



HORIZONTY
NOVÉ

ČASOPIS PRE TEOLÓGIU, KULTÚRU A SPOLOČNOSŤ

OBSAH

	EDITORIÁL	
3	Editoriál: Štát a náboženstvo <i>redakcia</i>	
	DOKUMENTY A KOMENTÁRE	
5	Komentár k encyklike Benedikta XVI. Spe salvi o kresťanskej nádeji <i>Anton Ziolkovský</i>	
9	Prírodný zákon v mentalite dnešnej spoločnosti <i>Marek Haratim</i>	
	ŠTÚDIE	
12	František Skyčák a súčasnosť <i>Ján Duda</i>	
19	Životné etapy Huga Rahnera a jeho dielo <i>Lubomír Hlad</i>	
23	Ježiš Nazaretský Benedikta XVI. vo svetle skúmania historického Ježiša <i>Branislav Kluska</i>	
28	Následky potratu, zmierenie a primerané pokánie <i>Martin Koleják</i>	
33	Medicinálne tresty v Cirkvi <i>Miloš Pekarčík</i>	
38	Psychológia náboženstva alebo náboženstvo psychológie <i>Marek Forgáč</i>	
41	Vývoj Spišského biskupstva počas pôsobenia Jána Vojtaššáka <i>Luboslav Hromják</i>	
45	UDALOSTI	
	NÁZORY	
46	Umlčaný pápež – nepochopená laicita <i>František Trstenský</i>	
47	O vzťahu štátu a Cirkvi <i>Anton Ziolkovský</i>	
48	RECENZIE	

CONTENTS

	EDITORIAL	
	Editorial: State and Religion <i>editorial office</i>	3
	DOCUMENTS AND COMMENTARIES	
	Commentary to Benedict XVI's The Encyclical Letter Spe Salvi <i>Anton Ziolkovský</i>	5
	The Natural law in Mentality of Present Society <i>Marek Haratim</i>	9
	STUDIES	
	František Skyčák and the Present <i>Ján Duda</i>	12
	Hugo Rahner's Life Stages and His Work <i>Lubomír Hlad</i>	19
	Benedict XVI's Jesus of Nazareth in The Light of The Analysing the Historical Jesus <i>Branislav Kluska</i>	23
	Consequences of The Abortion, Reconciliation, and Adequate Repentance <i>Martin Koleják</i>	28
	Medicinal punishments in The Church <i>Miloš Pekarčík</i>	33
	Psychology of The Religion or Religion of the Psychology <i>Marek Forgáč</i>	38
	The Development of Spiš Diocese During The Work of Ján Vojtaššák <i>Luboslav Hromják</i>	41
	AFFAIRS	45
	OPINIONS	
	Silenced Pope <i>František Trstenský</i>	46
	Relationship between State and Religion <i>Anton Ziolkovský</i>	47
	REVIEWS	48

REDAKCIA

EDITORIÁL: ŠTÁT A NÁBOŽENSTVO

Vzťahy štátu a náboženstva azda neboli nikdy v dejinách jednoduché. Ak však má platiť, že „historia est magistra vitae“, potom stojí za to sa na tieto vzťahy bližšie pozrieť. Ako názorný príklad najbližší našej európskej kultúre si berieme vzťah štátu a Cirkvi.

Pozornému čitateľovi Svätého písma, ktorý je aj presvedčeným humanistom, nemôže uniknúť akýsi nezaujímavý Pána Ježiša o Jána Krstiteľa, ktorého Herodes dal uväzniť a Kristus si ide do Galiley a hlása Božie kráľovstvo. Prečo neorganizuje petície, nemobilizuje „tretí sektor“, že vo väzení sedí nevinný človek, nejde protestovať pred Herodesov palác? Je mu vari ľahostajný Jánov ľudský osud, ktorý končí napokon tragicky? Inokedy však Ježiš ľuďom pomáha, keď ich zázračne nasýti, inokedy niekomu vráti zdravie, ale vo všeobecnosti neodstraňuje zo sveta ani hlad, ani choroby. On si ide svojou cestou: hlása náuku o Božom kráľovstve a presvedča, spočiatku nepriamo, neskôr i priamo, že je Božím Synom. Toto poznanie a uznanie považuje pre všetky ľudské osudy najpodstatnejšie. Lenže takto môže sa správať iba ten, pre ktorého smrť nie je definitívnym zánikom, ale bránou k inému životu. Ale Ježiš o vzťahu k štátu nám predsa čosi zanechal. Zanechal nám pravidlo „dávajte cisárovi, čo je cisárovo, a Bohu, čo je Božie“ a Pilátovi ako predstaviteľovi štátu povedal: „Nemal by si nijakú moc nado mnou, keby ti nebola daná zhora...“ Priamo politickým spôsobom však nikdy nevystúpil a neuplatnil týmto spôsobom svoj vplyv.

Rovnako sa správali apoštolí. Napríklad apoštol Pavol obrátil otrokára Filemóna na kresťanstvo. Keď neskôr v Ríme obrátil aj jeho otroka Onesima, poslať ho späť k otrokárovi, no žiada od otrokára priam neveriteľné: prijať svojho otroka, ktorý mu dokonca ušiel a zaslúžil by si – podľa vtedajšej otrokárskej praxe – smrť, aby ho prijal, ale nie ako otroka, ale ako svojho brata (vo viere v Ježiša). Pavol nenapáda otrokárske spoločenské systémy a nežiada priamo jeho zmenu, ale nepriamo v konkrétnych ľudských vzťahoch, najmä kresťanských, žiada zmenu ľudských postojov. Až si človek povie: to musela byť sila, ktorá dokázala fakticky rúcať a budovať nové, iné, kresťanské.

Milánskym ediktom Konštantína Veľkého v roku 313 sa pre kresťanov situácia zmenila k lepšiemu. Dostali slobodu a stali sa rovnocenným náboženstvom iným náboženským spoločnostiam. Kartu však otočil veľmi skoro cisár Teodozios ediktom z roku 380, keď svojou cisárskou autoritou nariaduje všetkým občanom vyznávať vieru v Najsvätejšiu Trojicu. Kresťanstvo sa stalo štátnym náboženstvom a štát sa podujal na veľmi „čnostnú“ úlohu nielen kresťanstvo chrániť, ale evanjelizovať aj pohanov. Keď v roku 800 bol korunovaný Karol Veľký za rímskeho cisára, túto úlohu si názorne vyskúšal na odbojných Sasoch, ktorí mali azda len dve možnosti: „položiť hlavu na klát“ alebo sa dať pokrstiť. Dnes vieme, že to nebolo správne a *expressis verbis* o náboženskej slobode hovorí *Dignitatis humanae*, druhý článok, Druhého vatikánskeho koncilu toto: Nikomu nemožno brániť vyznávať kresťanskú vieru, ale rovnako nikoho neslobodno k tejto viere donucovať.

Ale posuňme sa ďalej. V časoch vrcholného stredoveku mal Inocent III. už nielen vlastný pápežský štát, ale bol ozajstným pánom snáď celej Európy. Ak napomenul nejakého panovníka a nariadil poddaným neposlúchať ho, ne-

jeden panovník sa rýchlo kajal a ponáhlal sa plniť pápežove direktívy. V stredoveku sa zrodila „pápežská tiara“, trojitá panovnícka koruna, ktorá zdobila pápežovu hlavu pri slávnostných príležitostiach a „vydávala svedectvo“ o jeho zvrchovanej svetskej i duchovnej moci na tejto zemi (predal ju až pápež Pavol VI. v roku 1966 a z pápežského erbu ju dal odstrániť až Benedikt XVI. v roku 2005), nosili ho na „sedes gestatatoria“ ako kedysi rímskeho cisára (zrušil to až Pavol VI.). Biskupi boli aj zemepánmi a v mnohom alebo podliehali, alebo boli zviazaní svetským vládarom. Bolo to dobré alebo zlé? Odpoveď je taká zložitá ako je zložitá otázka alebo presnejšie vtedajšia situácia vzťahu štátu a Cirkvi. V čomsi to bolo dobré, v inom nedobré; niekedy bola situácia v týchto vzťahoch priaznivá pre obe strany, inokedy bola škodlivá jednej alebo druhej strane.

Až sa priblížil rok 1870, keď bol pápežom Pius IX., a k Ríme sa priblížili vojská Viktora Emmanuela II. s generálom Garibaldi. Bitka s pápežským vojskom trvala len niekoľko hodín a Pápežský štát zanikol. Jeho územie bolo pričlenené k ostatným mestským štátom a malým kráľovstvám Apeninského polostrova, ktoré Viktor Emanuel II. zjednotil, aby vzniklo Taliansko. Pápež sa vyhlásil za vatikánskeho väzňa. Možno prvý, ktorý pochopil zmenenú situáciu, aj keď spor ešte nevyriešil, bol Lev XIII., ktorý v roku 1891 vydal prvú sociálnu encykliku *Rerum novarum* o robotníckej otázke. Touto encyklikou sa začína éra „sociálnej náuky Cirkvi“, ktorá už nechce ovplyvňovať dianie v štáte priamo, ale náukou, konkrétnymi postojmi konkrétnych kresťanských osôb. Mohli by sme povedať, že po zániku Pápežského štátu sa postupne mení aj vzťah Cirkvi k štátu. Pius XI., za ktorého sa vyriešila aj rímska kríza, keď došlo k tzv. Lateránskym dohodám, v ktorom opäť vznikol „symbolický vatikánsky štát“ na ploche 44 hektárov uprostred Ríma a bolo akceptované postavenie Svätej Stolice ako suverénneho subjektu medzinárodného práva, po prvý raz použil aj termín „sociálna náuka Cirkvi“ a chápal ju ako spôsob cirkevného „riešenia“ štátnych a svetských problémov. Napokon Druhý vatikánsky koncil jasne deklaroval, že štát i Cirkve sú každý vo svojej vlastnej sfére nezávislé a autonómne (*Gaudium et spes*, 72). Cirkve odvtedy nevstupuje do vnútroštátnej politiky priamo (v medzinárodnej politike áno pod menom „Svätá Stolica“, čo je niekedy vyjadrením štátnej vatikánskej suverenity, inokedy vrcholného orgánu Katolíckej cirkvi; tu však zásadne prezentuje pacifistickú politiku a politiku dialógu a rešpektovania základných ľudských práv), ale jedine prostredníctvom svojho učenia a konkrétnych kresťanov, ktorí akceptovali toto učenie a pretvárajú veci tohto sveta duchom evanjelia. Ale nie sme náhodou zasa tam, odkiaľ sme vyšli? Veď tak robil aj Ježiš Kristus. Áno, sme zasa tam, ba vlastne sme tu, ale hlavne, že sme opäť pri Kristovi a že sa niektorí kresťania opäť usilujú robiť to, čo robil on, a tak, ako to robil on.

Táto úloha nie je však vôbec ľahká, lebo si vyžaduje ducha hlbokéj viery, úžasnej odvahy a nezriedka i Boží dar mučeníctva. Ako sa možno čudovať, že teológia oslobodenia sa prelína do politickej teológie, keď arcibiskupa Romera zastrelilo pri oltári pri slúžení Kristovej obety vyslané ozbrojené komando, lebo dvíhol svoj hlas v prospech tých, ktorých sa v krajine nik (zo strachu) nezastal? Keď

piatich Jezuitov stredoamerickej univerzity taktiež zastrelili, arcibiskupa Mexico City pri jeho ceste na letisko taktiež. Ako sa čudovať, keď slovenský salezián (už nebohý) Gorazd Zvonický v Buenos Aires spával s pištoľou pod hlavou, nie aby niekoho chcel zabiť, ale aby sa cítil bezpečnejšie síce v katolíckej, ale pre katolíckych kňazov životu nebezpečnej Latinskej Amerike? Ale vráťme sa do Európy, lebo aj tu sú početné skupiny zastávajúce názor, že Cirkev potrebuje, aby ju kresťanský štát chránil. Otvorene to hlása Bratstvo Pia X., ktorí sú nasledovníkmi arcibiskupa Lefebra, ale aj v lone Cirkvi sa nájdu zástanci tejto teórie. A pozrime sa aj na našich bratov ortodoxných. Nečakajme, že sa budú príliš „bratať“ Bartolomej II. (patriarcha druhého Ríma) s premiérom zatiaľ síce laického Turecka, no predsa len moslimom Erdoganom, ale pozrime sa, ako sa svorne prechádzajú patriarcha tretieho Ríma (moskovský patriarcha Alexij II.) s prezidentom Ruska a aké porozumenie medzi nimi vládne, až by sa niekto čudoval, či je to vari zlé. A zasa iní vravia: Pozrite, akým účinným náboženstvom je islam, lebo žije v symbióze so štátom, ktorý je islamským štátom, a nevidia, že existovať v týchto štátoch ako kresťan znamená niekde vystavovať svoj život vážnemu nebezpečenstvu.

Kresťanské štáty už nejstávajú, lebo aj tie, ktoré boli kedysi kresťanskými, sú vlastne laickými štátmi, ba často agnostickými, ktoré sa macošsky správajú ku kresťanstvu a kresťanskej kultúre. Ktorým smerom pôjde kresťanstvo a laický štát európskej civilizácie? Ako sa bude formovať ich spolunažívanie? Bude návrat ku kresťanským štátom? Sme toho názoru, že kresťanstvo a menovite Katolícka cirkev nepôjde touto cestou, lebo by to bola cesta späť, cesta k etape vzťahov, ktoré má štát i kresťanstvo za sebou. Skôr nachádzame indície, že Cirkev Európu akoby začínala marginalizovať (napokon aj apoštoli „si striasli prach z nôh, keď odchádzali z mesta, kde ich nechceli prijať,“ a čo sa týka onej marginalizácie, Európa Cirkvi neostala nič dlžná...) a pozornosť venuje Číne, Kórei, Indii, kde žijú masy kresťanov, a hoci kresťanov percentuálne je tam stále málo, reálnym počtom sú to už masy a plné kostoly. Nie je tu čas ani miesto na tieto indície poukázať. No skúste ich hľadať aj sami a určite ich nájdete. Katolícka cirkev ukazuje cestu vlastnej budúcnosti na tejto zemi. Ide tam a za tými, ktorí chcú počúvať Kristovo učenie a opúšťa miesta a tých, ktorí sa k nej správajú ako „k prežitku“ či „archívnej inštitúcii“. Ide tam, kde majú ľudia pre ňu srdcia otvorené, aj keď sú to často nepokojné oblasti sveta, a opúšťa ľudí, na srdce ktorých klopala a klopala toľké roky, ale kde sa to srdce pre ňu neotváralo. To „opúšťanie“ alebo spomínané „marginalizovanie“ berte s veľkou rezervou. Cirkev vie aj čakať a vytrvalo kľopať aj tam, kde ju nechcú. Ale nedá sa iba čakať, treba aj vychádzať a rozsievať Božie slovo na nových a nových poliach tam, kde toto slovo prináša úrodu: niekde stonásobne, inde šesťdesiatnásobne a inde tridsaťnásobne. Dokáže toto slovo prekvasiť starobylé ázijské kultúry Číny, Indie, Japonska? Dokáže toto slovo prekvasiť tak konkurenčne silný a masový islam? Sú to otázky, na ktoré odpovede ešte nie sú známe, no možno pre niektorých kresťanov sú predvídateľné. Možno. To vie len Pán, ktorý na tejto zemi vedie človeka dejinami štátov a dejinami náboženstiev. Sme presvedčení, že kresťania sú povolání zohrávať v týchto dejinách dôležitú úlohu a nie rezignovať.

Sloboda svedomia

(1) Sloboda myslenia, svedomia, náboženského vyznania a viery sa zaručujú. Toto právo zahŕňa aj možnosť zmeniť náboženské vyznanie alebo vieru. Každý má právo byť bez náboženského vyznania. Každý má právo verejne prejavovať svoje zmysľanie.

(2) Každý má právo slobodne prejavovať svoje náboženstvo alebo vieru buď sám, buď spoločne s inými, súkromne alebo verejne, bohoslužbou, náboženskými úkonmi, zachovávaním obradov alebo zúčastňovať sa na jeho vyučovaní.

(3) Cirkvi a náboženské spoločnosti spravujú svoje záležitosti samy, najmä zriaďujú svoje orgány, ustanovujú svojich duchovných, zabezpečujú vyučovanie náboženstva a zakladajú rehoľné a iné cirkevné inštitúcie nezávisle od štátnych orgánov.

(4) Podmienky výkonu práv podľa odsekov 1 až 3 možno obmedziť iba zákonom, ak ide o opatrenie nevyhnutné v demokratickej spoločnosti na ochranu verejného poriadku, zdravia a mravnosti alebo práv a slobôd iných.

Ústava Slovenskej republiky, čl. 24

Štát a Cirkev

Je veľmi dôležité, najmä v spoločnosti pluralistického typu, mať správny názor na vzťahy medzi politickým spoločenstvom a Cirkvou a robiť jasný rozdiel medzi tým, čo jednotliví alebo organizovaní veriaci podnikajú vo svojom mene ako občania, dajúc sa viesť svojim kresťanským svedomím, a čo konajú v mene Cirkvi vedno so svojimi duchovnými pastiermi. Cirkev vzhľadom na svoje poslanie a pole pôsobnosti nijakým činom nesplýva s politickým spoločenstvom, ani sa neviaže na žiaden politický systém, takže je symbolom a zároveň záštitou transcendentnosti ľudskej osobnosti. Politické spoločenstvo a Cirkev sú na svojom vlastnom poli pôsobnosti od seba navzájom nezávislé a samosprávne. Ale obidve, i keď z rozličného titulu, stoja v službe osobného a spoločenského povolania toho istého človeka. Túto službu budú môcť tým účinnejšie vykonávať na osoh všetkým, čím lepšie budú medzi sebou udržiavať zdravú spoluprácu, ktorá berie do úvahy aj miestne a časové okolnosti. Veď človek sa nedá vtiesnať len do časového poriadku, ale si v plnej miere zachováva svoje večné povolanie, hoci žije v ľudských dejinách. Cirkev však, zakotvená v láske Vykupiteľa, sa pričinuje o to, aby sa rozmáhala spravodlivosť a láska v každom národe i na medzinárodnom poli. Hlásajú pravdu evanjelia a osvecujú všetky oblasti ľudskej činnosti svojím učením a svedectvom, ktoré vydávajú veriaci, rešpektuje a napomáha aj politickú slobodu a zodpovednosť občanov.

Druhý vatikánsky koncil, Gaudium et spes, 76

Náboženská sloboda

Náboženská sloboda pozostáva v tom, že všetci ľudia musia byť uchránení pred donucovaním zo strany jednotlivcov alebo spoločenských skupín a vôbec akejkolvek ľudskej moci tak, aby v náboženskej oblasti nik nebol nútený konať proti svojmu svedomiu a nikomu sa nebránilo konať podľa svojho svedomia súkromne i verejne, jednotlivito, ako aj v spoločenstve s inými v patričných medziach. Okrem toho tento vatikánsky cirkevný snem vyhlasuje, že právo na náboženskú slobodu má svoj skutočný základ v dôstojnosti ľudskej osoby, ako to vyplýva zo zjaveného Božieho slova i zo samotného rozumu. Toto právo na náboženskú slobodu sa má zákonite uznávať ako občianske právo v právnom poriadku spoločnosti.

Druhý vatikánsky koncil, Dignitatis humanae, 2

ANTON ZIOLKOVSKÝ

KOMENTÁR KU ENCYKLIKE BENEDIKTA XVI. SPE SALVI O KREŠŤANSKEJ NÁDEJI

Necelé dva roky po publikovaní *Deus caritas est*¹ predložil pápež Benedikt XVI. na sviatok apoštola sv. Ondreja 30. 11. 2007 druhú encykliku o kresťanskej nádeji s názvom *Spe salvi*. Názov dokumentu je citátom z listu svätého apoštola Pavla Rimanom „Lebo v nádeji sme spasení (8, 24).“² Dokument má 50 paragrafov v ôsmich kapitolách a skladá sa, podobne ako predošlá encyklika, z dvoch častí. Prvá hovorí o nádeji, pričom odpovedá na otázku: „Akej povahy je vlastne táto nádej, aby zdôvodnila tvrdenie, podľa ktorého a opierajúc sa oň, a to len pre samotný fakt, že táto nádej tu je, sme spasení? O aký druh istoty vlastne ide?“ (2-31) Druhá časť rozpráva o miestach, kde sa učíme nádeji alebo kde sa ona uskutočňuje. Takýmito privilegovanými miestami sú modlitba, konanie, utrpenie a posledný súd (32-50). Vznik novej encykliky ohlásil štátny sekretár Tarcisio Bertone.³ Keďže *Spe salvi* je bohatá na témy a silné výroky, v komentári sa budeme venovať len niektorým z nich. Najskôr umiestnime novú encykliku v kontexte pontifikátu Benedikta XVI. Budeme skúmať, prečo si zvolil tému nádeje a v akých základných kontúrach ju predstavil v dokumente. Vysvetlíme, ako pápež vníma obdobie moderny a v závere si predstavíme niektoré aspekty Ratzingerovej eschatológie.

V kontexte pontifikátu

Predmetom záujmu encykliky *Deus caritas est* bola láska. Téma nádeje v novom dokumente vyvoláva dojem, že pápež si za východisko najследovanejších dokumentov zvolil tri božské cnosti. Po láske a nádeji môžeme očakávať, že tretia bude venovaná viere. Snaha Benedikta XVI. o tematické pokračovanie má paralelu v pontifikáte Jána Pavla II., ktorý tri zo štrnástich encyklík venoval Najsvätejšej Trojici.⁴ Základným východiskom Wojtylovej teológie je človek, zatiaľ čo Jozef Ratzinger pokračuje na opačnom póle. Prvú encykliku venoval Božej láske.⁵ Pápež sa nevyhýba náročným témam a prijíma realitu ľudskej slabosti i veľkosti. Ratzingerova antropológia rešpektuje Wojtylov prístup. Dlhoročná práca na Kongregácii pre náuku viery urobila z neho experta na cirkevné problémy, ktoré majú

konzekvencie aj v rovine teológie či duchovného života. Benedikt XVI. je erudovaný teológ s veľkou intuíciou a hlbokým vzťahom k tajomstvu Lásky. Voľba prvých tém Benedikta XVI. je naozaj zaujímavá, pripomína katechézu, preto ho nazývajú „katechétom sveta“.⁶ Napriek tomu, že pápež píše o kresťanskej nádeji, známy francúzsky antropológ René Girard hovorí o „sociálnej“ encyklike.⁷ Všimnime si, že dokument bol predstavený na sviatok apoštola sv. Ondreja, ktorého osobitne uctievať pravoslávni veriaci, čo možno chápať ako signál zblíženia medzi dvoma najväčšími kresťanskými cirkvami. Dokument neobsahuje podobné znamenie smerom ku protestantom. Jediný styčný bod predstavuje postava Martina Luthera, ktorý je kritizovaný za svoj subjektivismus vo viere (7).

Veľa o charaktere *Spe salvi* prezradila úvodná tlačová konferencia. Encykliku prezentovali dvaja kardináli: Georges Marie Martin Cottier, švajčiarsky dominikán a emeritný teológ Pápežského domu a belgický jezuita, Albert Vanhoye, svetovo uznávaný biblista a emeritný docent exegézy Nového zákona na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme. Prítomnosť týchto osemdesiatnikov naznačila, že základnými piliermi dokumentu sú teológia a Sväté písmo.⁸ Nie je však možné nevnímať si, že Benedikt XVI. necituje Druhý vatikánsky koncil ani súčasných teológov. Bol to však práve koncil, ktorý najmä v konštitúciách *Gaudium et spes* a *Lumen gentium* hovoril o nádeji.⁹ Na prvý pohľad vzniká dojem, akoby pápež súčasnú teologickú scénu ignoroval, čo mu bolo vytknuté vo viacerých komentároch.¹⁰

6. F. GARELLI, *Ma il mondo é ormai globale*. La Stampa, 1. 12. 2007.

7. V jednom rozhovore dostal Girard v súvislosti so *Spe salvi* otázku: „V akom zmysle hovoríte o sociálnej encyklike?“ Odpovedal: „...v zmysle návratu ku základným sociálnym základom kresťanstva. Kresťanskosť vo svojom celku je dôležitejšia od každého z nás. Ohrozuje ju falošná koncepcia pokroku. Táto hrozba, v istom zmysle fyzická, leží ako ťarcha na našom svete. Zdá sa mi, že encyklika naráža na problémy zbrojenia, životného prostredia či spotreby ropy.“ – D. ZAPPALA, *La speranza? È „sociale“*. Parla René Girard. L'Avvenire, 5. 12. 2007.

8. Teológia a Sväté písmo sú určite dôležité pre kresťanský život. Zdá sa, že celé životné účinkovanie Jozefa Ratzingera, štúdium i ohlasovanie evanjelia, sú založené práve na týchto pilieroch. V roku 2008 sa uskutočnia dve veľké podujatia, ktoré úzko odrážajú jeho teológiu. Najskôr 28. 6. 2008 sa začne rok sv. Pavla a v dňoch 5. - 26. 10. 2008 sa uskutoční biskupská synoda s témou „Božie slovo v živote a poslaní Cirkvi.“ – porov. P. G. ACCORNERO, *La Spe salvi si propone di ridare un senso all'umanità disorientata*.

9. Napr. LG 41, 64, 65, 32; GS 2, 21.

10. Spomeňme napríklad známeho talianskeho filozofa Gianniho Vattima, ktorý pápeža otvorene kritizoval v denníku La Stampa 1. 12. 2007. Doslova povedal: „...čas cirkevných otcov sa skončil. Ale ticho dnešných teológov, medzi toľkými citáciami v pápežskom texte, nemožno nespojiť si s oddelením časti cirkevnej tradície, ktorú pápež obmedzuje na staroveké texty, akoby asistancia Ducha Svätého, poslaného Ježišom, aby „nás naučil, čo nám on povedal,“ nesiahala aj za dobu apoštolov.“ – G. VATTIMO, *Troppa condanna per la modernità*. La Stampa, 1. 12. 2007.

1. Encyklika Benedikta XVI. *Deus caritas est* je datovaná 25. 12. 2005 a bola publikovaná 25. 1. 2006.

2. Lat. *Spe salvi facti sumus*.

3. Bertone hovoril o novej encyklike na II. svetovom kongrese cirkevných inštitúcií z príležitosti 40. výročia sociálnej encykliky Pavla VI. *Populorum progressio* (26. 3. 1967), ktorý sa uskutočnil v dňoch 20. - 24. 11. 2007 v Ríme. Podľa niektorých komentátorov vyjde na jej marcové výročie v poradí už tretia, avšak prvá sociálna encyklika. – porov. Accornero P. G., *La Spe salvi si propone di ridare un senso all'umanità disorientata*. L'Eco di Bergamo, 30. 11. 2007.

4. Najskôr to bola prvá encyklika *Redemptor hominis* o Ježišovi Kristovi (4. 3. 1979), potom *Dives in misericordia* venovaná Otcovi (30. 11. 1980) a nakoniec *Dominum et vivificantem* o Duchu Svätom (18. 5. 1986).

5. Porov. E. GUERRIERO, *Immagini di speranza così care a Papa Benedetto*. L'Avvenire, 28. 11. 2007.

Benedikt XVI. hovorí o božskej čnosti nádeje. Siahla po prameňoch, aby vysvetlila, čo znamená a ako sa odráža v živote. Preto venuje veľký priestor interpretácii Svätého Písma. Čerpá aj z cirkevných otcov. Je znalcom sv. Augustína. Pápež hovorí, že ideológie bez Boha – osvietenstvo a marxizmus – stroskotali. Ak spojíme tento záver s chýbajúcimi odkazmi na súčasnú teológiu nádeje či dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu, oprávnené vzniká dojem, že pre Benedikta XVI. je moderna či postmoderna so svojimi teologickými pokusmi príliš skompromitovaná. Je za týmto mlčaním v encyklike len snaha o verný pohľad na kresťanskú nádej, ako ju ponúkajú biblické a staroveké pramene alebo aj sklamanie zo súčasnej teológie, ktorá sa pápežovi zdá príliš rozriedená a bez vnútorného náboja?

Prečo téma nádeje

Pripomeňme si, že Benedikt XVI. sa témou nádeje viackrát zaoberal. Keď bol mníchovským arcibiskupom (1977-1981), v jednom príhovore povedal: „Človek nemôže prežiť bez pravdy a pravda je istou nádejou kresťanstva, najväčšou provokáciou, s ktorou Boh prichádza ku každému z nás.“ Podobne sa vyjadril aj počas biskupskej synody v roku 2001: „Svet bez Boha je svetom bez nádeje. Kultúra bez Boha nesie beznádej vo svojom jadre a nevyhnutne sa stáva kultúrou smrti.“¹¹ Hoci v encyklike pápež používa bohatú bibliografiu, podľa niektorých autorov rozvíja tému kresťanskej nádeje na pozadí dvoch dokumentov: diela marxistického filozofa Ernesta Blocha a známej prednášky z univerzity Regensburgu.¹² Filozof hebrejského pôvodu Ernest Bloch (1885-1977) publikoval v rokoch 1954 – 1959 trojväzbové dielo *Princíp nádeje*, ktoré vyvolalo veľkú diskusiu v odborných kruhoch. Bloch uznal, že filozofický a teologický pojem nádeje sa rodí spolu s Bibliou, zároveň však pre neho zostáva kresťanská nádej vždy len subjektívna, súkromná, neschopná hýbať spoločnosťou. Podľa Blocha iba marxizmus dokázal túto iluzórnu nádej transformovať na reálnu. Pre nemeckého filozofa ani nie Marx, ako skôr V. I. Lenin z marxistickej teórie urobil prax. Hovorí, že svetlo na konci tunela nepochádza z Palestíny, ale z Moskvy.¹³ Odpoveď Benedikta XVI. na Blochovo fantazírovanie nájdeme v 21 bode encykliky: Po vydarenej revolúcii si Lenin „musel uvedomiť, že v spisoch svojho učiteľa nenachádza žiadne usmernenie o tom, ako pokračovať. Hej, hovoril o prechodnom období diktatúry proletariátu ako o nutnosti, ktorá sa mala v ďalšom období sama od seba ukázať ako zbytočná. Túto „prechodnú etapu“ veľmi dobre poznáme a vieme aj, ako sa ďalej vyvíjala, nerodiac zdravý svet, ale zanechávajúc za sebou zničujúcu skazu.“ Blochov kritický marxizmus mal veľký vplyv na kresťanskú teológiu. Po Druhom vatikánskom koncile sa viacerí katolícki teológovia pokúšali transformovať tradičný pohľad na kresťanskú nádej s pomocou marxistickej filozofie. Spomeňme aspoň latinskoamerickú teológiu oslobodenia. V protestantských kruhoch sa ňou inšpiroval napríklad Jürgen Moltmann.¹⁴ Jozef Ratzinger počas profesorskej praxe prišiel s Blochovou filozofiou určite do kontaktu.

