosti, ktorý bude inšpirovaný príkladným životom kresťanov, majúcich „jedno srdce a jednu dušu.“ Tento veľký cirkevný otec nikdy nenaplnil svoj sen. Už v roku 403 musel odísť do núteného exilu do Arménska. Odtiaľ sa síce vrátil späť, ale zakrátko musel do vyhnanstva odísť znova. Zomrel vo vyhnanstve na veľkonočnú vigíliu roku 405.

Pápež Lev XIII. – autor prvej sociálnej encykliky

Pápež Lev XIII., vlastným menom Giachino Pecci, bol pred svojím zvolením biskupom v Peruggi. V úrade rímskeho biskupa pôsobil od 3. marca 1878 do 20. júla 1903. A práve za jeho pontifikátu sa 1. mája 1901 objavila prvá pápežská sociálna encyklika *Rerum novarum* o robotníckej otázke. Z vnútrocirkevného hľadiska bol Lev XIII. vatikánskym väzňom, lebo vojská kráľa Emanuela II. pod vedením Garibaldiho v roku 1870 zabrali a okupovali územia Pápežského štátu a jeho predchodca sa z protestu vyhlásil za vatikánskeho väzňa. Z medzinárodného hľadiska šlo o zložitý proces vzniku národných štátov, ale predovšetkým to bola industriálna revolúcia a koloniálna expanzia. S týmto spoločenským a ekonomickým fenoménom súvisela aj urbanizácia, pretože ľudia hľúfne opúšťali vidiek a prichádzali do miest. Zo dňa na deň rástlo v spoločnosti nájatie medzi robotníkmi a zamestnávateľmi. Bolo iba otázkou času, čo sa vlastne stane, ako sa budú problémy riešiť. Čoraz viac bolo počuť hlasy, ktoré propagovali násilie a vojnu ako legitímny, ba nevyhnutný prostriedok na riešenie týchto páličivých problémov. V takejto atmosfére Lev XIII. vydal svoju sociálnu encykliku *Rerum novarum* o robotníckej otázke. Žiaľ, stáva sa veľmi často, ak sa zbrojí a chystá na vojnu, málokto počúva hlasy o mieri, pokoji, dohodách a spravodlivosti.

Spracoval: Ján Duda

MARTIN KOLEJÁK

TEOLOGICKÉ ASPEKTY PROBLEMU NEZAMESTNANOSTI

M. Koleják: Unemployment: the theological aspects of the issue

In the post communist countries the issue of unemployment is comprehended as new because during the communist dictatorship it was mandatory for everybody to be employed. After the fall of the dictatorship this issue began to be demagogically abused. Even today it is comprehended in a very mistaken and incorrect way. A lot of people are convinced that only the state is able to solve it. The author attempts to treat these problems in the world's context of the unemployment. He analyses the issue from the side of the unemployed as well as from the side of the society. The main cause of unemployment lies within the absence of the cultural growth of the citizens, according to others in the extremely radical transition from one economic system to another and another group think the cause in the developed countries is in the stop of the economic growth. Many people do not feel the responsibility for the issue of the unemployment in order to provide the work for the others if they have the opportunity. Lastly, it is necessary to discern the duties of the state from the duties of the international organizations, then the responsibility of the employers from the employees and understand these duties and the responsibility according to the principle of the solidarity measure. The key to solve the issue has to be the dignity of the human.

Náčrt problému

Problém nezamestnanosti sa často chápe jednostranným spôsobom, je využívaný na demagógiu a zodpovednosť zaň sa niekedy zvaľuje aj na tých, ktorí sa pričínajú o jeho vyriešenie. Chceme skúmať tento problém v celosvetovom meradle, aby sme lepšie dokázali pochopiť našu konkrétnu situáciu. Tiež si všimneme príčiny nezamestnanosti a jej dôsledky. Pýtame sa, akú má kto za ňu zodpovednosť podľa svojho postavenia a ako môže prispieť k jej vyriešeniu?

1. Kontext nezamestnanosti a morálna zodpovednosť

Zatiaľ čo v minulosti bola považovaná triedna otázka za centrálny bod sociálnej otázky, v poslednom čase, čase globalizácie, treba myslieť na „svetový rozmer nerovnosti a nespravodlivosti a v dôsledku toho nie iba na triedny, ale na svetový rozmer úloh, ktoré stoja na ceste dosiahnutia spravodlivosti v súčasnom svete.“¹ Nezamestnanosť je z veľkej časti podmienená týmto novým svetovým kontextom a problémami, ktoré ho sprevádzajú.

Nezamestnanosť súvisí s morálnosťou spoločnosti. „Spoločnosť [...], v ktorej opatrenia hospodárskej politiky neumožňujú robotníkom dosiahnuť uspokojivú úroveň zamestnania, nemôže získať svoje morálne oprávnenie, ani spravodlivý sociálny pokoj.“² Znamená to, že čosi nefunguje správne.³ Zatiaľ čo „z jednej strany veľké zásoby prírody zostávajú nevyužitú, z druhej strany zasa existujú zástupy nezamestnaných alebo len čiastočne zamestnaných a nespočetné masy hladujúcich.“⁴ Zástupy nezamestnaných hovoria o veľkej nespravodlivosti vo svete a dramaticky interpelujú na naše svedomie.⁵ Nikto sa nemôže vyhlásovať za kresťana a ostať indiferentný voči bratovi, ktorý je v núdzi a čelí nezamestnanosti. Sv. Ján napomína: „Kto nemiluje brata, ktorého vidí, nemôže milovať Boha, ktorého nevidí“ (1 Jn 4, 20).

2. Príčiny nezamestnanosti

Nezamestnanosť môže mať rôzne príčiny. V niektorých krajinách patrí medzi prvoradé príčiny nedostatočný kul-

túrny, technický a vedecký pokrok, nedostatočná politika práce. V post-kolektivistických krajinách bola po páde komunizmu nezamestnanosť zapríčinená veľmi neočakávaným prechodom z prevažne centralistického ekonomického systému na systém slobodného obchodu. V západných krajinách má znížený počet zamestnaných príčinu v spomalenom ekonomickom raste. K tomu sa pripájajú štrukturálne zmeny v priemyselnom svete, globalizácia konkurencie a vysoké ceny pracovnej sily. Nezdá sa však, že by bol medzi zavedením nových technológií a celkovou nezamestnanosťou v danom historickom období vždy vzťah príčiny a účinku. Skúsenosť ukazuje, že existujú vyspelé krajiny, v ktorých technologický vývoj nie je nevyhnutne sprevádzaný rastúcou nezamestnanosťou. Ak z jednej strany aplikácia nových technológií podmieňuje zánik niektorých foriem práce, z druhej strany otvára nové možnosti podnikania, ktoré by sčasti mohli, pri adekvátnej organizácii ponúk, kompenzovať stratu pracovných miest zapríčinenú vzrastom produktivity v tých sektoroch, v ktorých je požiadavka nasýtená. Nezamestnanosť sa javí predovšetkým ako dôsledok neschopnosti ekonomicko-sociálnych systémov stať sa vitálnymi, vedieť sa organizovať čo najvhodnejším spôsobom tak, aby sa adekvátne zhodnotili ľudské zdroje, aby sa postavili do centra ľudské osoby s ich právami, aby sa realizovala ich prvoradost a nadradenosť nad kapitálom.⁶

Odpoveďou na túto situáciu má byť zmena kontextu, ktorý podmieňuje nezamestnanosť. Ján Pavol II. už v roku 1981, čiže ešte pred pádom komunizmu, napísal: „Tieto nové podmienky a požiadavky budú vyžadovať nové usporiadanie a revíziu štruktúr súčasnej ekonómie, ako aj deľby práce. Je možné, že takéto zmeny budú pre milióny kvalifikovaných pracovníkov znamenať nezamestnanosť, prinajmenej dočasnú, alebo potrebu zmeniť kvalifikáciu. Možno – a to je veľmi pravdepodobné – prinesú so sebou zníženie alebo pomalší rast hmotného blahobytu v rozvinitých krajinách; ale môžu priniesť aj zlepšenie osudu a nádej miliónom ľudí, ktorí dnes žijú v nehoráznej a ľudských dôstojnosť urážajúcej biede.“⁷

3. Nezamestnanosť a osoba

„Problém nezamestnanosti sa stáva zvlášť bolestným vtedy, keď postihne predovšetkým mladých, ktorí po náležitej príprave pomocou zodpovedajúcej kultúrnej, technic-

1. JÁN PAVOL II., Encyklika *Laborem exercens*, 2.

2. JÁN PAVOL II., Encyklika *Centesimus annus*, 43.

3. Porov. *Tamže*.

4. JÁN PAVOL II., Encyklika *Laborem exercens*, 18.

5. Porov. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Chiesa e lavoratori nel cambio*, Roma, 17 gennaio 1987, in: *Enchiridion documenti pastorali per la Chiesa italiana*, 4 (1986-1990), Bologna 1991, s. 277.

6. Porov. M. Toso, *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, Roma 2002, s. 187-188.

7. JÁN PAVOL II., Encyklika *Laborem exercens*, 1.

kej a profesionálnej formácie nemôžu nájsť zamestnanie a s bolesťou zisťujú zmarenie ich úprimnej vôle pracovať a prijať vlastnú zodpovednosť za hospodársky a sociálny rozvoj spoločnosti.⁸ Nezamestnanosť je však drámou, ktorá zraňuje aj ženy, menej špecializovaných pracovníkov, invalidov, prisťahovalcov, bývalých väzňov, analfabetov, všetkých tých, ktorí majú väčšie ťažkosti uplatniť sa vo svete práce.⁹ Nezamestnanosť hlboko pokoruje dôstojnosť človeka a zabraňuje mu čestne si zarobiť na život. Ohraničuje tak jeho možnosti „stravovania“, založenia si rodiny a výchovy detí. Tiež zbavuje osobu možnosti realizovať vlastné povolanie, postaviac ju takpovediac na okraj spoločnosti a histórie, zatiaľ čo všetci máme byť protagonistami jedného ako aj druhého.¹⁰

Realita nezamestnanosti sa hlboko dotýka osoby v každodennom živote. Na jednej strane majú nezamestnaní k dispozícii viac času a majú ho nejakým spôsobom využiť a vyplniť. Môžu ho vyplniť hodnotami, akými sú rozvoj inteligencie, podpora kultúry, humanitná služba, dobrovoľníctvo, náboženské prehĺbenie, kontemplácia, divadlo, literatúra, turistika.¹¹ Na druhej strane môže náhla strata zamestnania zapríčiniť depresie s ťažkými dôsledkami. Nezamestnaný často prežíva stavy úzkosti, má nočnú moru a ťažkosti so spánkom. Ak nenachádza východisko, časom prichádza úplná apatia a v tomto stave odmieta prácu.¹²

Dnes je nezamestnanosť často podmienená aj negatívnym vnímaním niektorých druhov prác, čo vedie k odmietaniu prác neadekvátnych vlastným očakávaniam. Tak môžu byť v určitom teritóriu voľné pracovné miesta, o ktoré nemá nikto záujem a zároveň nezamestnaní, ktorí hľadajú prácu. Ak však hodnota práce nespočíva v druhu práce, ale v skutočnosti, že ju vykonáva osoba a ak hodnota práce sa meria metrom dôstojnosti osoby, ktorá ju vykonáva, nezávisle od jej objektívneho obsahu, aj najposlednejšia práca v spoločenskom hodnotovom rebríčku bude docenená.¹³ Veľmi teda závisí od toho, ako ľudia chápu zmysel práce.

V podobnej situácii ako je strata zamestnania, avšak omnoho horšej, sa nachádza podnikateľ po skrachovaní podniku. Často musí splácať obrovské dlhy (aj niekoľko-miliónové). Z psychologického hľadiska sa dostáva na dno. Vo vyspelých krajinách mnohí skrachovaní podnikatelia končia samovraždou. Touto problematikou sa však málokto zaoberá.

4. Nezamestnanosť a spoločnosť

Závažnosť nezamestnanosti je taká, že „pri istých rozmeroch sa môže stať skutočnou spoločenskou pohromou.“¹⁴ To sa konštatuje pri dramatickej situácii v rozvojových krajinách, ale tento postupujúci fenomén sa stáva alarmujúcim aj v priemyselných krajinách. Kto nemá prácu, nachádza sa v objektívne nespravodlivej situácii a spoločnosť

so svojimi inštitúciami mu má ulahčiť adekvátne riešenie bez toho, aby nemusel rezignovať pred nezamestnanosťou, ako by to bol nevyhnutný fenomén. V nezamestnaných je ranená samotná spoločnosť, pretože je zbavená účinnej podpory tých, ktorí môžu a majú pracovať.¹⁵ Ak spoločnosť nemá záujem o nezamestnaných, nezamestnanosť sa stane znamením nevšímavosti spoločnosti o osobu.

Nielen spoločnosť, ale aj Cirkev má pomáhať nezamestnaným v týchto okolnostiach, nájsť zmysel života a práce vo voľnom čase. Cirkev má mať program pomoci nezamestnaným a má zabrániť tomu, aby nezamestnaní boli otvorene alebo mlčky označovaní za lenivcov. Nezamestnaní nepotrebujú súcit, ale pochopenie a záujem. Mnohí sa od nich odvracajú a majú strach zo stretnutia s nimi, takže potom všetok hnev a sklamanie sa nahromadia v ich rodinách a často vedú k nebezpečným krízam. Farnosti a katolícke sociálne asociácie majú zistiť počet svojich nezamestnaných, analyzovať situáciu a odhaliť najkritickejšie prípady. Ak je možné, majú pomáhať nezamestnaným nájsť prácu. Farnosti a asociácie by im mali ponúknuť možnosť stráviť voľný čas užitočným spôsobom, ktorého majú k dispozícii nechceme veľa.¹⁶

Rodina by mala byť príkladom pomoci nezamestnaným pre celú spoločnosť. Rodina je domácou cirkvou. Ona predstavuje dôležitú podporu pre toho, kto z jej stredu je bez práce alebo hľadá prácu.¹⁷

5. Nezamestnanosť a vzdelanie

Nezamestnanosť súvisí so štruktúrou školskej výchovy. Škola má odpovedať na požiadavky osoby aj vo vzťahu k budúcemu zamestnaniu. Cieľom vzdelania má byť osoba, nielen nejaká časť osoby. Nestačí rozvíjať iba intelektuálne (profesionálne) alebo kultúrne (morálne) schopnosti. Treba nájsť rovnováhu medzi vedecko-technickou univerzálnosťou a kultúrnym zakorenением, medzi svetovou aspiráciou a hľadaním vlastnej skupinovej identity. Výchova má pomôcť človeku stať sa sebou samým. Iba ak morálnosť a profesionálnosť rastú spolu, je možný integrálny rozvoj pre dobro osoby a spoločnosti. Medzi školou a očakávanou profesionálnou aktivitou musí byť korektný vzťah, schopný kultivovať stojaté vody, v ktorých vegetuje pliaga nezamestnanosti a nadmernej nezamestnanosti mladých. Harmónia medzi školou a svetom práce musí byť objektom húževnateho výskumu.¹⁸

Školy často nestačia reagovať na veľmi rýchly vedecko-technický rozvoj. Dnes má mať vzdelanie svetovú a medzinárodnú tendenciu. V tomto kontexte udržiavanie zamestnanosti závisí stále viac od profesionálnych schopností.¹⁹

Stále rozširujúca sa nevyhnutnosť viackrát počas života meniť zamestnanie vyžaduje od vzdelávacieho systému, aby podporoval disponovanosť osôb na doplnenie vzdelania a permanentnú rekvalifikáciu. Mládež má nadobudnúť schopnosť konať autonómne, zodpovedne a s adekvátnou kompetenciou čeliť rizikám, ktoré sú spojené s pohyblivým a často nepredvídateľným ekonomickým vývojom.²⁰

8. Tamže, 18.

9. Porov. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Vaticano, 29 giugno 2004, Città del Vaticano 2005, 289.

10. Porov. GIOVANNI PAOLO II., *Discorso* del 1-V-88, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 2 (1988), Città del Vaticano 1989, s. 1092.