11. P. G. ACCORNERO, *La Spe salvi si propone di ridare un senso all'umanità disorientata*.

12. Porov. M. INTROVIGNE, *Spe salvi. Il dramma della speranza, in quattro atti, di Benedetto XVI.* http://www.cesnur.org/2007/mi_spe_salvi.htm (25. 1. 2007).

13. Porov. M. INTROVIGNE, *Spe salvi. Il dramma della speranza, in quattro atti, di Benedetto XVI.*

14. Porov. *Enciclopedia di Filosofia*. Milano 2004, s. 117.

Pred rokom a pol (12. 9. 2006) vyvolala nepokoje v moslimskom svete prednáška Benedikta XVI. na univerzite v Regensburgu.¹⁵ Hoci jej témou nebol islam, ale vzťah rozumu a viery, situácia sa upokojila až po niekoľkých mesiacoch. Jedným z východísk bol prepis rozhovoru medzi kresťanom a moslimom, ktorý vytvára obraz o islame 14. storočia. Vzťah islamu k filozofii v tom čase prechádzal turbulenciami. Islamským filozofom vďačíme za uchovanie diel veľkých antických mysliteľov. Ani islam sa však neubránil pokušeniu vytvoriť vlastný svet bez cudzích vplyvov. Obava z ateizmu viedla ku zrieknutiu sa gréckej filozofie. Aj na západe sme svedkami pokusov oddeliť kresťanstvo od životodárneho vplyvu gréckych mysliteľov. Strata dôvery v rozum, ktorý – hoci s limitami – je schopný poznať pravdu, viedla najskôr u Martina Luthera a neskôr aj v ideológiách marxizmu a osvietenstva k jeho devalvácii. Benedikt XVI. v encyklike odmieta slepú vieru v pokrok, ale žiada vládu rozumu. Pýta sa: „Kedy však rozum skutočne vládne? Keď sa odtrhne od Boha?“ Rozum sa stáva „ľudským, len ak je schopný ukazovať cestu vôle, a toho je schopný, len ak pozerá ponad seba. V opačnom prípade sa situácia človeka v nerovnováhe medzi materiálnymi schopnosťami a nedostatkom úsudku srdca stáva hrozbou pre neho samého a pre stvorenie (23).“ Ako protiváhu viery v neistý pokrok stavia vieru v posledný súd, keď zdôrazňuje, že „len Boh môže nastoliť spravodlivosť. A viera nám dáva istotu, že on to tak robí (44).“¹⁶ Dokument o kresťanskej nádeji predstavuje ďalší krok na ceste obnovenia dôvery vo v dôstojnosť a schopnosť rozumu.

Encykliku *Spe salvi* viacerí autori považujú za eurocentrickú.¹⁷ Hoci v nej nájdeme odkazy na odvážne svedectvá veriacich z tretieho sveta (Vietnam, Sudán), kultúrne a teologicky sa odohráva na starom kontinente, kde sa zrodilo osvietenstvo i marxizmus. Tieto dve ideológie poznačili nielen kresťanský Západ, ale celý svet. Avšak zápas o nádej sa odohráva aj v treťom svete za iných kultúrnych, politických, hospodárskych a náboženských podmienok. Zdá sa, že európsky pôvod, vynikajúce vzdelanie vo filozofii a teológii, profesorská prax a z druhej strany ešte donedávna neodškriepiteľne dominantný kultúrny vplyv európskeho myslenia na život v treťom svete boli hlavnými dôvodmi, ktoré Benedikta XVI. viedli k takej koncepcii, ako ju poznáme zo *Spe salvi*. Napriek vysvetleniu zostáva otázkou, ako bude dokument prijatý v katolíckom svete, ktorý je stále globálnejší a kde sa stále viac prelínajú rôzne kultúry a dejiny.

Aká nádej?

Svätý Otec predstavuje nádej ako ústredný pojem biblickej viery, ba priam ju s vierou stotožňuje. Odvoláva sa na Pavlov list Rimanom (8, 24), kde je nádej predstavená ako súčasť spásy a bola nám darovaná spolu s vykúpením. Nádej spočíva v poznaní pravého Boha (3). Sila budúcnos-

15. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20060912024> (30. 1. 2008).

16. Protiklad viery v pokrok a v posledný súd v duchu pápežových slov vysvetlil známy taliansky teológ Pierangelo Sequeri. Viera v pokrok spočíva v evolučnom presvedčení, že všetko slabé a zlé samo odpadne. Takáto idea pokroku aplikovaná na život v civilizácii zákonite produkuje obeť (slabí, chorí, marginalizovaní.) Viera v posledný súd je konštruktívnejšia. Dočasný problémy nevyklučujú konečný úspech. – porov. M. LIUT, *Pierangelo Sequeri. Nell'eternità una vita di relazioni autentiche*. Avvenire 1. 12. 2007.

17. Porov. F. GARELLI, *Ma il mondo é ormai globale*. La Stampa 1. 12. 2007.

ti, ktorá mení prítomnosť. Pápež hovorí, že stretnutie s Kristom je nielen „informačným“, ale najmä „performačným“ (4), čo znamená, že „nádej nie je novou informáciou, ale transformáciou existencie, je službou vykúpenia, ktorá zmení podmienky života.“¹⁸ Ak je spojená s večným životom, stáva sa hnacím motorom šťastnej existencie v prítomnosti. Kresťanská nádej, ktorá je spojená s večným životom a posledným súdom, predstavuje v porovnaní s vierou v pokrok životodarnú alternatívu. V tomto zmysle sa kresťan nepotrebuje zmocniť budúcnosti, lebo tú si vo viere a nádeji spája so stretnutím s Pánom, ktorý mu ide oproti. Benedikt XVI. zdôrazňuje, že predmetom pravej nádeje je večný či blažený život. Po ňom túžime, on je synonymom šťastia (11): „Nejakým spôsobom túžime po samotnom živote, po tom pravom, ktorého sa nedotkne ani smrť; a zároveň nepoznáme to, k čomu sa cítime priťahovaní. Nemôžeme prestať smerovať k nemu, a predsa vieme, že všetko, čo môžeme zakúsiť alebo uskutočniť, nie je to, po čom tak túžime. Táto neznáma „vec“ je pravá „nádej“ ...“ (12). Kresťanská nádej nie je individualistická, lebo k večnému životu s Bohom sú povolani všetci veriaci. Toto spoločenstvo sa nestotožňuje s útekem zo sveta, ale predstavuje „snahu o budovanie ľudského a spravodlivejšieho sveta ako anticípáciu Božieho kráľovstva.“¹⁹

Odsúdenie moderny?

Pápež hovorí o stroškotaní osvietenstva a marxizmu (16-23). Moderna napriek silnému racionalizmu a viere v pokrok pomohla kresťanským cirkvám k emancipácii. Najmä kladením ťažkých, často neprijemných a existenčných otázok. Encyklika *Spe salvi* vyvolala debatu medzi filozofmi, ktorí sa pýtali, čo vlastne pápež o moderne povedal. Na jednej strane skeptický pohľad predstaviteľa tzv. „pensiero debole“ Gianniho Vattima, ktorý v pápežskom dokumente vidí príliš negatívny pohľad na modernu. Dôkazy spočívajú na absencii odkazov na súčasnú teológiu a Druhý vatikánsky koncil, kde vplyv moderny či neskôr postmodernej nemožno prehliadnuť. Vidí v tom odsúdenie všetkého, čo bolo „infikované modernou.“ Preto sa podľa talianskeho filozofa pápež odvoláva najmä na biblické pramene a cirkevných otcov.²⁰ Jednoduchšie povedané: pápežovým ideálom je stav pred Francisom Baconom. V tomto období sa zrodila myšlienka, že „Ježišovo poslanstvo je striktno individualistické a pre jednotlivca (16).“ Od tejto chvíle sa znovuzískanie strateného raja – vykúpenie – už viac „neočakáva od viery, ale od práve objaveného vzťahu medzi vedou a praxou (17).“ Na opačnom póle pri hodnotení *Spe salvi* stojí ďalší filozof Giovanni Reale, veľký znalec antickej filozofie. Na začiatku modernej doby stála vedecko – technická revolúcia i Francis Bacon s dielom *Nová Atlantída*. Pápežovu lektúru Bacona hodnotí ako „obžalobu faktu, že transcendentné absolútno nahradili absolútno pozemské bytia s požiadavkou vytvoriť raj na zemi.“²¹ Osvietenstvo vníma ako neobmedzenú dôveru v rozum. Výsledkom je utópia, ktorá redukuje človeka na manekýna, či usporiadaná spoločnosť, ktorá stojí na popieraní slobody. Realí tvrdí, že pápež neodmieta modernu, čiže ani

rozum a vedu, ale ich zneužívanie.²² Pápežovou odpoveďou na kritiku je výzva „k autokritike novoveku v dialógu s kresťanstvom“, spojená s autokritikou novovekého kresťanstva.²³

Koniec všetkých vecí

Kresťanská nádej zahŕňa vzťah ku transcendentnu. V tom spočíva jej sila a potenciál ponúknuť človeku viac ako len pozemské nádeje.²⁴ Encyklika *Spe salvi* sa nezaobrá len biblickými aspektmi nádeje a jej vnútornou povahou. Benedikt XVI. sa odvážne púšťa do kritiky filozofických prúdov, ktoré v novoveku ašpirovali na nositeľov nádeje. V polemike si pápež nepomáha ani tak kresťanskou teológiou, ako dvoma ostrými kritikmi osvietenstva, predstaviteľmi Frankfurtskej školy. Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), ktorý „drastickým spôsobom formuloval problematickosť viery v pokrok: pokrok, ak sa naň pozrieme zblízka, znamená pokrok od praku k megabombe (22).“ Druhý je Max Horkheimer (1895-1973). Na jednej strane svorne tvrdia, že dramatické udalosti dvadsiateho storočia viac neumožňujú vieru v osvietenstvo, ale zároveň sa zhodujú, že osvietená kritika kresťanstva bola oprávnená a nateraz definitívna. Návrat k Bohu je aj pre jeho neprístupnosť nemožný. Tento myšlienkový postup však končí v beznádeji a nihilizme.

Josef Ratzinger pozná nemeckú filozofiu. Citácie dvoch veľikánov - Immanuela Kanta a Karla Marxa – v oboch encyklikách sú dôkazom, že ich filozofiu nepodceňuje. V *Spe salvi* v devätnástom bode pri téme Francúzskej revolúcie na citátoch z Kantových diel demonštruje nielen nadšenie, ale aj neskrývané obavy, ktoré táto udalosť so sebou priniesla. Cituje dielo z roku 1795 „Das Ende aller Dinge“ (Koniec všetkých vecí): „Ak by malo kresťanstvo jedného dňa dospieť k tomu, že by už nebolo hodné lásky (...), potom by sa prevládajúce myslenie ľudí muselo stať postojom odmietnutia a opozície proti nemu; a antikrist (...) by zaviedol svoj, i keď krátky režim (založený pravdepodobne na strachu a egoizme). V dôsledku toho však – pretože kresťanstvo, určené stať sa univerzálnym náboženstvom, by v skutočnosti nebolo podporované, aby sa ním stalo – mohol by nastať z morálneho aspektu (perverznej) koniec

22. Realí hovorí: „Kto si myslí, že je to (pápežov – poznámka autora) postoj proti vede alebo rozumu, nič nepochopil. Pápež neodsudzuje ani rozum, ani vedu, ani slobodu, ale ich zneužívanie. Kresťanský diskurz je kritikou vedy, ktorá robí idolom samú seba a upadá do scientizmu, kritikou techniky, ktorá sa stáva „technicizmom“. Ak je rozum schopný uviesť si pri vedeckej práci vlastné limity, všetko je v poriadku, veda môže byť grandiózna. Avšak keď sa absolutizuje a stavia do vykupiteľskej polohy (...) Toto je reakčné: prílišná istota napriek všetkým stroškotaniám.“ – G. G. VECCHI, *Realí: lo dice Bauman. Benedetto XVI. Non condanna la ragione.*

23. „Je nevyhnutná autokritika novoveku v dialógu s kresťanstvom a s jeho chápaním nádeje. V takom dialógu sa aj kresťania v kontexte ich poznatkov a skúseností musia znova učiť, v čom skutočne spočíva ich nádej, čo môžu ponúknuť svetu, a naopak, čo mu ponúknuť nemôžu. Je potrebné, aby sa do autokritiky novoveku zapojila aj autokritika novovekého kresťanstva, ktoré sa musí stále znova učiť chápať samo seba, vychádzajú z vlastných koreňov.“ – *Spe salvi* 22.

24. Giovanni Reale tu cituje sociológa Zygmunta Baumana: „Dnes vidím mnohých mladých, ktorí sú slobodní a nešťastní: pretože nachádzajú chaos doma i mimo neho a nemajú viac nádej. Pozemská nádej vyčerpala samu seba. Ak poprieme transcendentno, nezostane viac priestor na autentickú nádej.“ – G. G. VECCHI, *Realí: lo dice Bauman. Benedetto XVI. Non condanna la ragione.*

18. F. G. BRAMBILLA, *Forza del futuro che cambia la storia e le nostre storie*. In: <http://www.magna-carta.it/node/1911> (30. 1. 2008).

19. *Siamo slavi nella speranza*. Civiltà cattolica, 158 – vol. IV (2007), s. 523.

20. Porov. G. VATTIMO, *Troppo condanna per la modernità*.

21. G. G. VECCHI, *Realí: lo dice Bauman. Benedetto XVI. Non condanna la ragione*. Corriere della sera, 1. 12. 2007.

všetkých vecí.“ Kant si uvedomuje možnosť definitívneho zlyhania. Táto pasáž z encykliky je veľmi dôležitá. Moderná filozofia pri pohľade zblízka vôbec nie je taká povrchná, ako sa hovorí.²⁵ Odkaz na „perverzný koniec všetkých vecí“ dáva dokumentu apokalyptickú dimenziu. Podobné citáty v pápežských dokumentoch sú skôr zriedkavosťou. Encyklika o kresťanskej nádeji prostredníctvom Kanta hovorí aj o Antikristovi. Podľa niektorých komentátorov pápež chcel podčiarknuť, že „za odpadom od kresťanstva a otvoreným zápasom proti nemu by mohol nasledovať nepriradený „perverzný“ koniec ľudstva, planetárna sebadeštrukcia v morálnom alebo materiálnom zmysle.“²⁶

Vo februári minulého roka dával duchovné cvičenia Rímskej kúrii kardinál Giacomo Biffi.²⁷ Jedna z meditácií (odznala 27. 2.) bola venovaná proroctvu o Antikristovi. Biffi citoval známu knihu ruského autora Vladimíra Solovjeva „Rozprávanie o Antikristovi“ (1900). Tam, kde Solovjev hovorí o novom pánovi zeme ako o filantropovi plnom súcitu, priateľovi ľudí, zvierat či duchovnej osobe, Biffi z neho robí pacifistu, environmentalistu, ekumenistu, čiže dokonalejšiu osobu „politically correct.“²⁸ Ratzinger sa Solovjevovu knihou zaoberal už v príhovore pred ekumenickým zhromaždením 27. 1. 1988 v New Yorku. V Európe rastie snaha o obmedzovanie náboženskej slobody. Pokračujúce odkresťančovanie starého kontinentu naozaj evokuje apokalyptické časy. Benedikt XVI. nepoužil Kantove slová náhodou. Môžu byť upozornením, že naša morálna sebadeštrukcia sa už začala. Ratzinger však nie je pesimistom. Dejiny vníma v duchu augustínovskej vízie ako zápas medzi Bohom a pozemským mestom. Tento zápas potrvá až do Posledného súdu, preto úlohou každej generácie je obnoviť zápas o triumf dobra, hoci vo vedomí, že nikdy nebude definitívny.²⁹ Podľa pápeža „nikdy to nie je jednoducho splnená úloha. Každá generácia musí preto priniesť svoj vklad, aby stanovila presvedčivé usporiadanie slobody a dobra...“ (25).

Záver

Druhá encyklika Benedikta XVI. *Spe salvi* predkladá tému kresťanskej nádeje. Oplýva bohatstvom tém. Nádej je ovocím vykúpenia a bola nám darovaná. Základnými piliermi dokumentu sú teológia (najmä cirkevní otcovia) a Sväté písmo. Pápež sa touto témou zaoberal už skôr. Encyklika najskôr hovorí o zrode nádeje, neskôr pojednáva o definícii, ako ju ponúka List Hebrejom (11, 1). Veľký priestor venuje filozofii novoveku, kde bola kresťanská nádej rýchlo nahradená vierou v pokrok, rozum, slobodu alebo politiku. Pápež konštatuje, že osvietenstvo a marxizmus stroskotali. Nádej sa rozvíja prostredníctvom modlitby, činnosti, utrpenia. Predstavuje túžbu po šťastí, smeruje k poslednému súdu, kde bude definitívne vykonaná Božia spravodlivosť. Hoci Benedikt XVI. kritizuje modernu, žiada od nej i od súčasného kresťanstva sebakritiku a dialóg. Nevyučuje, že morálny úpadok a odmietnutie kresťanstva môžu vyústiť v Kantov „perverzný koniec všet-

kých vecí“. Encyklika *Spe salvi* systematizuje základné pravdy kresťanskej viery. Hovorí jednoduchým jazykom. Používa pritom obrazy, ktoré sú schopné odovzdať posolstvo kresťanskej nádeje všetkým ľuďom dobrej vôle.

Bibliografia:

- P. G. ACCORNERO, *La Spe salvi si propone di ridare un senso all'umanità disorientata*. L'Eco di Bergamo, 30. 11. 2007. G. BIFFI, *Le cose di lassù. Esercizi spirituali con Benedetto XVI*. Siena 2007. F. G. BRAMBILLA, *Forza del futuro che cambia la storia e le nostre storie*. In: <http://www.magna-carta.it/node/1911> (30. 1. 2008). *Enciclopedia di Filosofia*. Milano 2004. F. GARELLI, *Ma il mondo é ormai globale*. La Stampa 1. 12. 2007. E. GUERRIERO, *Immagini di speranza così care a Papa Benedetto*. L'Avvenire, 28. 11. 2007. M. INTROVIGNE, *Spe salvi. Il dramma della speranza, in quattro atti, di Benedetto XVI*. http://www.cesnur.org/2007/mi_spe_salvi.htm (25. 1. 2007). M. LIUT, *Pierangelo Sequeri. Nell'eternità una vita di relazioni autentiche*. Avvenire 1. 12. 2007. R. PERTICI, *La storia e la giustizia nella nuova enciclica di Benedetto XVI*. In: <http://www.loccidentale.it/node/11318> (30. 1. 2008). *Siamo slavi nella speranza*. Civiltà cattolica, 158 - vol. IV (2007). A. SOCCI, *Un impressionante dettaglio. Se si legge con attenzione l'enciclica*. Libero, 8. 12. 2007. G. VATTIMO, *Troppa condanna per la modernità*. La Stampa, 1. 12. 2007. G. G. VECCHI, *Reali: lo dice Bauman. Benedetto XVI. Non condanna la ragione*. Corriere della sera, 1. 12. 2007. D. ZAPPALA, *La speranza? È „sociale“*. Parla René Girard. L'Avvenire, 5. 12. 2007.

Zrnká múdrosti z encykliky „Spe salvi“

„Vykúpenie, spása, nie je podľa kresťanskej viery len nejaký prostý fakt. Vykúpenie nám bolo darované v tom zmysle, že nám bola darovaná nádej, odôvodnená nádej. Jej sila nám umožňuje čeliť prítomnosti. Prítomnosti, ktorá je aj ťažkou súčasnosťou a možno ju prijímať a žiť, ak smeruje k cieľu a ak si tým cieľom môžeme byť istí, ak je tento cieľ taký veľký, že stojí za námahy spojené cestou k nemu“.

Spe salvi, 1

„Sarkofágy z počiatkov kresťanstva názorne zobrazujú „tvár smrti“, pred ktorou sa otázka o zmysle života stáva nevyhnutnou. Postava Krista je na antických sarkofágoch interpretovaná predovšetkým dvoma obrazmi: postavou filozofa a pastiera. Filozofom bol predovšetkým ten, kto vedel učiť základnému umeniu: ako žiť a zomierať. Ku koncu tretieho storočia sa stretáme po prvý raz v Ríme na sarkofágu istého dieťaťa s postavou Krista ako pravého filozofa, ktorý drží v jednej ruke evanjeliá a v druhej pútnickú palicu ako charakteristický znak filozofa. Na tomto výjave, ktorý sa potom cez dlhé obdobie objavoval na sarkofágoch, vyznieva jasne to, čo vzdelaní i jednoduchí ľudia nachádzali v Kristovi: ukazuje nám cestu životom, ktorá vedie až za smrť. Len ten, kto toto dokáže, je skutočným učiteľom života, skutočným filozofom. Podobne je to s obrazom Krista ako pastiera. Pravý pastier je ten, kto pozná aj cestu prechádzajúcu údolím smrti. Ten, kto aj na ceste poslednej osamelosti, na ktorej nás nikto nemôže sprevádzať, kráča s človekom a vedie človeka po nej.“

Spe salvi, 6

„Svet, ktorý si sám od seba má vytvoriť vlastnú spravodlivosť, je svetom bez nádeje. Nikto a nič neodpovedá na stáročia utrpení. Nikto a nič nezaručuje, že cynizmus moci, pod akoukoľvek ideologickou zásterkou, nebude naďalej spurne vládnuť v tomto svete.“

Spe salvi, 42

25. Porov. D. ZAPPALA, *La speranza? È „sociale“*. Parla René Girard.

26. Porov. A. SOCCI, *Un impressionante dettaglio. Se si legge con attenzione l'enciclica*. Libero, 8. 12. 2007.

27. G. BIFFI, *Le cose di lassù. Esercizi spirituali con Benedetto XVI*. Siena 2007.

28. Porov. A. SOCCI, *Un impressionante dettaglio. Se si legge con attenzione l'enciclica*.

29. Porov. R. PERTICI, *La storia e la giustizia nella nuova enciclica di Benedetto XVI*. In: <http://www.loccidentale.it/node/11318> (30. 1. 2008).

MAREK HARATIM

PRIRODZENÝ ZÁKON V MENTALITE DNEŠNEJ SPOLOČNOSTI

KOMENTÁR K PRÍHOVORU SV. OTCA BENEDIKTA XVI.
K MEDZINÁRODNEJ TEOLOGICKEJ KOMISII 5. OKTÓBRA 2007

Prirodzený zákon – objekt štúdia

Na sklonku kalendárneho roka sa členovia Medzinárodnej teologickej komisie schádzajú, aby sa okrem pravidelných pracovných sedení stretli na audiencii so Sv. Otcom. V tejto tradícii pokračuje aj Benedikt XVI. Aj v uplynulom roku prijal členov komisie na osobitnej audiencii v Sále pápežov dňa 5. októbra 2007. V prejave, ktorému sa v teologických kruhoch venovala náležitá pozornosť, sa Sv. Otec vrátil k téme, ktorú otvoril na rovnakom stretnutí s Medzinárodnou teologickou komisiou dňa 1. decembra 2005. Pri spomínanom stretnutí pred dvomi rokmi nadviazal na predchádzajúci príhovor svojho predchodcu, teraz Božieho sluhu Jána Pavla II. Ten otvoril pred teológmi dve témy ako objekt nasledujúceho štúdia. Prvou bol osud detí, ktoré zomreli bez krstu v kontexte spásenosnej univerzálnej Božej vôle, jediného prostredníctvom Ježiša Krista a sviatosti Cirkvi, a druhou témou, ktorá je predmetom tejto reflexie, bola téma prirodzeného morálneho zákona. Nielen na tomto mieste, ale aj v iných príhovoroch, tak Jána Pavla II. a teraz aj Benedikta XVI. často počuť o prirodzenom zákone. Prečo venujú obidvaja pápeži toľko pozornosti téme prirodzeného zákona?

Je to odpoveď na výzvy doby. Je to tiež snaha vzbudiť pozornosť nielen u veriacich, ale u všetkých ľudí dobrej vôle, ktorí poznávajú tento zákon v hĺbke svojho srdca. V tejto dobe sa objavujú tendencie, ktoré spochybňujú existenciu zákona vpísaného Bohom do srdca rozumného stvorenia. Dôsledky vieme ťažko odhadnúť, aj keď niektoré kroky už dnes so znepokojením sledujeme. Chceme načrtnúť myšlienky pápežovho príhovoru teológom z obidvoch príhovorov, ktoré sú relevantné téme prirodzeného zákona a následne predstaviť niektoré pojmy, s ktorými sa stretávame, ak sa zaoberáme štúdiom prirodzeného zákona.¹

Prirodzený zákon v dialógu s dnešným svetom

Úlohou teológov v prípade štúdia prirodzeného morálneho zákona je zamerať sa predovšetkým na zhodnotenie a vykreslenie základov univerzálnej etiky, ktorá pochádza z veľkého dedičstva múdrosti ľudstva, ktoré je istým spôsobom konštitučným prvkom účasti rozumného stvorenia na večnom Božom zákone. Benedikt XVI naznačuje, že téma prirodzeného morálneho zákona nie je výlučne a predovšetkým témou náboženskou. Je však pravdou, že učenie o prirodzenom morálnom zákone bolo v plnosti rozvinuté a osvetlené vo svetle kresťanského Zjavenia a v naplnení človeka v tajomstve Krista.²

V tejto súvislosti stojí za pozornosť, ako sa postavíme ku kresťanskej tradícii učenia o prirodzenom zákone v dialógu s dnešným svetom. Môžeme tradíciu prirodzeného morálneho zákona chápať buď ako učenie minulosti a náš postoj môže byť postojom vernosti viac alebo menej nekritickým a nemenným. Môžeme sa pokúsiť o historické hodnotenie jestvovania takejto tradície v súčasnej dobe. Ak prijmeme druhú cestu, stojíme na ďalšom rázcestí: Alebo budeme hľadať v histórii, aby sme našli v tejto tradícii učenia pôvod a korene. Tak odpovieme na otázku odkiaľ pochádza. Môžeme sa ale zamerať vo väčšej miere na pohľad dopredu a tak odpovieme na otázku, kam smeruje. V tomto prípade sa oplatí rozmyšľať, aká budúcnosť bude patriť kresťanskej tradícii prirodzeného morálneho zákona. Aj dnes je to pohyb myšlienok a programov, ktorý je aj v tejto dobe schopný rozvíjať sa a šíriť. Nik nemôže spochybniť vklad kresťanstva v prospech celého ľudstva jeho učením o prirodzenom morálnom zákone. Potrebu dneška je predvídať budúci vývoj, ktorý bude toto učenie znovu a znovu transformovať a interpretovať, aby tak bolo do myšlienkového bohatstva ľudstva stále ponúknuté učenie teoreticky ale i prakticky ucelené a verné tradícii.³

Magistérium a prirodzený zákon

Ak teda hovoríme o tradícii, je so Sv. Otcem namieste pripomenúť si, že „...tento zákon je ľudský rozum, ktorý prikazuje konať správne a zakazuje páchať hriech. Ale tento zákon by nemal silu zákona, keby nebol hlasom a tlmočníkom vyššieho Rozumu, ktorému náš rozum a naša sloboda majú byť podriadené.“⁴ Prirodzený zákon vyjadruje prvé a základné príkazy, ktorými sa riadi morálny život... Tento zákon sa volá prirodzený nie vo vzťahu k prirodzenosti nerozumných bytostí, ale preto, že rozum, ktorý ho vyhlasuje, je vlastný ľudskej prirodzenosti.⁵

Pomenovanie „prirodzeného zákona“ môžeme vyjadriť opisným spôsobom pojmami: „nie - zjavený a súčasne „nie - pozitívny“ a „nie - napísaný“. Je to zákon, ktorý vychádza zvnútra človeka, neprichádza zvonku ako nejaký vonkajší príkaz alebo zoznam príkazov. Ak sa vrátíme do histórie, treba podotknúť, že aj sv. Tomáš Akvinský, aj napr. Suarez hľadali definíciu, ktorou by charakterizovali tak prirodzený zákon, ako aj pozitívny zákon. Pre sv. Tomáša je zákon „ordinatio rationis in bonum comune“, pre Suareza „praecceptum sufficienter promulgatum“, avšak orgánom, ktorý promulguje tento zákon, je ľudský rozum. Ľudská prirodzenosť tak v tomto prípade je miesto objavenia tohto zákona a zároveň je nástrojom objavenia zákona.⁶

1. Úplné znenie príhovorov členom Medzinárodnej teologickej komisie je na stránke: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071005_cti_it.html (5. 10. 2007) a http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20051201_commissione-teologica_it.html (1. 12. 2005).

2. Porov. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071005_cti_it.html.

3. Porov. G. TRENTIN, *La legge morale naturale: aspetti storico-culturali*, in: Rivista di teologia morale 150 (2006), s. 226.

4. Katechizmus Katolíckej Cirkvi 1954.

5. Katechizmus Katolíckej Cirkvi (KKC) 1955.

6. Porov. E. CHIAVACCI, *Legge naturale*, in: Dizionario enciclopedico di Teologia morale, Roma 1976, s. 531

Ludská osoba, ľudská prirodzenosť

Prirodzenosť nechápeme ako čosi všeobecné ako prírodu, vesmír, alebo ako niečo neurčité. Tak by vznikol priesor na dohady a nejasnosti, preto k termínu „prirodzenosti“ pridávame „ľudská“ a dopĺňujeme, že táto je miestom, ale zároveň aj nástrojom objavenia prirodzeného zákona. E. Chiavacci⁷ navyše pripomína, že aj samotný termín „ľudskej prirodzenosti“ ako miesta objavenia prirodzeného zákona, ako ho chápe Anjelský učiteľ, treba nanovo premyslieť a k tomu vlastne vyzýva už II. vatikánsky koncil. V prvom rade treba vziať do úvahy, že kresťanstvo už dlhý čas nie je zviazané s jedinou filozofickou školou a s jedinou kultúrou. Definovať ľudskú prirodzenosť aristotelovskými kategóriami, ktoré používa sv. Tomáš, je dnes nedostačujúce. Druhý dôležitý krok urobíme, ak vezmeme do úvahy definíciu človeka podľa II. vatikánskeho koncilu. Nie je prekvapujúce, že táto nie je statická, ale dynamická. Vyjadruje základné poslanie človeka. Konštitúcia *Gaudium et spes* vidí človeka ako „stvorenie schopné poznať a milovať Boha“⁸. Človek je vo svojej prirodzenosti orientovaný na nekonečno, na Boha samého. Človeka teda nemôžeme pochopiť a správne zadefinovať bez jeho vzťahu k Bohu ako najvyššej hodnoty. Na jednej strane sa človek môže cítiť súčasťou prírody, súčasťou vesmíru, vo vzťahu k iným živočíchom, ale na druhej strane si všíma, že prírodu a vesmír vo svojej transcendentnej dimenzii prekonáva. Preto je všetko iné ako nejaký kúsok akokoľvek peknej mozaiky s vopred určeným osudom.⁹

Koncept ľudskej prirodzenosti, ľudskej osoby či spoločného dobra bol postupne vypracovaný v priebehu stredoveku a v koncepciách stredovekej spoločnosti. V čase II. vatikánskeho koncilu a po ňom prišlo k prepracovaniu týchto konceptov, samozrejme berúc na zreteľ všetko dobré, čo teológia a filozofia priniesla. Predovšetkým však bolo treba prijať ideu, že človek nie je iba vyžarovaním vesmíru, že je v ňom odlišný, výnimočný, pretože má schopnosť premýšľať nad sebou samým, nad vlastným osudom a meniť ho. Je schopný meniť aj prírodu, jej sily, a tak nie je iba jej bezbrannou hračkou, ako sa dlho myslelo. Práve potreba pochopiť vlastnú autonómiu pomohla vysvetliť, že v každom človeku práve preto, že je človek, existuje niečo neochvejne pevné, čo mu nedovoľuje stať sa nerozmýšľajúcim nástrojom nejakej moci. Korene výhrady vo svedomí a dôvody legitímnosti človeka sa nachádzajú v jeho presvedčení, že by stratil zo svojej ľudskej dôstojnosti, ak by prijal fakt, že jeho úlohou je plniť vopred určené príkazy.

Na kapacite povedať áno alebo nie aj absolútnej hodnote, je postavená ľudská dôstojnosť.¹⁰ Tieto filozofické argumenty, na ktorých stojí fakt ľudskej dôstojnosti, sú ešte posilnené učením Božieho zjavenia. Kristus nás učí, akú nekonečnú hodnotu má každý človek, tiež, že táto hodnota pretrvá dovtedy, pokiaľ bude človek na tejto zemi. Dokonca aj ten, ktorý je hriešnik, nikdy nestratí možnosť obrátiť sa a tak prijať pravdu o sebe samom v Božom pláne.¹¹

Koncept ľudskej prirodzenosti a dnešná kultúra

Zdá sa, že v súčasnej kultúre sa celkom devalvoval koncept „ľudskej prirodzenosti“. Vlastne problémom dnešnej

doby je chápať aj zmysel slova „prirodzenosť“. A nakoniec začneme pochybovať, čo je vlastne „ľudské“. Benedikt XVI. upozorňuje, že dnešná občianska spoločnosť javí známky zmätku a neistoty. Stratil sa jasný pojem základov ľudskej existencie. Etické konanie a samozrejme aj učenie o prirodzenom morálnom zákone sa dnes stretávajú s teóriami, ktoré ich spochybňujú, až celkom negujú. Toto má vážne dôsledky na občiansky a sociálny poriadok. Dominantnou je dnes pozitivistická teória práva. Podľa nej ľudstvo či spoločnosť alebo aspoň väčšina občanov je pôvodcom civilného zákona. Teda podľa takýchto teórií nie je otázkou na riešenie hľadanie dobra, ale hlavne hľadanie moci alebo aspoň rovnováhy moci.¹²

Podľa Sv. Otca základom týchto teórií je etický relativizmus, v ktorom mnohí vidia jednu z hlavných podmienok fungovania demokracie, pretože údajne relativizmus garantuje vzájomný rešpekt a toleranciu. Ak je toto pravdou, potom momentálna väčšina sa môže stať pôvodcom zákona. Lenže história nás jasne pouča, že väčšiny môžu pochybiť. Skutočná rozumnosť predsa nie je garantovaná konsenzom väčšieho počtu, ale jedine pochádza z jasnosti ľudského poznávania stvoriteľského Rozumu a zo spoločného počúvania Pôvodcu našej racionality.¹³

Tu sa znovu dostaneme k otázke, kto je vlastne človek a aká je jeho úloha vo svete. Naša viera učí, že človek bol stvorený na Boží obraz. Stvorený ako ten, ktorý stojí pred Bohom a zodpovedá sa mu. Teda je obdarovaný jedinečnou a neodcudziteľnou dôstojnosťou. „Podoba“ a „dialóg zo Stvoriteľom“ sú dve charakteristiky človeka, vďaka ktorým sa nemôže považovať za stvorenie ponechané na seba alebo vlastné šťastie v kozme.¹⁴ Človeku bola zverená aj zodpovednosť za celé stvorenie. On je na zemi zástupcom Boha. Človek je stvorený a povolany, aby žil ako stvorenie obdarované rozumom a zodpovednosťou vo vzťahu k Bohu, svojmu Stvoriteľovi, vo vzťahu k iným sebe podobným a tiež vo vzťahu k celej stvorenej skutočnosti. Toto má Cirkev na zreteli, keď obraňuje človeka ako jedinečnú a neodcudziteľnú skutočnosť.¹⁵

Toto zostáva odpoveďou aj na tzv. relativistické koncepcie ľudskej osoby. Sv. Otec sa pýta: Ak relativizujeme koncepciu ľudskej osoby alebo prinášame rôzne extravagantné teórie o nej, ako môžeme súčasne chcieť, aby ľudské práva boli chápané absolútne? Iba ak je pravda o človeku založená na jeho vzťahu k Stvoriteľovi, ktorý dal človekovi jeho prirodzenosť, potom aj práva človeka môžeme prijať a potvrdiť bez strachu, že budú kedykoľvek popreté.¹⁶

Teraz vidíme zreteľne, že ani ľudské práva nemôžu byť pochopené bez predpokladu, že práve človek vo svojej vlastnej podstate je nositeľom hodnôt a noriem, ktoré stále nanovo objavuje a potvrdzuje. Nie je však rozhodne ten, ktorý normy a hodnoty subjektívne a svojvoľne vymýšľa a nastoluje.¹⁷ Ak si osobuje toto právo, hrozí nebezpečenstvo, že právo sa stane nástrojom moci a nie že moc je podriadená právu, ktoré zachováva a ktorým sa riadi.¹⁸

12. Porov. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071005_cti_it.html

13. Porov. *ibidem*.

14. H. FITTE, *Teológia a spoločnosť. Prvky sociálnej morálnej teológie*, Bratislava 2007, s. 10.

15. *Ibidem*.

16. POROV. BENEDETTO XVI, *La persona umana cuore della pace. Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale della pace, 1 gennaio 2007*, Città del Vaticano 2007, b.12.

17. Porov. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051201_commissione-teologica_it.html

18. Porov. *ibidem*.

7. Enrico Chiavacci je emeritným profesorom Morálnej teológie na Teologickej fakulte vo Florencii, známym talianskym filozofom a morálnym teológom.

8. *Gaudium et spes* 12.

9. Porov. E. CHIAVACCI, *Legge naturale*, in: *Dizionario enciclopedico di Teologia morale*, s. 531.

10. Porov. A. LUCIANI, *Catechismo sociale cristiano. Storia, principi e orientamenti operativi*, Milano 1992, s. 73.

11. Porov. *ibidem*.

Prirodzený zákon treba dnes nanovo pochopiť, pretože má zvláštny vzťah k základným právam ľudskej osoby.¹⁹ Tie sú založené na jej prirodzenosti, lebo majú základ v stvoriteľskom Božom pláne. Predchádzajú akémukoľvek pozitívnemu zákonu štátov, pretože sú univerzálne (všeobecné), nemenné, nedotknuteľné a ako také musia byť všetkými rozpoznané. Táto povinnosť platí zvlášť pre občianske autority, ktoré majú ich rešpektovanie garantovať a podporovať.²⁰

Dôstojnosť človeka a prirodzený zákon

Keď ide o základné požiadavky dôstojnosti ľudskej osoby ide o požiadavky týkajúce sa jej života, inštitúcie rodiny, rovnováhy sociálneho poriadku. Ide teda o základné ľudské práva, a preto žiadny zákon vytvorený ľuďmi nemôže podkopávať normu, ktorá je vpísaná Stvoriteľom do ľudského srdca. Nemôžeme to urobiť bez toho, aby sama spoločnosť nebola dramaticky dotknutá v tom, čo je jej legitímnym základom. Prirodzený zákon sa stáva naozajstnou garanciou, ktorá je určená každému, aby žil v slobode, bol rešpektovaný vo svojej dôstojnosti a uchránený pred akoukoľvek ideologickou manipuláciou, ľubovôľou a zneužitím zo strany silnejšieho. Ak skepticizmus a etický relativizmus dokážu odstrániť tragickým zatmením svedomia spoločnosti základné princípy prirodzeného morálneho zákona, demokratické usporiadanie spoločnosti môže byť zásadne narušené.²¹ Je pravdivé, čo už dávno povedal sv. Augustín, že prirodzený zákon, ktorý je Božím zákonom, nemôže byť zrušený ľudskou zlobou. Ak sa zatemní vnímanie univerzality prirodzeného morálneho zákona, nemôže vzniknúť skutočné a trvácne spoločenstvo s inými ľuďmi, pretože chýba nasmerovanie k dobru a pravde. Chýba spoločný menovateľ, prečo hľadať dobro a odmietat zlo, a všetko je podriadené osobnej slobode jednotlivca pred akýmkoľvek spoločenstvom. Ak sa potom v mene osobnej slobody oslabuje alebo celkom ignoruje prirodzený zákon ako univerzálny zákon všetkých, potom skutky jednotlivcov zraňujú spoločenstvo osôb a nikto z takéhoto procesu nevychádza bez ujmy. Iba taká sloboda, ktorá je založená na prirodzenom zákone platnom pre všetkých, môže urobiť človeka zodpovedným a schopným hodnotiť aj morálku spoločnosti. Kto sa sám menuje jediným sudcom pravdy a hodnôt, nemôže pokojne nazývať s ostatnými.²²

Mobilizovať svedomie

Na záver zaznieva apel Sv. Otca nielen pre teológov, ale pre všetkých ľudí, ktorým záleží na skutočnom fungovaní dobrej spoločnosti, aby proti týmto tendenciám – zatemniť kolektívne svedomie – čo je krízou predovšetkým občianskej spoločnosti ešte pred kresťanským spoločenstvom, treba mobilizovať svedomie všetkých ľudí dobrej vôle. Členovia rôznych kresťanských spoločenstiev, ako aj ľudia bez vyznania, nech vyvinú spoločné úsilie v kultúre, občianskej i politickej spoločnosti, aby vznikli nevyhnutné pod-

mienky pre rast plného vedomia nedotknuteľnej hodnoty prirodzeného morálneho zákona. Od rešpektovania tohto zákona závisí napredovanie jednotlivcov a spoločnosti cestou skutočného rastu v súlade so správnym chápaním, ktoré je participáciou na večnom Božom pláne.²³

Nie je teda náhoda, že sa v prejavoch Sv. Otca členom Medzinárodnej teologickej komisie objavila téma prirodzeného zákona. Svedčí o tom fakt, že ešte ako prefekt Kongregácie pre náuku viery inicioval výzvu k teológom, teologickým fakultám a seminárom, aby sa v nasledujúcej dobe zamerali na znovu preštudovanie témy prirodzeného zákona. V nej vidí a zaznieva to aj v spomínaných príhovoroch J. Ratzingera už ako pastiera univerzálnej Cirkvi, akýsi kritický bod, ktorý sa môže stať miestom stretnutia so svetom, ktorý sa dnes sám nazýva laickým. Podľa pápeža ak učenie o prirodzenom zákone, prehodnotené a študované všetkými ľuďmi dobrej vôle, nájde porozumenie aj u neveriacich alebo u vyznavačov iných smerov, prúdov a filozofií, môže sa stať miestom, od ktorého sa dá viesť dialóg o ďalších aktuálnych (a často aj bolestných) témach súčasnosti. Môže to byť však aj bod, ktorý sa stane bodom zlomu proti tým jednotlivcom či spoločnostiam, ktoré vyznávajú teórie morálneho relativizmu v jej absolútnosti alebo právneho pozitívizmu v legislatíve národných štátov a nadnárodných spoločenstiev. Potom sa dostávame k úlohe kresťanov v takejto spoločnosti a takýchto spoločnostiach. Aké je ich svedectvo a aký je ich zástož? Vytváranie geta dokonalých sa neukazuje ako dobré riešenie. Sám Sv. Otec ešte ako kardinál Ratzinger svojimi rozhovormi aj s ľuďmi „z druhej strany názorového spektra“ (známe sú rozhovory, ktoré vyšli knižne – s filozofom Jurgenom Habermasom²⁴ a s politikom Marcellom Perrom) ukázal, že jedine otvorený dialóg so schopnosťou počúvať názor druhého môže byť spôsobom, aby sa s kritických bodov nestali miesta zlomu, ale stretnutia.

Bibliografia:

Pramene:

BENEDETTO XVI, *La persona umana, cuore della pace. Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale della pace, 1° gennaio 2007*, Città del Vaticano, 2007. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano, 2004. *Dizionario enciclopedico di Teologia Morale*, Roma, 1976. *Gaudium et spes*, Pastoralná konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete, in: Dokumenty Druhého Vatikánskeho koncilu, Trnava 1969. *Katechizmus Katolíckej Cirkvi*, Trnava 1998. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051201_commissione-teologica_it.html (1. 12. 2005). http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/october/documents/hf_ben_xvi_spe_20071005_cti_it.html (5. 10. 2007).

Literatúra:

A. LUCIANI, *Catechismo sociale cristiano. Storia, principi e orientamenti operativi*, Milano, 1992. H. FITTE, *Teológia a spoločnosť. Prvky sociálnej morálnej teológie*, Bratislava 2007. G. TRENTIN, *La legge morale naturale: appeti storico – culturali*, in: Rivista di teologia morale 150 (2006).

19. V KKC, b. 1956 čítame: „Prirodzený zákon prítomný v srdci každého človeka a stanovený rozumom je všeobecný vo svojich príkazoch a jeho autorita sa vzťahuje na všetkých ľudí. Vyjadruje dôstojnosť ľudskej osoby a určuje základ jej práv a jej základných povinností.“

20. Porov. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051201_commissione-teologica_it.html

21. Porov. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/october/documents/hf_ben_xvi_spe_20071005_cti_it.html

22. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, b. 142.

23. Porov. Ibidem.

24. Témou prirodzeného zákona a dôsledkami, ktoré prináša jeho popieranie v dnešnej kultúre, sa zaoberal vtedy ešte kardinál J. Ratzinger aj v diskusii s filozofom Habermasom, ktorá sa uskutočnila 19. januára 2004 na Katolíckej akadémii Bavorska v Mníchove. Následne táto diskusia vyšla aj knižne. Na prehĺbenie témy pozri aj: J. RATZINGER – J. HABERMANS, *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia, 2004.

FRANTIŠEK SKYČÁK A SÚČASNOSŤ

J. Duda: František Skyčák and The Present

František Skyčák lived in 1899-1945. He studied in Rožňava, Spišská Kapitula, Budapest, and Prague. He was ordained a priest in 1921 and then in 1922-1945 he professed lectures on philosophical disciplines at The Theological University in Spišská Kapitula. In philosophy and theology he followed St. Thomas Aquinas (he was a thomist). In the 30s years of the last century he became a unifying personality of the catholic intellectuals acting in Spišská Kapitula in various areas of humanistic, philosophical, and theological disciplines. With his thoughts he was ahead of his time. Therefore his tracts are so precious and have also something to tell the catholic intellectuals nowadays. In the first part of the essay the author has introduced František Skyčák's life as a legacy to catholic intellectuals. In the second part he pointed out the ways suggested by Skyčák heading towards the unity and creativity of the catholic intellectuals: erudition and spiritual formation; effective spiritual and humanistic working in towns, healthy critical use of intelligence.

Úvod

Vážená akademická obec Teologického inštitútu v Spišskej Kapitule. Dovoľte mi, aby som vyjadril svoju vďaku za pozvanie prehovoriť na tomto tradičnom podujatí pri príležitosti sviatku sv. Tomáša Akvinského.¹ Budem hovoriť o tomistickom filozofovi a teológovi, ktorý bol azda najvýznamnejším predstaviteľom spišskokapitulskej skupiny katolíckych intelektuálov medzivojnového obdobia, budem hovoriť o Františkovi Skyčákovi. Tomizmus nie je jednotvárnym útvarom katolíckej teologickej metodológie, pretože každý „žiak“ sv. Tomáša Akvinského priniesol do teologického tomistického pohľadu svoje vlastné špecifiká, svoj vlastný prístup. V tomto zmysle je možné, ba potrebné, hovoriť aj o Františkovi Skyčákovi a jeho tomistickom bádaní i písaní o aktuálnych udalostiach doby.

Názov mojej prednášky je „Ferko Skyčák a súčasnosť“, pretože chcem poukázať na aktuálnosť myšlienok tomistického filozofa a teológa pre dnešok nielen cirkevný, ale aj sekulárny, svetský.² V tejto štúdií najprv podávam krátky životný profil tohto spišskokapitulského kňaza a intelektuála medzivojnového obdobia, pretože bez toho by sa mnohé jeho myšlienky nedali správne pochopiť a porozumieť im.³ Potom poukážem na aktuálnosť niektorých mnou vybraných myšlienok, ktoré považujem za závažné a inšpiratívne pre súčasnosť predovšetkým cirkevnej pastoračnej i intelektuálnej teologickej práce.

I. Krátky životný profil Ferka Skyčáka

1.1. Náčrt života, štúdií, pôsobenia

František Skyčák sa narodil v Kline na Orave 17. februára 1899. Jeho otec vyštudoval Obchodnú akadémiu v Prahe a svoju kariéru začínal v bankovej sfére (v Námestove sa podieľal na založení banky). Oženil sa a vstúpil aj do politiky

(v rokoch 1906-1910 býval s rodinou v Pešti ako poslanec uhorského snemu). Mladý Ferko Skyčák navštevoval ľudovú školu na Orave, gymnázium v Pešti, Rožňave a Námestove. Keď nastúpil do spišského seminára, aby sa stal kňazom, po prvom ročníku ho poslali na štúdiá do Pešti, odkiaľ sa vrátil v roku 1918 po vzniku Československej republiky. Potom ho poslali do Prahy, kde štúdium teológie v roku 1920 ukončil. Po kňazskej vysviacke v roku 1921 ho biskup Vojtaššák poslal za kaplána do Zázrivej, ale už o rok neskôr ho povolal do Spišského seminára, kde bol najprv prefektom, potom vicerektorom a napokon rektorom. Popri týchto úlohách prednášal všetky filozofické predmety. Už od pražských štúdií trpel reumou, ktorá mu čiastočne paralyzovala dolné končatiny a spôsobovala ťažkosti pri chôdzi. Jeho utrpenie bolo niekedy veľmi veľké. Pred Vianocami v roku 1944 ho zasiahla mozgová mŕtvica, z ktorej sa už nedostal a dňa 5. januára 1945 odišiel do večnosti vo veku nedožitých 46-tich rokov.⁴ Otec svojho syna prežil. František Skyčák starší zomrel v roku 1953 vo veku 83 rokov. Rektor Ferko Skyčák bol jazykovo zdatným, intelektuálne výnimočným a charakterovo, nábožensky i kultúrne vyzrelým človekom.⁵ Takéto osobnosti by potrebovala aj súčasná doba, ktorá je tak zložitá a často pre jednoduchých ľudí priam nepriehľadná.

1.2. Tvorba Ferka Skyčáka

Už počas svojho pobytu v Prahe v rokoch 1818-1921 bol spoluzakladateľom *Spolku slovenských katolíckych akademikov*, v rokoch 1925-28 bol šéfredaktorom časopisu *Svätá rodina*. V roku 1944 založil vydávanie knižnej edície *Základy*.⁶ Ferko Skyčák nezanechal nijaké rozsiahlejšie filozofické alebo teologické dielo. Ostali po ňom iba príspevky v rôznych časopisoch. Prvý, ktorý sa pokúsil vydať jeho

1. Prednášať na Teologický inštitút v Spišskej Kapitule ma pozval jeho moderátor a rektor Kňazského seminára biskupa Jána Vojtaššáka prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD. potom, ako sa mu dostal do rúk štvrtročník *Nové horizonty*, ktoré vydáva Vydavateľstvo Lúč Bratislava a obsahovo zabezpečuje Klub priateľov Ferka Skyčáka.

2. „Z dnešnej perspektívy možno hovoriť o syntéze Skyčáka. Úlohou tejto úvahy je vyloučiť ju. Ako hovorím, pre dnešnú generáciu vyjde s oboznámenia sa s ňou veľký, duchovno-orientačný úžitok“ – L. HANUS, *Spomienky na Ferka Skyčáka*, Lúč, Bratislava 2001, s. 19-20.

3. Ladislav Hanus píše v súvislosti s Františkom Skyčákom mladším, že „výkladom myšlienkového systému (Skyčáka), musíme sa nevyhnutne zapodievať aj výkladom jeho osobnosti...“ – L. HANUS, *Spomienky na Ferka Skyčáka*, Lúč, Bratislava 2001, s. 20.

4. Je pochovaný v krypte pod katedrálou v Spišskej Kapitule.

5. K životopisu Františka Skyčáka staršieho pozri PAULÍČKA A KOL., *Všeobecný encyklopedický slovník* (ed. Košková), 4. zväzok, Praha 2005, s. 158. K životnému profilu Františka Skyčáka mladšieho pozri J. LETZ, *František Skyčák ml.*, in: J. PAŠTEKA A KOL., *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, Lúč Bratislava 2000, s. 1244-1245. L. HANUS, *Spomienky na Ferka Skyčáka*, Cambridge 1982. J. LETZ, *František Skyčák – filozof novej slovenskej náročnosti*, in: *Filozofia* 7 (1994). J. PAŠTEKA, *Životopisný náčrt a myšlienkový profil Ferka Skyčáka*, in: F. SKYČÁK, *Filozofické reflexie filozofa a teológa*, Bratislava 2000, s. 5-57. J. DUDA, *Životopisná poznámka* (k osobe Ferka Skyčáka), in: *Nové horizonty* 1 (2007), s. 13.

6. Porov. J. LETZ, *František Skyčák mladší*, in: J. PAŠTEKA A KOL., *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, Lúč, Bratislava 2000, s. 1243.

publikácie v jednom vydaní, bol Jozef Kúttník.⁷ Pokúsil sa o to vo vydavateľstve *Verbum* v roku 1946 a potom ešte o rok neskôr, avšak bez úspechu. Ďalším, ktorý ťahal Ferka Skyčáka na „svetlo Božie“, bol Ladislav Hanus,⁸ ktorý sa pokúsil narýchť jeho osobnostný i vedecký profil. Tento pokus bol úspešný a bol publikovaný v Kanade v roku 1982 pod názvom *Spomienky na Ferka Skyčáka*.⁹ Doposiaľ najpočetnejšiu (podľa neho ešte stále nekompletnú) bibliografiu sa podarilo zozbierať profesorovi Júliusovi Paštekovovi, ktorý ju publikoval v roku 2000 vo Vydavateľstve Lúč pod názvom *F. Skyčák, Kritické reflexie filozofa a teológa* (na str. 388-393). Skyčák publikoval v časopisoch *Vatra* (10), *Rozvoj* (10), *Svätá rodina* (8), *Literárne listy* (1), *Kultúra* (40), *Pero* (11), *Svoradov* (8), *Slovák* (11), *Prednášateľ* (1), *Elán* (1) a *Filozofický zborník* (1). Spolu je to 102 článkov, polemík, recenzií, názorov, reakcií a iných zozbieraných publikácií Ferka Skyčáka.¹⁰ Okrem Ladislava Hanusa, ktorý píše o Ferkovi Skyčákovi – podľa môjho názoru – málo kriticky až idealizujúco,¹¹ sa pokúsil publikačne

7. Jozef Kúttník sa narodil v roku 1912 na Gombáši (dnešná Hubová) na Liptove. Gymnázium študoval v Ružomberku, Levoči a v Kláštore pod Znievom. V rokoch 1931-36 študoval na Vysokej škole bohosloveckej v Spišskej Kapitule a bol vysvätený na kňaza. V rokoch 1939-42 študoval slovenský jazyk a literatúru na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave a po jej ukončení v rokoch 1942-49 vyučoval slovenský jazyk a literatúru v Učiteľskom ústave v Spišskej Kapitule. V rokoch 1949-82 bol správcom farnosti Sliache pri Ružomberku. Zomrel v decembri 1982. Prehľad jeho bohatej publikačnej činnosti pozri napr. in: J. PAŠTEKA, *Jozef Kúttník-Šmálov*, in: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, Lúč, Bratislava 2000, s. 783-785.

8. Ladislav Hanus je pomerne známou osobnosťou slovenského katolíckeho a kultúrneho života. Narodil sa v roku 1907 v Liptovskom Mikuláši, kde študoval na gymnáziu a teológiu v Spišskej Kapitule a v Innsbrucku, kde dosiahol doktorát filozofie (1928) a teológie (1932). V roku 1932 bol vysvätený na kňaza a v rokoch 1938-49 vyučoval morálku, sociológiu a cirkevné umenie v Spišskej Kapitule. V rokoch 1952-65 bol vo väzení a v rokoch 1968-73 správcom farnosti v Hybiach. Odvtedy žil na dôchodku v Ružomberku. Zomrel 14. marca 1994 v Ružomberku. Bližší prehľad o jeho činnosti, živote a publikáciách pozri napr. in: J. LETZ, *Ladislav Hanus*, in: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, Lúč, Bratislava 2000, s. 448-450. Na Filozofickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku existuje Spoločenstvo Ladislava Hanusa, ktoré vedie bývalý dekan Imrich Vaško.

9. Ladislav Hanus napísal *Spomienky na Ferka Skyčáka* pri príležitosti tridsiateho výročia jeho úmrtia v roku 1975, ale v tom čase ich nebolo možné z dôvodu komunistického útlaku na Slovensku publikovať. Preto na Slovensku vyšli ako samizdat (1975) a neskôr v zahraničí v Kanade (1982). V roku 2001 ich v redakcii profesora Júliusa Pašteku vydalo Vydavateľstvo Lúč v Bratislave.

10. F. SKYČÁK, *Filozofické reflexie filozofa a teológa*, Bratislava 2000, s. 388-393.

11. Toto je môj osobný názor, s ktorým čitateľ nemusí súhlasiť. Profesora Hanusa som po prvý raz osobne spoznal asi v roku 1981 na fare v Hybiach. Bol som v tom čase vojakom základnej vojenskej služby na dovolenke a môj farár Alojz Frankovský ma na túto návštevu pozval a boli sme tam spolu aj s Jankom Magom. Postrehol som, že profesor Hanus je veľmi vzdelaným človekom s mimoriadne širokým teologickým, filozofickým i kultúrno-spoločenským rozhľadom. Mal úžasny intelektuálny i rečový potenciál. Dôvodom mojej malej rezervovanosti voči jeho hodnoteniu Ferka Skyčáka sú tieto: 1. Hanus bol žiakom i obdivovateľom Ferka Skyčáka, čo logicky umenšuje objektivitu v jeho hodnotení; 2. Aj Hanus prechádzal vlastným intelektuálnym i duchovným vývojom a svoje určité myšlienkové zmeny si excelentne vedel vyloužiť a zdôvodniť, pretože bol vynikajúcim dišputérom (v dišputách sa cítil ako „ryba vo vode“). Ako názorný príklad spôsobu „jeho hodnotenia“ možno uviesť Hanusovo hod-

poďať osobnostný profil Ferka Skyčáka Ján Letz v roku 1995¹² a napokon Július Pašteka¹³ v roku 2000.¹⁴ I keď tu uvádzam konkrétne roky vydania publikácií žiada sa dodať, že tieto štúdie vznikali dlhšie a boli ovocím štúdia, bádania i dozrievania názorov uvedených autorov na Skyčákovu osobnosť a tvorbu.

1.3. Poznámky k jeho životu, vzdelaniu a tvorbe

V živote Ferka Skyčáka si treba všimnúť niekoľko pozoruhodných skutočností.

Po prvé: Ovládal okrem latinčiny, nemčiny a samozrejme slovenčiny aj maďarčinu a češtinu. Ba nielenže ovládal tieto jazyky, ale študoval v Pešti i Prahe, čiže poznal priamo mentalitu týchto národov, ich metódy zmýšľania. V búrlivých a turbulentných rokoch po vzniku prvej Československej republiky sa nachádzal priamo v centre tejto „búrky“ v Prahe. A predsa ostal Slovákom a Cirkvi verným katolíkom.¹⁵

Po druhé: Už po jednom roku kňazského pôsobenia ho biskup Vojtaššák povolal na Spišskú Kapitolu. To u Vojtaššáka nebývalo zvykom, pretože tento posielal tých, ktorí sa vrátili zo štúdií, najprv do „terénu“ a až neskôr ich povolal vyučovať na Spišskú Kapitolu (napr. Hanus a iní). Zdá sa, že v prípade Ferka Skyčáka to mohol Vojtaššák urobiť aj zo zdravotných dôvodov, nakoľko z dôvodov reumatizmu mal Skyčák ťažkosti pri chôdzi. Ale mohli to byť aj výnimočné schopnosti Ferka Skyčáka. Z pohľadu súčasnej doby rozhodnutie biskupa Vojtaššáka musíme chápať ako výnimočné a na jeho spôsoby neobvyklé. Napriek tomu to bolo z dnešného uhla pohľadu dobré rozhodnutie biskupa.¹⁶

notenie umenia Vincenta Hložníka. V roku 1943 Hložníkovo zobrazenie križa s korpusom zniesol pod holú zem ako „kostrbatosť“ umeleckého javu tak cudzieho slovenskému národu a mysleniu. V čase, keď som sa s ním ja stretol, bol už Hanus obdivovateľom umenia Vincenta Hložníka a rečnil o ňom v chválospevoch. Tým nechcem povedať, že Hanus nebol „pravdivý“ vo svojich vyjadreniach a usiloval sa byť pravdivý aj vo svojich úsudkoch, len – podľa môjho názoru – niekde bol viac a inde menej subjektívny, resp. objektívny, ba niekde až drsne a detailne (nepodstatne) kritický. Ale možno práve v tom spočíva čaro osobnosti Ladislava Hanusa.