11. Porov. GIOVANNI PAOLO II., *Discorso* del 31-I-87, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 2 (1987), Città del Vaticano 1988, s. 224.

12. E. HEIMLER, *Il signifikato emotivo del lavoro*, in: *Concilium* 18 (1982), s. 43.

13. Porov. E. ZUCCHETTI, *Disoccupazione e occupazione*, in: *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*. Scienze sociali e Magistero, Milano 2004, s. 269-270.

14. JÁN PAVOL II., *Encyklika Laborem exercens*, 18.

15. GIOVANNI PAOLO II., *Omelia* del 21-V-1989, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1 (1989), Città del Vaticano 1991, s. 1303.

16. J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Cinisello Balsamo 1987, s. 148-149.

17. Porov. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 249.

18. Porov. GIOVANNI PAOLO II., *Discorso* del 17-I-87, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1 (1987), Città del Vaticano 1988, s. 134.

19. Porov. *Gaudium et spes*, 66.

20. Porov. JÁN PAVOL II., *Encyklika Laborem exercens*, 18.

Čo treba robiť pre morálny rozvoj dnes, pri šíriacom sa relativizme? Treba sa vyhnúť chybám materialistických a ekonomických koncepcií práce. Je potrebná silná a presvedčivá výchova k hodnotám, ktoré treba nanovo objaviť a zvlášť morálna výchova.²¹ Je potrebné vychovávať k prijatiu života v komplikovanej a zložitej spoločnosti. Je potrebné vychovávať k zmyslu pre solidarnosť, pre zdieľanie spoločenských záväzkov, ku schopnosti slobodne slúžiť druhým, k citlivému kresťanskému svedomiu, k múdrosti.²² Výchova by mala byť schopná viesť k opätovnému vytvoreniu vzájomných ľudských vzťahov a vzťahu k prírode. Výchova, okrem toho že pripravuje pre svet práce, musí byť výchovou k pochopeniu zmyslu práce, musí viesť k objaveniu dôstojnosti každej práce.

6. Kto je zodpovedný za nezamestnanosť?

Evanjeliové podobenstvo o robotníkoch, ktorých hospodár najal v rozličných hodinách dňa a nakoniec im dal rovnakú mzdu (Mt 20, 1-16) nám ukazuje, ako máme pomáhať riešiť problém tých, ktorí nenachádzajú miesto na trhu práce. Hospodár ponúkal prácu. No robotníci neboli nečinní, hľadali prácu. Opis odráža dennodennú situáciu vtedajšej doby. Bolo evidentné, že práca pre dedičanov, pastierov a robotníkov vo všeobecnosti bola neistá. Kto pre chorobu alebo neschopnosť upadol do extrémnej biedy, ak nemal príbuzných alebo iné prostriedky k obžive, bol nútený rozšíriť zástupy žobrákov. Ježiš nám nedáva riešenie, ale ukazuje, v akom duchu máme tento problém riešiť. Hoci žil v hlboko rozdelenej spoločnosti, nepoužil ľudskú logiku, ktorá niektorých vylučuje zo spoločnosti, alebo logiku, ktorá si vymáha svoje práva. Naopak, On predkladá Božskú logiku prijímania tých posledných prostredníctvom evanjeliového obrátenia.²³

Poskytnúť prácu alebo zamestnanie nie je teda niečo, čo môžeme brať naľahko alebo považovať za druhoradý aspekt ekonomického poriadku a vývoja. Spoločnosť je povolaná uskutočniť túto veľkú Ježišovu výzvu, ktorá musí byť centrálnym bodom cieľov ekonomickej teórie a praxe.²⁴ *Gaudium et spes* predkladá dnešným ľuďom koncilový pohľad na ekonomický vývoj, ktorý má slúžiť človeku.²⁵ Právo - povinnosť pracovať má byť umožnené každému bez nespravodlivej diskriminácie: mužom, ženám, ľuďom s dobrou psychofyzickou kondíciou aj invalidom, domorodým obyvateľom aj prisťahovalcom.²⁶ Zvlášť sa treba postarať o prácu pre otcov rodín a pre mladých. Spoločnosť, ktorá by neumožňovala obyvateľom (alebo iba niektorej časti) pracovať, zbavovala by osoby základnej cesty sebarealizácie a ich potenciálnej tvorivosti a predovšetkým pre toto (a nie iba pre zdroje, ktoré z toho plynú) by bola nespravodlivá vo svojej štruktúre. Toto nie je iba „presvedčenie viery“, ale zároveň „presvedčenie rozumu.“²⁷

Tí, čo sú zodpovední za nezamestnanosť, páchajú veľké zlo. Nie všetci majú rovnakú zodpovednosť za vytváranie možností práce. Treba rozlišovať povinnosti štátu, medzi-

národných organizácií, odborov, podnikateľov a pracovníkov na základe princípu subsidiarity.

7. Prekonaná liberalistická a socialistická koncepcia štátu

Pius XII. vo svojom rádiomom posolstve hovoril, že „relatívne právo individua na prácu pochádza v prvom rade z prirodzenosti a nie od spoločnosti, akoby človek nebol ničím iným ako jednoduchým sluhom alebo funkcionárom spoločnosti. Z toho vyplýva, že právo a povinnosť organizovať prácu ľudu prináleží predovšetkým samotným zainteresovaným: poskytovateľom práce i robotníkom. Ak potom oni nespĺnia svoju úlohu alebo ju nemôžu urobiť pre zvláštne neobvyklé nepredvídané skutočnosti, vtedy spadá do úlohy štátu zasiahnuť na tomto poli do rozdelenia a pridelenia práce podľa formy a miery, ktorá si vyžaduje spoločné dobro správne pochopené.“²⁸ Týmto princípom subsidiarity, ktorý proklamoval už Lev XIII.,²⁹ (RN 37) je prekonaná liberalistická aj socialistická koncepcia štátu.

Pius XII. vyslovuje hypotézu a praje si štát, v ktorom budú mať prácu všetci. Nie však štát, ktorý by kvôli dosiahnutiu tohto cieľa robotníkov premenil na masu a redukoval ich na stroje bez akejkolvek slobody, okrem slobody pracovať a produkovať.³⁰ Toto je jasne v rozpore s konceptom práva na prácu ako ho realizovali v komunistických diktatúrach. V roku 1991 po ich páde, napísal Ján Pavol II.: „Štát by nemohol priamo zabezpečiť právo na prácu všetkým občanom bez toho, že by neriadil takmer vojenským spôsobom celý hospodársky život a nepotláčal iniciatívu jednotlivcov.“³¹ Diskriminácia pracujúcich na základe ideológie nakoniec vedie k ekonomickému zaostávaniu, pretože tisíce ľudí je vyhadzovaných z odborných postov len preto, že odmietajú kolaboráciu s diktátorským režimom. Výsledok totalitného systému sa ukázal v postkomunistických spoločnostiach, kde po toľkých rokoch zbavovania zodpovednosti občanov ľudia často očakávali od štátu konkrétnu ponuku práce pre všetkých. Toto očakávanie bolo podporované, zrejme nevedome, pod vplyvom všeobecnej mienky, aj niektorou teologickou literatúrou. Ale štát môže ponúknuť prácu iba ohraničeným spôsobom. *Druhý vatikánsky koncil* napomína tých, ktorí necítia vlastnú zodpovednosť: „Nemajú pravdu tí, čo... sa nadržávajú, že... môžu zanedbávať svoje pozemské povinnosti, pričom im uniká, že práve viera ich k nim ešte viac zaväzuje, súhlasne s povolaním, ktorého sa každému dostalo... [Laici], vedomí požiadaviek viery a udržovaní jej silou, nech neváhajú vo vhodnom čase osnovať a realizovať nové podujatia.“³²

Úloha štátu a robotníkov sa má dopĺňať. Odsúdenie totalitného dirigizmu však neznamená, že štát „na tomto poli nemá vôbec žiadnu kompetenciu, ako to tvrdia tí, čo chcú z hospodárskej oblasti vylúčiť akékoľvek pravidlá.“³³ Nestvuje protirečenie medzi takzvanou autonómnou spoločenskou iniciatívou pracujúcich ľudí a štruktúrou systému, ktorý sa odvoláva na ľudskú prácu ako na základnú

21. Porov. C. NANNI, *Lavoro ed educazione nella "Laborem Exercens"*, in: *Salesianum* 44 (1982), s. 316.

22. Porov. GIOVANNI PAOLO II., *Discorso del 31-I-87*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 2 (1987), Città del Vaticano 1988, s. 226.

23. Porov. G. GISMONDI, *Il lavoro. Fine di un modello o inizio di una nuova era?*, Cinisello Balsamo 2001, s. 134; H. FITTE, *Teologia e società. Elementi di teologia morale sociale*, Roma 2002, s. 168.

24. GIOVANNI PAOLO II., *Omelia del 21-II-1981*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1 (1981), Città del Vaticano 1981, s. 443.

25. Porov. *Gaudium et spes*, 64.

26. Porov. JÁN PAVOL II., Encyklika *Laborem exercens*, 19.

27. JÁN PAVOL II., Encyklika *Laborem exercens*, 4.

28. Porov. PÍO XII., *Radiomessaggio di Pio XII nel 500 anniversario della «Rerum Novarum»*, Festa di Pentecoste del 1941, in: *Le encicliche sociali*, Milano 20036, s. 179-180.

29. Porov. LEV XIII., Encyklika *Rerum novarum* 37.

30. Porov. *Tamže*.

31. JÁN PAVOL II., Encyklika *Centesimus annus*, 48.

32. *Gaudium et spes*, 43.

33. JÁN PAVOL II., Encyklika *Centesimus annus*, 48.

34. Porov. GIOVANNI PAOLO II., *Discorso del 15-I-81*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1 (1981), Città del Vaticano 1981, s. 91.

hodnotu spoločenského a sociálneho života.³⁴ Štát má subsidiárnu úlohu a iniciatívu má mať celá spoločnosť, ktorá vytvára bohatstvo a má na ňom podiel. Štátu prináleží úloha vytvoriť podmienky, aby osoby mohli nájsť prostriedky a príležitosti na rozvíjanie svojich teórií, schopností a hodnôt. „Spoločnosť má... zo svojej strany, podľa podmienok v ktorých sa nachádza, pomáhať občanom, aby mohli nájsť dostatočnú príležitosť k práci.“³⁵ Vhodnými podmienkami pre podnikateľov a zamestnancov má štát posilňovať spravodlivosť vo svete práce.

8. Zodpovednosť podnikateľov

V tomto kontexte majú dôležitú úlohu podnikatelia. Je chvályhodné, že ich postavenie bolo v posledných dokumentoch Cirkvi docenené. Majú robiť všetko pre to, aby osobám poskytli možnosť práce. V Neapoli Ján Pavol II. povedal podnikateľom: „Vaša práca je záväzným styčným bodom pre ekonomické a sociálne oslobodenie vašej zeme; vaša skúsenosť solidarity je základom, od ktorého sa majú odvíjať všetky ľudské a občianske vzťahy. Toto je vaša veľká zodpovednosť: byť si vedomí toho, že na práci, na vašej práci z veľkej časti spočíva možnosť posilňovať spoločnú nádej, ktorá je podmienkou pre skonsolidovanie plnej identity neapolskej spoločnosti.“³⁶

V niektorých prípadoch je zodpovedný podnikateľ nútený prepúšťať, čo je nepríjemné, aby nemusel zatvoriť podnik. Napríklad „vo veľmi súťaživom kontexte.“³⁷ Často nie je jednoduché zodpovedne rozhodnúť, či nejakého robotníka prepustiť, alebo nie. Angelo Costa píše: „Podnikateľ môže mať niekedy morálnu povinnosť ísť proti svojim zvlášť blízkym, ako sú jeho pracovníci, podstupiac stratu, aby ich uchránil od väčšej škody; ale za určitú hranicu, keď by to totiž mohlo ohroziť budúcu prácu, to nemá právo urobiť. Podnikateľ, ktorý by preto, aby neprepustil svojich zamestnancov, zničil kapitál podniku, by sa ťažko previnil proti svojim povinnostiam voči spoločnosti: ak to robí pre zle pochopeného ducha lásky, čiže v dobrej viere, nebude niesť morálnu zodpovednosť, zatiaľ čo jeho zodpovednosť bude ťažká, ak by to robil preto, aby sa vyhol nepríjemnostiam, čiže pre vlastné pohodlie; zodpovednosť by bola tiež ťažká z iného aspektu, ako sa to často stáva, ak koná týmto spôsobom manažér, ktorý spravuje kapitál iných.“³⁸ Zamestnávateľ však nemôže prepustiť iba pre ekonomické výhody na úkor pracovníkov. Nemálo podnikateľov je dnes, na začiatku tretieho tisícročia, keď si globalizácia a vývoj vyžadujú stále obnovu a reštrukturalizáciu podnikov, vo veľmi neistej situácii. Ale každú obnovu, všetky zmeny má podnikateľ robiť vždy s ohľadom na dôstojnosť pracovníkov a nachádzať spôsob, ako vytvoriť nové pracovné miesta.

9. Zodpovednosť priameho a nepriameho zamestnávateľa

Jeden z najvýznamnejších konceptov rozvinutých v encyklike *Laborem exercens* je rozlíšenie medzi priamym a nepriamym zamestnávateľom. Priamy zamestnávateľ je osoba alebo inštitúcia, s ktorou pracovník uzavrie pracovnú zmluvu.³⁹ Spravodlivosť a ľudskosť tejto zmluvy nezávisí iba od priameho zamestnávateľa, avšak netreba ani zmen-

šovať jeho zodpovednosť. Termínom „nepriamy zamestnávateľ“ sa označuje súhrn faktorov, ktoré determinovaným spôsobom vplyvajú na okolnosti, v ktorých vzniká pracovná zmluva a na vzťahy v sektore ľudskej práce.⁴⁰

Prvým príkladom nepriameho zamestnávateľa je samotný štát. Štát má totiž uskutočňovať správnu pracovnú politiku. V skutočnosti štát pozitívne alebo negatívne podmieňuje správanie sa priameho zamestnávateľa v okamihu, keď stanovuje podmienky zmlúv a vzťahov medzi zamestnávateľmi a zamestnancami. Preto pri stanovení obchodných zmlúv s inými krajinami, pri predstave a uskutočňovaní samotnej politiky práce na vlastnom národnom území a celej ekonomickej politike – vec, ktorá sa dnes, v čase globalizácie, uskutočňuje stále viac na úrovni regionálnych a svetových dohovorov – štát má počítať so svojim možným vplyvom na priameho zamestnávateľa a s možnými negatívnymi konzekvenciami na objektívne práva pracovníkov. To isté platí pre vzťah štátu voči jednotlivcom v štátoch ekonomicky znevýhodnených, pretože národná ekonomika je prepojená s inými, menej priemyselnými ekonomikami.⁴¹ Zodpovednosť sa teda týka priameho aj nepriameho zamestnávateľa.