12. J. LETZ, *František Skyčák – filozof novej slovenskej náročnosti*, in: *Filozofia* 12 (1995), s. 700-712. Profesor Ján Letz sa narodil 23. 1. 1936 v Žiline a v súčasnosti pôsobí ako vedúci Katedry filozofie na Filozofickej fakulte Trnavskej univerzity v Trnave.

13. Profesor Július Pašteka žije na dôchodku v Bratislave. Pochádza zo Serede, kde sa v roku 1924 narodil. Vyštudoval filozofiu a francúzštinu na Filozofickej fakulte Slovenskej univerzity v Bratislave, v roku 1946 študoval Literárno-filozofickú fakultu v Lausanne vo Švajčiarsku. V roku 1950 dosiahol doktorát a začal pracovať v Literárnom ústave Slovenskej akadémie vied pre oblasť modernej francúzskej literatúry. Počas komunizmu sa jeho talent nemohol plne rozvinúť, hoci literárnej vede sa nikdy neprestal venovať – A. KOLKOVÁ, *Jubilantovi*, in: J. PAŠTEKA, *Literatúra ako svetlo*, Lúč, Bratislava 2004, s. 9-12; alebo *Všeobecný encyklopedický slovník*, 3. zväzok, Praha 2005, s. 546.

14. J. PAŠTEKA, *Životopisný náčrt a myšlienkový profil Ferka Skyčáka*, in: F. SKYČÁK, *Filozofické reflexie filozofa a teológa*, Lúč, Bratislava 2000, s. 5-57. Je to úvod do výberu z jeho štúdií.

15. Ferko Skyčák svoje vnútorné rozpoloženie v časoch náboženských pražských turbulencií (povalenie Mariánskeho stĺpu na Václavskom námestí, Masarykovo heslo „Rím musí byť souzen a odsouzen“, vznik schizmatickej československej cirkvi) opísal pod názvom *Masaryk a katolíci* v časopise *Prednášateľ* 3 (1937), s. 223-227.

16. Ferko Skyčák bol intelektuálne mimoriadne nadaným človekom. Už ako štyriapolročného ho starší brat so sebou musel brávať do školy, lebo Ferko sa toho domáhal. V škole musel byť poslušným a pozorným, ak s tým súhlasil aj učiteľ. Tak sa stalo,

Po tretie: Ferko Skyčák sa takto stal osobnosťou, ktorá dokázala nielen prežiť, ale preklenúť a prepojiť kňazov a spišskokapitulských intelektuálov, ktorí na Spiši pôsobili za biskupa Párvyho a tých, ktorí tu prichádzali za biskupa Vojašáka. Osobitne treba zdôrazniť, že najvýraznejšia generácia, ktorú tvorili Ladislav Hanus, Ján Čarnogurský, Jozef Kútnik, Janko Silan a iní, považovali Ferka Skyčáka za zjednocujúcu osobnosť, ba priam za svojho učiteľa. Dovoľte mi len tieto krátke citáty, ktorú uviedol profesor Hanus a spomína ich aj profesor Pašteka: (*Ferko Skyčák*) *pozdvihol túto ustanovizeň (Vysokú školu bohosloveckú a Kňazský seminár) na najvyššiu úroveň a rozvinul cez ňu blahodárny vplyv na domácu duchovnú kultúru kňazskú i laickú. Spišský seminár za rektora Ferka Skyčáka v celoslovenskom meradle mal povest' ústavu vysokej vedecko-teologickej úrovne, povest' duchovného kultúrneho centra. On sám bol centrálnou osobou spišskokapitulského spoločenstva.*¹⁷ V 40. rokoch minulého storočia bol Ferko Skyčák jednoznačne zjednocujúcou osobnosťou spišskokapitulských intelektuálov. V tom čase ho už ak nie všetci, tak aspoň takmer všetci, považovali za *centrálnu mysliteľskú osobnosť* v Spišskej Kapitule.¹⁸ Toto považujem za mimoriadne dôležité. Existovať ako „mysliteľská osobnosť“ znamená mať nápady, idey, riešenia, musia vedieť správne reagovať na vzniknuté situácie a ešte predtým ich správne odhadnúť, analyzovať a mať aj určitú intuíciu, predvídavoť a predovšetkým vedieť iných o svojich myšlienkach argumentačne presvedčiť. Iste, existujú ľudia, ktorí majú svoje znalosti „načítané“ z kníh, ale to nie sú mysliteľské osobnosti. Ak bol Ferko Skyčák považovaný za „centrálnu mysliteľskú osobnosť“, to znamená, že tieto vlastnosti mal a že ich správne využíval.

Po štvrté: Bol tomista. To znamená, že metódou jeho filozofického a teologického myslenia bola metóda sv. Tomáša Akvinského, ku ktorej Ferko Skyčák pridal svoje vlastné špecifiká. Nebudem tu zvlášť dokazovať, že Ferko Skyčák tomistom skutočne bol. Svedčia o tom jeho mnohé články, v ktorých sa sám priznáva, že je zástancom tomistickej filozofie a teológie, ako napr. víta preklad Sumy sv. Tomáša Akvinského do češtiny a iné jeho významné štúdiá.¹⁹ Čo je to vlastne tomizmus? Iste, nie je jednoduché to vysvetliť v niekoľkých vetách. V roku 1991 dominikán Jean-Hervé Nicholas publikoval v prestížnom vydavateľstve *Libreria editrice vaticana* svoju dvojväzbovú systematickú teológiu pod názvom *Sintesi dogmatica*.²⁰ Úvod ku knihe napísal vtedajší prefekt Kongregácie pre náuku vie-

ry kardinál Jozef Ratzinger, ktorý – okrem iného – napísal: „Trebá pripomenúť, že to bol sv. Irenej z Lyonu, ktorý založil katolícku teológiu v pravom slova zmysle, keď východiskom i základom jej pravneho pochopenia (*Adversus haereses*, IV, 33, 8) videl v tom, na čom stojí jednota cirkevného života. Táto jednota mu umožňuje chápať v syntéze, v spojitosti Starý i Nový zákon, Stvoriteľa i Vykupiteľa, filozofiu i vieru, ba všetko to, čo môže byť obsahom štúdia teológie vo svojej špecifickosti. (Nicholasova dogmatika) má ako základ a východisko tomistický aspekt, tomistickú opciu, ale nestojí na báze autority sv. Tomáša Akvinského, no akceptuje jeho teologickú metódu, nie však nekriticky, ale znova ju myšlienkovito vyhodnocuje a argumentačne zdôvodňuje.“²¹

21. J. RATZINGER, *Prefazione*, in: J. - H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica*, vol. I., Libreria editrice vaticana 1991, s. 5. Dielo *Adversus haereses* sv. Ireneja z Lyonu je polemickým spisom namiereným proti heretickým gnostikom a osobitne proti skupinám a hnutiu Valentiniánov. Ide vlastne o súbor piatich kníh. V prvej knihe sv. Irenej podáva krátky vývoj gnosticizmu, počnúc od Šimona Mága, ktorý sa spomína v Skutkov apoštolov 8, 9, a potom heretické učenie Valentiniána. V ďalších knihách sv. Irenej vyvracia Valentiniánov gnosticizmus. V druhej knihe na vyvrátenie použil rozumové (filozofické) argumenty, v tretej knihe použil argumenty z Knih Písma svätého Nového zákona, v štvrtej knihe použil argumenty zo Starého zákona. V piatej knihe pojednáva o eschatológii (posledných veciach). Problémom onej doby bola „zrážka“ kresťanstva s perzskou kultúrou (na Východe) a grécko-rímskou kultúrou (na Západe) a v konečnom dôsledku zápas o zachovanie pravosti Kristovej (kresťanskej) náuky. Ani grécky ani perzský synkretizmus neboli jednoliatymi smermi, ale obsahovali veľké množstvo jednotlivých myšlienkových prúdov, preto tento zápas nebol pre kresťanských apologetov vôbec ľahký. Ak Benedikt XVI. nazýva sv. Ireneja z Lyonu prvý skutočne katolíckym teológom je to preto, že Irenej vo svojom diele *Adversus haereses* zaviedol zásadu rímskeho primátu v oblasti kresťanskej náuky. To znamená, že z hľadiska teologickej argumentácie význam teológie sv. Ireneja z Lyonu okrem iného spočíva v tom, že zaviedol do kresťanskej teológie zásadu rešpektovania *Tradície*, ktorú chápe ako presvedčenie viery cirkevných komunít založených apoštolmi, medzi ktorými vyniká cirkevná komunita v Ríme a zachovanie tejto Tradície zaručuje sukcesia biskupov, zvlášť rímskeho biskupa. Preto s Rímskou cirkvou a jej učením viery musia súhlasiť všetky ostatné cirkvi, ak sú skutočne apoštolského pôvodu a ak sú pravoverné. Túto zásadu teologickej argumentácie vyjadril sv. Irenej z Lyonu takto: „*Keď Cirkev prijala, ako sme to už povedali, toto poslanstvo a túto vieru, napriek tomu, že je roztrúsená po celom svete, stráži a chráni tieto pravdy so všetkou starostlivosťou tak, akoby bývala v jednom jedinom dome; tak verí v tieto pravdy, akoby mala jedno srdce a jednu dušu* (Sk 4, 32); *ba hlása a odovzdáva ďalším generáciám tieto pravdy tak, akoby rozprávala jednými a tými istými ústami. A hoci jazyky tohto sveta sú rozmanité a mnohé, sila tejto Tradície (apoštolskej) je jediná a tá istá. Preto ani cirkvi založené v Germánii neprijali a teda nech ani ďalej neodovzdávajú inú, odlišnú vieru od tejto (apoštolskej), ani cirkvi založené v Španielsku alebo medzi Keltskými kmeňmi alebo v krajinách východu, alebo v Egypte a Líbii, alebo v centre sveta (=Palestína). Ale ako aj slnko, ktoré je tiež Božím stvorením, je iba jedno jediné a stále to isté, tak aj duchovné svetlo, ktorým je poslanstvo Pravdy, nech všade na svete svieti a osvecuje ľudí, ktorí chcú dospieť k poznaniu pravdy* (1 Tim 2, 4). *Preto nech ani Hlavy jednotlivých cirkví nech nevyučujú nijaké náuky odlišné od tejto (apoštolskej).*“ (*Adversus haereses*, IV, 33, 8). Spišský historik Jozef Špirko v súvislosti s teologickým učením sv. Ireneja z Lyonu uvádza nasledovné: „*V teologickom učení vyniká Irenejova zásada apoštolskej Tradície. Za pravdivosť katolíckej náuky ručí nepretržitá postupnosť biskupov nasledujúcich po apoštoloch. Stačí to dokázať o rímskom biskupovi, ktorý je Hlavou Rímskej cirkvi, založenej apoštolmi sv. Petrom a Pavlom. S Rímskou cirkvou a jej Hlavou musia súhlasiť všetky cirkvi, ak sú skutočne apoštolského pôvodu* (*Adversus haereses*, 3., 3., 2). Tento argument sv. Ireneja z Lyonu je akreptovaný aj súčasťou katolíckou teológiou, ktorá ju nazýva „starobyloú tra-

že v roku 1907 ukončil už štvrtú triedu ľudovej školy. Do gymnázia ho vzali na výnimku riaditeľa, lebo ešte nemal na to vek a v roku 1913 skončil už šiestu triedu gymnázia a rozhodol sa pre kňazské povolanie. Na kňaza bol vysvätený v lete 1921 a už v roku 1922 ho Boží sluha biskup Ján Vojašák povolal na Spišskú Kapitolu a okamžite ako 23-ročný začal vyučovať filozofické disciplíny, ktoré vyučoval do konca svojho života.

17. J. PAŠTEKA, *Životopisný náčrt a mysliteľský profil Ferka Skyčáka*, in: F. SKYČÁK, *Filozofické reflexie filozofa a teológa*, Lúč, Bratislava 2000, s. 13.

18. J. PAŠTEKA, *Životopisný náčrt a mysliteľský profil Ferka Skyčáka*, in: F. SKYČÁK, *Filozofické reflexie filozofa a teológa*, Lúč, Bratislava 2000, s. 48.

19. Napríklad: *Porovnanie sv. Augustína so sv. Tomášom Akvinským*, in: *Kultúra* 5 (1931), s. 329-334; *Preklad Sumy sv. Tomáša Akvinského do češtiny*, in: *Kultúra* 4 (1932), s. 318-320; *Účinný a víťazný tomizmus*, in: *Rozvoj* 3 (1932), s. 50-51; *Poznámky k medzinárodnému tomistickému kongresu v Prahe*, in: *Kultúra* 11 (1932), s. 785-788; *Sv. Tomáš na prelome časov*, in: *Kultúra* 1 (1941), s. 2-7; *Moderný človek a tomizmus*, in: *Svoradov* 1 (1934), s. 4-6 a iné.

20. J. - H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica*, II voll., Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1991.

Po piate: Ferka Skyčáka sužovala reuma a zdalo by sa, že nositeľ tejto choroby bude sústreďovať svoju pozornosť viac na seba, na svoje zdravie, než na problémy Cirkvi, spoločnosti alebo iné problémy všeobecného a špecifického filozofického a teologického charakteru. Obvykle to takto býva.²² Na spisoch Ferka Skyčáka to nebadat. Jeho duch je optimistický, nebadat nijakú skleslosť.²³ Tvorivosť a myšlienkový duchovný rozlet vždy boli ozdobou jeho osobnosti. Bol opravdivou mysliteľskou postavou.

II. Inšpiratívna osobnosť pre súčasnosť

Zo životnej filozofie a teológie Ferka Skyčáka vyberám aspoň niektoré nielen zaujímavé, ale predovšetkým podstatné a dôležité životné postoje, ktoré – podľa môjho názoru – sú nadčasové a aj keď zazneli v prvej polovici minulého storočia, nič im nebolo odňaté na ich argumentačnej sile a sú aktuálne aj v súčasnej dobe. Iste, napriek úsiliu o maximálnu objektivitu výberu, predsa je to moje videnie veci, a preto sa uvedeným argumentom nedá úplne odňať subjektívny aspekt.

2.1. Katolícke vzdelanie spojené s duchovnou formáciou

Známa je reč Ferka Skyčáka, ktorú predniesol v Spišskom seminári ako rektor v roku 1943 pri posviacke oltára v seminárskej kaplnke. Táto prednáška bola a ostáva jasnou víziou rektora tejto dôležitej diecéznej ustanovizne na tému výchovy kňazského dorastu a vôbec výchovy a vzdelania katolíckej inteligencie, ku ktorej by mali patriť aj katolícki kňazi. Odporúčam každému, aby si tento text prečítal. Citácie preberám z vydania, ktoré redigoval profesor Pašteka v roku 2000 z dôvodov prepracovanej a kvalitnejšej slovenčiny.²⁴

díciou“, ako to vyjadril Francis Fiorenza, keď napísal: „*Rímskokatolícka cirkev má starobylú tradíciu, ktorá vždy zdôrazňovala vzťah medzi teológom a cirkevnou komunitou veriacich. Táto úctyhodná tradícia hovorí, že ak má byť teológia skutočne rímskokatolíckou, musí byť katolíckou a musí stáť v jednote v rímskym biskupom. Oddelenie sa od spoločnosti s rímskym biskupom znamenalo v dejinách pre jednotlivca, komunitu veriacich, teológa či teologickej školy vždy oddeľovanie od Rímskokatolíckej cirkvi, a tak stratu vlastnej alebo skupinovej katolickosti*“ (Systematicka teologie, rímskokatolícka pespektíva, 3. zv., Brno 1996, s. 53).

22. Už som spomínal, že trpel ťažkosťami pri chôdzi a s pribúdajúcim vekom to bolo čoraz ťažšie. Stalo sa, že spadol preto zo schodov a keď mu iní chceli pomôcť vstať, nedovolil im to, chcel vstať sám bez pomoci iného... že to nič, že to prejde. Hanus k tomu dodal svoj filozofický výrok: „(Skyčák) na seba skusoval filozofickú tézu o hatiacom vplyve neuzužíteľného tela na duševnú činnosť,“ ale i teologický výrok: „V utrpení bol uzavretý v seba, iba v soliloquii s Bohom“ – L. HANUS, *Spomienky na Ferka Skyčáka*, Lúč, Bratislava 2001, s. 109-110.

23. V roku 1932 publikoval v časopise Kultúra článok, v ktorom – okrem iného – napísal toto: „*Nedívajme sa na svet len čiernymi okuliarmi dnešnej dešperantnej psychózy! Svet je napokon predsa len krásny, a pri všetkých krízach, štátnych a súkromných úpadkoch, bolestiach, sklamaníach, túžime po ňom (...). Ak ľudský život, pri všetkých svojich vypuklých biedach a bolavých nezmysloch, je vznešený. Jednako len ohromne väčšia čiastka ľudí bojuje každý deň, azda tichý, nenápadný, ale základný boj za pravdu, za vyššie, božské i ľudské hodnoty, bojuje proti zlu a pokušeniu. Pri všetkých zlobách, revolúciách, krízach, vojnách, bolševizmoch, mravných a hospodárskych úpadkoch, bolestiach, ľudský život postupuje, speje k vždy plnším a veľkolepejším formám... dopredu, k Bohu. Satan je len prekážkou, živou skúškou na ceste hore, ale neriadi túto cestu*“ – Satan riadi ples? In: Kultúra 2 (1932), s. 108.

24. Slávnosť posviacky oltára kaplnky Vysoké školy bohosloveckej v Spišskej Kapitule sa konala 25. júla 1943, ktorú vykonával Boží sluha spišský biskup Ján Vojtaššák. Pri tejto príležitosti bola vydaná publikácia, kde prispel svojou prednáškou

2.1.1. Cesta z hĺbín animality k Božím výšinám

Ak v súčasnosti mnohí kňazi žijú v skepse, že vplyv kňaza na svet radikálne upadá, že už to nie je tak ako kedysi, keď „stačilo jedno energické vystúpenie kňaza a všetci konali tak, ako si želal. Vládli nad svetom stáby nad vodami“ (Skyčák, *Výchova...* s. 356), Ferko Skyčák už v roku 1943 konštatuje, že naozaj vplyv kňaza na svet klesá. Ale on to nechápe ako dôvod pre skeptické videnie veci, ale naopak že konečne kňaz môže plniť svoje poslanie „ukazovať ľuďom cestu z hĺbín animality k Božím výšinám“ (Skyčák, *Výchova...* s. 356). Poukazuje na nezastupiteľnosť kňaza pre Cirkev i svet (Skyčák, *Výchova...*, s. 357), ba povedal aj tvrditel vetu: „Keď v Starom zákone nestačili už iné biče, aby sa zatvrdilý ľud vrátil z bludnej cesty, vtedy Boh poslal najťažšie biče: planých a zaslepených kňazov“ (Skyčák, *Výchova...*, s. 358).

Ak teda laici prevzali väčšinu zodpovednosti za veci tohto sveta, pre Skyčáka to nie je dôvod pre smútok a skepsu. Ba naopak. Chápe to ako príležitosť, ako oslobodenie kňazov od iných činností, aby sa mohli venovať tej skutočne vlastnej a kňazskej: ukazovať ľuďom cestu z hĺbín animality k Božím výšinám. V súčasnej dobe tento pohľad môže poslúžiť tým, ktorí si začínajú namýšľať, že vybrať si kňazské povolanie ako životnú cestu bolo ich životným omylom, pretože nemajú alebo strácajú vplyv na dianie tohto sveta a oni túžia žiť svoj život „plnými dúškami vo svete“, a preto klesajú na duchu a niektorí „vešajú reverendy na klince“ a odchádzajú do sveta. Tým kňazom Ferko Skyčák akoby odkázal, že nie sú apendixom v tomto svete, ale jeho nenahraditeľnou súčasťou, len sa musia dokázať zahĺbiť a zakoreniť vo svojom povolaní a poslaní, lebo svet ich potrebuje, Cirkev ich potrebuje, aby ťahali ľudí z hĺbín animality k Božím výšinám.²⁵

2.1.2. Slabá teologická vzdelanosť kňazov

Stažuje si na fakt, že naše kňazstvo ostalo len pri ľudovosti, len pri náboženských okázalostiach, ale nezasiahli do hĺbok problematiky človeka.²⁶ „Naše kňazstvo – píše

aj rektor Kňazského seminára Ferko Skyčák, ktorá bola publikovaná pod názvom *Výchova v kňazskom seminári*. Túto prednášku možno nájsť aj v knihe, ktorú redigoval J. Pašteka v roku 2000 vo Vydavateľstve Lúč v Bratislave: F. SKYČÁK, *Kritické reflexie filozofa a teológa*, Lúč, Bratislava 2000, s. 351-389. Nakoľko je v tejto knihe prednáška lepšie prepracovaná v zmysle súčasnej slovenčiny, citácie preberám z tejto knihy.

25. Odchody kňazov do svetského života sú iste zložitejším problémom, ktorý by si vyžadoval dôslednejšiu analýzu sociologickú, psychologickú, teologickú. Ide skutočne o vážny problém súčasnej doby a ja sa neodvážujem tvrdiť, že stanovisko Ferka Skyčáka je riešením tohto problému. Nie je! Ale už skutočnosť, že na tento problém poukazuje a musíme priznať, že veľmi predvídavo, ba že poukazuje aj na možný smer jeho riešenia, je veľkým počinom tohto mysliteľa a intelektuála, a to aj v tom prípade, ak by sa ukázal naznačený smer ako málo účinný. Podľa mojej mienky však smer naznačený Skyčákom je v podstate správny, lebo stabilita kňazského života tkvie v hĺbke zakorenenia jeho kňazského presvedčenia, v hĺbke jeho viery v spásne poslanie Ježiša Krista a ak by som to mal povedať inými slovami, v hĺbke jeho teologického, presnejšie dogmatického presvedčenia.

26. „V našej praxi sa stále, z roka na rok, vyskytuje veľká nechuť k teoretickým čiastkam štúdia (...) Bohoslovci a mladí kňazi sa ponosujú: „Len keby ste toľko neteorizovali, keby ste učili viac prakticky. V živote je to ináč ako v seminári.“ A nájdú sa aj takí, ktorí by si želali, aby každá prednáška bola vzornou kážňou s uchvacujúcimi príkladmi. Uznávam, že takýmto spôsobom študovať teológiu musí byť strašné. Aj na tomto mieste musím priklincovať, že je to veľké nepochopenie veci, lebo kňazský život nemôže byť vybudovaný na ľahkých ľudových prednáškach.

Ferko Skyčák – budovalo umelecky biedne kostoly a vytvorilo, počítajúc do toho aj náš seminár, málo intelektuálne prehlbené spisov“ (Skyčák, *Výchova...*, s. 363). Dnes prestáva bezkonkurenčné postavenie náboženstva a ako vzor podáva príklad sv. Tomáša Akvinského, u ktorého nábožnosť a veda tvorili obdivuhodnú syntézu (Skyčák, *Výchova...*, s. 366). Správne píše, že nedá sa žiť len z miestnej tradície, ktorú kňazi udržiavajú, ale treba sa snažiť žiť v zmenenej spoločenskej situácii. Doslova uvádza: „Čo ma núti vypovedať túto mienku, je zmenená situácia výchovy kňazstva, lebo žijeme prelomové časy, sme účastníkmi obrovských zmien, keď tvárnosť ľudského života sa mení až do posledných základov“ (Skyčák, *Výchova...*, s. 364).²⁷ Riešenie vidí v programe tomistickej syntézy a v nastolení prvenstva dôslednej metafyzickej filozofie a dogmatiky (Skyčák, *Výchova...*, s. 371).

Aktuálnosť Skyčákových myšlienok a projektov môžeme posúdiť aj v tom, že v novembri 2006 vydala Kongregácia pre katolícku výchovu dokument o vzdelávaní a formácii na katolíckych školách a 21. januára tohto roku zverejnil Benedikt XVI. Príhovor účastníkom Plenárneho zasadania Kongregácie pre katolícku výchovu, v ktorom ohlásil reformu vzdelávania a formácie na všetkých katolíckych školách a univerzitách, cirkevných fakultách a univerzitách a ohlásil aj reformu aj *Ratio fundamentalis*, ktoré je základom vzdelávania a formácie v kňazských seminároch, čo v konečnom dôsledku znamená reformu vzdelávania a formácie aj v kňazských seminároch a teologických fakultách. Výslovne spomína konštitúciu *Sapientia christiana* svojho predchodcu Jána Pavla II. (najmä *Sapientia christiana*) a jej revidovanie.²⁸

2.1.3. Prvenstvo dogmatiky?

Znalosť každej teologickej disciplíny má svoj význam. Ale ak už hovoríme a zvyšovaní úrovne vzdelávania katolíckych intelektuálov, ba aj o reforme kňazského vzdelávania a formácie, treba si postaviť otázku: Ktorá teologická

Mladý človek musí prejsť dôkladnou borbou, aby dostal jasné pojmy a životne účinné pochopy, ktoré by zatrasli svetom. Pravda nás najprv musí oslobodiť, aby nás potom potešila“ – F. SKYČÁK, *Význam a zmysel teologického vzdelania*, in: *Nové horizonty 1* (2007), s. 13.

27. O nedostatočnosti vtedajšieho teologického vzdelania a seminárskej výchovy hovoril Skyčák už v roku 1943. Dňa 19. januára 2008 Benedikt XVI. ohlásil reformu *Ratio fundamentalis sacerdotalis* čiže reformu vzdelania a výchovy v kňazských seminároch. Ale táto skutočnosť si vyžaduje dôslednejšiu analýzu, a preto sa k tejto téme bude potrebné inokedy vrátiť.

28. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria della Congregazione per l'educazione cattolica* (21 gennaio 2008), in: http://www.vatican.va/holy_father/discorsi (21. 1. 2008). Konštitúcia *Sapientia christiana* sa vzťahuje na cirkevné fakulty a univerzity (zakladá ich Kongregácia pre katolícku výchovu a vyučujú sa na nich katolícke sakrálné disciplíny). Na katolícke školy a univerzity sa vzťahuje konštitúcia *Ex corde Ecclesiae* a hoci ju pápež výslovne nespomína, je evidentné, že sa jedná aj o revíziu tejto konštitúcie, pretože hovorí o reforme aj katolíckych škôl a univerzít. Osobne som skepticky o rýchlejši i dôslednej účinnosti reforiem, pretože v praxi to vždy závisí od toho, akých ľudí diecézni biskupi poveria, aby uviedli reformy do života. Podľa môjho názoru sa nedostatočne zachovávajú aj tie, ktoré už existujú, napr. v Kódexe kánonického práva (stačí si všimnúť normy týkajúce sa dvoch vlastností učiteľa katolíckej školy: dôsledné katolícke presvedčenie (doctrina) a príkladný mravný katolícky život. A pritom ide o predpisy riadneho pápežského magistéria, pritom zodpovednosť leží na ramenách riaditeľov katolíckych škôl, vedúcich školských úradov, dekanov fakúlt, ale najmä diecéznych biskupov a osobitne sa žiada spomenúť zodpovednosť veľkého kancelára.

disciplína má byť prvá, ktorú treba snáď najlepšie ovládať, aby sme boli čo najpevnejší v katolíckom poznaní a katolíckom ponímaní života? Ferko Skyčák vidí teologickú prioritu vo filozofickej metafyzike a dogmatike, čo vlastne korešponduje s jeho tomistickým presvedčením (Skyčák, *Výchova...*, s. 371). Zdá sa, že v súčasnosti aj u Benedikta XVI. možno evidovať zápas, či dogmatike patrí alebo nepatrí prvenstvo medzi teologickými disciplínami. Skyčák bol tomistickým filozofom, Benedikt XVI. (Jozef Ratzinger) systematickým teológom. Myslím si, že v tejto otázke odborníci teológie nebudú zajedno. Ak si niekto prečíta napríklad knihu Ježiš Nazaretský od Benedikta XVI.,²⁹ môže nadobudnúť dojem, že autor dokáže brilantne narábať s biblickými textami a ich interpretáciou, čo navodzuje dojem, že prvenstvo dáva Písmu svätému. Ale je to skutočne tak?³⁰ Podľa môjho názoru posudzovať učenie Benedikta XVI. treba komplexne, celkovo. A v jeho učení veľmi, priveľmi často počujeme a čítame o „syntéze“, predovšetkým „syntéze viery a vedy“, „rozumu a náboženstva“. Toto nám dôrazne pripomína tomášovskú koncepciu chápania teológie, ktorá pramení u otcov, najmä u sv. Augustína a sv. Ireneja z Lyonu (Benedikt XVI. ho nazval „prvým katolíckym teológom“), a ktorú rozvinul sv. Tomáš Akvinský aj tým, že siahol po dielach gréckej filozofie, najmä Aristotela.³¹ Osobne zastávam názor, že čím viac postupuje sekularizmus, ateizmus a nekatolícke a nekresťan-

29. JOSEPH RATZINGER - BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský*, Dobrá kniha, Bratislava 2007.

30. Bude napríklad veľmi zaujímavé sledovať recenzie na knihu Ježiš Nazaretský a na jej hodnotenie z pohľadu jednotlivých teologických disciplín. Ak mám hovoriť za seba, túto knihu chápem predovšetkým ako Ratzingerovu kristológiu a zaradujem ju do oblasti systematickej teológie, a to aj napriek tomu, že by som v nej očakával dôslednejší a aj jasnejší patristický, historický, dogmatický i duchovno-praktický rozmer. Ba tieto rozmary tam sú, len nie sú dost výrazné v porovnaní s biblickým aspektom, biblickou komparatívnou exegézou, ktorá v niektorých témach zachádza priam do mystiky a ťažiskom jeho kristológie nie je „táto zem“, ale všetko smeruje a koncentruje sa na Krista ako Božieho Syna, ktorý nie je z „tohto sveta“. Rozhodujúce pre Ratzingera nie je len žiť, ale žiť s Bohom, s Kristom; dôležitým nie je dobrý alebo ťažký životný osud človeka, ale či človek žije svoj ľudský osud s Bohom, lebo príde chvíľa, keď každý človek opustí všetko, čo má, ba raz opustí aj svoj (pozemský) život a čo mu ostane, ak bude v tejto chvíli bez Boha? Pre Ratzingera je uznanie Ježiša ako Božieho Syna, ako Boha ústrednou témou ľudského života, ľudského hľadania.

31. Skyčákov názor, ktorý dogmatiku zaraďuje na prvé miesto teologických disciplín – podľa niektorých autorov – dosť ostro kontrastuje napríklad s učením Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý vidí v Písme svätom „dušu“ teológie (Dei Verbum) a zdá sa, že tomuto pohľadu napomáha aj kniha Benedikta XVI. Ježiš Nazaretský, kde sa autor prezentuje ako vynikajúci znalec biblických textov. Podľa môjho názoru katolíckosť viery ako poznania stojí najmä na dogmatike, v ktorej sa už implicitne nachádza aj správny katolícky výklad Písma svätého, ba aj ostatné teologické disciplíny si vyžadujú ako nutný predpoklad poznanie systematickej teológie, čiže dogmatiky. Dokonca aj v spomínanej knihe Benedikta XVI. Ježiš Nazaretský sa prezentuje katolícke náboženstvo ako náboženstvo „syntézy“ a vôbec, pápež veľmi často hovorí o syntéze viery a rozumu, starobylých a osvedčených náboženských tradíciách a zdravého ľudského rozumu (Mníchov 2004: prednáška o budúcnosti Európy). Takáto koncepcia – podľa môjho názoru – je tomistickým poňatím teológie, aj keď pápež sa netají svojím úprimným vzťahom k náuke cirkevných otcov, najmä sv. Augustína. To nič nemení na skutočnosti, že pápež je naklonený k sv. Tomášovi Akvinskému, ktorý budoval na patristike, ale zdokonalil ju aj tým, že siahol aj po múdrosti prirodzeného ľudského rozumu a vytvoril z toho nádhernú teologickú a duchovnú syntézu.

ské náboženstvá, tým naliehavejšie sa ukazuje potreba znalosti katolíckej dogmatiky a tradičného učenia katolíckeho magistéria. Potreba Písma svätého sa ukazuje ako potrebná, ale bez dôkladnej znalosti systematickej teológie (fundamentálky a dogmatiky) sa táto znalosť dokáže rozplynúť v stovkách náboženstiev a sektárskych spoločenstiev. Taktiež všetky ostatné praktické teologické disciplíny majú v systematickej teológii svoj pevný bod, základ, na ktorom môžu budovať svoje koncepcie a rozvíjať vedecké bádania.

V tejto súvislosti pontifikát Benedikta XVI. sa ukazuje nielen ako pontifikátom continuity s učením pokoncilových pápežov, ale v určitom zmysle tento pontifikát znova nastoľuje otázku správnosti pochopenia náuky Druhého vatikánskeho koncilu. Možno to znie trochu absurdne, že niekto túto otázku nastoľuje po toľkých rokoch od koncilu, ale v pokoncilovom období nastali v Cirkvi rôzne turbulencie, ktoré vyvolali aj rozličné interpretácie koncilovej náuky v rôznych oblastiach cirkevného života. Preto nastolenie tejto otázky považujem za legitímne a odôvodnené. Určité indície možno vybadať v opätovnom zavedení tridentskej liturgie v roku 2007.³² Veľké udalosti sa dajú vyhodnotiť len po primerane dlhom časovom odstupe. Zdá sa, že to platí aj o Druhom vatikánskom koncile a že Benedikt XVI. tento náročný proces naštartoval, ale zatiaľ aj patrične usmerňuje.

2.2. Dôsledná pastorácia v mestách

Na samote Spišskej Kapituly František Skyčák dospel k dôležitému presvedčeniu o nezastupiteľnosti dôslednej mestskej pastorácie.³³ Podľa neho sú mestá „usmerňovateľmi ľudského života v každom ohlade. Z miest prichádza skaza, ale aj požehnanie ľudstva. V mestách vyvrcholuje dráma a križuje sa borba o duchovnosť sveta. Preto zbožnosti miest treba pripisovať nesmierny náboženský, ale aj kultúrny význam“ (Skyčák, *O zbožnosť...*, s. 166). „Tu (v mestách) sa sústreďuje väčšia moc a majetok, preto mesto znamená vždy krácanie s dobou, nadobúdanie najnovších výtvarných. Mesto je svojou povahou hromadným spoločenstvom a už tento fakt núti na výmenu názorov, nabáda prekonať naivné, primitívne, zaseknuté, zatrpklé a zaostalé náhľady... (mesto), vo všetkom poskytuje väčšie možnosti ako dedina; v dobrom, žiaľbohu, i v zlom (...) Mestá sú vedúcimi činiteľmi ľudstva, a to aj v náboženskom ohlade a určujú aj duchovnú tvárnosť dediny“ a dodáva, že v mestách sa rozhodne o osude náboženstva a kultúry“ (F. Skyčák, *O zbožnosť...*, s. 167).³⁴

32. Motu proprio i List Benedikta XVI. biskupom (ale aj komentáre a štúdiá) pozri napr. v *Tribunál 2* (2007). Projektantom pokoncilovej liturgie bol arcibiskup Annibale Bugnini a pokračoval v tom aj jeho stúpenca a ceremonár Jána Pavla II. arcibiskup Piero Marini, ktorého Benedikt XVI. v úrade vymenil za stúpenca kardinála Siriho z Janova kňaza Quida Mariniho.

33. F. SKYČÁK, *O zbožnosti mestskej rodín*, in: F. SKYČÁK, *Kritické reflexie filozofa a teológa, Lúč, Bratislava 2000*, s. 166-171. Štúdiá bola napísaná v roku 1941.

34. Niektorí čitatelia iste budú mať podozrenie, že rezervou túto veľkú dôležitosť, akú Ferko Skyčák pripisuje mestám aj v oblasti náboženstva. Iste, o tejto jeho téze možno polemizovať, pretože v súčasnosti už žijeme vo svete počítačov, mobilných telefónov, intenzívnej prepravy a migrácie (svet sa akoby stal jednou malou dedinou). Napriek tomu v katolíckej sfére chceme poukázať na skutočnosť, že významné biskupské sídla sa naozaj zakladajú v mestách (Ostrihomský arcibiskup a prímás Maďarska má sídlo v Budapešti, ale ponechal si aj tradičný Ostrihom; Na Slovensku Gréckokatolíci majú v Bratislave sídlo Eparchie, hoci kostol je tam malý ako niekde na dedine a Rímskokatolícka cirkev na Slovensku sa usiluje o zriadenie Bratislavskej

Okrem toho Ferko Skyčák zbadal, že „v mestách totiž, aj v našich slovenských, sa ľudia strašne tratia Bohu“ (Skyčák, *O zbožnosť...*, s. 168). Dôvody sú – podľa neho – viaceré: mestský človek nežije v „blízkosti veľkolepej Božej prírody“, nie je tak dôsledne závislý na poriadku Božej prírody, ale na pravidelnosti platu, stravovacích zariadení, fungujúceho osvetlenia či vodovodu (Skyčák, *tamtiež*, s. 168); potom ak dedinský človek príde bývať do mesta, začne sa vymykať zo zbožnej a tvorivej kresťanskej tradície, zo srdečného spolunažívania so svojim kostolom, pretože v meste „sa život melie od rána do večera a od večera do rána. Vždy prichádzajú nové a nové udalosti, zábavy, podujatia, a tak dravý prúd každodenného času ho čoraz viac odháňa od Božích brehov“ (Skyčák, *tamtiež*, s. 168-169). A napokon sú tu záľuby, technika, reklama (Skyčák, *tamtiež*, s. 169), čo vlastne znamená, že náboženský život sa dostal do konkurenčného prostredia a do určitého stupňa mestskej anonymity. Okolie a prostredie života prestalo byť silou napomáhajúcou náboženskému životu. Žiada sa dodať, že v súčasnosti sa mestské „maniére“ tlačia aj do prostredia tradičnej slovenskej dediny.³⁵

Aj tu Ferko Skyčák načrtáva riešenia. V prvom rade pripomína, že „naše mestá sa musia stať avantgardou na náboženskom i kultúrnom poli, čo musí zohľadniť mestská pastorácia. Apeluje na duchovných pastierov, aby zmenili spôsob pastorácie. Žiada, aby sa mestskému človeku umožnilo „nazrieť do Božích plánov pomocou rozličných náboženských prednášok a kurzov, umožniť precítiť vlastné očistenie aj v rámci duchovných cvičení, ktoré majú byť v mestách častejšie a ľuďom prístupnejšie; treba nahradiť dedinskú sústredenosť a pokoj prehlbovaním chápania zmyslu a krásy zbožnosti“ (Skyčák, *Tamtiež*, s. 169). Skyčák si je vedomý, že zbožnosť je najmä dielom Božej milosti, a preto sa musí nabádať k modlitbe, ale aj k činnosti, lebo citujúci sv. Gregora, modlitba a činnosť pred Bohom patria dovedna. Ale aj pri duchovných úkonoch volá po určitej zmene: v personálnej oblasti pastorácia miest nech sa zveruje sústavne len tým najlepším a najvyskúšaným silám a duchovné úkony nech sa nesústreďujú len na vonkajšie formalistické efekty, sladkasté pobožnosti, prázdne bombasty, ktorú kultúrneho človeka z kostola skôr vyhánajú a jeho zbožnosť mýlia. A duchovní pastieri, okrem duchovnej výšky, nech sú na takej kultúrnej a vzdelanostnej úrovni, ktorá by bola porovnateľná s úrovňou iných profánnych oblastí: „Bolo by chybou – píše Skyčák – keby sa mestská pastorácia opierala hlavne o krotkých, vo svetskom ohlade bezvýznamných pietistov, aby sa nám takto nevymykali tí najvýznamnejší, vedúci, atmosféru tvoriaci jednotlivci a rodiny; preto pastorácia v mestách, hocako sa to mnohým nevidí, musí byť čo najhlbšia (filozoficky a teologicky) a kultúrne najvyspelejšia“ (Skyčák, *Tamtiež*, s. 171). Napokon prízvukuje – citujúci sv. Františka Saleského –

(arci)diecézy. Iste, tieto veci sa nedejú náhodou, akoby len tak, ale preto, že v mestách sa nachádzajú skutočne dôležité spoločenské inštitúcie a žijú tam veľké masy obyvateľstva. A tento fakt ani Katolícka cirkev nemôže marginalizovať, nebrať na ľahkú váhu. Ferko Skyčák to postrehol už v roku 1941, hoci v tom čase boli mestá na Slovensku skôr väčšími dedinami než mestami.

35. Chlapci si dávajú na hlavu gel, do uší náušnice, vlasy zväzujú do „copu“, dievčatá chodia v súlade s módu s holými pupkami, vlasy majú zafarbené do strakatých, až exotických farieb. A absolútne sa za to nehanbia, ak tradične zmýšľajúci ľudia im to vytýkajú, napomínajú, mládež to neberie ani len na vedomie. Horšie je však to, že dochádza aj k mravným pokleskom a očividným hriechom. No robí sa to bez hanby, bez ostychu, ba dokonca s určitou dávkou evidentne skazenej „hrdosti“.

že „zbožnosť, ktorá sa nedá uviesť do súladu so zákonným zamestnaním (z časového hľadiska), je falošná,“ a tiež citujú mníchovského kardinála Faulhabera, že „zbožnosť sa nemá udúšať príliš veľa (čo do počtu) žiadajúcimi zbožnými výkonmi“, aby náboženské úkony zohľadňovali časovo i počtom zamestnanie i čas na rodinu a relaxáciu (Skyčák, *Tamtiež*, s. 171). A končí poznámkou, že v mestách (ba už i dedinách) dnes (Skyčák to píše už v roku 1941) už „nestačí slovo kňazovo a uveria mu, lebo je to slovo kňazovi a knihe len preto, že je to kniha katolícka; žiadajú, aby slovo i kniha hovorili aj svojou váhou, argumentáciou.“³⁶

2.3. Pravda vás vyslobodí

Ferko Skyčák nepodceňuje a nepodkopáva cirkevnú autoritu, ale rešpektuje ju. Zdôrazňuje však, že „hoci je Cirkev citlivá na svoju autoritu, dobromyseľnú a slušným tónom vypovedanú kritiku musí byť schopná prijať každá vrchnosť.“³⁷ Hovorí to v súvislosti s prípadom Galilea a my dnes vieme, že to bol práve tento prípad, pre ktorý Benedikt XVI. upustil od návštevy univerzity La Sapienza v Ríme. Ferko Skyčák už v roku 1942 tento prípad vysvetlil a publikoval. A svoju umiernenú kritiku jak voči vedcovi, ale aj voči cirkevnej vrchnosti, zdôvodnil taktou: „Lebo v Cirkvi sa nemôže trvale udržať nič nepravdivého a neprirodzeného“ (Skyčák, *Galileo Galilei...*, s. 316).

Kriticky, avšak aj s veľkou dávkou úcty a uznania, napísal aj o Andrejovi Hlinkovi pri príležitosti jeho životného jubilea v roku 1934 (70 rokov). Obdivuje jeho majestátnu postavu, sugestívne a nebojáčne vystupovanie a rečnícke umenie. Na druhej strane sa nebojí poukázať na „chudobu“ jeho vnútornej ideovosti, čo mu síce dáva určitý „šarm“ neproblematičného človeka, ale zároveň jeho činy boli väčšie než jeho myšlienky, ktoré stále ostali na úrovni ružomberského vidieka (Skyčák, *Hlinkov zovňajšok a vnútro...*, s. 283).

Túto zdravu kritičnosť Skyčáka prijímal aj biskup Vojtašák, ktorý spišský klérus viedol pevnou rukou. To napovedá veľa aj o osobnosti biskupa Jána Vojtašáka. Ale Ferko Skyčák nikdy neurážal, ale svoje výhrady vždy predniesol úctivo a korektne. Musíme konštatovať, že Ferko Skyčák už v prvej polovici minulého storočia naplnil to, čo stanovil až Kódex kánonického práva roku 1983, keď uzákonil, že „veriaci sú povinní povedať svojim predstaviteľným to, o čom sú presvedčení, že je pre dobro Cirkvi“ (kán. 212, § 3 CIC).

Záver

Nie je možné v tejto krátkej štúdií zhodnotiť intelektuálny a mysliteľský profil Ferka Skyčáka. Poukázal som len na niektoré aspekty, myšlienky, ktoré boli vzácne a aktuálne v dobe, v ktorej boli napísané, ale sú aktuálne aj v súčasnosti a stoja pred nami ako veľká a ešte nezrealizovaná úloha. V tom je veľkosť a genialita mysliteľov, že ďaleko prevyšujú myslenie svojej doby a časovo hovoria a píšú o veciach, ktorú v ich dobe iba akoby v zárodku, ale v plnej sile (dob-

rej alebo deštruktívnej) sa ukázu až v budúcnosti. Preto sa treba osobnosťou a myslením Ferka Skyčáka zaoberať, lebo tým sa zaoberáme vlastne problémami našej doby, našej kultúry, našej religiozity. Preto aj keď sa to zdá, nie je to písanie o minulosti, ale o súčasnosti, ba o úlohách a métach budúcnosti.

Koncom minulého roku v adventnom období vyšlo prvé číslo časopisu *Nové horizonty* (časopisu pre teológiu, kultúru a spoločnosť). Vydáva ho Klub priateľov Ferka Skyčáka so sídlom v Spišskej Kapitule, ktoré sa netají svojou ambíciou nadviazať na teologickú a vôbec intelektuálnu činnosť medzivojnovej spišskokapitulskej generácie katolíckych intelektuálov. Robíme to vo veľkej nádeji, že osobnosť Ferka Skyčáka dokáže i v súčasnosti na Slovensku pôsobiť a že napomôže k tak prepotrebnej jednote katolíckych intelektuálov na Slovensku. Dôvody na to sú veľké a veľmi vážne. Snád ste postrehli, že v posledných rokoch sa predovšetkým v Európe vedie systematický a konfrontačno-demagogický zápas smerujúci proti Katolíckej cirkvi a vôbec proti kresťanstvu. V tomto zápase sa ide priamo proti základom katolicizmu, pričom sa nevyberajú ani vhodné, ani slušné, ba ani etické a morálne spôsoby. Nezriedka sa zdá, akoby kňazi, tí úprimní a verne žijúci podľa zásad Katolíckej cirkvi, zavádzali nielen ateistom alebo inovcom, ale aj samotným katolíkom. Pokiaľ nejde o katolíkov, netreba sa čudovať, ale postoje katolíkov treba brať zodpovedne a vážne sa treba nimi zaoberať, analyzovať dôvody tohto zmýšľania, povzbudzovať k jednote v rôznosti schopností a zamestnaní. Treba prekonať nepodstatné konflikty, súperenia a sústrediť sa na budovanie opätovnej jednoty katolíkov v základných líniách katolíckeho zmýšľania i spôsobu života. Základatelia Klubu priateľov Ferka Skyčáka sú presvedčení, že myšlienkovú majestátnu osobnosť Ferka Skyčáka nám poskytuje priestor na „nové horizonty“ videnia vecí, stvárnovania sveta a to zase napomôže jednote katolíckej inteligencie, lebo dnes môžeme naozaj obstáť v turbulenciách tejto zvláštnej doby s Božou pomocou len v jednote.

Napokon úprimne ďakujem profesorovi Júliusovi Paštekovovi a Vydavateľstvu Lúč Bratislava za ich úžasné úsilie prinavrátiť do centra pozornosti naozaj katolícku a vzácnu osobnosť medzivojnového obdobia katolíckych mysliteľov a intelektuálov.

Prednášku autor predniesol na Teologickom inštitúte v Spišskej Kapitule dňa 27. januára 2008 v rámci Akadémie sv. Tomáša Akvinského.

Bibliografia:

- BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria della Congregazione per l'educazione cattolica* (21 gennaio 2008), in: http://www.vatican.va/holy_father/discorsi (21. 1. 2008).
 BENEDIKT XVI., *Motu proprio Summorum pontificum*, in: *Tribunál 2* (2007). J. DUDA, *Životopisná poznámka* (k osobe Ferka Skyčáka), in: *Nové horizonty 1* (2007). J. DUDA, *Annibale Bugnini*, in: *Tribunál 2* (2007). L. HANUS, *Pamäti svedka storočia*, Lúč, Bratislava 2006. L. HANUS, *Spomienky na Ferka Skyčáka*, Lúč, Bratislava 2001. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska* (ed. J. Pašteka), Lúč, Bratislava 2000. J. LETZ, *František Skyčák – filozof novej slovenskej náročnosti*, in: *Filozofia 12* (1995). J. - H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica*, 2 voll., Libreria editrice vaticana 1991. J. PAŠTEKA, *Literatúra ako svetlo*, Lúč, Bratislava 2004. J. RATZINGER - BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský*, Bratislava 2007. REDAKCIA, *Editoriál*, in: *Nové horizonty 1* (2007). F. SKYČÁK, *Filozofické reflexie filozofa a teológa* (ed. J. Pašteka), Lúč, Bratislava 2000. F. SKYČÁK, *Význam a zmysel teologického vzdelania* (ed. J. Duda), in: *Nové horizonty 1* (2007). F. SKYČÁK, *Masaryk a katolíci*, in: *Prednášateľ 3* (1937). *Systematická teológia. Rímskokatolícka perspektíva* (ed. F. S. Fiorenza), 3 zväzky, Brno 1996. *Všeobecný encyklopedický slovník* (ed. Košková), 4 zväzky, Praha 2005.

36. Porov. F. SKYČÁK, *O katolícku líniu*, in: *Kritické reflexie filozofa a teológa*, s. 164.

37. F. SKYČÁK, *Galileo Galilei z dnešného vidu*, in: *Kristické reflexie filozofa a teológa*, s. 310. V názoroch na cirkevnú vrchnosť je Skyčák omnoho jemnejší v porovnaní s Hanusom. Profesor Hanus vyjadril priamo svoj názor na „premenu“ (smerom k hierarchickej nadradenosti) Dr. Štefana Barnáša po jeho biskupskej vysviacke, keď sa stretli vo väzení (porov. L. HANUS, *Pamäti svedka storočia*, Lúč, Bratislava 2006, s. 660-663 a svoje si povedal aj na adresu blahoslavených Gojdiča a Hopku (*Tamtiež*, s. 654-655).

LUBOMÍR HLAD

ŽIVOTNÉ ETAPY HUGA RAHNERA A JEHO DIELO

L. Hlad: *Hugo Rahner's Life Stages and His Work*

The essay is written in the occasion of the fortieth anniversary of the death of the German theologian H. Rahner (1900 – 1968). The essay attempts to outline the stages of his life and subsequently to frame his work into the wider context of theology at that time, marked by manualistics, but simultaneously opening towards the new horizons and challenges conditioned by theological-spiritual and cultural movements. One of the renewed streams of the catholic theology is also Hugo Rahner's theology that belongs to the movements of so-called kerygmatic theology of Innsbruck school. The basic methodological and content characteristics of his conception, mainly his intention to restore the spirit of the western Christianity, close the initial essay on this important personality of the catholic theology of the last century.

Dňa 21. decembra 2008 uplynie 40 rokov od smrti nemeckého teológa, jezuitu Huga Rahnera. Teológ, ktorého meno sa nachádza v tieni mladšieho brata Karla, je postavou, na ktorú zabudnúť by znamenalo ukrátiť sa o veľa. Aj po štyridsiatich rokoch má jeho hlas čo povedať teológii, Cirkvi a západnej civilizácii hľadajúcej svoje korene. Rok 2008 by som sa preto odvážil nazvať rokom Huga Rahnera a z tohto dôvodu aj moje štúdie budú venované jeho osobe a dielu. Medzi Rahnerovou biografiou a bibliografiou jestvuje taký úzky vzťah, že by sme mohli hovoriť o akomsi hermeneutickom kruhu. Život, skúsenosti, nádeje, ako aj sklamanie mysliteľa a teológa sa intenzívne prejavujú i v jeho diele, takže biografica môže byť právom považovaná za interpretačný kľúč celého vedeckého diela. A platí aj opak: Písané dielo odhaľuje niečo z najvnútornejšieho tajomstva osobnosti a jej existenciálnych starostí. Ak chceme vniknúť do teologického myslenia Huga Rahnera, ak ho chceme uchopiť, zarámcovať a vysvetliť, je potrebné aspoň zbežne načrtnúť jeho nie dlhý, ale bohatý život.

Hugo Karl Erich Rahner sa narodil 3. mája 1900 v Badene ako tretie zo siedmich detí, rodičom Karlovi Rahnerovi a Luise Trescher. Rodina bola prvým a najdôležitejším miestom jeho ľudskej i kresťanskej formácie. O spoločnej rodinnej atmosfére píše mladší brat Karl: „Vo všeobecnosti spočívala výchova v uvedení detí do konkrétneho života. Deti boli vedené k tomu, že v nedeľu sa chodí do kostola, ako sa treba obliecť, aké zábavky si je možné dovoliť, ako je treba zaobchádzať s peniazmi.“¹ O náboženskej výchove v rodine nachádzame jednu malú, ale predsa výstižnú spomienku: „Vyrastal som spolu so svojimi bratmi a sestrami nie v bigotnej, ale v úplne normálne kresťanskej, katolíckej rodine.“² Dôležitou však bola postava otca, a to okrem iného aj pre kultúrnu i vedeckú orientáciu: „Od svojho otca som zdedil lásku k histórii, hltal som zväzky *Všeobecných dejín* od F. Ch. Schlossersa. Vynikajúci učiteľ dokázal vo mne prebudiť lásku k latinskej poézii, predovšetkým k Horáciovi a Ovídiovi.“³ Z lásky k histórii, ktorú vzbudil v Hugovi jeho vlastný otec, sa vyznáva vo svojom prvom diele, napísanom spoločne s bratom Karlom pri príležitosti šesťdesiatych narodenín vlastného otca, s názvom *Sacra Historia*: „Drahý otec, na týchto stranách je niečo, čo pochádza od teba: láska k historickej pravde, k historickému skúmaniu pravdy a toho, čo jestvuje. Prvé obrazy z môjho najdávnejšieho detstva sú dve ilustrácie v tvých knihách: *Salamínska vojna* a *Noc svätého Bartolo-*

meja. Odvtedy sa dejiny stali objektom môjho záujmu.“⁴ Tu si treba všimnúť, že už v tomto prvom diele, napísanom v období jezuitského noviciátu, sú prítomné témy, ktoré sa objavia neskôr v jeho neskorších teologických dielach. V školskom roku 1917 – 1918 Hugo Rahner zmaturoval na gymnáziu vo Freiburgu. Dňa 11. januára 1919 vstúpil do noviciátu Spoločnosti Ježišovej vo Fedtkirch-Tisis, kde na začiatku roka 1921 zložil rehoľné sľuby. Jeho hlboká osobná náklonnosť k jezuitskému rádu a k jeho zakladateľovi bude rezonovať vo viacerých budúcich dielach, kde sa dotkne zvlášť ľudského a teologického profilu sv. Ignáca z Loyoly, teológie duchovných cvičení a rovnako dejín jezuitského rádu. Okrem toho, ignaciánske pozadie sa dá cítiť nielen v jeho historických, ale aj v striktno teologických dielach. Takže sa nedá poprieť, že duchovné stretnutie Huga Rahnera so sv. Ignáčom bolo rozhodujúce aj pre teologické myslenie nášho autora, či už z uhla obsahového alebo metodologického, pretože „s Ignáčom z Loyoly začala na praktickej úrovni nová teológia.“⁵ Od jesene roku 1920, po svojom presťahovaní sa do mestečka Valkenburg v Holandsku, Hugo začína študovať scholastickú filozofiu. Tu sa stretáva s viacerými profesormi, ako Carl Frick (prednášajúci logiku a ontológiu), Carl Frank (kozmológiu a biológiu), Theodor Wulf (fyziku), Josef Fröbes (psychológiu), Max Pribilla (etiku), Johannes Schuster a tiež Bernhard Jansen, August Brunner a Josef de Vries. Títo poslední ovplyvnili u Huga predovšetkým spôsob chápania dejín, antropológie a náboženstiev.⁶ Od jesene

4. Prevzaté z originálu, ktorý je uchovávaný v Karl Rahner Archiv di Innsbruck. Texty obsiahnuté v tomto diele a napísané Hugom sú: «Metafyzika dejín», «Základné myšlienky sv. Pavla o duchovnom živote», «Corpus Christi», «Obrazy Spasiteľa v prvotnom kresťanstve» «Teologický dôkaz Božej existencie u apologetov druhého storočia», «Tomáš Akvinský ako majster duchovného života», «Použitie zmyslov v Duchovných cvičeniach sv. Ignáca»; Por. K.H. Neufeld, *Hugo e Karl Rahner*, Cinisello Balsamo 1995, 43-44.

5. Tamtiež, 380.

6. Bernhard Jansen nechápal dejiny v pozitivistickom zmysle, teda ako jednoduchý súhrn a registráciu historických dát, ale považoval za dôležité poznanie zmyslu dejín, čo sa z historického diskurzu vytratilo. August Brunner bol mužom veľkej otvorenosti voči modernému mysleniu. Vedome sa vzdáľuje od zastaralých názorov a metód. Tento prístup aplikuje vo svojich prácach z oblasti filozofie, religionistiky a dejín. Posledné dve oblasti nachádzajú odozvu aj v neskoršom diele H. Rahnera. Vedecké uchopenie problematiky dejín a ich širšiu interpretáciu nachádzame aj u Josepha de Vries; Porov. «Jansen, Bernhard», in: W. Ziegenguss, ed., *Philosophen Lexikon*, II, Berlín 1949; K. H. NEUFELD, «August Brunner», in: E. CORETH, W. M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, III, Roma 1994; J. DE VRIES, *Denken und Sein*, Freiburg 1937.

1. K. RAHNER, *Bekennnisse*, Vienna 1984, 19.

2. K. RAHNER., *La fatica di credere*, Cinisello Balsamo 1986, 15.

3. W. E. BÖHM, G. PAEHLKE (ed.), *Forscher und Gelehrte*, Stockholm 1966, 15.

roku 1923 do jesene roku 1926 bol Hugo poverený praktickou funkciou prefekta v internáte kolégia *Stella matutina* v meste Feldkirch. Na jeseň roku 1926 prechádza do Innsbrucku na teologickú fakultu, kde začína svoje teologické štúdiá. Najdôležitejšími profesormi fundamentálnej a dogmatickej teológie boli Joseph Müller a Johann Stufler. Ako je zrejmé, išlo o teológov manualistického razenia. Tu stretáva aj niektorých mladých profesorov, ktorí sa onedlho stali jeho kolegami: Franz Mitzka (doktrína o sviatostiach) a Joseph Andras Jungmann (liturgika). V roku 1931 Hugo Rahner završil teologické štúdiá dizertáciou z oblasti patristickej teológie. V tom istom roku odchádza na univerzitu v Bonne, kde ostáva až do roku 1934. Tam pod vedením Franza Josepha Dölgera a Wilhelma Levisona obhájil doktorát o falzifikátoch pápežských listov v starovekej Cirkvi.⁷ Od roku 1935 do 1937 sa na teologickej fakulte v Innsbrucku pripravuje na svoju budúcu pedagogickú činnosť. V tomto období mal kurzy z patológie (*Úvod do patristických čítaní breviára*), z dejín dogiem (*Dejiny doktríny o milosti posväcujúcej*), z dejín Cirkvi, kresťanského umenia a seminára z vedeckej metodológie a dejín (*Úvod do starej latinskej kresťanskej literatúry*). Koncom roku 1937 bol na tej istej fakulte menovaný za riadneho profesora dejín Cirkvi a kresťanskej literatúry, čím nahradil predchodcu Franza Pangerla. Od roku 1938, počas rokov vojny, keď bola činnosť fakulty zastavená, odchádza do Švajčiarska (mesto Sion vo Valleskom kantóne). Obdobie exilu bolo pre Huga Rahnera osobitne plodné, zvlášť čo sa týka jeho vedeckej tvorby.⁸ Začiatkom mája roku 1945, po oslobodení hlavného mesta Tirolska a po obnovení aktivity jezuitskej teologickej fakulty v Innsbrucku bol Hugo Rahner menovaný za jej dekana a zároveň za prefekta štúdií. Fakulta bola otvorená 6. 10. 1945 slávnostným prejavom Huga Rahnera, ktorý mal názov *Západné kresťanstvo a teológia*. Tento diskurz dával tušiť, aká bude hlavná línia následnej Rahnerovej teologickej práce v povojnovom období: západný humanizmus a obnova západného človeka.