Rozlíšenie medzi priamym a nepriamym zamestnávateľom je dnes dôležité, pretože rozhodnutia priemyselných krajín determinujú osud menej rozvinutých národov a veľkého množstva ich chudobných a nezamestnaných. Mnohonárodné alebo medzinárodné spoločnosti často nechávajú jednotlivého pracovníka bezbranného. V globálnej ekonomike nie je teda možné zbaviť sa morálnej zodpovednosti za dobro pracovníkov v iných krajinách s tým, že sa obvinia miestni vlastníci plantáží alebo vykorisťujúce podniky.⁴² Pre veľkú spätosť medzi podnikateľskou, národnou a medzinárodnou ekonomikou Ján Pavol II. hovoril o nevyhnutnosti globálneho plánovania mnohých pracovísk.⁴³

10. Hodnota osoby ako kľúč k riešeniu nezamestnanosti

Snaha o zamestnanie je centrálnou povinnosťou. Riešenie nie je možné nájsť podporovaním nových liberalistických ideológií, ktoré príliš dôverujú v spontánne dobré pôsobenie mechanizmov voľného trhu. Riešenia možno korektné nájsť, iba ak sa postavíme na stranu slabších: postaviť sa na stranu silných by znamenalo legalizovanie privilégií, prechovávajúc nepravosť.⁴⁴ Na druhej strane štát nemôže podnikateľom zviazať ruky nadmernou ochranou zamestnancov, lebo ich podnikateľ radšej nezamestná, pretože nedokáže platiť priveľké náklady s tým spojené alebo prípadne priveľké odstupné.

V každom človeku, ktorý trpí pre nezamestnanosť, treba vidieť trpiacu tvár Krista. Toto má podnietiť svedomie jednotlivcov a spoločnosti na to, aby sa priestory slobody, ktoré sú v rukách zodpovedných, vedeli využívať s hlbokou ľudskou citlivosťou na vytvorenie nových aktivít, ktoré by dali prácu. Nie je totiž možné zmeniť právo na prácu na privilegium pre pár vyvolených.

Učenie Cirkvi dáva nádej, že aktuálne ťažkosti vo svete práce sa dajú prekonať, ak každá spoločnosť a kultúra spozná právo každej osoby na rešpektovanie vlastnej dôstoj-

35. *Gaudium et spes*, 67.

36. GIOVANNI PAOLO II., *Discorso del 10-XI-90*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 2 (1990), Città del Vaticano 1992, s. 1072.

37. E. G. TEDESCHI, in *Denaro e paradiso. Economia globale e il mondo cattolico*, Casale Monferrato 2004, s. 108.

38. Porov. A. COSTA, *L'imprenditore, il mercato e la religione*, Roma 2003, s. 106-107.

39. Porov. JÁN PAVOL II., Encyklika *Laborem exercens*, 17.

40. Porov. *Tamže*.

41. Porov. *Tamže*.

42. Porov. A. R. DESTRO, *Il lavoro: l'ambiente umano*, in: *Verso una società libera. Cento anni di dottrina sociale cattolica*, Milano 1994, s. 243.

43. Porov. JÁN PAVOL II., Encyklika *Laborem exercens*, 18.

44. A. V. AMARENTE - S. MAJORANO, *L'impegno sociale del cristiano alla luce del Magistero*, s. 29-30.

nosti, slobody, integrácie a sociálnej, politickej i ekonomickej spoluúčasti. Spoločnosti a kultúry sa majú otvoriť pre transcendentné hodnoty, aby spoznali túto dimenziu osoby. Spoznajú hodnotu osoby a význam práce zbadáme, že hodnotu nemá iba lukratívna práca, ale aj nelukratívna sociálna práca, ktorá je službou človeku. Práve v tomto sektore je možný veľký rast v každom zmysle.⁴⁵ K zodpovednosti sú volaní všetci: „Všeobecná situácia človeka v súčasnom svete, posudzovaná a analyzovaná z rôznych, t.j. z geografických, kultúrnych a civilizačných aspektov, vyžaduje objavovať nové významy ľudskej práce a formovať nové úlohy, ktoré v tejto oblasti stoja pred každým človekom, rodinou, jednotlivými národmi, pred celým ľudstvom a napokon pred samou Cirkvou.“⁴⁶ Ľudská osoba predstavuje prvé a posledné kritérium pre plánovanie zamestnania a kľúč k víťazstvu nad nezamestnanosťou.

Bibliografia:

Pramene:
Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, 1., Trnava 1993. *Sväté písmo Starého a Nového zákona*, Rím 1995. *Sociálne encykliky*, Trnava 1997. PĽO XII., *Radiomessaggio di Pio XII nel 50° anniversario della «Rerum Novarum»*, Festa di Pentecoste del 1941, in: Le encicliche sociali, Milano 2003. GIOVANNI PAOLO II., *Discorso del 15-I-81*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1 (1981), Città del Vaticano 1981. GIOVANNI PAOLO II., *Omelia del 21-II-1981*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1 (1981), Città del Vaticano 1981. GIOVANNI PAOLO II., *Discorso del 17-I-87*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1 (1987), Città del Vaticano 1988. GIOVANNI PAOLO II., *Discorso del 31-I-87*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 2 (1987), Città del Vaticano 1988. GIOVANNI PAOLO II., *Discorso del 1-V-88*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 2 (1988), Città del Vaticano 1989. GIOVANNI PAOLO II., *Omelia del 21-V-89*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1 (1989), Città del Vaticano 1991. GIOVANNI PAOLO II., *Discorso del 10-XI-90*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 2 (1990), Città del Vaticano 1992. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano, 29 giugno 2004. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Chiesa e lavoratori nel cambio*, Roma, 17 gennaio 1987, in: *Enchiridion documenti pastorali per la Chiesa italiana*, 4 (1986-1990), Bologna 1991.

Literatúra:

A. V. AMARANTE - S. MAJORANO, *L'impegno sociale del cristiano alla luce del Magistero*, Materdomini. A. COSTA, *L'imprenditore, il mercato e la religione*, Roma 2003. A. R. DESTRO, *Il lavoro: l'ambiente umano*, in *Verso una società libera. Cento anni di dottrina sociale cattolica*, Milano 1994. H. FITTE, *Teologia e società. Elementi di teologia morale sociale*, Roma 2002. G. GISMONDI, *Il lavoro. Fine di un modello o inizio di una nuova era?*, Cinisello Balsamo 2001. E. HEIMLER, *Il significato emotivo del lavoro*, in: *Concilium* 18 (1982). J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Cinisello Balsamo 1987. C. NANNI, *Lavoro ed educazione nella "Laborem Exercens"*, in: *Salesianum* 44 (1982). E. G. TEDESCHI, *Denaro e paradiso. Economia globale e il mondo cattolico*, Casale Monferrato 2004. M. TOSO, *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, Roma 2002. E. ZUCCHETTI, *Disoccupazione e occupazione*, in: *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, Milano 2004.

Laborem Exercens o ľudskej práci

Ján Pavol II. vydal 14. septembra 1981 sociálnu encykliku *Laborem exercens* o ľudskej práci. Jej cieľom, ako sa zdá, je zmeniť pohľad na ľudskú prácu.

Podľa niektorých autorov pápež poukazuje na pôvodný biblický ideál ľudskej práce. Boh stvoril človeka na svoj obraz a podobu; 6 dní pracoval a 7. deň oddychoval. Človeka poveril, aby vládol nad touto zemou: „Plodte sa a množte a naplňte zem a podmaňte si ju“. To znamená, že prácou sa človek stáva podobným Bohu, ktorý ho stvoril. Z tejto biblickej tézy vyplývajú nasledovné dôsledky: v práci človek nachádza naplnenie vlastnej identity, lebo potvrdzuje, že nad zemou panuje, dotvára ju a tak vlastne realizuje sám seba (porov. *Laborem exercens*, 6), ba láskou k práci sa človek zvedáduje, rozvíja, zdokonaľuje (*Laborem exercens*, 11). Práca je aj predpokladom pre život v rodine a pre život v spoločenstve. Lebo kto si chce založiť rodinu, musí pracovať, aby ju uživil, aby sa postaral o svojich najbližších. Preto je práca znakom hlbokej ľudskej voči vlastným rodinným príslušníkom, lebo im pomáha žiť a rozvíjať sa, vzdelávať sa; práca je v istom zmysle pre každého člena rodiny školou opravdivej ľudskej identity. Lenže človek nežije len v rodine, ale aj v širšom spoločenstve ľudí a aj tomuto spoločenstvu má prispievať svojou prácou v prospech spoločného dobra, spolupracovať na budovaní lepšej a dokonalejšej ľudskej rodiny ako spoločenstva ľudí, ktorí si pomáhajú, aby sa im ľahšie a lepšie žilo. Napokon treťou konzekvenciou ľudskej práce je fakt, že v nej človek rozpozná svoju vlastnú ľudskú dôstojnosť. V práci človek objaví vlastnú čnosť a pracovitosť, ktorá ho robí dôstojnejším a lepším človekom. Ale v práci objaví aj čnosť solidarity, aby uvedomujúc si dôstojnosť iných ľudí, nedopustil nové formy otroctiev, nespravodlivosti a ponížovania ľudských osôb (*Laborem exercens*, 8).

Čo sa týka druhej roviny encykliky, tá je poznačená duplicitným konfliktom. Prvý je medzi kapitálom a prácou. Dochádza tu k odcudzeniu ľudskej práce, ktoré je poznačené s poprevracaním hodnôt. Zisk sa stal cieľom a ľudská práca nástrojom na jeho nadobudnutie. Takéto chápanie je pre Cirkev neprijateľné, pretože človek musí ostať vždy dominantným a nemôže byť „ponížený“ na nástroj zisku. Toto je jeden z omylov súčasnej doby. Druhý je materializmus, ktorý materialnosť kladie nad duchovnosť: viac mať znamená viac byť. Cirkev však opäť tvrdí opak v mene dôstojnosti človeka. Do tohto problému zapadá aj konflikt medzi vlastníctvom a prácou. Ak na jednej strane Cirkev nepopiera súkromné vlastníctvo a dôrazne ho vyzýva rešpektovať, na druhej strane toto vlastníctvo musí rešpektovať princíp prosociálnosti každého vlastníctva. Nemôže hromadiť bohatstvo pre bohatstvo, ale každé vlastníctvo musí mať aj prosociálny a charitatívny rozmer, aby medzi nimi nedochádzalo ku konfliktom (*Laborem exercens* 13-14).

Nemalo by sa zabúdať, že Spasiteľ prinavrátil človeku jeho dôstojnosť i pôvodné poslanie a zameranie k spásu. Preto sa dotkol aj ľudskej práce rozmer vykúpenia a môže sa hovoriť o spiritualite práce. Spočíva v syntéze činnosti a kontemplácie: ako sa Boh teší pri pohľade na dielo stvorenia, aj človek sa môže tešiť z plodov svojej práce. Alebo ako Boh odpočíval po vykonaní diela stvorenia, tak aj človek sa môže tešiť z oddychu, ktorý prežíva po dobre vykonanej práci. V takomto chápaní syntézy kontemplácie a činu, sú Boh a človek veľmi blízko a môžu prežívať úzke spoločenstvo lásky a spolupatričnosti. Napokon, prácu treba vykonávať „v pote a námahe“. Preto práca je aj pokánim za ľudské hriechy. Ale nie je to trest v presnom slova zmysle, ale obrátením, očistením od hriechov. Aj v tom spočíva spiritualita ľudskej práce, ktorú načrtnol Ján Pavol II.

Spracovala: Anna Dudová

45. Porov. G. GISMONDI, *Il lavoro. Fine di un modello o inizio di una nuova era?*, Cinisello Balsamo 2001, s. 134-136.

46. JÁN PAVOL II., Encyklika *Laborem exercens*, 2.

PROBLEMATIKA PREKLÍNANIA V STAROZÁKONNÝCH ŽALMOCH

F. Trstenský: The problematics of the imprecatory in the Old Testament Psalms

We use the term "imprecatory psalms" to describe those psalms that contain curses or prayers for the punishment of the psalmist's enemies. If all parts of the Bible are equally inspired, how do you explain passages like Psalms 58, 83, 109 which call for punishment upon one's enemies? Many possible solutions to the problem of the imprecatory psalms have been formulated. The purpose of this article is to answer why these psalms were written and how they could be explained.

Úvod

Žalmy sa stali každodennou súčasťou života kresťanov, osobitne kňazov a zasvätených osôb. Tvoria základnú štruktúru Liturgie hodín a v bohoslužbe slova v rámci svätej omše a vysluhovania sviatostí majú svoje pevné miesto.¹

Konštitúcia II. vatikánskeho koncilu „Sacrosanctum Concilium“ vo svojom 90. bode priamo vyzýva, aby kňazi a všetci ostatní, čo sa modlia cirkevné hodinky nadobudli „dôkladnejšie liturgické a biblické vzdelanie, hlavne čo sa týka Žalmov.“² V súčasnom breviári boli vynechané tzv. „preklínacie“ žalmy. Ide o Ž 58, 83 a 109 ako aj niektoré verše iných žalmov.³ Ide o tie žalmy alebo ich časti, v ktorých človek zvoláva Boží hnev na niekoho iného osobitne tvrdými jazykovými prostriedkami. Vo všeobecných smerniciach o Liturgii hodín sa uvádza, že k ich nezaradeniu došlo z obavy, aby nevznikli určité psychologické ťažkosti.⁴ Napriek tomu stále ostávajú súčasťou zoznamu Kníh Svätého písma. Nie je preto možné obísť ich mlčaním, lebo sú inšpirovaným Božím slovom. Na druhej strane však čitateľa týchto žalmov môže prekvapiť, ba až pohoršiť ich hrubosť a tvrdosť. Ťažko sa počúvajú alebo čítajú texty, v ktorých sa želá nešťastie, pohroma alebo prekliatie pre človeka, jeho rodinu, obydlie a budúcnosť. Úlohou nasledujúceho článku je v duchu odporúčania liturgickej konštitúcie o biblickom vzdelaní pokúsiť sa odpovedať na otázku, prečo takéto žalmy vznikli, aká je ich úloha a interpretácia.

Tri úrovne biblického textu

Jestvujú tri úrovne Svätého písma, ktoré sa navzájom prelínajú a pomáhajú nám porozumieť Bibliu v jej plnosti:⁵

a) Rozdielne pozadie

História: Boh zjavil seba samého na javisku ľudských dejín a udalostí. Rešpektovať historický kontext biblických textov je základným predpokladom ich správneho porozumenia. Je potrebné mať vždy na zreteli podmienky kultúry a doby, v ktorej žil svätopisec.⁶ Našou úlohou nie je prispôbiť biblický text tomu, čo chceme povedať, ale odkryť, čo samotný text hovorí. **Literárnosť:** Biblia je Božie slovo napísané ľudským spôsobom. Preto zachováva zásady literárneho druhu a ľudského vyjadrovania. Žalmy

sú Božím slovom rovnako ako Ježišove podobenstvá alebo Pavlove listy, ale nie sú vyjadrené tým istým literárnym druhom a štýlom. Majú svoj vlastný spôsob vzniku, štruktúry a vyjadrovacích prostriedkov a ten je dôležité rešpektovať. **Teológia:** Cez históriu a literárnosť biblických textov k nám zaznieva Božie poslanstvo. Nie je to len poslanstvo o ľudských dejinách, vesmíre alebo budúcnosti. Biblia nám hovorí o Bohu, o nás, o našom vzťahu s Bohom.

b) Rozdielny časový rámec

Udalosť: Biblická udalosť sa stala v istom časovom rámci, ktorý nie je vždy totožný s časom napísania udalosti. Je nevyhnutné rozlišovať iný časový a samozrejme historický rámec, v ktorom sa udalosť stala a iný časový a historický rámec, v ktorom bola udalosť zapísaná. Mnohé biblické texty jestvovali najskôr v ústnej podobe a až neskôr boli zapísané. Iné sú iba literárnou kompozíciou. **Autor:** Udalosť sa odovzdala ďalším generáciám cez autora (svätopisca), ktorý žil v istom prostredí, ktoré ovplyvňovalo jeho myslenie, poznanie, jazykové a literárne schopnosti. **Dnes:** My dnes čítame alebo počúvame biblický text v našom časovom rámci, aktualizujeme a snažíme sa mu porozumieť.

c) Rozdielna úroveň spoločnosti

Jednotlivec: Mnohé biblické udalosti sú osobnou skúsenosťou človeka s Bohom. Ide predovšetkým o udalosti povolania (praotcov, prorokov, kráľov...). Aj žalmy sú často individuálnou výpoveďou jednotlivca. **Spoločenstvo:** Zapísaním biblickej udalosti sa text stáva Božím slovom pre komunitu, ktorá ho číta, počúva a medituje, tak vzniká alebo sa posilňuje viera spoločenstva. **Cieľ textu:** Biblická udalosť ponúka svedectvo, ako Boh vstupuje do ľudského sveta a ako človek odpovedá na toto spasné Božie konanie.

Dôvod vzniku preklínacích žalmov

Po tomto síce krátkom ale nevyhnutnom úvode môžeme prikróčiť k dôvodom vzniku preklínacích žalmov, pričom budeme mať na zreteli uvedené tri úrovne textu. Staroveký človek nerobil rozdiel medzi svätým priestorom a sekulárnym svetom. Všetko pochádzalo od Boha. Bez neho sa nič v živote neudialo. Preto aj násilie a vojny patrili do Božej sféry.⁷ Ak kráľ alebo niekto iný viedol v Božom mene vojnu, tým, kto v skutočnosti bojoval, nebol kráľ ale Boh. Jahve stojí na čele vojenských sík a jeho moc a sila prevyšujú silu a moc božstiev okolitých národov. Preto rozumíme, že mnohé žalmy predstavujú Boha ako bojovníka. Biblia ostro odmieta dať kráľom božský charakter, ako to bolo praxou v okolitých národoch. Jediným Bohom je Jahve, preto sa všetko deje z jeho poverenia. Izrael nie je prvý,

1. M. ŠTRBÁK, *Liturgia Eucharistie*. Ružomberok 2005, s. 35.
2. *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.*, Trnava 1993, s. 209.
3. Nie je úplná zhoda o počte žalmov, ktoré obsahujú preklínacie verše. Uvádzajú sa ešte aj Ž 7, 35, 59, 69, 137 a 139.
4. *Liturgia hodín I.*, Typis Polyglotis Vaticanis 1986, b. 131, s. LXX.
5. Porov. D. BRATSCHER, *The Three Triads of Biblical Interpretation*. Dostupné na <http://www.crivoice.org/triad.html> (24. 8. 2007).
6. To je aj jedna zo základných požiadaviek vieroučnej konštitúcie o Božom zjavení II. vatikánskeho koncilu. Porov. *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.*, Trnava 1993, bod 12, s. 166.

7. Porov. N. LOHFINK, „Svätá vojna“ a „kľiatba“ v Biblii, in: *Rozumieť Starému zákonu*. (zost. G. Braulik), Svit 2002, s. 38-40.

kto používa tento spôsob teologizácie násilia a vojny. Išlo o typický prvok starovekých národov, ktoré víťazstvá pri vojnových výpravách alebo obrane vlastného územia, pripisujú božstvu.⁸ Ako príklad uvádzam ugaritský text, ktorý opisuje bohyňu vojny Anat:⁹ „Zapečatím dvere domu bohyne Anat a urobí sa stretnutie s mladíkmi pod úpäťm vrchu. Hľa, Anat vyráza k masakru v údolí a ničí dve miesta: masakruje ľudí, ktorí žijú na pobreží a vyhubí ľudí východu. Pod ňou ako odseknutý klas sú hlavy, nad ňou ako kobylky sú ruky, ako líčne kobylky, čo všetko ničia, sú ruky bojovníkov... Umyla svoje ruky panna Anat, svoje prsty snúbenica národov, umyla svoje ruky od krvi bojovníkov, svoje prsty od zničenia vojakov...“¹⁰ Vidíme, že zvolené vyjadrovacie prostriedky sú veľmi tvrdé. Preto aj biblické texty o vojne a násilí musíme chápať ako reakciu na hrubú vojensko-mocenskú rétoriku veľmocí vtedajšieho Blízkeho východu. Izrael bol počas svojich dejín takmer stále ohrozovaný silnejšími mocnosťami Egypta a Mezopotámie, ktoré prenikali na jeho územie. Nereagovať na túto imperialistickú propagandu by znamenalo súhlasit s modloslužbou týchto národov. Znamenalo by to umenšit Boží majestáť a podriať ho iným božstvám, čo pre izraelské náboženstvo bola nemysliteľná vec. Biblický autor teda preberal spôsob písania, aby utopil aroganciu a zastrážovanie veľkých národov. Iste by nebolo správne tváriť sa, že Biblia žiadne násilie neobsahuje alebo že zvoláva nešťastie iba na cudzích nepriateľov. Jestvujú texty, v ktorých jednotlivci zvolávajú nešťastie a prekliatie na iného človeka vo vlastnom spoločenstve: Ž 35, 1-3: „Pane, odsúd tých, čo mňa odsudzujú, napadni tých, čo mňa napádajú. Vezmi zbroj a štít a vstaň mi na pomoc. Zažeň sa kopijou a sekerou proti tým, čo ma prenasledujú.“ Ž 109, 9-10: „Jeho deti nech ostávajú sirotami a vdovou jeho manželka. Jeho synovia nech sa voslep túľajú a nech zobrú, nech ich vyženú z ich spustošených príbytkov.“ Tento typ žalmov ukazuje, že jednotlivec a spoločenstvo sa pýta Boha na správny postoj k tým, ktorí ohrozovali ich životy, krajinu, rodiny. Žalmista nezvoláva pomstu sám zo seba, ale prosí Boha, aby ju vykonal. „Vkladá vykonanie pomsty do rúk Boha. Tým sa zrieka osobnej odplaty a spolieha na spravodlivosť Boha, ktorý má rozsúdiť. Zrieka sa nielen skutku pomsty, ale aj pocitov nenávisťi a agresie, ktoré v modlitbe nahlas vyjadruje.“¹¹ Žalmista ponecháva posledné slovo Bohu. Žalmy pravdivo a bez prikrášľovania ukazujú, že vo svete jestvuje nenávisť, násilie a zloba. Ak žalmy pozývajú čitateľa vložiť svoju nádej v Boha, to ešte neznamená, že by prehliadali tvrdú realitu nášho sveta. Žalmy umožňujú pýtať sa aj na našu vlastnú spoluzodpovednosť za tento stav.¹² Pre autora preklínacích žalmov sú nepriateľom nielen jednotlivci alebo národy, ale často aj choroba, opustenosť alebo nešťastie.

Navrhované interpretácie

Je potrebné úprimne priznať, že napriek predstaveniu historického a literárneho kontextu, teologické vysvetlenie preklínacích žalmov ostáva náročné. Preto nás neprekvapí množstvo interpretácií rôzneho druhu od tých krajných až po umiernené. Medzi krajné interpretácie patria tie, ktoré spochybňujú, či ide skutočne o inšpirované Božie slovo. Akékoľvek pokusy rozdeliť žalmy na inšpirované a neinšpirované časti sú omylom, preto sa tým nebude-

me ďalej zaoberať. Spochybnením inšpirácie pri žalmoch dôjde k spochybneniu ďalších častí Biblie, čo by viedlo k absurdnosti. Do tej istej kategórie patria názory tých, ktorí sa domnievajú, že v preklínacích žalmoch sú vyjadrené pohnútky vlastného ľudského ducha a nie vedenie Duchom Svätým.¹³ Ďalšia interpretácia sa snaží oddeliť morálne princípy Starého zákona od princíпов prítomných v Novom zákone. Je pravdou, že kresťanstvo prijíma Nový zákon ako naplnenie starozákonných prislúbení, ale nie je možné chápať Božie zjavenie spôsobom „od omylu k pravde“. V žalmoch sa svätopisec „nepomyšľil“, keď prosil Boha o zničenie a prekliatie nepriateľa. Rovnako nie je možné oživovať mylné názory, ktoré Cirkev už raz prekonala. V 2. stor. Marcion odmietal celý Starý zákon, lebo sa domnieval, že je v protiklade s Kristovým zjavením.¹⁴ Oblúbeným spôsobom objasnenia preklínacích žalmov je ich duchovná interpretácia. Táto nevidí v slovách o zničení nepriateľa konkrétneho človeka alebo národ, ale sily zla, diabla a zlých duchov. Ak by žalmista takto chápal svoje slová, nehovoril by o rodine, o tom, aby deti zostali sirotami a manželka vdovou (porov. Ž 109, 9-10). Ani prorocké chápanie, ktoré vysvetľuje prekliatia ako predpoved do budúcnosti, nie je dostatočné. Nejde o budúcu predpoveď, ale o želanie a zvolávanie nešťastia v prítomnosti.

Možné riešenie

Dôvodom, pre ktorý žalmista vyslovuje tvrdé slová odsúdenia, je potvrdenie Božej spravodlivosti. Preklínacie žalmy ukazujú, že zvrchovaným vládcom nad zemou je Boh, aj keď sú okamihy, keď sa človeku môže zdať, že zlo nabera na sile a hriešnikovi sa darí lepšie ako dobrému. V preklínacích žalmoch sa odmieta čo i len možnosť, aby ničomný človek dostal rovnaké požehnanie od Boha ako dobrý človek. Použitie výrazové prostriedky môžu znieť hrubo, ale zdôrazňujú len neotrasiteľnú dôveru v Božiu spravodlivosť. Spravodlivý človek vie, že Boh je na jeho strane. Preklínacie žalmy však majú aj výchovný charakter. Ich cieľom je priviesť hriešnika k obráteniu aj za pomoci tvrdých obrazov. Vždy musíme mať na pamäti, že žalmy patria medzi poetické texty. Preto ich nemožno hodnotiť rovnako ako historické texty alebo prorockú literatúru. Žalmista využíva symbolickú a obraznú reč, dokonca až deštruktívne obrazy. Je to najmä vtedy, keď stojí pred situáciami, v ktorých akékoľvek ľudské slovo nestačí. Za ich pomoci vyjadruje bolesť, strach, smútok, samotu, bezradnosť, násilie, ale rovnako aj presvedčenie, že Boh je schopný pretať začarovaný kruh zla. Žalmy nie sú preklínacie a nenávisťné, ale človek a spoločnosť, ktorej nenávisť a pomsta sa v žalmoch odráža a zobrazuje. Boh je však ten, ktorý ako Dobro a Spravodlivosť premáha zlo a nespravodlivosť.¹⁵

Bibliografia:

D. BRATSCHER, *The Three Triads of Biblical Interpretation. Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.*, Trnava 1993. J. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, Rím 1992. J. C. LANEY, *A Fresh Look at the Imprecatory Psalms*, in: *Bibliotheca Sacra* 138 (1981). N. LOHFINK, „Svätá vojna“ a „kliatba“ v Biblii, in: *Rozumieť Starému zákonu*, Svit 2002. *Sväté písmo*, Trnava 1996. M. ŠTRBÁK, *Liturgia Eucharistie*. Ružomberok 2005. *Testi religiosi per lo studio dell' Antico Testamento*, Brescia 1992. F. TRSTENSKÝ, *Kniha žalmov*. Ružomberok 2007. M. VARŠO, *Zjedz, čo máš po ruke...*, Nitra 1998.

8. Porov. M. VARŠO, *Zjedz, čo máš po ruke...*, Nitra 1998, s. 237.

9. Ugaritský text nie je zvolený náhodne. Ugaritský jazyk je v mnohom podobný hebrejskému jazyku Starého zákona. Mnohé hebrejské a ugaritské slová majú rovnaký koreň.

10. Porov. *Testi religiosi per lo studio dell' Antico Testamento*, ed. W. Beyerlin, Brescia 1992, s. 256-258.

11. M. VARŠO, *Zjedz, čo máš po ruke...*, Nitra 1998, s. 255.

12. Porov. F. TRSTENSKÝ, *Kniha žalmov*. Ružomberok 2007, s. 100.

13. J. C. LANEY, *A Fresh Look at the Imprecatory Psalms*, in: *Bibliotheca Sacra* 138 (1981), s. 35-45.

14. Porov. J. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, Rím 1992, s. 664.

15. Porov. M. KOLARCIK, *Žalmy*, Bratislava 1994, s. 76-77.

SPONTÁNNE ODPOVEDE BENEDIKTA XVI. KLÉRU VENETA

Minulý rok počas svojej dovolenky sa Benedikt XVI. stretol s klérom Valle d' Aosta. Aj tohto roku sa počas dovolenky v talianskych dolomitoch stretol s klérom Veneta a aj im dovolil, aby sa ho opýtali, čo ich trápi a zaujíma. Stretnutie sa uskutočnilo 28. júla 2007 a pápež opäť potvrdil svoju bezprostrednosť i okamžitú znalosť reagovať bez prípravy na mnohé závažné problémy, ktoré mu kňazi Veneta predkladali. Pre našich čitateľov sme vybrali niekoľko otázok a odpovedí. Nadpisy, ktoré majú vystihovať jadro otázky a odpovede som vybral ja, nie je to teda od pápeža. Verím, že tu nájdete mnohé odpovede na otázky, ktoré možno trápia alebo zaujímajú aj vás. Preklad som urobil z taliančiny a upravil na spôsob rozhovoru.

Kresťan musí byť ľudským...