V rokoch 1949 – 1950 bol Rahner oslobodený od akademických povinností, keďže v tomto roku sa stal rektorom univerzity, a teda bol jej prvým reprezentantom po vojne. Rok 1950 bol aj rokom jeho päťdesiatych narodenín: dostáva sa na vrchol svojej kariéry a zároveň je to záverečné obdobie obnovy teologickej fakulty po vojne, ku ktorému Hugo Rahner prispel významným spôsobom. Od roku 1948 začína aj spolupráca medzi oboma bratmi Rahnerovcami, keďže Karl sa 30. júna 1949 vrátil do Innsbrucku. Teologická spolupráca oboch bratov spočívala predovšetkým v práci na kolektívnom diele, ktoré vyšlo pod názvom *Le-*

nikon für Theologie und Kirche. Tu nachádzame mnohé príspevky či Karla alebo Huga Rahnera. Ďalším spoločným projektom, ktorý inicioval Hugo, bol zborník z roku 1956 pod názvom *Farnosť*, kde Karl prispel teologickou úvahou *K teológii farnosti*. Išlo o projekt, ktorý bol motivovaný živým záujmom oboch bratov o kňazský život v situácii radikálnych sociálnych zmien, ktoré od kňazov vyžadovali silnú osobnosť, ako i živé a hlboké presvedčenie. Spoločný záujem je zrejmy aj v oblasti ekleziológie. V roku 1956 pri príležitosti *Katolíckeho dňa (Katholikentag)* predniesol prednášku na tému *Cirkev, Božia moc v našej slabosti* (text bol publikovaný vo Freiburgu v roku 1957), kde autor uchopiač znamenia čias, popisuje Cirkev nie triumfalistickým spôsobom, ale ako skutočnosť, v ktorej sa paradoxným spôsobom sila prejavuje slabosťou. Začiatkom šesťdesiatych rokov bol už Hugo Rahner veľmi známy a uznávaný: „Povesť o Hugovi Rahnerovi vďaka šírke jeho poznania a záujmu už dávno prekročila naše hranice. Dá sa tvrdiť, že jeho dielo je symbolom duchovnej a kultúrnej integrácie Európy.“⁹ Po období, v ktorom zastával post rektora univerzity v Innsbrucku, bol menovaný rektorom Medzinárodného kňazského kolégia *Canisianum*, kde prežil jeseň svojho života. Zbierka pri príležitosti jeho šesťdesiatych narodenín v roku 1960 bola, takpovediac rozlúčkou, ktorou priatelia odprevadili Huga Rahnera na odpočinok, keďže sa začali intenzívne prejavovať známky Parkinsonovej nemoci. Nemoc neumožnila nášmu teológovi ani účasť na prípravách Druhého vatikánskeho koncilu, čo však neznamená, že by jeho vedecká práca nenašla na koncile odozvu. Bol však povoláný k tomu, aby tento rozhodujúci moment v živote Cirkvi prežíval a sledoval ako jej trpiaci člen.¹⁰ V roku 1962 ukončuje definitívne svoju akademickú prácu, postupne odchádza do Bonnu, Freiburgu a nakoniec sa uchyluje do Natters. Tu aj napriek svojej nemoci v roku 1964 ukončuje prácu na dielach *Symbole der Kirche a Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Hugo Rahner zomiera niekoľko dní pred Vianocami, 21. decembra 1968.

Je zrejme, že každý pokus o analýzu a popis života čoskoro narazí na hranice a obraz, ktorý sa takto načrtáva, musí ostať nutne neúplný. Avšak pre doplnenie nášho pohľadu naň uvedme aspoň dve svedectvá, ktoré odhaľujú niečo z osobnosti a povahy Huga Rahnera. R. Fröhlich píše: „Ten, kto stretol Huga Rahnera, bol zasiahnutý jeho srdečnosťou a pozornosťou, ktorú venoval ostatným, aj keď nie vždy zdieľal ich názory. Táto dobrotivosť pramenila z hlbokého pochopenia, ktoré mal pre ľudskú slabosť – avšak pochopenie nie v zmysle prehliadania ľudských nedostatkov, ale v zmysle schopnosti zdieľať údel bližneho.“¹¹ Tieto slová potvrdzujú, že osobnosť Huga Rahnera veľmi dobre vystihuje koncept jeho antropologického ideálu *homo ludens*, ktorý v sebe spája vážnosť i veselosť, schopnosť objasniť ľudskú slabosť s vedomím, že sa za ňou skrýva Božská moc. A túto osobnú črtu si všíma aj Karl Rahner, keď hovorí o vlastnom bratovi: „Ktokoľvek poznal môjho brata, vie, že bol veľmi odlišný odo mňa. Bol veselý, miloval vtipkovanie a snáď aj záujem o dejiny bol uňho zjavnejší.“¹² Mohli by sme povedať, že prvým svedkom, či autentickou inkarnáciou západného antropologického ideálu, ktorý s takým vedeckým zánietením hľadal a presadzoval, bol on sám.

7. W. E. BÖHM, G. PAEHLKE (ed.), *Forscher und Gelehrte*, Stockholm 1966.

8. V týchto rokoch vychádza niekoľko Rahnerových dôležitých diel – v roku 1939 nové spracovanie jeho „teológie ohlasovania“; v roku 1942 nová edícia duchovných listov Ignáca z Loyoly v spolupráci s Ottom Karrerom pod názvom *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe*; v roku 1943 publikuje dielo *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum*; v roku 1944 knihu *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*; v roku 1945 vychádza dielo *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Charakteristické pre toto plodné obdobie je aj nadviazanie spolupráce s vedeckým kruhom *Eranos*. Išlo vedecké sympóziá, ktoré iniciovali v roku 1933 Olga Fröbe-Kapteyn a Rudolf Otto. Ich cieľom bolo napomôcť kultúrnej výmene hodnôt západu a východu. Do tohto krúžku patrili okrem iných aj C. G. Jung, E. Benz, F. Heiler, M. Buber, J. Daniélou, F. Dessauer, M. Eliade, K. Löwith, H. Plessner, A. Portmann, E. Schrödinger, P. Tillich. Od roku 1943 do roku 1948 môžeme v zborníkoch nájsť aj viaceré príspevky nášho teológa.

9. G. WAGNER, «Um eine neue Verkündigung», *Religion, Wissenschaft, Kultur* 13 (1962), 239.

10. Porov. K. H. NEUFELD, *Hugo e Karl Rahner*, 323.

11. R. FRÖHLICH, «Zum Menschenbild Hugo Rahners», in: *ZKTh* 122 (2000), 168.

12. P. IMHOF, H. BIALLOWONS, *Glaube in winterlicher Zeit*, Düsseldorf 1986, 28.

Preto nasledujúce slová platia v prvom rade o Hugovi Rahnerovi: „Tento nový človek západnej kultúry je človekom správneho strediu: nestratí sa jednostranne ani v jednej z dvoch požiadaviek, ani v duchu a ani v materii.“¹³

Teologický kontext tvorby Huga Rahnera

Obdobie, v ktorom Hugo Rahner začína svoju teologickú a publikačnú aktivitu, je obdobím epochálnych zmien, ktoré sa započali po prvej svetovej vojne a ktoré sa rozvinuli po druhej. Je možné povedať, že až do spomínaného obratu prevládala monolitická teológia, všeobecne známa ako manualistika. Manualistika bola plodom neoscholastického hnutia, ktoré rozkvitlo v prvej polovici XIX. storočia ako pokračovanie programu, ktorý vytýčila encyklika *Aeterni Patris* proti modernizmu.¹⁴ Intelektuálno-duchovné hnutie nazývané *neoscholastika*, ktoré prvotne vyvolalo zmeny na poli kresťanskej filozofie, malo silný vplyv na život celej Cirkvi.¹⁵ Na jednej strane sa zmenila cirkevná prax smerom von (vzťahy s modernou spoločnosťou, dialóg s politickými režimami, otvorenejšie vnímanie sveta), na druhej strane sa obnovil vnútorný život Cirkvi, kde patrí špiritualita i teológia. Základná idea neoscholastiky bol návrat k školskej filozofii v snahe zjednotiť a posilniť Cirkev prostredníctvom monolitického filozofického systému. Táto požiadavka platila aj pre teológiu a jej prijatie vyvolalo znovuzrodenie *manualistiky*, ktorá sa v tomto kontexte objavila v novej, silnejšej a naliehavejšej podobe.

Keďže podľa *Aeterni Patris* mala filozofia úlohu regulátora vo vzťahu k ostatným vedám, bolo nutné, aby tú istú úlohu mala aj vo vzťahu k teológii. Takto sa teológia stala vedou, ktorá aplikovala filozofiu na zjavené dáta a tie špekulatívnym spôsobom vykladala.¹⁶ Neoscholasticko-manualistická teológia, zrodená ako odpoveď na modernú mentalitu, mala za cieľ vytvoriť ucelenú kresťanskú víziu, ktorá by bola záväzná pre Cirkev i spoločnosť. Z tohto defenzívneho pozadia vyplynula aj apologeticko-polemická povaha teológie. Metodologicky sa obracala *ad mentem S. Thomae* a sledovala trojitý výklad téz predložených k viere: *ex Scriptura, traditione et ratione*.¹⁷ Táto metóda prešla niekoľkými modifikáciami. Kým v prvej manualistike (M. Cano a následné obdobie) teologická téza, a teda kresťanská pravda pochádzala z Písma a Tradície, pričom Magistérium len určovalo stupeň teologickej istoty, v manualistike po *Aeterni Patris* bola náuka magistéria vyjadrená priamo (odvolávajúc sa na *Denzingera*) a odkaz na Písmo a Tradíciu mal za cieľ len podporiť pravdu magistéria.¹⁸

13. *Korrespondenzblatt der Priestergebetsvereins*, 79a annata, novembre 1945, 79.

14. Porov. C. DELPERO, *La teologia nella storia*, Brescia 2004, 544.

15. Neoscholastické hnutie možno rozčleniť na tri fázy: 1. fáza je prípravná, teda fáza pred encyklikou *Aeterni Patris*; 2. fáza je fáza bezprostrednej realizácie encykliky; 3. fáza je fáza radikálneho naplnenia programu, ktorý vytýčila encyklika, trvala až do polovice XX. storočia; Por. F. G. BRAMBILLA, «Il neotomismo tra restaurazione e rinnovamento», in: G. ANGELINI, G. COLOMBO, M. VERGOTTINI (ed.), *Storia della teologia*, IV, Casale Monferrato 2001, 406.

16. Porov. F. G. BRAMBILLA, «Il neotomismo tra restaurazione e rinnovamento», 463.

17. Porov. *Tamtiež*, 468. Pre prehľad danej témy porovnaj tiež diela: G. THILS, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958; R. LATOURELLE, *Teologia scienza della salvezza*, Assisi 1968; J. SCHMITZ, «La théologie fondamentale», in: R. VANDER GUCHT, H. VORGRIMMLER, (ed.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, II, Roma 1972, 233-282; J. WICKS, «Manualistica», in: R. FISICHELLA, ed., *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 1265-1269.

18. Porov. G. POZZO, «La manualistica», R. FISICHELLA, (ed.), *Storia della teologia*, III, Bologna 1996, 312-313.

Teológia nebola primárne teológiou zjavenia, ale skôr „teológiou magistéria“. Vychádzajúc z týchto predpokladov, boli spracované rozličné manuály, ktoré ponúkali systematické spracovanie katolíckej doktríny.

Umelosť, strnulosť, neprítomnosť biblického a patristického myslenia nie sú jediné slabé stránky neotomizmu.¹⁹ Pre celistvosť pohľadu je potrebné spomenúť aj ostatné nedostatky manualistiky. Tu patria abstraktnosť, intelektualizmus, nehybnosť, zaujatosť, uzavretosť pred modernou dobou a predovšetkým ahistoricizmus.²⁰ S touto črtou je vnútorne spätý ďalší jej nedostatok, ktorý poznačil negatívne celú teologickú reflexiu: nedostatočný výskum historického Ježiša ako zjaviteľa Boha. Takže s viacerými odborníkmi na danú dobu môžeme povedať, že „neotomistická obnova nepriniesla dogmatike tie plody, ktoré sa od nej očakávali.“²¹ Predstaviteľmi európskej manualistiky sú predovšetkým teológovia známej rímskej školy (*Scuola Romana*) G. Perrone, C. Passaglia, C. Schrader, J. B. Franzelin. V nemeckej oblasti patria medzi najznámejších manualistov M. J. Scheeben, L. Billot, L. Ott, F. Diekamp, M. Schmaus, B. Bartmann.

Úvod do zabudnutého a predsa výnimočného myslenia

Kresťan ako človek presvedčený a presvedčivý, preniknutý tajomstvom, pneumatický entuziasta, s horiacim a prekypujúcim srdcom, individuum slobodné, etické, angažované, zodpovedné za svet a za časné štruktúry, individuum hravé (ľudické), vyvážené, s odstupom od sveta a predsa účinne v ňom prítomný, individuum humoristické, veselo-vážne, nositeľ mariánskych cností, nový Odyseus, takýto je profil kresťana, o ktorom sníva Hugo Rahner. Už pri prvom stretnutí sa s teologickým svetom Rahnera sa nám otvorí nevídaná scenéria a čitateľ jeho diel musí ostať v údive nad originalnosťou, pestrosťou, bohatstvom, farebnosťou, ľahkosťou, ľúbivosťou, ako i vedeckou šírkou, hĺbkou a komplexnosťou teologických tém, v ktorých centre stojí človek, historicky determinovaný a ovplyvnený modernitou. Podhubie, na ktorom vyrástla jeho teologická vízia, pozostáva čiastočne z neoscholastického dedičstva, ale z väčšej časti z inovatívnych teologických hnutí prvej a druhej generácie.²² Skúmanie myslenia, ktoré ostáva aj dnes vitálnym a inšpirujúcim, nehovoriac o dobe, kedy bol kresťan chápaný ako matéria a forma, vybavený zjavenou spásnou informáciou, poslušný doktríne a Cirkvi, povinný zachovávať dôsledne popísané morálne normy, je vždy veľkým dobrodružstvom. Životodárnou miazgou, ktorá oživuje a spája pestré Rahnerovo dielo, je obnova ducha západného kresťanstva, ktoré sa dostalo do štádia úpadku v dôsledku racionalizmu a s ním spojeného zahmlenia „neviditeľného“ a radikálnym príklonom k „viditeľnému“. Dôsledkom tohto odklonu je amysterické ľudstvo, padlé na úroveň masy „indiferentných termitov.“²³ Rahner pre-

19. Porov. R. OSCULATI, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*, II, Cinisello Balsamo 1996, 492

20. Porov. P. WALTER, «L'università tra restaurazione e rinnovamento», in: R. FISICHELLA, (ed.), *Storia della teologia*, III, 202.

21. Porov. R. AUBERT, «La teologia cattolica durante la prima metà del XX secolo», in: R. GUCHT, H. VORGRIMMLER, ed., *Bilancio della teologia del XX secolo*, II, Roma 1972, 27.

22. Do prvej generácie teologickej obnovy patria teológovia jednotlivých hnutí – biblického, patristického, liturgického a ekumenického. Do druhej generácie (1931-1965) patria K. Adam, Erich Przywara, Michael Schmaus, Karl Rahner, Marie-Dominique Chenu, Yves-Marie Congar, H. de Lubac, Jean Daniélou, Pierre Teilhard de Chardin, Charles Journet, Gustav Thils a ďalší.

23. H. RAHNER, *Homo ludens*, Brescia 1969, 11; Porov. tiež E. LANGGÄSSER, *Das unauslöschliche Siegel*, Hamburg 1946, 478.

to predkladá človeku kresťanské tajomstvá o Trojici, pôvodnom stave človeka, hriechu, Kristovi, spasení, milosti, Cirkvi, sviatostiach, Márii, vzkriesení tela, a to takým spôsobom, aby vyšli na povrch krása a vnútorná harmónia daného tajomstva, a tým aby vyvolalo plnohodnotnú a integrálnu odpoveď srdca i rozumu. Teológia, ktorá uvažuje o klasických témach, ale s cieľom obnoviť kresťanský život, napomôcť zmene západnej civilizácie, dostala meno *kerygmatická teológia*. Tým nerozumieme iba isté časovo a miestne limitované hnutie, ktoré prinieslo niekoľko veľkých publikácií, medzi ktoré patrí aj prvé dielo Huga Rahnera *Teológia a kerygma* (orig. *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg 1939). U Huga Rahnera možno za kerygmatickú označiť celú jeho teologickú produkciu.

Celá jeho tvorba je postupným rozvíjaním základnej idey obsiahnutej v prvých prácach. Pre dosiahnutie spomenutého vytýčeného cieľa je kerygmatica metodologicky aj obsahovo formovaná z viacerých komponentov, čím sa stáva veľkým organizmom či mohutnou riekou, do ktorej vtekajú viaceré pramene, ako Sväté písmo, cirkevné magistérium, náuka cirkevných otcov, scholastika, mystika, liturgia.²⁴ Takže v kerygmatickej teológii môžeme rozoznať viaceré dimenzie: dimenziu mystagogicko-pastorálnu (čiže praktickú), humanisticko-okcidentálnu, historicko-patristickú a s ňou súvisiacu dimenziu symbolickú, dimenziu scholastickú, mystickú (zvlášť ignaciánsku), dimenziu psychologickú, afektívno-pneumatickú spojenú s konceptom „srdca“, ako i dimenziu dialektickú.²⁵ Jednotlivých dimenzií sa postupne dotkneme. Skutočnosť, že Rahnerova teológia spája do harmonického celku všetky naznačené dimenzie, ktoré odkazujú na obsahovú i metodologickú pestrosť, nám umožňuje hovoriť o jeho teológii, použijúc Rahnerov obľúbený koncept hry, takže ide o *ľudskú teológiu* (*theologia ludens*). V prvom rade treba povedať, že Hugo Rahner sám je tým človekom, ktorý „má radostného a slobodného ducha, altruistický rozlet, jasnú triezvosť, bezstarostný zápal toho, kto má svet pod sebou a čo nič z pozemského nepovažuje za neprimerane vážne. On je *homo vere ludens*“, ktorý dokáže zapojiť do zázračnej hry a harmonickej jednoty „klasické sentencie Biblie, maximy cirkevných otcov alebo rímskeho misála a Mozartovu melódiu.“²⁶ U Rahnera môžeme rozpoznať chápanie teologickej aktivity v zmysle nedávneho vyjadrenia J. Moltmanna: „Pravá teológia synov človeka je participácia na radostnej hre lásky Božskej múdrosti, ktorá preniká všetko stvorenie. Je to sofioológia, ako ju definoval Vladimír Solovjev. Termín hra však neoznačuje niečo povrchné a náhodné, ale hlbokú a priepastnú radosť z prítomnosti Boha, ktorá vedie človeka ďaleko ponad utilitaristickú racionalitu ľudského inštrumentalizovaného rozumu.“²⁷ Môžeme tvrdiť, že u Rahnera nachádzame pochopenie a následne uskutočnenie teológie ako *doxológie*, teda teológie ako radosti zo živého Boha, ktorou je preplnené Kristovo evanjelium, pretože toto evanjelium je ohlasovanie Kristovho povstania zo smrti, z opustenia Bohom, z podsvetia do večne živého života Božieho a do „budúceho sveta“.²⁸ Je treba podotknúť, že podobné chápanie teológie nachádzame aj u viacerých súčasných kato-

lických autorov ako W. Kasper alebo B. Forte.²⁹ Prameňom tejto osobnej intelektuálnej i afektívnej radosti, ktorá nachádza vyjadrenie v Rahnerovom teologicko-ludickom systéme, je celok zjavenia, jeho vnútorná harmónia a predovšetkým tá časť zjavenia, ktorá sa týka budúcich vecí človeka a Cirkvi, teda tá, ktorá je objektom eschatológie. Preto je eschatológia integrálnou a základnou súčasťou rahneriánskej teológie. Môžeme povedať, že práve eschatológia je tým silným spodným prameňom, ktorý zavlažuje celé autorovo dielo a následne celý kerygmatický projekt. Vloženie eschatológie do srdca teologického systému, čím Rahner spontánne sleduje tzv. eschatologický obrat XX. storočia,³⁰ má svoju logiku. Vníma totiž eschaton (ktorý odhaľuje, teologický spracováva a ohlasuje eschatológia) ako skutočnosť, ktorá má vnútornú silu stimulovať, oduševňovať, pôsobiť kriticky na kresťana, ako i reinterpretovať dejinné udalosti, či už širšie alebo personálne. Môžeme teda tvrdiť, že v celku Rahnerovej teológie má eschaton funkčné postavenie vzhľadom na kresťanskú prax, ako hovorí autor sám: „Znovu kážte o budúcich veciach v zdravom duchu cirkevnej doktríny a uvidíte činných, horlivých, nebojácnych a veľkodušných kresťanov, ako budú pracovať na svetskom poli.“³¹ Eschatológia vo svetle tejto axiomy je, ako sme naznačili, v službe autentickejšej kresťanskej praxe alebo inými slovami: eschatológia preniká, oživuje, umožňuje a robí vierohodnou teológiu kresťanského života, kresťanskej mystiky, teológiu človeka (teda kresťanskú antropológiu), teológiu dejín či akúkoľvek inú teologickú reflexiu.

Už z tohto stručného náčrtu, ktorý v budúcnosti rozvíjame, môžeme vytušiť, že Rahner svojím myslením anticipuje neskoršie teologické myslenie a echo jeho myšlienok (zvlášť tých, ktoré sa dotýkajú tajomstva Cirkvi, ale nie len tých) je prítomné aj na Druhom vatikánskom koncile, aj keď osobne mu nebolo dopriate sa na ňom zúčastniť. V tomto duchu sa vyjadruje A. Rosenberg, keď píše, že niet pochýb o tom, že teológia Huga Rahnera ako zlomový moment medzi dvoma epochami, ovplyvnila koncil a našla svoje vyjadrenie predovšetkým v dogmatickej konštitúcii o Cirkvi.³²

Bibliografia:

G. ANGELINI, G. COLOMBO, M. VERGOTTINI, (ed.), *Storia della teologia*, IV, Casale Monferrato 2001. C. DELPERO, *La teologia nella storia*, Brescia 2004. R. FISICHELLA, (ed.), *Storia della teologia*, III, Bologna 1996. B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, Cinisello Balsamo, 1987. R. FRÖHLICH, „Zum Menschenbild Hugo Rahners“, in: *ZKTh* 122 (2000). R. GUCHT, H. VORGRIMMER, (ed.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, II, Roma. J. HOLDT, *Hugo Rahner*, Paderborn 1997. W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1992. J. MOLTSMANN, *Esperienze di pensiero teologico*, Brescia 2001. K. H. NEUFELD, *Hugo e Karl Rahner*, Cinisello Balsamo 1995. A. NITROLA, *Escatologia*, Casale Monferrato 1995. H. RAHNER, *Homo ludens*, Brescia 1969. H. RAHNER, *Teologia e kerygma*, Brescia 1958. A. ROSENBERG, „Hugo Rahner“, in *Mysterium Salutis*, XII.

24. H. RAHNER, *Teologia e kerygma*, 14-15.

25. Por. J. HOLDT, *Hugo Rahner*, Paderborn 1997, 62-87. Tu autor hovorí o najdôležitejších dimenziách Rahnerovho diela: dimenzia patristicko-historická (*Geschichtstheologie*), symbolická (*Symboltheologie*), kerygmatická (*Kerygmatische Theologie*), okcidentálna (*Theologie des Abendlands*).

26. H. RAHNER, *Homo ludens*, 10.

27. J. MOLTSMANN, *Esperienze di pensiero teologico*, Brescia 2001, 32.

28. Porov. Tamtiež, 32.

29. Porov. W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1992; B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, Cinisello Balsamo, 1987. Téma „teológia ako hra“ ako i téma „teológia hry“ sa budeme širšie venovať v našom výklade jednotlivých Rahnerových diel, zvlášť *Homo ludens* z roku 1949.

30. Porov. A. NITROLA, *Escatologia*, Casale Monferrato 1995, 13-31.

31. Myšlienka má pôvod v úvahe Konrada Zollera publikovanej v časopise *Hochland* 32, 2 (1935) a túto tézu Rahner rozvíja v diele *Teologia e kerygma*, 107.

32. Porov. A. ROSENBERG, „Hugo Rahner“, in: *Mysterium Salutis*, XII, 466, 470.

JEŽIŠ NAZARETSKÝ BENEDIKTA XVI. VO SVETLE SKÚMANIA HISTORICKÉHO JEŽIŠA

B. Kluska: Benedict XVI's Jesus of Nazareth in The Light of The Analysing The Historical Jesus

The author examines the book of Joseph Ratzinger "Jesus from Nazareth" in the light of past and contemporary Quest for historical Jesus. The main question of this paper is about the influence of the critical historical research on the Ratzinger's ideas and concepts. Starting point of the paper is presentation of possibility and need for the critical quest. In the second part is offered historical survey of the Quest for historical Jesus. Last part contains conclusions. Ratzinger's study of historical Jesus doesn't eliminate faith but presupposes it. Result of such approach is clear coherent image of Jesus, Son of God.

Úvod

Kniha Jozefa Ratzingera *Ježiš Nazaretský* priťahuje pozornosť nielen z dôvodu, že ju napísala hlava Katolíckej cirkvi – aj keď nie z tejto pozície – ale najmä kvôli tomu, že súčasný pápež sa radí k najvplyvnejším teológom 20. storočia. Hoci patrí skôr k systematickým teológom, treba priznať, že súčasnú biblickú vedu ovplyvnil viac než mnohí bibliisti. Na prvom mieste treba spomenúť jeho prednášku *Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*¹ (*Biblická interpretácia v kríze: K otázkam o základoch a prístupoch súčasnej exegezy*), ktorú predniesol v roku 1988 v New Yorku a ktorá vzbudila dodnes trvajúcu diskusiu siahajúcu k samým fundamentom biblickej exegezy.²

Okrem toho kniha *Ježiš Nazaretský* priťahuje pozornosť kvôli tomu, že jej obsahom je pohľad na Ježišovu osobu. Viera v Ježiša Krista je totiž jadrom identity kresťanstva a ak sa pýtame na charakter súčasného kresťanstva.

Nakoniec toto dielo vzbudzuje vedecký záujem aj vďaka tomu, že k nemu v úvode Jozef Ratzinger vyzýva.³ Hoci na túto knihu vedecká obec zareagovala neobvykle pružne a rýchlo a preštudovali ju už biblickí⁴ i systematickí teológovia,⁵ nebola podľa môjho názoru uspokojivo preanalýzovaná z pohľadu *výskumu historického Ježiša* (*Quest for historical Jesus*).

Je to do istej miery paradoxné, pretože cieľom tejto knihy je odkryť skutočnú Ježišovu tvár v textoch kanonic-

kých evanjelií.⁶ Cieľom tohto príspevku je odpovedať práve na otázku, aký je vzájomný vzťah medzi vedeckým výskumom historického Ježiša a Ratzingerovým „hľadaním Pánovej tváre“.

Pri hľadaní odpovede sa najskôr chcem sústrediť na možnosť a potrebu skúmania historického Ježiša a ukázať, ako sa z tejto potreby postupne rozvíjali jednotlivé trendy skúmania historického Ježiša. Zároveň chcem predstaviť, ako ich vníma a nadväzuje na ne pápež. Nakoniec chcem načrtnúť, ako táto kniha môže ovplyvniť vedecké bádanie. Podľa môjho názoru tento vplyv spočíva v integrácii viery a legitímneho racionálneho skúmania.

1. Možnosť a potreba hľadania historického Ježiša

Základom kresťanskej viery je viera v Ježiša ako Mesiáša, vteleného Božieho Syna, ktorý prišiel na svet, aby v ňom ohlasoval evanjelium Božieho kráľovstva. Na základe tohto by bolo možné suponovať, že kritický historický výskum jeho života a diela bol inšpirovaný úprimnou intelektuálnou túžbou čo najviac sa priblížiť k objektívnej pravde o živote Mesiáša, a tak posilniť svoju vieru v neho. Pravda je však taká, že pri počiatkoch historického skúmania bola v skutočnosti nedôvera k cirkevnej autorite a pochybnosti o pravdivosti kristologických dogiem.⁷ Historický, racionálne verifikovateľný výskum bol – aspoň čiastočne – ponímaný v opozícii k viere. Začali sa objavovať námietky, že Ježiš bol v evanjeliových rozprávaniach zahalený mýtmi a obrazmi, ktoré nemajú nič spoločné so skutočnými udalosťami, a že veľké kristologické dogmy prvých kresťanských koncilov nezodpovedajú historickej realite, ale jej filozofickej interpretácii, ba dokonca až manipulácii.

Jedným z prvých teológov, v diele ktorého sa začali objavovať výhrady k dôveryhodnosti Ježišovho obrazu v Novom zákone, bol H. S. Reimarus,⁸ podľa ktorého Ježiš bol obyčajným židom, ktorý ohlasoval jednoduché etické evanjelium. Učenici po jeho smrti vedome „deifikovali“ Ježiša,

6. Porov. pápežovu výpoveď: „Pre moje zobrazenie Ježiša to predovšetkým znamená, že verím evanjeliám.“ J. RATZINGER - BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský*, s. 15.