Otázka: *Volám sa Vavrinc a som farárom. Svätý Otče, veriaci očakávajú od nás iba jednu vec: aby sme boli špecialistami pri úlohe napomáhať človeku stretnúť a stretávať sa s Bohom. Toto nie sú moje slová, ale Vašej Svätosti, ktoré ste povedali pri jednom stretnutí kléru. Avšak môj otec špirituál v kňazskom seminári, počas tých, pre mňa veľmi vyčerpávajúcich stretnutí v rámci môjho duchovného vedenia mi hovorieval: „Vavrinc, Vavrinc, iste, sme aj ľudia, ale...“ a keď vyslovil to „ale“ mal na mysli, že ja som radšej chodieval na futbal, než na eucharistickú adoráciu. Dohováral mi, že to nemá dobrý vplyv na moju duchovnú formáciu, že to nebolo odo mňa pekné vynechať prednášky z morálky a práva, keď – pravda – profesori toho vedia viac než ja. Teraz už myslím viac na nebo a aj častejšie si zaspievam requiem, než kedysi. Napriek tomu som už 34 rokov kňazom a som aj šťastný. Iste, nijaké zázraky som neurobil, ale ani nijaké vedomé škandály, nevedomé možno... Ja dnes považujem výrok „sme predsa ľudia“ za prejav veľkého uznania. Totiž úloha napomáhania ľuďom, aby sa stretávali s Bohom a naopak, aby sa Boh stretával s človekom, sa neuskutočňuje práve a predovšetkým prostredníctvom ľudskosti („sme predsa ľudia“) a nie je to nevyhnutná požiadavka byť predovšetkým ľudskými, a neplatí to aj pre nás kňazov?*

Odpoveď: Ďakujem za otázku. Jednoducho chcem povedať, že súhlasím s tým, čo ste povedali v závere svojej otázky. Ak to poviem veľmi zjednodušene, katolicizmus bol vždy náboženstvom syntézy, nie výnimočných činov, ale syntézy, ktorú možno vyjadriť slovami „aj – aj“. Preto v rámci dilemy či ísť na futbal, či študovať Sväté písmo alebo Kánonické právo, by som povedal „aj – aj“. Robme jedno i druhé. Venovať sa športu je niečo krásne, hoci ja som nikdy nebol nejaký veľký športovec, ale keď som bol mladý, chodieval som do hôr, ktoré nám Pán daroval. Nedá sa vždy žiť ponorený do hlbokkej meditácie, snáď by to dokázal nejaký svätec, stojaci na najvyššom stupni svojho pozemského putovania, ale my normálne žijeme nohami na zemi a očami hľadiac na nebo. Oboje nám daroval Pán. To znamená, že mať rád ľudské veci, mať rád krásy tejto zeme nie je iba čímsi hlboko ľudským, ale aj hlboko kresťanským a aj katolíckym počinom. Preto – a myslím, že som to už spomenul – dobrá pastorácia, katolícka pastorácia musí mať aj tento aspekt: žiť „aj – aj“; žiť humanitu a ľudskosť človeka, správne užívať všetky dobrá, ktoré nám daroval Pán a rozvíjať ich. Ale zároveň nezabúdať na Pána Boha, v konečnom dôsledku svetlo radosti prichádza od Boha; iba od Neho prichádza svetlo, ktoré umožňuje prežívať radosť z vecí, ktoré sú okolo nás. Chcem jednoducho zdôrazniť a zasadiť sa za spôsob života v zmysle katolíckej syntézy, za toto „aj – aj“; byť skutočne ľudským,

každý podľa svojich vlastných darov a chariziem má mať rád túto zem a všetky veci, čo sú na nej, ktoré nám daroval Pán. Zároveň však treba byť vďačný za to, že na tejto zemi svieti Božie svetlo, ktoré tomu všetkému dáva na zemi jasnosť, radosť a krásu ich zmyslu. Takto žijeme radostne svoju katolíckosť. Takáto je moja odpoveď.

Svedomie s prívlastkom „kresťanské“

Otázka: *Svätosť, som Klaudio a chcel by som Vám položiť otázku o tom, ako formovať svedomie osobitne mladých ľudí, pretože v súčasnej dobe pomôcť, aby mal niekto správne svedomie, sa ukazuje stále náročnejším problémom. Mení sa chápanie dobra a zla, človek to, čo kedysi cítil ako zlo, dnes to už tak necíti a dotýka sa to aj emotívneho aspektu človeka. Čiže chcel by som od Vás počuť nejakú radu. Ďakujem.*

Odpoveď: Spolubratia biskupi, kňazi! Chcem predovšetkým vyjadriť svoju radosť a úprimnú vďaku za toto krásne stretnutie. Ďakujem J. E. biskupovi Andrichovi a J. E. Mazzoncatovi, ktorí mi priniesli pozvanie na toto stretnutie. Moja úprimná vďaka patrí vám všetkým, ktorí ste v takom hojnom počte prišli na toto stretnutie napriek tomu, že je čas dovoleniek. Vidieť chrám plný kňazov, je veľmi povzbudzujúce. Vidíme teda, že kňazi sú tu, že Cirkev žije, aj keď počet kňazov v súčasnosti v západnom svete má klesajúcu tendenciu. Cirkev je vždy živá a s kňazmi, ochotnými hlásať Božie kráľovstvo, rastie a zvelaďuje sa, ale aj kladie silný odpor všetkým nepriaznivým situáciám, ktoré na nás doliehajú v našom dnešnom kultúrnom kontexte. Ale teraz k otázke. Táto prvá otázka sa tak trochu dotýka kultúry v západnom svete, pretože koncept svedomia sa za posledné dve storočia veľmi zmenil. Totiž v súčasnosti prevláda idea, že rozumnosť, ktorá vyplýva z rozumu, je taká a iba taká, ktorú možno overiť. Iné veci, napr. týkajúce sa náboženstva morálky, sa nemôžu považovať v princípe za rozumné, lebo sa nedajú overiť, alebo ako sa hovorí presnejšie, nedajú sa experimentálne verifikovať. Tak v situácii, kde náboženstvo a morálka boli vypudené z rámca rozumnosti, jediným kritériom morálnosti a dokonca aj náboženstva sa stal človek, presnejšie jeho subjektívne svedomie, ktoré neuznáva, ba neznesie iné kritéria. Rozhodnutie takto dáva jedine človek v súlade so svojimi cieľmi, zámermi, pocitmi, skúsenosťami a inými možnými kritériami, ktoré si našiel. Lenže takto sa človek stal osamoteným, pretože parametre, na základe ktorých prijíma rozhodnutia sa zo dňa na deň, z mesiaca na mesiac, ako ste to aj spomenuli v otázke, naozaj menia. V kresťanskej tradícii „svedomie“ (lat. *coscientia*) znamená „*con-scientia*“ (slov. spolu-poznanie). To znamená, že my, že naše bytie je otvorené, aby načúvalo hlasu, ktorý máme v sebe samom, Boží hlas. Hlas, ktorý nás upozorňuje na veľké hodnoty, je „napísaný“ v našom bytí a veľkosť človeka spočíva v tom, že nie je uväznený sám v sebe, že nie je uviazaný iba na materiálne a teda experimentálne dokázateľné veci, ale jeho vnútro je otvorené pre to, čo je podstatné. Človek teda vlastnú schopnosť načúvania. V hlbine nášho bytia môžeme počuť nielen naše momentálne potreby, nie iba veci materiálne, ale môžeme počuť aj hlas samého Stvoriteľa a tak rozpoznať, čo je dobré a čo zlé. Prirodzene, táto schopnosť načúvať, sa musí vyvíjať a vychovávať. A toto má byť aj predmetom nášho ohlasovania v Cirkvi: rozvíjať túto našu úžasnú schopnosť, ktorú daroval Boh človeku, načúvať hlasu pravdy čiže hlasu, ktorý nám hovorí o hodnotách. Teda prvý krok, ktorý by sme mali urobiť je vzbudzovať v ľuďoch povedomie, že sama naša ľudská prirodzenosť obsahuje v sebe morálne poslanstvo, Božie poslanstvo, ktoré je však potrebné dešifrovať a ak mu budeme viac načúvať, budeme schopnejší lepšie rozlišovať a poznávať.

Teraz k problému, ktorý je konkrétnym problémom: čo v skutočnosti urobiť, aby sme naučili ľudí „načúvaníu“, ako priviesť človeka k tomu, aby bol spôsobilý vykonávať túto činnosť, keď je tu toľko vonkajšieho, údajne moderného, hrmotu a hlučnosti, čo urobiť, aby sa človek vrátil k postoju načúvania, čo je skutočnou udalosťou, ozajstným krstným „effeta“ (otvor sa), opravdivosť otvorením sa človeka vlastným duchovným hlbínám. Vidiac, v akej situácii sa nachádzame, navrhoval by som skombinovať laickú cestu s cestou náboženskou a to je cesta viery. Všetci vidíme, ako človek ničí to, na čom stojí jeho vlastná existencia, ktorou je zem, ničí samé základy vlastnej existencie. Dnes už zo zemu jednoducho nemôže nikto robiť to, čo sa mu zachce. Zem nám bola jednoducho zverená, darovaná, aby sme ju užívali a kultivovali, nie ničili. A aby sme to boli schopní robiť, musíme sa učiť rešpektovať vnútorné zákony stvorenia a ak chceme prežiť, musíme ich poslúchať. Potom táto poslušnosť hlasu zeme, hlasu bytia, je niečo, čo je veľmi dôležité pre naše budúce šťastie, nie poslušnosť momentálnej túžby, momentálneho pocitu. Skrátka, toto je prvé, čo treba ľudí učiť: naše bytie, naša zem hovorí s nami, komunikuje s nami, a my, ak vôbec chceme prežiť, sa musíme naučiť načúvať a potom dešifrovať ich posolstvá. A ak musíme byť poslušní hlasu našej zeme, o to viac musíme byť poslušní hlasu ľudského života. Našou úlohou je starať sa o túto zem, ale musíme rešpektovať okrem seba aj iného človeka, iných ľudí. A to jednak jednotlivcov, nakoľko sú osobami a našimi blíznymi, tak aj spoločenstvá žijúce vo svete, lebo sme odkázaní žiť spolu. A tak vidíme, že iba vtedy, ak budeme rešpektovať Božieho stvorenia, stvorenia stvoreného na Boží obraz, ktorým je človek, ak budeme rešpektovať náš spoločný život na tejto zemi, iba vtedy budeme môcť kráčať ďalej. A tu sme prišli k poznaniu, že jednoducho potrebujeme veľké morálne skúsenosti, tradície ľudstva. Sú to skúsenosti, ktoré sa zrodili zo stretnutia človeka s človekom, spoločenstva so spoločenstvom. Sú to skúsenosti hovoriace, že sloboda človeka je vždy slobodou spoluúčasti, lebo žije spolu a vedľa slobody iných ľudí a spoločenstiev a že ostane slobodou iba vtedy, ak bude mať v úcte hodnoty, ktoré sú vlastné všetkým. Zdá sa mi, že tu kdesi v tomto štádiu už nastal čas poukázať aj na nevyhnutnosť poslúchať hlas, ktorý nosíme v sebe samom, hlasu vlastného svedomia, vážiť a cítiť si dôstojnosť iného, vážiť si nevyhnutnosť žiť spolu a zároveň slobodu iných, aby sme aj my mohli žiť spolu s nimi a vedľa nich v slobode. A ako som už povedal, tu sme dospeli k veľkým morálnym tradíciám ľudstva. V nich sa odráža hlas nášho svedomia, nášho bytia. Spomedzi nich vyniká morálna tradícia historického putovania Božieho ľudu, počnúc Abrahámom, v ktorom nachádzame základné ľudské skúsenosti, ale prostredníctvom nich môžeme počuť hlas Stvoriteľa, ktorý nás miluje a ktorý s nami hovorí. V tomto kontexte a pri rešpektovaní veľkých morálnych skúsenosti ľudstva, ktoré chápeme ako cestu, po ktorej by sme mali kráčať v súčasnosti i budúcnosti, Desatoro nadobúda stále väčšiu vážnosť, stále väčšiu hodnotu, ba stáva sa prioritou určujúcou našu životnú cestu. Desatoro opätovne čítane, nanovo žité vo svetle Kristovej nauky, vo svetle života Cirkvi a jej skúsenosti, nám poukazujú na niektoré základné a podstatné hodnoty: štvrté a šieste prikázanie chápané spolu, v kontexte nám poukazujú na dôležitosť našej telesnosti, nášho tela a privádzajú nás k rešpektovaniu zákonov nášho tela, sexuality a lásky, hodnoty vernej manželskej lásky a tiež rodiny; piate prikázanie nám poukazuje na hodnotu ľudského života, jednotlivca i spoločnosti; siedme prikázanie nás učí rešpektovať dobrá tejto zeme a ich správnejšie prerozdelenie s čím súvisí aj to, ako

sa má spravovať, riadiť Božie stvorenie; ôsme prikázanie poukazuje na mimoriadne dôležitú hodnotu pravdy. Ak predmetom štvrtého, piateho, šiesteho i siedmeho prikázania bola láska k blížnemu, predmetom ôsmeho je pravda. Toto všetko však nemôže fungovať bez spoločenstva s Bohom, bez rešpektovania autority Boha, bez prítomnosti Boha vo svete. Podčiarkujem, že vo svete, kde Boh a jeho autorita sa nestane predmetom ľubovôle a egoizmu človeka, iba tam, kde sa „zjaví“ Boh, nastane svetlo a príde nádej. Náš ľudský život má zmysel a nie je čiste „produktom“ nás samých, ale že nás prevyšuje a že sa v nás samých nachádza aj jeho smerovanie. Povedal by som, že v tomto zmysle interpretujeme aj rôzne cesty, ktorými kráčajú dnešní ľudia a ktoré môžu byť jednoducho pochopiteľné a viditeľné aj pre laické poznanie. Skúsme interpretovať „hlasy“ človeka vychádzajúce z hĺbky jeho vnútra tak, aby sme dospeli k opravdivému poznaniu hlasu ľudského svedomia, ktoré sa odovzdáva z generácie na generáciu vo veľkej tradícii modlitby, v morálnom živote. Som presvedčený, že kráčajúc po tejto ceste, po ktorej treba ísť vytrvalo a trpezlivo, môžeme sa naučiť žiť a dosiahnuť opravdivý život.

Ako treba „farárovať“ dnes...

Otázka: *Volám sa Arnaldo a som farárom. Svätý Otče, rastúce nároky na pastoračnú službu – okrem toho, že počet kňazov stále klesá – privádzajú našich biskupov k prehodnoteniu nielen lokalizácie kňazských sídiel, ale často pristupujú aj ku kumulácii úloh a viaceré susedné farnosti zverujú jednej a tej istej osobe. Tento stav sa citlivo dotýka mnohých farských spoločenstiev, ako aj možnosti nás kňazov, aby sme spolu – kňazi i laici – prežili pastoračnú službu. Ako máme žiť túto zmenu v pastorácii, aby sme dokázali dostať do popredia spiritualitu dobrého Pastiera?*

Odpoveď: Dobré, vráťme sa k problematike pastoračných priorit a k tomu, ako dnes vykonávať úrad farára. Pred nejakým časom jeden francúzsky biskup, ktorý bol rehoľníkom, a teda nikdy nebol farárom, sa ma opýtal: „Svätosť, mohli by ste mi vysvetliť, čo je to farár? My vo Francúzsku máme veľké pastoračné centrá, kde patrí 5-6-7 farností a farár riadi všetky farské ustanovizne, práce a úlohy, ktoré sú rôzne.“ Zdalo sa mu však, že ak je farár takto zaneprázdnený, neostáva mu časová možnosť na vlastné osobné stretnutie s jemu zverenými ovečkami a on - nakoľko je biskupom a teda veľkým farárom - si kladol otázku, či tento systém je správny alebo či nepotrebujeme hľadať iné možnosti, aby farár bol naozaj farárom čiže pastierom vlastných veriacich. Prirodzene, nemohol som mu poskytnúť návod na okamžité riešenie tejto situácie vo Francúzsku. Otázka je však aktuálna vo všeobecnosti: aby farár napriek novým životným situáciám a novým formám zodpovednosti nestratil osobnú blízkosť s ľuďmi, aby bol aj reálne a osobne pastierom stáda, ktoré mu Pán zveril. Situácie vo svete sú rôzne a často odlišné. Mám na mysli biskupov v ich diecezách a situácia v jednej sa odlišuje od inej. Preto práve oni musia mať dobrý úsudok v tom, ako zabezpečiť, aby farár ostal pastierom a nebol iba vysväteným byrokratom. Zdá sa mi, že prvou možnosťou, ako by farár mal byť v osobnej blízkosti jemu zverených osôb, je vlastne slávenie sviatosti: pri slávení Eucharistie sme spolu a môžeme, ba ak tam sme, tak je nemožné sa nestretnúť; sviatosť zmierenia je taktiež stretnutím, veľmi osobným stretnutím; takým stretnutím je aj sviatosť krstu, ktorá je skutočným stretnutím a nie iba v čase vysluhovania sviatosti, lebo tieto sviatosti sa vysluhujú v určitom kontexte: krst implicitne zahŕňa aj predkrstnú katechézu, ktorú dávame mladej rodine, hovoríme s nimi tak, aby potom krst bol aj osobným stretnutím a príležitosťou pre veľmi konkrétnu katechézu. To isté sa koná v rámci prípravy

na prvé sv. prijímanie, na birmovku, na manželstvo. Toto sú vždy príležitosti, kedy sa farár alebo iný kňaz osobne stretáva s ľuďmi. Je kazateľom a vysluhovateľom sviatostí a tieto skutočnosti majú vždy aj svoj ľudský rozmer. Sviatosť nikdy nie je iba rituálnym úkonom, ale rituálny a sviatostný úkon je vsadený do ľudského kontextu, v rámci ktorého sa farár a kňaz pohybujú. Taktiež považujem za veľmi dôležité nájsť správny systém poverovania, delegácie. Lebo nie je dobré, ak všetko vo farnosti je na farárovi a iba on je „riaditeľom“ rôznych skupín a aktivít. Naopak, on má iba poverovať, delegovať a rôznym spôsobom rozdeľovať úlohy i zodpovednosť za ne. A toto by mala byť iste úloha pre diecéznu synodu – a vy tu v diecéze ste práve mali diecéznu synodu – aby sa našiel spôsob, ako uvoľniť ruky farárovi tak, aby – na jednej strane – si zachoval zvrchovanú zodpovednosť za jednotnosť pastorácie vo farnosti a – na druhej strane – nerobil všetko on, aby nebol byrokratom. Nech má k dispozícii aj iné osoby, ktorým zverí časť zodpovednosti, nech má spolupracovníkov, ktorých usmerňuje a ktorí sú pre jeho prácu podstatne dôležitými osobami. Jedno z mnohých dôležitých záverov koncilu je aj toto: spoluzodpovednosť všetkých za celú farnosť. Nie je to iba farár, ktorý má vlievať dušu a oduševňovať, oživovať všetko, čo sa vo farnosti robí, pretože všetci farníci sú farnosťou. Preto všetci majú pomáhať a spolupracovať na tom, aby farár neostal ako riaditeľ síce niekde navrchu, ale v izolácii od ostatných. Všetci majú napomáhať tomu, aby sa farár skutočne našiel v úlohe vlastného pastiera, ktorý dohliada a sprevádza aktivity a činnosti, v ktorých žije a realizuje sa celá farnosť. Povedal by som, že ak – na jednej strane - farníci budú cítiť povinnosť spoluzodpovednosti za život farnosti a – na druhej strane – bude zodpovedne existovať vysluhovanie sviatostí a ohlasovanie evanjelia ako ústredný bod života farnosti, iste by to pomohlo aj v súčasnej dobe, v ktorej sú naozaj náročnejšie a ťažšie okolnosti, aby farár bol skutočne farárom čiže človekom, ktorý snáď nemusí poznať všetkých po mene ako to spomína Pán v podobenstve o dobrom Pastierovi, ale pozná reálne situáciu svojho stáda a je naozaj pastierom, ktorý ich povoláva a vedie k Pánovi.

Bolest rozvedených

Otázka: *Volám sa Samuel a som farárom. Prijali sme Vašu výzvu modliť sa, starať sa o duše a hlásať evanjelium. Dovolili sme si vziať vážne starosť aj o Vašu osobu, ktorej vyjadrením je, že sme Vám priniesli niekoľko fliaš zdravého vína vypestovaného v našej oblasti a ktoré Vám odovzdá náš biskup. Ale teraz otázka. Stojíme stále častejšie zoči-voči zložitým situáciám rozvedených osôb, ktoré vstúpili do ďalšieho zväzku alebo len tak spolu žijú. Žiadajú nás, aby sme im pomohli v ich duchovnom živote. Sú to osoby, ktoré prichádzajú často za nami s bolestnou žiadosťou, aby mohli pristupovať k sviatostiam. Toto sú skutočnosti, ktoré od nás vyžadujú nielen vysvetlenie, ale aj spoluúčasť na ich veľkej bolesti. Pýtam sa Vás, Svätý Otče, akým ľudským, duchovným a pastoračným prístupom sa v takýchto prípadoch dá dať dohromady milosrdenstvo a pravda? Ďakujem.*

Odpoveď: Áno, je to bolestný problém a jednoduché riešenie na tento problém nejstuuje. Tento problém spôsobuje bolesť nám všetkým, pretože všetci máme vo svojej blízkosti osoby žijúce v takýchto situáciách a vieme, že im to spôsobuje veľkú bolesť, ak nemôžu žiť plnohodnotne svoj život v spoločenstve Cirkvi. Predchádzajúci manželský zväzok je zväzkom, ktorý obmedzuje ich účasť na živote Cirkvi. Čo teda robiť? Povedal by som, že prvým krokom by mala byť prirodzene prevencia, aby sa predchádzalo takýmto situáciám, ak je to možné. To znamená, že práva na manželstvo sa stáva stále dôležitejšou a nevyhnut-

nejšou. Kánonické právo predpokladá, že človek ako taký, aj bez vážnejšej prípravy, chce uzavrieť ľudsky prirodzené manželstvo čiže také, ako ho opisujú prvé kapitoly knihy Genesis. Je človekom, má svoju ľudskú prirodzenosť, a teda vie, čo je to manželstvo. Chce urobiť to, k čomu ho vedie jeho ľudská prirodzenosť. Z tohto predpokladu vychádza kánonické právo. Človek je predsa človekom a jeho prirodzenosť mu určuje, čo má robiť. Avšak dnes axióma, podľa ktorej človek chce robiť to, čo je v súlade s jeho prirodzenosťou čiže manželstvo jedno (jednota) a trvalé (nerozlučiteľnosť), sa mení na úplne odlišnú axiómu: Volunt contra here matrimonium sicut ceteri homines (slov. Chcú manželstvo také, aké ho majú iní ľudia). Tu už ľudská prirodzenosť nie je určujúca, ale to, ako žijú „iní ľudia“, to, ako žijú iní. A to, ako dnes žijú iní, nie je jednoducho v súlade s ľudskou prirodzenosťou, nie je v súlade so zámerom Stvoriteľa ani stvorenia. To, čo dnes chcú a robia „ceteri homines“ je oženit sa alebo vydať s myšlienkou, že jedného dňa sa môže stať, že manželstvo sa rozpadne a že oni môžu vstúpiť do druhého, tretieho manželstva. Tento model manželstva, robiť, čo robia všetci (ceteri homines), sa stal modelom manželstva stojaceho v ostrom protiklade s tým, čo určuje ľudská prirodzenosť. Stalo sa niečím normálnym vstúpiť do manželstva, rozviesť sa, znova vstúpiť do ďalšieho manželstva a nikto sa nezamýšľa nad tým, že ide proti ľudskej prirodzenosti alebo len ťažko nájsť toho, kto sa nad tým vážne zamýšľa. Preto, aby sme mohli pomôcť iným v tom, čo je v skutočnosti manželstvo, nie iba cirkevné manželstvo, ale manželstvo také, ako ho chce mať Stvoriteľ, musíme prebudiť v ľuďoch zmysel načúvať prirodzenosti.

Vráťme sa k otázke. Treba znova objaviť, že v pozadí toho, čo chcú a robia všetci, existuje niečo, čo je určujúce, čo je prirodzené a čo určuje iné pravidlá, než to, čo sa stalo „moderným zvykom“. A toto prirodzené ľudí „volá“ k manželstvu, ktoré slúži životu, byť verný životu a to aj za cenu, že rásť v spoločnej láske nie je vždy bezbolestné. To teda znamená, že predmanželské nauky by mali byť zamerané na znovuoobjavenie „hlasu“ prirodzenosti, zámeru Stvoriteľa priamo v človeku, znova sa naučiť pozeráť naprieč tým, čo robia „ceteri homines“ a rozpoznať, čo nám určuje naše vlastné prirodzené bytie. Ak teda beriem do úvahy, že na jednej strane existuje to, čo chcú a robia „ceteri homines“ a na druhej strane to, čo nám hovorí naše vlastné bytie, naša prirodzenosť, potom by sa predmanželské nauky mali stať cestou znovuoobjavovania, znovunaučenia všetkého, čo nám v tejto záležitosti hovorí naše bytie, naša ľudská prirodzenosť. Takto snúbenci budú spôsobilí dospieť k oprávdivému rozhodnutiu uzavrieť manželstvo v súlade so zámerom Stvoriteľa a Vykupiteľa. Čiže takéto predmanželské nauky „znovuoobjavenia seba samých“, znovuoobjavenia toho, čo je skutočným manželským súhlasom, sú dôležité.

Dnes už nepostačuje len príprava. Vážne krízy prichádzajú po uzavretí manželstva. Preto – aspoň prvých desať rokov manželstva – si vyžaduje permanentné sprevádzanie. To znamená, že vo farnosti je potrebné starať sa nie iba o predmanželské nauky, ale zabezpečiť spoločenstvo manželom aj na ich ďalšej ceste životom, aby sa navzájom sprevádzali a pomáhali si. A tu kňazi, ale nielen oni, ale aj rodiny, ktoré v týchto problémoch, bolestiach i pokušeniach majú už svoje skúsenosti, aby stáli pri manželských pároch v čase ich manželskej krízy. Je dôležité, aby existovala určitá sieť navzájom si pomáhajúcich rodín a tu veľkú úlohu môžu zohrať práve na toto zamerané spoločenstvá.

Ako vidíte, prvá časť mojej odpovede poukazuje na prevenciu, avšak nie iba v zmysle predmanželskej prípravy, ale aj následného sprevádzania a prítomnosti rodín, ktoré dokážu pomôcť práve v čase a tam, kde všetci ostatní pod-

lahli „modernej situácii“ a presadzujú to, čo je proti manželskej vernosti a proti životu. Tejto vernosti treba napomáhať a stále ju nachádzať, ako aj učiť sa jej, hoci niekedy spôsobuje i bôľ a utrpenie. V prípade rozpadu manželstva, čo znamená, že manželia nedokázali ostať verní svojmu prvému manželskému súhlasu, vždy vyvstáva problém, či to bol opravdivý manželský súhlas alebo súhlas vytvárajúci sviatosťné manželstvo. Tu prichádza ako možnosť proces manželskej nulity. Ak to bolo skutočným manželstvom a teda nemôžu vstúpiť do platného iného manželského zväzku, permanentná prítomnosť Cirkvi by mala pomôcť týmto osobám znášať inú bolesť. V prvom prípade som hovoril o utrpení, ktorú spôsobuje prekonávanie manželskej krízy a učenie sa byť verným a zrelým. V druhom prípade ide o utrpenie žiť v novom zväzku, ktorý nie je pred Cirkvou platným ani sviatosťným a ktorý teda neumožňuje plnú účasť na sviatosťoch Cirkvi. Pred nami je úloha hovoriť o tejto bolesti a učiť tých, ktorých sa to týka, aby vládali žiť s týmto utrpením. V tomto bode sme sa vlastne dostali k inej otázke. Totiž, ak to mám povedať všeobecne, musíme v tejto našej kultúre a v tejto generácii ľudí znovuobjaviť zmysel utrpenia. Musíme sa naučiť, že utrpenie a bolesť môžu byť aj pozitívnymi hodnotami, ktoré nám pomáhajú dozrievať, stávať sa viac byť samým sebou, stáť bližšie k Bohu, ktorý trpel za nás a trpí spolu s nami. Aj v týchto situáciách je prítomnosť kňaza, rodiny, spoločenstva čiže spoločenstva osobného alebo komunitného, ktoré je vlastne vyjadrením lásky k blížnemu, veľmi dôležitá. Som presvedčený, že iba takáto láska, ak ju v Cirkvi budú pociťovať, realizujúcu sa v mnohorakom sprevádzaní, by mohla pomôcť týmto ľuďom spoznať, že ich Kristus miluje, že sú členmi Cirkvi aj keď sa nachádzajú v ťažkej osobnej situácii a napokon aj v tomto duchu môžu žiť svoju vieru.

Ján Duda

NOVÝ SLOVENSKÝ VEĽVYSLANEC VO Vatikáne

13. septembra 2007 pápež Benedikt XVI. prevzal povarovacie listiny z rúk nového slovenského veľvyslanca pri Svätej Stoliči Jozefa Draveckého. Svätý otec vo svojom príhovore pripomenul dobrú spoluprácu Vatikánu so Slovenskou republikou, čoho dôkazom je aj schválenie dvoch zo štyroch dohôd zakotvených v Základnej zmluve z roku 2000, ktoré sa týkajú oblasti školstva a pastoračnej služby v armáde. Stále však ostáva otvorená otázka prijatia dohody o financovaní Cirkvi a výhrady svedomia. Pápež ďalej vyzdvihol dôležitosť dohody v oblasti školstva. Je dôležité, aby štát naďalej zaručoval slobodu zakladať a spravovať katolícke školy a umožňoval rodičom vybrať pre svoje deti taký spôsob vzdelávania, ktorý dbá o kresťanskú formáciu. Nový slovenský veľvyslanec vo svojom pozdrave uviedol, že jeho snahou bude zamerať sa aj na plnenie dohôd zakotvených v Základnej zmluve.