7. Pre poctivosť však treba povedať, že počiatkové impulzy kritického historického skúmania Ježiša neboli výlučne negatívne. Pravdivejší je zložitejší obraz skladajúci sa z komplexu kultúrnych, spoločenských i filozoficko-hermeneutických determinantov. Porov. W. KASPER, *Ježus Chrystus*. Warszawa 1983, s. 23.

8. Svoje tézy obsiahol v nepublikovaných skriptách, ktorých fragmenty vydal po jeho smrti v rokoch 1774-1778. G. E. Lessing v knihe, ktorej dal meno: *Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenanten*.

1. Text prednášky spolu s komentárom môžeme nájsť in: R. J. NEUHAUS (ed.), *Biblical Interpretation in Crisis: Ratzinger's conference on Bible and Church*. Grand Rapids: Eerdmans 1989.

2. Porov. M. G. BRETT, *Biblical Criticism in Crisis?* Cambridge 1991.

3. „Iste nemusím z mojej strany pripomínať, že táto kniha v žiadnom prípade nie je aktom Učiteľského úradu, ale iba výrazom môjho osobného hľadania „Pánovej tváre“ (porov. Ž 27,8). Preto mi každý môže slobodne oponovať.“ J. RATZINGER - BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský. I. diel: Od krstu v Jordáne po premene- nie*. Trnava 2007, s. 17.

4. Porov. H. HOPING – M. SCHULZ, *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*. Freiburg: Herder, 2007. U. RUH (Hg.), *Das Jesusbuch des Papstes – Die Debate*. Freiburg: Herder, 2008.

5. Porov. T. SÖDING (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes: Die Antwort der Neutestamentler*. Freiburg: Herder, 2007. G. BUBOLZ, *Das Buch des Papstes: Jesus von Nazareth: Informationene, Hintergründe, Denkanstöße*. Düsseldorf: Patmos, 2007. Veľmi kriticky hodnotí pápežovu knihu, najmä z metodologického hľadiska; G. LÜDEMANN, *Das Jesusbild des Papstes: Über Joseph Ratzingers kühnen Umgang mit den Quellen*. Springe: Verlag Zu Klampen, 2007.

a tak sa dopustili podvodu voči historickej skutočnosti. Podľa Reimarusa cieľom historického skúmania má byť nájdenie „nedogmatického“ Ježiša, oslobodeného od cirkevných teologických konštrukcií, a ako takého dať za vzor súčasnému človekovi.

Relativizmus, kriticizmus a predpojatost boli teda tými hermeneutickými determinantami, ktoré stáli pri zrode kritického historického skúmania Ježiša, jeho života a diela. V súvislosti s tým vzniká opodstatnená otázka, či je vôbec legitímny výskum, ktorého základom bola nedôvera k hodnovernosti samotných prameňov. Kniha Benedikta XVI. je kladnou odpoveďou na túto otázku. Možnosť, ale i potreba historického skúmania sa opiera o „samotnú štruktúru kresťanskej viery“.⁹ Podstatným prvkom biblickej viery je to, že sa opiera o reálne historické udalosti. Vtelenie Božieho Syna, jeho pozemský život a účinkovanie je takým skutočným Božím vstúpením do ľudských dejín.¹⁰

Výraznejšie o potrebe historického štúdia biblického zjavenia Ratzinger píše v jednej zo svojich starších štúdií,¹¹ v ktorej predstavil tri základné princípy autentickej viery v Ježiša. Vychádza pritom z citátu z Listu Židom (13, 8), „Ježiš Kristus je ten istý včera i dnes a naveky!“¹² Pohľad na Ježiša „včera“ pre Ratzingera znamená potrebu študovania historického Ježiša, ako nám ho predstavujú novozákonné svedectvá. Totiž, aby sa žitá viera dnešného kresťana neopierala výlučne o jeho imaginácie, aby Ježiš, v ktorého verí (Ježiš „dnes“), nebol len obrazom jeho predstáv a očakávaní, je potrebný pohľad na Ježiša „včera“, to znamená na Ježiša historického, ako nám ho predstavujú novozákonné svedectvá. Táto vierou naplnená jednota Ježiša „včera“ s Ježišom „dnes“ má byť umocnená nádejou na stretnutie s Ježišom večným – Ježišom „naveky“. Pohľad na večného Krista chráni kristológiu každého veriaceho človeka pred jej ohraničením na „obyčajnú“ vedu a dáva jej transcendentný rozmer. Bez štúdia historického Ježiša teda nie je podľa súčasnej hlavy Cirkvi možná existencia autentickej viery, zároveň sa však ono nemôže stať absolútnou sebestačnou, pretože sa vtedy môže stať obyčajnou historiografiou. Do akej miery však doterajší vedecký výskum korešponduje s predstavenou víziou integrálneho výskumu historického Ježiša, ako ju poníma Jozef Ratzinger? Na túto otázku sa pokúsím odpovedať načrtnutím a stručným zhodnotením uplynulých i tých aktuálnych tendencií výskumu.

2. Minulosť i súčasnosť skúmania historického Ježiša

Výskumom už spomínaného H. S. Reimarusa sa začala dôležitá etapa v biblických vedách. Dôležitá z pohľadu rozmerov, aké výskum historického Ježiša nadobudol, ako aj z pohľadu originálnych ideí, ktoré priniesol, už menej dôležitá z pohľadu jeho vedeckosti, pretože bol nasýtený predpojatostou. Tento fakt vystihujú slová Alberta Schweitzera, ktorý na začiatku 20. storočia ako prvý zhrnul a prehodnotil dovtedajší výskum historického Ježiša:¹²

„Ako plné nenávisti môžeme opísať biografie Ježiša – najohurujúcejšie boli vlastne napísané s nenávisťou – Rei-

marusa, ako aj D. F. Straussa. Bola to nenávisť nie tak k samotnej osobe Ježiša, ale k nadprirodzenému „oparu“, ktorý ju obklopoval. Títo autori chceli Ježiša predstaviť ako obyčajného človeka, strhnúť z neho nádherné ošatenie a opäť zaodiť do handier, v ktorých kedysi putoval po Galilei.“¹³

Snaha o vytvorenie racionálneho obrazu Ježiša, ktorý mal byť protikladom tzv. dogmatického obrazu, sa prejavila aj v dielach ďalších – hlavne nemeckých teológov a filozofov. J. G. Herder rovnako ako Reimerus považoval evanjeliový obraz Ježiša za výsledok ideového podvodu prvotnej Cirkvi. Ježiš sa podľa neho nezaoberal doktrínálnymi otázkami. Viedol k uznaniu Boha za Otca a ľudí za jeho živé nástroje nového humanizmu. Jeho poslanstvom bola dôvera, úcta, sebadarovanie a láska. Preto kresťanstvo so svojou metafyzikou, kultom a dogmami je podľa Herdera odvrátením sa od skutočného Ježiša.¹⁴

Naproti tomu podľa D. F. Straussa¹⁵ evanjeliový obraz Ježiša, ktorý nemá nič spoločné s pozemským Ježišom, nebol dôsledkom podvodu, neskoršej manipulácie vo svetle ideí gréckej filozofie, ale dôsledkom projekcie vtedajších mytologických predstáv na osobu Ježiša.¹⁶ Základným nedostatkom jeho diela je, že celá koncepcia evanjeliového mýtu nemá svoj v analýze textu, ale vo filozofii. Strauss nedokázal v evanjeliových rozprávaniach jasne ukázať mytologické jadro, ktoré podľa neho bolo základom novozákonnej kristológie.¹⁷

Príznačným dielom tejto prvej etapy skúmania historického Ježiša bola knižka francúzskeho filozofa E. Renana „*Vie de Jésus*“ (Život Ježiša, 1863). Získala si veľkú popularitu medzi čitateľmi, a to najmä vďaka tomu, že v nej pôsobivým literárnym štýlom bol opísaný život a dielo Ježiša. Renan však Ježiša zbavil Božieho synovstva a spásneho posolania. Naproti tomu stvoril sentimentálne zafarbené rozprávanie o Ježišovi a dojme, aký vzbudil Ježiš u svojich súčasníkov. Čo sa týka vedeckých základov knihy, Renan uznával historickú hodnotu Evanjelia podľa Jána a okrem toho s obľubou spájala výsledky novozákonnej exegézy s vtedy obľúbenými archeologickými expedíciami a psychologickým záujmom.¹⁸

Biografické a psychologizujúce tendencie sa začali v 19. a 20. stor. postupne vytrácať. Dôkazom toho sú najmä diela A. Schweitzera a A. von Harnacka. Ten prvý výstižne ukázal, ako boli dovtedajšie biografie ovplyvnené predpojatostou a odrážali skôr teologickú pozíciu autora biografie než samotného Ježiša. No rovnako on sám redukoval Ježiša na apokalyptika.¹⁹ Harnack bol predstaviteľom liberálnej teológie opojenej civilizačným rozvojom. Chcel, ako veľa iných jeho súčasníkov, ukázať obraz Ježiša oslobodený od helenistických dogiem, človeka „z mäsa a kostí“, zvestovateľa posolstva o neustálom rozvoji človeka a sveta

13. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Gütersloh 1977, s. 48.

14. POROV. H. SEWERYNIAK, *Tajemnica Jezusa*. Warszawa 2001, s. 28.

15. Svoje tézy vyjadril v knihe *Das Leben Jesus, kritisch bearbeitet*, ktorú vydal na prelome rokov 1835-1836. Kvôli týmto hypotézam musel ešte predtým zanechať miesto profesora teológie v Zürichu.

16. POROV. C. J. DEN HEYER, *Der Mann aus Nazaret. Bilanz der Jesusforschung*. Düsseldorf 1998, s. 42-44.

17. POROV. J. GNILKA., *Jezus z Nazaretu*. Kraków 1997, s. 20.

18. POROV. G. THEISSEN; A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen 1996, s. 24.

19. Výstižnú analýzu Schweitzerovej pozície v otázke historického Ježiša predstavuje: C. J. DEN HEYER, *Der Mann aus Nazaret. Bilanz der Jesusforschung*, s. 60-65.

9. J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský*, s. 9.

10. POROV. tamže, s. 9.

11. POROV. J. RATZINGER, *Ježiš Kristus dnes*. Communio: Mezinárodní katolická revue 1 (1997) 4, s. 337 – 354.

12. Najskôr, ešte ako docent na univerzite v Štrasburgu, vydal dielo *Von Reimarus zu Wrede*. Strassburg 1906. O niekoľko rokov vydal obširnejšie dielo *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Strassburg 1913. Pre potreby toho príspevku sa budem odvolávať na neskorší reprint druhého diela tohto evanjelického teológa.

na cestách Božieho kráľovstva, ktoré však chápal skôr v kategóriách humanistických než teologických. Ježiš bol podľa neho učiteľom veľkých ideálov, ľudských hodnôt, prorokom civilizačného rozvoju, ktorý Harnack chápal ako istú formu realizácie Božieho kráľovstva.²⁰ No už niekoľko rokov po vydaní jeho najdôležitejšieho diela²¹ Európou otriasla tragédia I. svetovej vojny. Optimizmus vo víťazstvo humanizmu sa rozplynul. Stal sa aktuálnym skôr iný obraz Ježiša – obraz milosrdného Pána a Spasiteľa, ktorý pozná ľudský osud a ľudské trápenie, ktoré zdieľa spolu s nami. No ešte páľčivejšie sa opäť potvrdilo, že ľudská osoba Ježiša sa vymyká všetkým predstavám a očakávaniam.²²

Na vedeckom poli začal čoraz výraznejšie panovať neopozitivismus, ktorý sa markantne prejavoval napríklad v histórii foriem (Formgeschichte), ktoré sa stali dôležitou súčasťou historicko-kritickej metódy.²³

Jej cieľom je totiž vysvetliť historický proces vzniku biblického textu. Jej kritický charakter chráni interpretáciu Biblie pred fundamentalizmom. No vo vzťahu napríklad k textom evanjelií je mimoriadne jednostranná, pretože sa sústreďuje len na jednu z troch príslovečných etáp formovania sa evanjeliového textu: ohlasovanie a život Ježiša – hlásanie apoštolov a očitých svdkov – napísanie evanjelií, teda redakčná práca evanjelistov.²⁴

V kritike foriem bol príliš veľký dôraz položený na Krista, popaschálnej viery jeho učeníkov a Ježiš histórie bol odsunutý na vedľajšiu kolaj. Za jej tvorcov sa pokladajú protestanti M. Kähler²⁵ a M. Dibelius.²⁶ Podľa nich počas 30-50 ročného štádia ústnej tradície boli tradované výlučne malé formy, ktoré sa charakterizovali ľudovosťou, zanedbaním chronológie a topografie, anonymnosť a rozvinutá záračnosť a moralizátorstvo. Ich miestom vzniku (*Sitz im Leben*) mali byť prvotné kresťanské obce a nie Ježiš so svojimi apoštolmi. Tradícia prvotných cirkví síce mohla zachovať niektoré autentické Ježišove slová alebo skutky, ktoré boli však tak silne pretvorené, že je takmer nemožné určiť, čo skutočne Ježiš povedal. Totiž cirkevné spoločenstvá sa podľa predstaviteľov *Traditionsgeschichte* príliš nestarali o zachovanie toho, čo Ježiš hovoril a činil, ale snažili sa naplniť katechetické, liturgické a apologetické potreby.²⁷ Na tomto základe M. Kähler vyhlásil, že existuje veľká priepasť medzi Kristom povelkonočných cirkevných obcí a Ježišom z Nazareta, teda Kristom viery a Ježišom histórie.²⁸

20. Porov. tamže, s. 73-76.

21. A. von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*. 1900.

22. Porov. H. SEWERYNIAK, *Tajemnica Jezusa*, s. 38.

23. Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Spišské Podhradie, 1995, s. 40. Taktiež: P. GUILLEMETTE – M. BRISEBOIS, *Introduzione ai metodi storico-critici*. Roma 1990, s. 127-129. A. TYROL, *Poznámky k štúdiu biblickej exegézy*. Svit 1999, s. 51-53.

24. K týmto trom stupňom formovania sa evanjelií porov.: *Inštrukcia Pápežskej biblickej komisie o historickej pravde evanjelií* (21. apríla 1964). In: J. A. FITZMYER, *Ježiš Kristus: Otázky a odpovede*. Trnava 1998, s. 180-182. Porov. taktiež: F. TRSTENSKÝ, *Aby si poznal spoľahlivosť učenia: Úvod do Nového zákona*. Svit 2006, s. 14.

25. V r. 1892 vydal dielo *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus (Takzvaný historický Ježiš a dejinný biblický Kristus)*.

26. Jeho kniha *Formgeschichte der Evangeliums (Dejiny foriem Evanjelií)*, vydaná v r. 1919, sa stala programovým dielom celého interpretačného prúdu.

27. Porov. J. KUDASIEWICZ, *Jezus historii a Chrystus wiary*. Lublin 1987, s. 11-32.

28. Porov. H. SEWERYNIAK, *Tajemnica Jezusa*, s. 41-42.

Toto „separovanie“ sa stalo populárne a vyvolalo diskusiu najmä vďaka dielu Rudolfa Bultmanna.²⁹ Bultman kritizuje svojich predchodcov z *Leben-Jesu Forschung* (Reimarus, Strauss, Bauer, Wrede) a pochybuje o význame ich snahy o objektívne historické preskúmanie evanjelií a odogmatizovanie Ježiša. Bultmann dovedol protestantský fideizmus do maximálnych možných dôsledkov. Neustále zvyrazňoval, že viera nepotrebuje poznanie historického Ježiša, stačí jej, že Ježiš žil a zomrel na kríži.³⁰ Podľa tohto existencialistického teológa³¹ človek preniká k pravdivej, skutočnej podstate nie prostredníctvom objektívneho skúmania, ale prostredníctvom vlastného existenciálneho rozhodnutia, ktoré neformuje objektívnymi, vedeckými argumentmi. Kresťan prijíma rozhodnutia v odpovedi na rannokresťanskú *kerygmu* o Ježišom kríži a zmŕtvychvstání.³² Formgeschichte v Bultmanovom prevedení³³ znamená koniec hľadania historického Ježiša. Evanjelisti neboli historikmi v súčasnom ponímaní. Zhromažďovali rozprávanie o Ježišovi, z ktorých vytvárali málo celistvý text. Podľa Bultmanna evanjeliá sú zápisom a svedectvom toho, čo sa Ježišovi učeníci rozhodli ohlasovať všetkým národom, aby tieto v ňom spoznali Vykupiteľa. Podľa Bultmanna teda vôbec nie je dôležité, čo sa presne stalo v dňoch Ježiša, ani ako došlo k jeho smrti, nie je ani dôležité, čo si on sám o sebe myslel a čo učil. To sa nakoniec ani nikdy presne nedozvieme. Oveľa dôležitejšie je odhalenie zmyslu, aký dáva ľudskému životu stretnutie sa s Ježišom. Dôležitá je *kerygma*. Preto sa Bultmann snažil „oslobodiť“ obraz Ježiša od „mytologizujúcej predstavy“ spolupracovníkov Nového zákona. Hovoril teda o úlohe demitologizácie posolstva.³⁴ Táto idea však prezrádza, že Bultmann bol „dieťaťom osvietenického myslenia“.³⁵

Mohlo by sa zdať, že Bultmann bol hrobárom hľadania historického Ježiša. V skutočnosti však vyvolal prudkú reakciu, ktorá zo sebou priniesla novú vlnu v tomto novo-

29. Profesor exegézy Nového Zákona vo Vroclave a Marburgu žil v rokoch 1884-1976. Bol autorom knížiek *Jesus* (1926), *Glauben und Verstehen* (1933-1965); *Die Frage der Entmythologisierung* (1954), *Jesus Christus und Mythologie* (1958).

30. Táto jeho fideistická pozícia je viditeľná najmä v jeho knihe *Glauben und Verstehen* (Viera a pochopenie), ktorá vyšla pomerne neskoro v r. 1965, teda v období, keď mnohé jeho tézy boli spochybnené a vyvrátené priamo jeho žiakmi.

31. Bravúrnou analýzou Bultmannovho existencializmu ponúka vo svojej knihe J. MACQUARRIE, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. London 1955. Predhovor k tejto knihe napísal samotný Rudolf Bultmann (s. vii-viii).

32. Porov. H. SEWERYNIAK, *Tajemnica Jezusa*, s. 42.

33. Bultmann bol radikálnejší než martin Dibelius, ktorý dokázal priznať pomerne veľkú historickú hodnotu niektorým formám, napr. paradigmám, Bultmann však všetky formy, či už naratívne alebo tie, ktoré sa vzťahujú na Ježišove slová, pokladal za výtvary výlučne kresťanských komunít.

34. Porov. J. KUDASIEWICZ, *Jezus historii a Chrystus wiary*. Lublin 1987, s. 21-25. A. TYROL, *Rudolf Bultmann: Teória dejín foriem a demitologizácia*. In: A. TYROL (red.), *Dokument PBK Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Zborník príspevkov z medzinárodnej konferencie konanej na Katecheticko-pedagogickej fakulte sv. Ondreja ŽU v dňoch 23. - 25. októbra 1997. Ružomberok 1998, s. 84-89.

35. T. WĘCŁAWSKI, *Sieć*. Kraków 1997, s. 36. Bultmann pokračuje v myslení liberálnej teológie. Ignoruje všetky tie obrazy Ježiša, ktoré podľa neho majú metafyzický charakter a nie je možné zosúladiť ich so súčasným vedeckým svetonázorom. Ide tu najmä o preexistenciu Krista, narodenie z Márie Panny, zázraky, zmŕtvychvstanie. Okrem toho Bultmann odmietal mesiášstvo Ježiša. Titul Kristus pokladal za projekciu prvotných kresťanských obcí, ktorá nie je v súlade so samotným sebapochopením Ježiša.

zákonnom výskume. Už na začiatku 50. rokov 20. stor. exegéti začali poukazovať na nevyhnutnosť návratu k histórii Ježiša. Jedným z najhlasnejších bol Joachim Jeremias.³⁶ Nemôžeme zabúdať – tvrdil Jeremias – že Boh skutočne pôsobil v dejinách izraelského národa a neskôr v slovách a skutkoch Ježiša z Nazaretu. Evanjeliá nenechávajú nikoho na pochybnostiach, že pri prameni kresťanskej viery nestojí *kerygma* ranokresťanských obcí, ale historická udalosť – život a dielo Ježiša Krista. Podľa Jeremiasa *kerygma* je len dôsledkom udalosti vtelenia a spásy a sama nás zaväzuje k hľadaniu Ježiša a jeho histórie. Sám to urobil vo veľmi detailnej analýze *ipsissima vox Jesu*. Tento skutočný hlas Ježiša sa podľa Jeremiasa prejavil najmä v Ježišovom oslovení Otca *Abba*, v ktorom sa prejavuje niečo výnimočné a radikálne nové v poslanstve Ježiša – jeho jedinečný vzťah s Bohom Otcom.³⁷

Táto novosť, ktorú v porovnaní s vtedajšími judaistickými predstavami nachádzame v evanjeliách, prezrádza, že Ježišovo poslanstvo nemohlo byť vyvedené z vtedajších apokalyptických a eschatologických židovských predstáv, a ako taká prekračuje predstavivosť ranokresťanských obcí.³⁸ To znamená, že musí siahnuť k samotnému historickému Ježišovi. Toto je základný postulát predstaviteľov *Rückfrage nach dem historischen Jesus*, ktorí sa vyvodzujú z kruhu Bultmanových žiakov (E. Käsemann, E. Fuchs, G. Ebeling, G. Bornkamm, H. Conzelmann). Toto kritérium *diskontinuity* sa stalo dôležitým pre abstrahovanie z evanjelií skutočných Ježišových historických slov a činov. Zároveň však súčasní predstavitelia tejto druhej vlny (*Second Quest*)³⁹ obracajú pozornosť aj na fakt, že predpaschálne spoločenstvo Ježišových učeníkov je tým garantom *kontinuity* medzi Ježišovým poslanstvom a poslanstvom o Ježišovi.

Istým nedostatkom *Second Quest* bola nedostatčná pozornosť venovaná judaizmu, ktorý bol prirodzenou súčasťou Ježišovho života a ohlasovania. Bolo to zapríčinené okrem iného aj tým, že sa zvyrazňovali predovšetkým rozdiely medzi Ježišom a judaizmom. Toto kritizujú predstavitelia tretej a zatiaľ poslednej vlny hľadania historického Ježiša označovanej ako *Third Quest for Historical Jesus*.⁴⁰ Počiatky tejto etapy siahajú do 80. rokov minulého storočia a sú poznačené narastajúcim vplyvom spoločenskovedných disciplín. Diela hlavných predstaviteľov tohto prúdu (G. Vermes; E. P. Sanders; J. D. Crossan; G. Theissen) sa opierajú o nasledovné tézy:⁴¹

1) Výskum sociálneho prostredia Ježiša a jeho učeníkov – spoločenských vrstiev, rímskeho nevoľníctva, ekonomických vzťahov, lokálnych nepokojov a židovského chápania mágie, atď. – môže dokázať, že Ježiš je dieťaťom svojej doby, je výtvorom galilejskej, roľnícko-remeselníckej židovskej spoločnosti.

36. Porov. jeho najvýznamnejšie dielo: J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie. Erster teil: Verkündigung Jesu*. Gütersloh 1972.

37. Porov. J. JEREMIAS, *Abba*. In: J. KUDASIEWICZ (red.), *Biblia dzisiaj*. Kraków 1969, s. 316-313, tu najmä s. 330-331.

38. K otázke diskontinuity porov. F. TRSTENSKÝ, *Aby si spoznal spoľahlivosť učenia*, s. 15-16.

39. Z katolíckych exegétov k nim patria najmä J. GNILKA, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*. Freiburg 1990; H. SCHURMANN, *Jesu ureigener Tod*. Freiburg 1976. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg 1975. R. LATOURELLE, *L'accès à Jesus par les Evangiles*. Paris – Montréal 1978.

40. Reakciu *Third Quest* na predchádzajúcu *Rückfrage* predstavujú vo svojej knihe: S. NEILL – T. WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*. Oxford 1988. V tomto diele sa aj prvý raz objavili pomenovanie *Third Quest for Historical Jesus*.

41. Porov. H. SEWERYNIAK, *Tajemnica Jezusa*, s. 58-59.

2) Kľúčová je sociálna kontinuita vyjadrená v „historickej pravdepodobnosti“ – to, čo je možné a pravdepodobné v židovskom kontexte, môže byť uznané za historické.⁴²

3) *Third Quest* sa nezaujíma o teologický obraz Ježiša v Novom zákone, záujem je čisto historický, svetský. 4) Novozákonné pojmy a idey nie sú originálne, ale majú svoje paralely v kumránskych a apokryfných spisoch. Kánonické evanjeliá teda nie sú jedinými prameňmi, ale rovnakú, ba v prípade niektorých exegétov (J. D. Crossan) aj väčšiu dôveryhodnosť majú nekanonické evanjeliá, najmä Tomášovo evanjelium.

Najcharakterickejším spoločným znakom exegétov *Third Quest* je hľadanie „sekulárneho Ježiša“. Podľa G. Vermesa⁴³ Ježiš je jedným z galilejských charizmatikov, židovským divotvorcom ako mnohí iní, napr. Hanin ben Dosa. Podľa Johna Dominica Crossana Ježiš bol jedným z potulných mudrcov, „vidieckim židovským cynikom“.⁴⁴

3. Kniha Ježiš Nazaretský ako príklad vierou naplneného historického skúmania

Po stručnom načrtnutí celého procesu kritického výskumu historického Ježiša môžem povedať, že kniha *Ježiš Nazaretský* sa nedá priradiť k niektorému z predstavených prúdov, ktoré však jej autor dobre pozná. Prezrádza to bibliografia k tejto knihe, ale najmä nadviazanie na výsledky prác predstaviteľov toho ktorého prúdu. Čo sa týka prvého prúdu tzv. *Leben-Jesu-Forschung* pápež síce nijako výrazne neanalyzuje dielo liberálnych protestantských teológov,⁴⁵ zato však v predslove priznáva, že jeho mladícku vieru do istej miery formoval „celý rad oduševňujúcich kníh o Ježišovi“.⁴⁶

V tejto súvislosti spomína autorov – K. Adama, R. Gardiniho, F. M. Willama, G. Papiniho, J. Daniela-Ropsa. Títo autori sa snažili o istú katolícku odpoveď na *Leben-Jesu-Forschung*, nie však na základe polemiky, ale vytvorením Ježišovej biografie, ktorá by neeliminovala jeho božstvo a mesiášske poslanie. Výsledkom tejto snahy bola napríklad kniha Giovanniho Papiniho *Storia di Cristo* (1923) alebo kniha nemeckého teológa Karla Adama *Jesus Christus* (1935). Treba však zároveň povedať, že tieto biografie sa opierali o slabé vedecké argumenty, na čo Albert Schweizer vo svojom zhrnutí vtedajšieho výskumu upozornil a potvrdil, že je prakticky nemožné napísať vedeckú biografiu Ježiša. Uvedomuje si to aj Svätý Otec, pretože napriek tomu, že sa priznáva k istým sympatiám k týmto knihám, v skutočnosti nie je badateľný nijaký relevantný vplyv na jeho jednotlivé premyslenia.

Oveľa viac ho ovplyvnila druhá fáza tzv. *Rückfrage*. Bola reakciou na bultmanovský skepticizmus a fideizmus, ktorý Ratzinger otvorene kritizuje slovami:

„Aký význam však môže mať viera v Ježiša Krista, v Ježiša, Syna živého Boha, ak už aj človek Ježiš bol celkom

42. G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus*, s. 29. K otázke kontinuity porov. taktiež: F. TRSTENSKÝ, *Aby si spoznal spoľahlivosť učenia*, s. 15.

43. Porov. G. VERMES, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London 1983.

44. J. D. CROSSAN, *Historyczny Jezus. Kim byl i czego nauczal*. Warszawa 1996, s. 443. V origináli má táto knižka šokujúcejší názov: *The Historical Jesus. The Life of a mediterranean Jewish Peasant (Historický Ježiš. Život stredomorského židovského sedliaka)*.

45. Výnimkou je jeho polemika s Adolfom Harnackom týkajúca sa významu Božieho kráľovstva ohlasovaného Ježišom (porov. s. 67-68).