Kariérny diplomat Jozef Dravecký sa narodil v roku 1947 v Spišskej Novej Vsi. V roku 1971 ukončil štúdium prírodných vied na UK v Bratislave. Do roku 1991 pôsobil ako docent na Fakulte matematiky a fyziky Univerzity Komenského v Bratislave. V roku 1991 vstúpil do diplomatických služieb a odvtedy pôsobil v rôznych oblastiach. V rokoch 1994 – 1998 bol veľvyslancom SR v Bulharsku a v rokoch 2000 - 2005 veľvyslancom SR v Litve, Lotyšsku a Estónsku. Naposledy zastával funkciu riaditeľa odboru Ministerstva zahraničných vecí. Je ženatý a má päť detí.

František Trstenský

PROBLÉM BUDÚCNOSTI TEOLÓGIE

V dňoch 13. až 16. septembra 2007 sa v Leuvene (Belgicko) uskutočnila konferencia, ktorú usporiadala Európska spoločnosť pre Katolícku teológiu (ESCT). Išlo v poradí o šiestu konferenciu od založenia spoločnosti v roku 1989. V tomto roku bola v Badíne založená aj slovenská sekcia, ktorá v súčasnosti združuje približne 55 teológov. Hostiteľskou inštitúciou konferencie bola Katolícka univerzita v Leuvene. Pápež Martin V. ju založil v roku 1425. Univerzita nesie dvojité prvenstvo. Je najstaršou katolíckou univerzitou na svete a najstaršou univerzitou vôbec v krajinách Beneluxu. Univerzita prešla pred pár desiatkami rokov neľahkým obdobím skúšky. Nachádza sa na flámskom území Belgicka, a práve používanie holandského jazyka prinieslo problémy. V roku 1968 vznikla na francúzsky hovoriacom území Belgicka v Louvain-la-Neuve nová katolícka univerzita. Napriek počiatovým napätiam dnes obidve univerzity spolupracujú, čo môže byť príkladom aj pre naše slovenské prostredie. Univerzita v Leuvene sa vyznačuje nielen takmer 600-ročnou tradíciou, ale predovšetkým akademickým zázemím, profesionalitou a kvalitne vybavenou teologickou knižnicou, ktorá patrí medzi najlepšie na svete.

Konferencia mala hlavnú tému: „*Náboženstvo a európsky projekt. Teologické perspektívy.*“ Mnohé príspevky niesli v sebe aktuálnosť aj pre podmienky slovenskej teológie. V otváracom príhovore vystúpil Godfried kardinál Daneels. V rokoch 1969-1977 pôsobil ako profesor v Leuvene a dnes ako arcibiskup diecézy Mechelen-Brusel je veľkým kancelárom Leuvenkej univerzity. Jeho pôsobenie na akademickom pôde sa odzrkadlilo v slovách, ktoré adresoval účastníkom nielen ako biskup ale aj ako teológ. Pripomenul, že „*veda dokáže vysvetliť, ako vznikol svet, ale nedokáže odpovedať na otázku: prečo? To je úloha teológie.*“ Jestvujú tri piliere, ktoré nikdy nemajú chýbať v teológii: zbožnosť, vedeckosť, vytváranie pokoja vo svete.

Veľká časť hlavných príspevkov bola venovaná islamu a jeho vzťahu voči kresťanstvu, Európe a európskej civilizácii. Islam je určite téma, o ktorej súčasná katolícka teológia na západných teologických fakultách intenzívne diskutuje a vidí ju ako kľúčovú pre ďalšie smerovanie kresťanstva. Islam nie je problémom dialógu medzi náboženstvami, ale problémom zrážky civilizácií, ktorému dnes Európa čelí. Pokiaľ na Slovensku tento konflikt nepocitujeme, je len otázka rokov, keď problém začne byť aktuálny nielen pre spoločnosť, ale aj pre miestnu Cirkev.

Medzi ďalšie vážne problémy, s ktorými zápasia západné teologické fakulty, sú snahy vytlačiť teológiu z akademického prostredia. Jestvujú hlasy, ktoré spochybňujú teológiu ako vedu. Vyhlasujú ju za nevedeckú disciplínu, a odmietajú jej vyučovanie na univerzitách. Sú silné tendencie úplne nahradiť teológiu vyučovaním religionistiky. Religionistika má svoje akademické miesto, ale nemôže byť alternatívou k teológii. V opačnom prípade hrozí, že teológia sa „rozriedi“ a zaradí sa len ako ďalší názorový prúd medzi iné náboženstvá, filozofie a smery. Táto diskusia čaká aj nás na Slovensku a je veľmi potrebné obhájiť teológiu ako vednú disciplínu nielen na akademickom pôde, ale aj v spoločnosti. Ba domnievam sa, že ten čas už prišiel...

Konferencia v Leuvene ukázala, aké problémy hýbu súčasnou európskou katolíckou teológiou. Otvorila témy, ktoré sa v najbližšej budúcnosti stanú aj našimi témami, lebo sme súčasťou Európy a členmi Katolíckej cirkvi.

František Trstenský

„TICHO“ OKOLO TRIDENTSKEJ SV. OMŠE NA SLOVENSKU

Benedikt XVI. vydal 7. júla 2007 Motu proprio *Summorum Pontificum*, ktorým promulgoval tridentskú liturgiu s účinnosťou od 14. septembra 2007 ako mimoriadnu formu rímskeho rítu. Zdá sa, že na Slovensku panuje ohľadom tejto záležitosti, ak neberieme do úvahy Slovensky kruh Leva XIII. z Trnavy, akési „vzácné ticho“. A práve toto „ticho“ mi pripadá ako niečo nepríjemné. Vysvetlím prečo.

Osoby, ktoré by toto ticho mali prerušiť, žijú pravdepodobne v presvedčení, že „nás sa táto záležitosť netýka“. Aj ja osobne si myslím, že sčasti majú pravdu. Lenže problém tridentskej liturgie je asi vážnejšou záležitosťou. Totiž rímsky rítus od 14. septembra 2007 už nemá jednu, ale dve formy. Nech si o tom niekto myslí, čo chce, je to jednoduché tak preto, že to rozhodol pápež. Ak sme latinskí kňazi čiže kňazi rímskeho rítu, jednoducho je našou kňazskou povinnosťou ovládať nielen jednu, ale aj druhú formu tohto rítu.

Predstavte si situáciu diecézneho vidieka. Do farnosti príde návšteva a požiada o oslúženie sv. omše v tridentskom ríte. Miestny pán farár sa rozčúli prinajmenšom z dvoch dôvodov: lebo vôbec ani len nevie (nikto ho neinformoval), že tridentskú sv. omšu možno slúžiť, lebo je to jedna z dvoch foriem rímskeho rítu. A po druhé, čo sa to opovažujú ho takýmto niečím otravovať, keď to nie je dovolené (lebo on žije stále v presvečení, že tridentská omša je zakázaná).

Myslím si, že tu spomínaným „tichom“ došlo k určitému nedorozumeniu. Latinský kňaz má jednoducho vedieť, čo patrí k jeho úlohám, vrátane slávenia sv. omše vo svojom ríte (teda v riadnom i tridentskom). Možno mimoriadnu formu použije len zriedkakedy, možno nikdy, ale z princípu by mal byť na takúto možnosť pripravený. Len si predstavte, že by gréckokatolícky kňaz vedel sláviť len liturgiu sv. Jána Zlatoustého a nevedel by sláviť liturgiu sv. Bazila. Čo je to za kňaza, ktorý nevie, čo je jeho povinnosťou vedieť? Asi v podobnej situácii sa nachádza v súčasnosti latinský kňaz, ktorý ovláda iba jednu z dvoch foriem rímskeho rítu, ktorý je vlastným rítom jeho kňazskej služby.

Preto by sa s tým spomínaným „tichom“ žiadalo skončiť. Bohoslovci by sa mali učiť obidve formy rímskeho rítu, aby ich ovládali teoreticky i prakticky. Biskupské úrady by mali informovať kňazov o pápežskom Motu proprio, lebo je to predsa aj ich úloha, aby „hlas“ pápeža neostal nepovšimnutý, ale aby dosiahol svojho adresáta. A pohnúť sa treba aj nám kňazom, aby nás možnosť slávenia tridentskej liturgie nezastihla nepripravených. Bola by to totiž veľká hanba. Byť kňazom a nevedieť slúžiť sv. omšu, hoci mimoriadnou formou, ale predsa sv. omšu, to by bola naozaj hanba.

Ján Duda

130. VÝROČIE NARODENIA BOŽIEHO SLUHU BISKUPA JÁNA VOJTAŠŠÁKA

14. novembra 2007 uplynie 130 rokov od narodenia Božieho služobníka biskupa Jána Vojtaššáka. Toto výročie by nemalo ostať nepovšimnuté o to viac, že tohto roku bolo tiež 4. výročie exhumácie ostatkov a ich pochovanie v spišskej katedrále pod oltár Bolestnej Matky Božej.

Keď som stál nad otvorenou rakvou biskupa, prvé čo mi napadlo bola otázka: čoho sa komunisti pri tomto človeku tak báli? Otec biskup mal na hlavu položenú biskupskú mitru bielej farby s jedným zeleným pásom na mitre vo vertikálnej polohe. Akosi mi to nesedelo, lebo nebol oblečený v omšovom rúchu, ale iba v jednoduchej čiernej reverende s bordovým cingulom. Biskupská mitra sa dáva iba vtedy, ak je biskup oblečený v omšovom rúchu. Preto mi pripadalo divné, že otec biskup má mitru a nemá omšové rúcho. Nie je však známe, ako k tomu došlo, kto ho takto obliekol.

V rukách mal otec biskup obyčajny kríž a ruženec. Pektorál (biskupský kríž), ktorý je symbolom biskupského úradu, otec biskup nemal a nemal ani biskupský prsteň. Na nohách mal obuté čierne papuče, ktoré boli na jeho postavu neúmerne veľké, hoci sa zdá, že mu boli obuté ešte vtedy, keď boli nové. Zlutoval sa vari nábožný veriaci, aby biskupa nepochovali bosého?!

Čo je ešte zaujímavé, pri rukách sa zachovala trňová koruna upletená narýchlo z trstia. A zachovala sa neporušená.

Tvár otca biskupa bola zachovaná pomerne dobre a bolo vidieť črty, ktoré som poznal z obrázkov a fotografií z exilu v Senohrabocho alebo Dečíne. Bol to nepochybné on. Tie črty tváre sa nezmenili.

Naozaj, toto výročie by nemalo ostať nepovšimnuté. Lebo sú výročia, ktoré vyžadujú od nás rozhodujúci postoj. Pre naše dobro a pre dobro Božieho ľudu. V neposlednej miere aj preto, aby sme nadobudli aspoň minimálny pocit, že sme vrátili ľudskú i veľkňazskú dôstojnosť biskupovi, na ktorom sa „socialistický humanizmus“ vyzúril ešte i po jeho smrti, ako to bolo aj rukolapne viditeľné na jeho oblečení, ktoré sme uzreli po otvorení veka rakvy.

Ján Duda

OBJAV BIBLICKÉHO TEXTU

Malý kúsok papyrusu s rozmermi 8,9 x 5,8 cm sa považuje za jeden z najdôležitejších objavov biblických textov. Je napísaný v gréckom jazyku na obidvoch stranách papyrusu a obsahuje pasáž z Evanjelia podľa Jána - 18. kapitola, verše 31-33 a 37-38 (rozhovor Piláta s Ježišom). Je to doteraz najstarší známy opis akéhokoľvek novozákonného textu. Odborníci ho datujú do obdobia 120-150 po Kr. To znamená len niekoľko desiatok rokov od pôvodného textu Jánovho evanjelia, ktoré vzniklo koncom 1. stor. po Kr. Jeho objavom sa skončili snahy klásť vznik evanjelií až na koniec 2. stor. po Kr., a tak spochybniť ich starobylúlosť.

Fragment bol objavený na začiatku 20. storočia v Egypte, v lokalite Oxyrhynchos na brehu rieky Níl, približne 160 km južne od Káhiry. Archeológovia na tomto mieste našli veľké množstvo papyrusov z gréckeho a rímskeho obdobia. V roku 1936 Colin H. Roberts, profesor na Oxforde, identifikoval text ako úryvok z Jánovho evanjelia. Dnes sa nachádza v John Rylands Library v Manchestri. V odborných kruhoch nesie označenie P 52 alebo Rylands Papyrus podľa miesta svojho uloženia.

Fragment je dôkazom toho, že nielen veľké objavy menia históriu. Často aj na prvý pohľad nepatrné veci dokážu priniesť nové poznatky a osvetliť, či dokonca zmeniť mnohé veci.

František Trstenský

JOHANN BAPTIST METZ:
VIERA V DEJINÁCH A SPOLOČNOSTI

Štúdie k praktickej fundamentálnej teológii

Vydavateľstvo Serafín, Bratislava 2007. Preklad: Mária Vargová. Počet strán: 318. ISBN: 978-80-8081-063-4.

Rahnerov žiak Johann Baptist Metz patrí k najvýraznejším osobnostiam pokoncilovej katolíckej teológie. Rodák z Bavorska získal doktoráty z filozofie i teológie a tomu zodpovedá kvalitatívna úroveň jeho diela. Venuje sa politickej teológii. Predkladaná práca patrí k najvýznamnejším. K sedemdesiatke mu pred časom prišiel zablahoželať osobne Joseph Ratzinger, čím len zvýraznil hodnotu jeho celoživotného bádania. Keďže slovenských prekladov súčasných svetových teológov je ako šafranu, treba vyzdvihnúť úsilie vydavateľstva Serafín, ktoré sa podujalo sprístupniť Metzovu teologickú tvorbu.

Metzova politická teológia je odpoveďou na problém, ktorý priniesla moderna, keď sa zbavila vzťahu k transcendentu. Je pokusom nájsť dorozumievaciu bázu pre vzťah náboženstva a politiky v najširšom zmysle slova. Tým základom je „autorita trpiacich.“ Kým prvá kapitola je systematickým spracovaním ideového zámeru, v druhej časti ponúka šesť tém. Ide o prednášky, ktoré už boli zväčša skôr publikované. Ich obsahom je napríklad vzťah Cirkvi a ľudu, vykúpenie či emancipácia. Keďže tu rozmieňa na drobné základné tézy prvej kapitoly, čitateľ si môže lepšie uvedomiť, aké konzekvencie jeho teológia prináša. Píše provokačne, nielen analyzuje, ale robí aj zmysluplné závery. Niektoré pasáže nezaprú jeho traumatickú skúsenosť s utrpením na konci druhej svetovej vojny. Aj on sa hlási k téze, že kresťanská teológia po Osvienčime už nikdy nemôže byť taká ako predtým. Pre Metza nie sú dôležité dejiny víťazov, o ktorých sa píše v učebniciach dejepisu, ale najmä antidejiny, resp. dejiny porazených. Utrpenie cudzieho človeka sa ho bezprostredne dotýka.

V sedemdesiatych rokoch, v čase uvedomovania si prehľbujúcich sa hospodárskych rozdielov medzi severom a juhom, hovorí: „Nemožno dopustiť, aby sa cirkev na jednej pologuli stávala čoraz väčšími meštiackym náboženstvom, náboženstvom šťastných, bez trápenia žijúcich alebo apatických ľudí a aby sa v iných častiach sveta javila ako náboženstvo nešťastných... (204).“ Metz dotknutý biedou chudobných a utláčaných zdôrazňuje politické konzekvencie akejkoľvek teologickej formulácie. Keďže sa časť pohybuje v sociálnych kategóriách, vystavuje sa nebezpečenstvu chápať „stávanie sa subjektom“ najmä ako problém neúplnej kresťanskej praxe, ktorej chýba solidarita. Pohnutý vlastnou skúsenosťou a so silným sociálnym cítením je občas v pokušení odstrániť sociálnu nespravodlivosť na úkor ohlasovania evanjelia. Preto sa používanie termínov „náboženstvo šťastných, resp. nešťastných“ javí do istej miery ako zjednodušujúce.

Ak žiada, aby sa „ľud“ stal znova subjektom dejín, tak to nebude možné bez rešpektovania spásonosnej dialektiky Ježišovho kríža a zmŕtvychvstania. Relativizovať „slobodu víťazov“ v mene „utrpenia porazených“ znie síce dosť sociálne, ale v našich končinách aj trocha socialisticky. Utrpenie a víťazstvo v dejinách spásy patria k sebe. Len viera v toto spojenie zaručuje nádej. Všetci porazení veria, že prehra nebola definitívna. Čím viac ovplyvňuje ľudskú existenciu, o to viac núti v hĺbkach snoriť po východisku.

Tretia časť knihy sa zaoberá ústrednými kategóriami Metzovej teológie: spomienka, rozprávanie, solidarita. Hoci

bez úvodnej kapitoly je ich umiestneniu v autorovom svete ťažké rozumiť, ich podrobná analýza (konečne používa jednoduchší jazyk) ponúka viacero zaujímavých podnetov na premýšľanie. Za všetky spomeniem jeden. Ústrednou kategóriou systematickej teológie je podľa Metza otázka, „ako možno spásu a dejinný život priviesť do vzájomného vzťahu tak, aby jedno nezaberalo priestor na úkor druhého (286).“ Rozprávanie ako mediátor spomienky síce „nevlastní dialektický kľúč, ktorým by sa dali otvoriť všetky tmavé chodby dejín (287)“, avšak ono prezentuje prostredníctvom štruktúry schopnej sprítomňovať minulé veci vitálnosť, potrebnú k zrodu akejkoľvek užitočnej teológie.

Metzov jazyk je náročný obsahom, ale aj jazykovými prostriedkami. Zložité, abstraktné vetné konštrukcie nie sú žiadnou výnimkou. Slovenský preklad však obsahuje termíny (napr. inteligibilný, precízny, decizionizmus, prezentistický), ktorým čitateľ bez znalosti západoeurópskych jazykov nebude rozumieť. Chápem, že prekladateľka v snahe ponechať významové odtiene v texte si pomohla poslovenčeným prepisom. Súvisí to aj so stavom domácej teológie, kde chýba ustálená slovná zásoba. V prípade budúcich prekladov by stálo za to ponúknuť na konci diela malý výkladový slovník, kde by niektoré málo používané slová alebo nové termíny boli stručne vysvetlené etymologicky aj obsahovo.

Metzova politická teológia napriek istým zjednodušeniam má reálne predpoklady ponúknuť slovenským kresťanom aj po tridsiatich rokoch od svojho vzniku prijateľné východisko na pochopenie našich duchovných, dejinných a geopolitických reálií. Rešpektuje skutočnosť utrpenia (v tom je nám po érach komunizmu a nacizmu veľmi blízka) a v mene budúceho života kresťanov v diaspóre od nich žiada návrat ku odvahe žiť v napätí medzi utrpením a víťazstvom, čo nie je málo. Výsledkom môže byť viac nádeje, vnútornej slobody, odvaha stáť na strane znevýhodnených a marginalizovaných, rešpekt pred cudzím utrpením i spoločenská angažovanosť. Metzove závery pomáhajú objaviť v Ježišovej prítomnosti oslobodzujúce poslanstvo, ktoré má pred sebou ľudskú bytosť poznačenú hriechom a utrpením. Práve tomuto človeku je určená eschatologická správa o živote v plnosti v presvedčení, že on sám zasiahnutý milosťou sa odhodlá vstúpiť do dejín spásy takým spôsobom, že sa v neustálom načúvaní Slovu rozhodne stať sa uprostred Božieho ľudu ich subjektom.

Anton Ziolkovský

MAURIZIO FAGGIONI:
ŽIVOT V NAŠICH RUKÁCH

Manuál teologickej bioetiky

Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojaššáka, Spišské Podhradie 2007. Počet strán: 331. Preklad: Martin Koleják. ISBN: 978-80-89170-25-8.

Na talianskom knižnom trhu, ktorý je zaplavený rôznymi knihami a odbornými článkami z oblasti bioetiky, chýbala kniha, ktorá by systematicky uvádzala do tejto problematiky. Preto sa prof. Maurizio Faggioni rozhodol vydať knihu *La vita nelle nostre mani*, ktorá túto medzeru zaplní. Teraz vychádza v slovenskom preklade pod názvom *Život v našich rukách*. Prof. Faggioni je lekár, špecialista v endokrinológii, profesor prednášajúci na viacerých univerzitách v Taliansku, vedec. Patrí k druhej generácii talianskych katolíckych bioetikov. Jeho veľkou prednosťou je

to, že je lekár, a preto si nemusel lekárske poznatky doštvárať sám, ako to robil priekopník katolíckej bioetiky a jeden z jej najvýznamnejších predstaviteľov, Mons. Elio Sgreccia, ktorého dvojzväzkový manuál bioetiky bol preložený do viacerých jazykov. Práve Elio Sgreccia robil recenziu Faggioniho manuálu pri jeho prezentácii na Alfonziánskej akadémii v Ríme, ktorá sa konala v r. 2004, kde ho veľmi ocenil. Pri tejto prezentácii som sa rozhodol preložiť tento manuál do slovenčiny. Ide o manuál bioetiky s provokačným prívlastkom „teologická“ bioetika. Autor tým jasne deklaruje, že bioetická veda nie je neutrálna, ale je podmienená svetonáhladom tých, ktorí sa jej venujú. Všetci ľudia sú však povinní hľadať pravdu a byť voči pravde otvorení. Preto sa autor nevyhýba konštruktívnemu dialógu s predstaviteľmi iných smerov, ochotne prijíma všetky rozumné argumenty, ale zároveň jasne poukazuje na to, v čom je postoj katolíkov v jednotlivých bioetických otázkach odlišný a tiež na to, že tí, ktorí vychádzajú z inej antropológie a iných princípov, často prichádzajú k iným záverom.

Prvá časť tohto manuálu ponúka všeobecný úvod do bioetiky. Oboznamuje čitateľa s tým, ako vlastne vznikol tento nový vedný odbor a čím sa odlišuje od iných. Veľmi dôležitý je tu prehľad antropológií, z ktorých rôzne bioetické smery vychádzajú. Biblická antropológia, ktorej existencia sa nedá spochybniť, ponúka plnú pravdu o človeku a je východiskom pre katolícku bioetiku. Vrcholom tejto antropológie je kristológia. V závere prvej časti sú vysvetlené základné etické princípy, ktorých poznanie je nevyhnutné pre riešenie bioetických otázok. Keďže v oblasti bioetiky sa takmer dennodenne vynárajú nové problémy, ku ktorým treba zaujať zodpovedné stanovisko, tento úvod je veľmi dôležitý, pretože od žiadneho manuálu sa nedá očakávať, aby odpovedal na problémy, ktoré ešte len vzniknú, avšak pravdivé poznanie človeka a princípov je predpokladom na ich správne riešenie.

V ďalších častiach autor rozoberá najpálčivejšie otázky z oblasti bioetiky, akými sú napr. samovražda, legitímna sebaobrana, transplantácie, genetické biotechnológie, umelé oplodnenie, určenie začiatku a konca ľudského života, potrat, eutanázia, atď. V dnešnej dobe sa často stretávame s tým, že ľudia veľmi živo diskutujú o bioetických problémoch a zaujímajú stanoviská bez toho, aby vedeli, o čom vlastne rozprávajú. Tu však ide o otázky ľudského života, ku ktorým treba zaujať zodpovedné stanovisko. Faggioni si je vedomý, že je potrebné spoločne so všetkými ľuďmi dobrej vôle zodpovedne hľadať odpovede na jednotlivé otázky týkajúce sa ľudského života. To však dokážu iba tí, ktorí majú v úcte ľudský život a sú otvorení voči pravde.

Autor si je vedomý, že v dnešnej dobe nestačí povedať konklúziu morálnych káuz. Ľudia dokážu prijať morálne pravdy vtedy, ak sú podložené rozumovými argumentmi. Preto pri riešení jednotlivých bioetických otázok vo všeobecnosti postupuje tak, že najskôr predstaví problém, ktorý treba riešiť a potom cez antropológiu, kristológiu a prostredníctvom etických princípov prichádza k logickému záveru. Veľká erudícia autora sa prejavuje v tom, že dokáže prehľadne poukázať na historický vývoj postojov k jednotlivým morálnym problémom, čo umožňuje spoznať intelektuálnu námahu človeka pri hľadaní odpovedí na morálne otázky, zároveň je však zorientovaný aj v učení Magistéria, ktoré sa opiera o rozum osvietený Zjavením.

Náš trh nie je zďaleka taký zaplavený bioetickou literatúrou ako taliansky. Táto kniha môže urobiť na Slovensku veľkú službu. Je svedectvom o veľkosti ľudského života, je oslavou ľudského života stvoreného na Boží obraz.

Martin Koleják

JOZEF ŠIMURDIAK:

KAŽDÝ KTO PREPUSTÍ SVOJU MANŽELKU A VEZME SI INÚ...

Vydavateľstvo ViViT, Kežmarok 2006. Počet strán: 195. ISBN 80-88903-91-2.

Kniha nesie názov „Každý, kto prepustí svoju manželku a vezme si inú...“ Názov diela je citátom z Písma (Mk 10, 11) a obsah prináša pohľady z pozície biblických vied, dogmatiky, práva a pastorálnej teológie ako aj z praktického zorného uhla. Téma je vrcholne aktuálna, pretože už z nadpisu je zrejmé, že sa v nej autor podujal na komplexné zdôvodnenie nerozlučiteľnosti manželstva, čím reaguje na sociologicky veľmi citlivé javy, ktoré sa dotýkajú základov kresťanskej doktríny a kresťanského životného štýlu.

Ide o systematické spracovanie problematiky nerozlučiteľnosti manželského zväzku. V prvej kapitole autor veľmi vhodne postupuje v odbornej exegetickej metodológii, keď komentuje najskôr Mt 19, 3-12, potom Mk 10, 1-12 a nakoniec Lk 16, 18. Jej výsledok však dáva tušiť to, čo je aj skutočnosťou, že výsledky formuloval človek právnického zamerania, totiž nepostupuje do biblicko-teologických rovín, ale zostáva pri právnych formuláciách. Druhá kapitola hovorí o dejinných a vieroučných aspektoch manželstva a jeho nerozlučiteľnosti. V tretej kapitole potom autor rozvíja právnické pohľady na danú problematiku, v ktorej je zorientovaný veľmi dobre. Štvrtá kapitola prezentuje pastoračné postrehy a stimuly, ktoré je možné dobre použiť aj na praktickej báze a v oblasti duchovnej pomoci manželom v zložitých životných situáciách.

Po formálnej stránke je práca veľmi prehľadná a metodologicky presne napísaná a poskytuje možnosť správne a rýchlo sa orientovať v jednotlivých aspektoch opisovaného bádania. Práca má bohatý poznámkový aparát. Cení sa to, že nejde iba o poznámky odvolávajúce sa na pramene alebo literatúru, ale v mnohých prípadoch ide o vysvetľujúce a doplňujúce poznámky, ktoré rukolapným spôsobom implicitne naznačujú erudíciu autora a práce v oblasti svojho bádania a v spôsobe, akým prezentuje výsledky tohto bádania. Prijemne prekvapuje autorova zdatnosť v biblických metodologických postupoch ako aj pekná štylizácia textu.

Na záver ešte podotýkam, že ide skutočne o dobré a kvalitné dielo. Takúto prácu na Slovensku nemáme. Presnejšie povedané, prácu takejto úrovne spracovania a kvality v oblasti kánonického práva a kánonickej vedy na Slovensku nemáme. Z hľadiska kánonickej vedy na svete síce neprináša veľký a originálny objav, ale jej originálnosť a objavnosť sa ukazuje v dielčích poznatkoch a v nových aspektoch nazerania na čiastkové problémy.

Anna Dudová

NOVÉ HORIZONTY

ČASOPIS PRE TEOLÓGIU, KULTÚRU A SPOLOČNOSŤ

ČÍSLO 1/2007

ROČNÍK I.

VYCHÁDZA ŠTVŔTROČNE

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

Grafická úprava:

Mgr. Marián Jabroický

Jazyková spolupráca:

PaedDr. Iveta Šarišská

Mgr. Dagmar Jurašková

Anglické texty:

Mgr. Stanislava Hudranová

Adresa redakcie:

Klub priateľov Ferka Skyčáka

Spišská Kapitula 13

053 04 Spišské Podhradie

E-mail:

novehorizonty@gmail.com

Cenzor:

ThDr. Alojz Frankovský, PhD.

Imprimatur:

Mons. prof. František Tondra, spišský diecézny biskup

z dňa 16. 10. 2007, č. prot. 11/2007

Registračné číslo:

MK SR 3864/2007

ISSN 1337-6535

EAN 9771337654006 11

Vydáva:

Vydavateľstvo Lúč Bratislava pre Klub priateľov Ferka Skyčáka

Tlač:

Tlačiareň Kežmarok

Kontakt na autorov článkov:

HELic. Luboslav Hromják
hromjakluboslav@hotmail.com

ICDr. Miloš Pekarčík, PhD.
peki@kapitula.sk

ThLic. Anton Ziolkovský
aziolkovsky@gmail.com

prof. ThDr. PaedDr. ICLic. Ján Duda, PhD.
duda@kapitula.sk

JUDr. Michal Komara, PhD.
komarova.maria@centrum.sk

ThLic. Martin Koleják
brutovcef@stonline.sk

ThDr. František Trstenský, PhD.
f.trstensky@centrum.sk

Pre prispievateľov:

Príspevok písať v programe Microsoft Word, typ písma Times New Roman CE, veľkosť písma 12, riadkovanie jednoduché, poznámky pod čiarou, bibliografia za textom článku. Rozsah príspevku 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.

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, najmä 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 31. 1. 2008.

Klub priateľov Ferka Skyčáka:

Je dobrovoľné nezáväznú spoločnosť katolíckych intelektuálov. Základné zásady sú zverejnené na webovej stránke <http://duda.kapitula.sk/kpfs/kpfs.htm>.

Sponzorské príspevky môžete posilať na tento účet: 3390052503/3100.

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