46. J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský*, s. 135-136.

iný, ako ho predstavujú evanjelisti a ako ho podľa evanjelií ohlasuje Cirkev?⁴⁷

No okrem viery v možnosť odhalenia Ježišovej tváre na stranách evanjelií ho s predstaviteľmi *Rückfrage* spája aj to, o čo sa opiera táto viera. Je to radikálnosť Ježišovej osoby a jeho ohlasovania (tzv. kritérium diskontinuity). Výrazne o tom hovorí Ratzinger v predslove: „Iba ak sa stalo niečo neobyčajné, ak Ježišova postava a jeho slová radikálne prekročili všetky dobové nádeje a očakávania, iba tak sa dá vysvetliť jeho ukrižovanie a iba tak sa dá vysvetliť jeho účinkovanie.“ Táto Ježišova absolútna originalnosť, s ktorou vkročil do dejín človeka, vysvetľuje novosť a radikálnosť kresťanstva, ktoré priviedli k nevyhnutnému rozchodu kresťanstva s judaizmom, ktorý nedokázal prijať Ježiša práve preto, že sa jeho osoba a ohlasovanie vymykali judaistickým koncepciám a ideám. Vidieť to veľmi jasne na príklade *Jacoba Neusnera*, ktorého pôsobivú knihu⁴⁸ Ratzinger pomerne obsérne analyzuje.⁴⁹ Pápež veľmi správne pochopil, že identický dialóg, ktorý vedie židovský učenec Neusner s Ježišom, sa uskutočnil v 1. stor. nášho letopočtu medzi Ježišom, jeho učeníkmi a vtedajším judaizmom. Kľúčovým pre pochopenie toho, čo prináša toto viera v poznanie historického Ježiša je výsledok tohto dialógu, ktorý Ratzinger predstavuje v slovách:

„Univerzalizácia viery a nádeje Izraela a s ňou spojené oslobodenie od litery v novom spoločenstve s Ježišom sú spojené s Ježišovou autoritou a s jeho nárokom ako Syna. Ak sa Ježiš interpretuje len ako liberálny reformný rabín, toto oslobodenie stráca svoju historickú závažnosť a svoj nosný základ. Liberálny výklad Tóry by bol čisto súkromným názorom nejakého učiteľa – nemohol by tvoriť dejiny. Tým by sa napokon relativizovala aj Tóra, jej pôvod V Božej vôli. Všetko, čo sa v nej hovorí, by sa opieralo iba o ľudskú autoritu; o autoritu učenca. Z toho nevzniká žiadne nové spoločenstvo viery. Skok do univerzálnosti a nová sloboda, ktorá je preň potrebná, môže byť umožnená iba väčšou poslušnosťou. Ako sila tvoriaca dejiny môže účinkovať iba vtedy, ak autorita tohto nového výkladu nie je menšia ako autorita samotného pôvodného textu: Musí to byť božská autorita.“⁵⁰

V tejto výpovedi môžeme nájsť dôležitý Ratzingerov kľúč k hľadaniu a pochopeniu historického Ježiša. Človečenstvo Ježiša sa dá zmysluplne odkryť a pochopiť len v jednote s jeho božstvom a vo viere v jeho božstvo, v jeho Božie synovstvo. Ježišovo „Synovstvo“ odhaľuje radikálnu novosť jeho učenia. Ako píše Ratzinger:

„Ježišovo učenie nepochádza z ľudského učenia sa, nech by bolo akéhokolvek druhu. Pochádza z bezprostredného kontaktu s Otcom, z dialógu «z tváre do tváre» – z videnia toho, ktorý je v «lone Otca»“.⁵¹

Tieto slová sú akoby ehom toho, čo napísal Joachim Jeremias v štúdiu o slove *Abba*, ktorým Ježiš oslovoval Boha. Toto autentické slovo Ježiša je niečím výnimočným, prekračujúcim hranice judaizmu. Ono odhaľuje, kým bol historický Ježiš, bol osobou, ktorá mala moc oslovovať Boha *Abba*.⁵²

Ak eliminujeme z evanjelií Božie synovstvo, zbavíme sa vnútorného spojiva, ktoré sceluje jednotlivé Ježišove slová a činy, ktoré sa do evanjelií dostali prostredníctvom jeho učeníkov a očitých svedkov (por. Lk 1,1-4). Zároveň však zredukujeme evanjeliá len na jedny z mnohých prameňov prvých kresťanských storočí svedčiacich o Ježišovi charizmatikovi, liečiteľovi, mudrcovi. Stratíme tak historicky zmysluplný a hodnoverný evanjeliový obraz Ježiša – Božieho Syna.

Záver

Výskum historického Ježiša za posledných sto rokov priniesol rozmanité tváre Ježiša, ktoré zodpovedajú najmä istým filozofickým predpojatostiam alebo sa strácajú v rôznych hypoteticky rekonštruovaných redakčných vrstvách. Kniha *Ježiš Nazaretský* predkladá štúdium historického Ježiša, v ktorom historický prístup neeliminuje vieru, ale ju predpokladá. Výsledkom takéhoto prístupu je jasný, celistvý obraz Ježiša Krista, Božieho Syna.

Bibliografia:

- Biblical Interpretation in Crisis* (ed. R. J. Neuhaus), Grand Rapids: Eedmans 1989. M. G. BRETT, *Biblical Criticism in Crisis?* Cambridge 1991. G. BUBOLZ, *Das Buch des Papstes: Jesus von Nazareth: Informazione, Hintergrunde, Denkanstosse*, Düsseldorf: Patmos 2007. J. A. FITZMYER, *Ježiš Kristus: otázky a odpovede*, Trnava 1998. J. GNILKA, *Jesus z Nazaretu*, Kraków 1997. P. GUILLEMETTE – M. BRISEBOIS, *Introduzione ai metodi storico-critici*, Roma 1990. J. C. DEN HEYER, *Der Mann aus Nazareth. Bilanz der Jesusforschung*, Düsseldorf 1998. H. HOPING – M. SCHULTZ, *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes – Die Debate*, Freiburg, Herder, 2008. W. KASPER, *Jesus Chrystus*, Warszawa 1983. J. KUDASIEWITZ, *Jesus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987. G. LUDEMANN, *Das Jesusbild des Papstes: Über Joseph Ratzingers kühnen Umgang mit den Quellen*, Springe, Verlag Zu Klampen, 2007. J. MACQUARRIE, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, London 1955. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Bible v Cirkvi*, Spišské Podhradie 1995. J. RATZINGER, *Ježiš Kristus dnes*. *Communio*, Mezinárodní katolícká revue 1 (1997) 4. J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský, I. diel: Od krstu v Jordáne po premenenie*, Trnava 2007. H. SEWERYNIAK, *Tajemnica Jesusa*, Warszawa 2001. A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, Strassburg 1906. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesus-Forschung*, Strassburg 1913. T. SODING (Hg), *Das Jesus-Buch des Papstes: Die Antwort deutesamentner*, Herder, Freiburg 2007. G. THEISSEN – A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996. A. TYROL, *Poznámkky k štúdiu biblickej exegézy*, Svit 1999. F. TRSTENSKÝ, *Aby si spoznal spoľahlivosť učenia: úvod do Nového zákona*, Svit 2006.

47. Tamže, s. 5.

48. J. NEUSNER, *A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial, Interfaith Exchange*. New Yourk 1993.

49. Porov. J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský*, s. 119-136.

50. J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský*, s. 135-136.

51. Tamže, s. 24. Význam Ježišho Synovstva Ratzinger ďalej analyzuje pri interpretácii oslovenia „Otče“ v modlitbe „Otče náš“. Porov. tamže, s. 152-156.

52. Porov. J. JEREMIAS, *Abba*, s. 330-331.

NÁSLEDKY POTRATU, ZMIERENIE A PRIMERANÉ POKÁNIE

M. Koleják: *Consequences of The Abortion, Reconciliation, and Adequate Repentance*

The abortion causes serious problems in the life of the individuals, families, and the society. It impairs the relationships of the man towards him/herself, towards the slain child, towards the family and God. The article does not remain only in stating its negative consequences, which would be depressing; it shows the way to heal all the relationships. That way requires the recognition of the guilt, reconciliation, and adequate acts of repentance. The article pays attention to the practice of repentance for the abortion in the Orthodox Church and the Catholic Church. In both cases the practice follows the same principles. Suitable application of the repentance extent is dependant on the knowledge of such practice and on pastoral wisdom.

Úvod

Nedávno bola na Slovensku otvorená celospoločenská diskusia o potratoch, ktorej podnetom boli plagáty ukazujúce na pravdu o ňom. V mnohých médiách táto diskusia skončila uvažovaním o morálnosti samotného plagátu, hoci bolo jasné, že treba diskutovať v prvom rade o morálnosti samotného potratu. Je zarážajúce, že na jednej strane niekto tvrdí, že plagáty s dieťaťom zabitým pred narodením sú neetické a na druhej strane schvaľuje takéto zabíjanie. Nie je tento postoj podobný „logike“ diktátorov, ktorí boli schopní odsúdiť tých, čo povedali pravdu o mučení nevinných osôb za múrmi väznic a koncentrákov, a pritom oni sami toto mučenie a likvidovanie „nepohodlných“ osôb schvaľovali, nariaďovali a uskutočňovali?

Je samozrejmé, že takéto správanie má zhubný vplyv na celú spoločnosť. Tí, ktorí na základe tohto zákona pripravujú o život veľa nevinných bytostí, sa považujú za slušných občanov. Ide o niečo podobné, čo sa dialo v nacistickom Nemecku. Pri nacistickej výchove sa pokladalo za možné aj vraždiť, ako sa vyjadril Himmler, a pritom ostať slušným človekom.

V tomto článku chceme poukázať na to, aké neblahé následky má potrat na matku a jej okolie, kto je zaň zodpovedný, ako je možné dosiahnuť uzdravenie a aké je primerané pokánie. Poznanie pravdy o potrate nás privádza k jednoznačnému záveru, že on nie je výdobytkom novodobej spoločnosti, ale novodobou spoločenskou plagiou.

Vzťahy v rodine po potrate

Potrat prináša rozvrat vzťahu s Bohom, so zabitým dieťaťom, so sebou, medzi otcom a matkou dieťaťa, jeho súrodencami a celou spoločnosťou. Narušené vzťahy sa môžu prejaviť rôznym spôsobom. Opíšeme tu modelovú situáciu, ktorá nastáva po tomto skutku v rodine.

Po potrate preniká celý život človeka ťaživý smútok. Potrat veľmi narušuje citovú oblasť medzi manželmi. Žena často pociťuje roztrpčenosť a zlosť na svojho manžela. Brutálny skutok potratu prerušuje v žene proces materstva, ktorý prirodzene dosahuje svoj prelom pri pôrode. Žena sa cíti hlboko zranená, ukrivdená a pokorená. Po „odstránení“ dieťaťa chce matka niekedy určitým spôsobom „odstrániť“ zo svojho života aj manžela. Stáva sa chladnou, pociťuje antipatiu, ba dokonca odpor a hnus, čo sa prejavuje v ich vzájomných vzťahoch a narušení manželského spoločenstva. Muž sa cíti odtrčený. Nezriedka upadá do tichej depresie a dokonca impotencie. Potrat často spôsobuje rozpad manželstva, čo nemusí znamenať, že manželia sa rozhodnú pre separáciu alebo rozvod. Môžu ostať spolu žiť vedľa seba, čo robia hlavne pre dobro ostatných detí.

Dráma ich manželstva sa stáva aj drámou ich detí, ktoré majú nevedome účasť na tajomstve rodičov. Žena po potrate vo vzťahu k ostatným deťom sa stáva nadmerne starostlivou, žije v stálom ohrození, že môže stratiť ďalšie dieťa. Neustále dokazuje sebe aj iným, že je dobrou matkou, ktorá pre deti urobí všetko. Trápi sa a pociťuje katastrofické predstavy voči ostatným deťom. Jej očakávania budúcnosti sú poznamenané drámou minulosti. Pretože má narušený vzťah so svojím mužom, nevedomky citovo naväzuje na seba niektoré z ostatných detí, najčastejšie si vyberie syna. Izoluje ho od muža, voči ktorému stratila úctu. Jej slovné vyjadrenia o otcovi sú veľmi negatívne, čo sťažuje synovi potvrdenie jeho mužskosti. Syn prijíma úlohu ochrancu a potešiteľa matky. Nikdy sa mu však nepodarí uspokojiť ju, preto začína pochybovať o sebe. Otec sa často „naviaže“ na dcéru, ktorá pociťuje zlosť na matku, pretože zanedbáva otca. Vzniknuté zamotané rodinné vzťahy sťažujú dorastajúcim deťom proces oddelenia sa, vykročenie na vlastnú cestu života a tiež založenie harmonických manželských zväzkov. Tým spôsobom všetci členovia rodiny nesú vo svojom živote ťažké jarmo, ktoré spôsobil vykonaný potrat. Vinou sú najviac zaťažení rodičia zabitého dieťaťa.¹ Na ceste pokánia je najskôr potrebné rozlíšiť, kto akú vinu zaň nesie a ochota si ju priznať.

Osobná a kolektívna zodpovednosť za potrat²

Pre dnešnú spoločnosť je charakteristické, že niektorí chcú oklamať sami seba a tvrdia, že potrat nie je zlý, a preto nikto nenesie žiadnu vinu ďalší; hoci vedia o jeho zlobe a nesú zaň určitú zodpovednosť, nechcú si ju priznať; iní zasa všetku vinu chcú zvaliť na jednu osobu, napr. na otca dieťaťa. Tu treba vedieť jasne rozlišovať. Nemožno poprieť, že rodiaci sa ľudský život je zverený do ochrany a starostlivosti matky. Dramatické okolnosti alebo egoistické dôvody ju môžu doviesť k tomu, že zničí život, ktorý v sebe nosí. Pripočítaj všetku zodpovednosť za potrat matke by však bolo nespravodlivé, pretože vedľa ženy často stoja iné osoby, ktorých zodpovednosť môže byť rovnaká a niekedy aj väčšia než zodpovednosť samotnej matky. Zodpovedný môže byť otec dieťaťa, ktorý matku podnecuje na potrat priamo alebo nepriamo tým, že ju nechá samotnú s problémami tehotenstva, ktoré sú niekedy enormné. Otec dieťaťa je povinný odhovárať matku dieťaťa od potratu, ak vie, že sa preň rozhoduje. Ak ju neodhovára, nesie veľkú zod-

1. Porov. B. SZPAKOWSKI, *Aborcja*, in: *Sztuka spowiednia*, Kraków 2006, s. 347-348.

2. V tejto časti rozširujeme úvahu o zodpovednosti, ktorú nájdeme v knihe: P. M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, Torino 2004, s. 265-266.

povednosť. Práve v čase tehotenstva matka veľmi potrebuje pomoc otca dieťaťa. Tlak okolia, nepríjemné poznámky, s ktorými sa často matka v pozhnanom stave stretáva, dokáže omnoho vyrovnaneršie znášať, ak má pevnú oporu v rodine, hlavne u otca dieťaťa.

Okrem otca netreba zabudnúť ani na naliehanie alebo spoluvinu *príbuzných, priateľov, na rady* rôznych poradcov vo verejných poradniach, ktoré sa nezriedka dávajú v mene zodpovednosti, zdravého zmyslu, emancipácie žien. Nakoniec posledná veľká zodpovednosť padá na *lekárov a zdravotníckych pracovníkov*, ktorí konkrétne potrat vykonávajú. Treba tiež pripomenúť, že aj tí, ktorí sa priatelia s týmito lekármi, sú zodpovední za pohoršenie, ktoré tým dávajú. Čo si o takomto priateľstve môžu myslieť matky? S týmito lekármi môžeme udržiavať iba vzťahy na oficiálnej úrovni, môžeme ich napomínať a modliť sa za ich obrátenie. Úlohou lekára je odradiť ženu od zabitia dieťaťa. Je tu však otázka, ako by sa mal zachovať lekár alebo iní poradcovia, s ktorými sa žena radí, či má ísť na potrat. Nemôže jej jednoducho povedať, že si môže zvoliť potrat alebo ho odmietnuť. Ísť na zákrok alebo nechať dieťa žiť nie je tá istá vec. Toto nemožno dávať na jednu rovinu. Nie je však múdre ani to jednanie, ak sa len konštatuje, že ísť na potrat je zlé a porodiť dieťa je dobré. Je potrebné poukázať na hodnotu samotného života, ktorú každý človek dokáže pochopiť, a tak pomôcť žene zaujať správne stanovisko. Jedine rozhodnutie sa pre život, aj keď je často spojené s veľkou obeťou, prináša vnútorný pokoj.

Popri osobnej zodpovednosti, viazanej na vykonanie jednotlivých potratov, treba zdôrazniť aj existujúcu kolektívnu zodpovednosť na úrovni *zákonodarstva a súdnictva*. Tí, ktorí vytvárajú zákony umožňujúce beztrestne zabíjať v mene falošných argumentov založených na ideológiách, ktoré presadzujú právo silnejších rozhodnúť o živote slabších, nesú veľmi ťažkú vinu. Túto zodpovednosť nesú aj tí predstavitelia *komunikatívnych prostriedkov*. Spolu so zákonodarcami prispievajú k vytváraniu potratovej mentality a dokonca, ako sa vyjadril Svätý Otec, k pravej a skutočnej „štruktúre hriechu, namierenej proti ešte nenarodenému ľudskému životu“. Kresťania si v tejto situácii nemôžu jednoducho povedať: „Ja s potratmi nesúhlasím, a preto za ne nenesiem žiadnu zodpovednosť.“ Nestačí individuálna morálka. Sme zodpovední aj za druhých, preto sme všetci povinní snažiť sa zmeniť štruktúry hriechu. To znamená, že sa máme snažiť vytvárať mentalitu v prospech života a pričiniť sa o zmenu hriechnych štruktúr. Ak ostávame nečinní alebo ak dokonca podporujeme tých, čo sú za potraty, nemôžeme si umývať ruky ako Pilát a naivne vyhlásovať: „Ja nemám vinu na smrti týchto nevinných detí.“

Pokiaľ ide o kolektívnu zodpovednosť, musíme poukázať – aspoň okrajovo – na aktuálny a tragický problém používania potratu ako prostriedku na plánovanie rodiny v krajinách s veľkým demografickým rastom, ako je India a Čína. Ešte znepokojujúcejšie je, že počas konferencie v Káhire v r. 1994 bola snaha schváliť túto prax ako hodnú odporúčania a eticky ospravedlniteľnú, obviňujúc Vatikán, ktorý sa staval proti, z necitlivosti na problém preľudnenia. Ľudský život stratil hodnotu v očiach *veľkých* tohto sveta až do takejto miery. Schvaľovanie a podporovanie potratu je objektívne ťažkým hriechom, lebo je to útok na nevinnú ľudskú bytosť.³ Ako veľmi naliehavo by sa mal

svet zamyslieť nad odkazom Matky Terezy, ktorá žiadala všetky ženy, aby nezabíjali svoje deti, ale aby ich priniesli jej. Ona bola ochotná sa o ne starať. Táto rehoľníčka nie náhodou je nazývaná Matka. Ju prosil Svätý Otec Ján Pavol II., aby vo svete šírila kultúru života. Hoci sa cítila slabou ženou, jeho výzvu prijala.

Sviatosť zmierenia

Najhorším riešením tohto problému je pokus poprieť vinu. Niekedy žena hovorí: „To je jeho vina, to je vina môjho muža, to on sa bál ďalšieho dieťaťa.“ Podobne môže aj muž zvalovať všetku vinu na ženu. Ak dôjde k popieranu viny, žena alebo muž môže podvedome začať „psychologickú pokutu“, vzťahujúc na seba rôzne druhy utrpenia. V takých prípadoch musí spovedník zakročiť. Môže pomôcť kajúcnikovi správne prežiť vinu. Citlivý spovedník pri počúvaní vyznania niekedy vycíti vnútorný otras kajúcника. Ak by ho chcel ochrániť pred prežívaním viny jej popretím, bola by to chyba v spovednej praxi. Správal by sa tak ako niektorí psychológovia, ktorí zľahčujú alebo popierajú rôzne previnenia, aby pomohli pacientom. Problém sa nerieši jeho popieraním. Láska musí byť spojená s pravdou. Pán Ježiš povedal, že Duch Svätý, ktorého pošle, „ukáže svetu, čo je hriech“ (Jn 16, 7). Nie však preto, aby človeka zdeptal, ale aby ho vyliečil. Prežívanie viny je nutnou fázou v procese duchovného uzdravenia.

V spovednej praxi je možné stretnúť ženy, ktoré sa veľakrát opakovanne spovedajú z potratu. Tie osoby najčastejšie uviazli v slepej uličke tichého zúfalstva. Vo svojej myslí prechovávajú presvedčenie o nenapraviteľnosti spáchaného zla. A predsa sa zlo môže a dá vyliečiť, ale dokáže to iba Boh. Spovedníková úloha je tu posilniť vieru v Božie milosrdenstvo na základe citátov z Biblie (napr. Mt 10, 28) a zo života Cirkvi⁴ (Je možné uviesť tieto príklady: Jedného kajúcника, ktorý pochyboval, či sú mu odpustené hriechy sa spovedník spýtal, či verí. Dostal odpoveď, že áno. Dal mu recitovať Verím v Boha. Pri vete „verím v odpustenie hriechov“ sa zasekol. Žiadalo sa tomuto kajúcnikovi posilniť vieru v odpustenie. Sv. Terezka z Lisieux hovorila, že aj keby bola zatažená najťažšími hriechmi na svete, predsa by sa neváhala vrhnúť do náruče Božieho milosrdenstva. Sv. Augustín hovorí niečo úžasné, čo sa zdá až prehnane: „Ospravedlnenie hriešnika je ešte väčšie dieľo ako stvorenie neba a zeme.“ Vysvetľuje to takto: „Nebo a zem sa pominú, ale spása a ospravedlnenie vyvolených ostanú navždy.“). Odpustenie hriechov neznamená ich zabudnutie. Spomienka na ne po odpustení má roznečovať našu lásku k Bohu z vďačnosti za jeho milosrdenstvo. Tak človek znova získava úctu k sebe a napráva svoj vzťah s Bohom. Rodičom často treba ponúknuť nové zmyslenie o osude ich dieťaťa. Pán Ježiš povedal: „Nechajte deti prichádzať ku mne!“ Tieto slová nám dovoľujú dúfať, že jestvuje cesta spásy pre deti, ktoré zomreli bez krstu.⁵

V Cirkvi slávime sviatok Neviniatok, ktoré dal Herodes zabiť. Preliali svoju nevinnú krv. Aj deti pri potrate prelievajú svoju nevinnú krv. Preto máme veľkú nádej, že Pán Boh im preukáže svoje milosrdenstvo a prijme ich k sebe. Nie je to však istota.

Rovnako je nádej, že deti, ktoré zomreli po narodení, sa dostanú do neba. Avšak netreba zabúdať, že krst je riad-

3. O tom, že existujú ľudské skutky, ktoré sú samy o sebe zlé, čiže ktoré za žiadnych okolností nemôžu byť zlé, hovorí encyklika *Veritatis splendor*. Medzi tieto skutky zahŕňa aj vraždu (Porov. JÁN PAVOL II., *Veritatis splendor*, Trnava 1994, č. 52). O tom, že potrat patrí medzi tieto skutky, hovorí encyklika

Evangelium vitae (Porov. JÁN PAVOL II., *Evangelium vitae*, Trnava 1995, č. 57- 58).

4. Porov. B. SZPAKOWSKI, *Aborcja*, in: *Sztuka spowiednia*, Kraków 2006, s. 348.

5. Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1261.

nou cestou k spásu. Preto pokiaľ ide o narodené deti, Cirkev tým naliehavejšie výzva, aby sa im nebránilo prísť ku Kristovi prostredníctvom daru svätého krstu.⁶

Vedomie o Božom milosrdenstve umožňuje vnútorný pohyb v duši kajúcnika. Matka i otec by mali v tejto nádeji nadviazať nový vzťah s potrateným dieťaťom. Ono je prítomné v rodinných vzťahoch. Treba mu dať miesto v srdci matky a otca. Prijat' ho a „poludštiť“. Je dobré dať mu meno, zapáliť sviečku a odovzdať ho do Božej lásky, ktorá je omnoho väčšia ako naša (porov. 1 Jn 4, 8). Nádej, že dieťa je u Boha, miluje svojich rodičov a prihovára sa za nich, vyznáva v srdciach rodičov hlbokú odozvu a vďačnosť. Toto je cesta, ktorou sa navracia do rodiny poriadok a pokoj.⁷ Obnova vzťahov je budovaná na pravde, ktorej priznanie je síce náročné, ale s pravdivým priznaním si viny začína proces, ktorý vedie k pokoju a vzťahom na novej úrovni.

Úprimná svednosť rodičov zabitého dieťaťa je prelomový moment tohto procesu. Môže sa uskutočniť v krátkom čase po vykonanom potrate. Často býva až po rokoch. A to znamená, že rodičia dieťaťa počas mnohých rokov nevedome prežívajú nespracovaný smútok zo straty dieťaťa. Žijú v tichom smútku, ktorý ovplyvňuje ich život a život ich blízkych. Potrat sa dotýka celej rodiny a prejavuje sa citovým nepokojom. Sviatosť zmierenia, pre rodičov, ktorí stratili dieťa, je mimoriadnym liekom a príležitosťou na ukončenie neraz dlhoročného smútku a obnovenie svojho „mŕtveho“ zväzku, ako aj lásky v rodinných vzťahoch. Kompetenciu a úlohu svedníka v tomto procese netreba preceňovať. Rodičia zatažení vinou a zahanbení najčastejšie nepristupujú k svednosti naraz.⁸

Exkomunikácia

Pri svednosti treba pamätať na to, že potrat je trestaný exkomunikáciou. Jedným z dôvodov, prečo je tak trestaný a iné vraždy nie (napríklad vražda novorodenca, atď.), je ten, že ich postihuje aj civilné právo, ktoré v minulosti mnohokrát trestalo aj potrat a v niektorých krajinách tak robí doteraz. Keď však civilné právo nielenže prestalo trestať potrat, ale ho zákonom vyhlásilo za legálny, začala sa veľmi šíriť potratová mentalita, ktorej podľahli aj mnohí veriaci. Nástupcovia apoštola preto považovali za potrebné upozorniť na nezlučiteľnosť potratu s evanjeliovou radostnou zvestou o živote aj prostredníctvom trestu exkomunikácie. Ďalší dôvod je, že je to delikt osobitne odíozny (matka zabíja vlastné úplne nevinné bezbranné dieťa) a v absolútnom kontraste s vierou a životom kresťanskej komunity, aj keď bohužiaľ, samotní veriaci – ovplyvnení rozšírenou potratovou mentalitou – nie vždy majú jasno v tejto veci.

Ťažký cirkevný trest exkomunikácie obsahuje vylúčenie z plného cirkevného spoločenstva a zvlášť z prístupovania k sviatosťam. Ona sa podľa 1398. kánonu Kódexu kánonického práva vzťahuje na všetkých tých, ktorí vedia, že sa na potrat vzťahuje tento trest, vrátane tých spoluviníkov, bez pomoci ktorých by tento čin nebol uskutočnený (napr. lekár a zdravotné sestry). Kánonická prekážka prístupu k sviatosťam má preto predovšetkým *liečebnú a pedagogickú* hodnotu: vinníkom sa pomáha na ich ceste obrátenia a všetkých veriacich vyzýva na rešpektovanie a ochranu začínajúceho života.

Iba diecézny biskup a kňazi, ktorí majú fakultu (napr. kňazi žobravých rádov alebo kňazi, ktorým dal túto fakul-

tu biskup), môžu oslobodiť od exkomunikácie a pripustiť k sviatosťam, predovšetkým k sviatosťi zmierenia. Keďže exkomunikácia má pedagogickú hodnotu, čiže má odvrátiť kresťanov od spáchania tohto hriechu, je z pastoračného hľadiska veľmi dôležité to, komu biskup dá fakultu rozhréšiť od potratu. Generálna delegácia všetkým alebo skoro všetkým kňazom by napríklad znehodnotila cieľ zákona, a teda by išla proti *duchu* zákonodarcu. Bolo by to dosť diskutabilné na úrovni právnej, ako aj pastoračnej. V pastoračnej inštrukcii permanentnej rady talianskej biskupskej konferencie 8. decembra 1978 *Comunità cristiana e accoglienza della vita umana nascente (Kresťanská komunita a prijatie nového života)*, sa potvrdzuje, že kňaz nemá vyprázdňovať príležitosť milosti vo sviatosťnom stretnutí urýchlenným alebo nezaslúženým rozhréšením v prípadoch pochybných nevyhnutnosti (por. č. 39). Naopak, absencia fakulty rozhréšiť od exkomunikácie môže ponúknuť interval, ktorý nastane medzi vyznaním hriechu a rozhréšením na vhodné obdobie venované reflexii, počúvaniu Božieho slova a modlitbe, prežitie v duchu lásky a pokánia.⁹

Veľkosť pokánia

Pokánie, ktoré ukladá svedník, je integrálnou súčasťou sviatosťi zmierenia. Aby sme určili adekvátne pokánie za potrat, je potrebné pochopiť jeho zmysel. Sv. Tomáš Akvinský ho vo všeobecnosti vysvetľuje: Hriechom človek odvrhne Boha a nemúdro sa orientuje na stvorené dobré. Preto má pokánie za hriech dva ciele. Po prvé pomáha človekovi pochopiť zlo jeho hriechu, čiže vidieť hriech Božími očami, lebo my v ňom často nevidíme nič zlé alebo jeho vážnosť zľahčujeme. Druhým cieľom je vyhubenie rozličných zlých návykov, ktoré po hriechu človek nadobudol, čiže liečenie spôsobených rán.¹⁰

V starovekej Cirkvi za vraždu, cudzoložstvo a odpadlivosť konali kajúcnici veľmi dlhé aj niekoľkoročné pokánie, kým dostali rozhréšenie. Cyprián to zdôvodňoval tým, že „aj za najmenšie viny musia hriešnici určitý čas konať pokánie a prejaviť ho prostredníctvom istých vonkajších skutkov“ (*List 16, 2*).¹¹ Prísne pokánie viedlo veriacich, aby pristupovali k Božiemu milosrdenstvu vážne a aby nezneužívali sviatosť zmierenia. Totiž niektorí veriaci, ak ľahko dostanné rozhréšenie, veľmi ľahko upadnú do tých istých ťažkých hriechov s tým, že sa z toho vyspovedajú. Nemajú snahu zanechať hriech. Je to zneužívanie sviatosťi zmierenia. Na druhej strane veľká prísnosť niektorých odrádzala od sv. svednosti. Iných zas mohla priviesť k falošnému presvedčeniu, že prísne pokánie samo dokáže hriech vyvážiť. Preto sa postupne pokánie zmiernilo až do takej miery, že skoro vymizlo. Tridentský koncil preto varuje svedníkov, že priveľkou zhovievavosťou a miernosťou pri stanovení skutkov kajúcnosti môžu kajúcnikom ukrivdiť. Preto „pánovi kňazi musia dávať spôsobosné a primerané zadosťučinenie, ktoré závisí od toho, ako im to Boží Duch a rozvážnosť napovedia vzhľadom na prirodzenosť hriechu a možnosti kajúcnikov. Keby totiž zatvárali oči pred hriechmi a prejavovali voči kajúcnikom príliš veľa zhovievavosti, takže by dávali ľahké tresty za veľmi ťažké hriechy, vtedy by mali účasť na cudzích hriechoch“ (*Dekrét o pokání, 8*).¹²

9. POROV. E. MIRAGOLI, *Il confessore e la remissione della scomunica per aborto procurato*, in: E. MIRAGOLI, *Il sacramento della penitenza*, Milano 2001, s. 134.

10. POROV. J. SALIJ, *Hriech. Milosť. Sviatosť zmierenia*, Bratislava 2003, s. 88.

11. Tamže, s. 86-87.

12. Tamže, s. 90.

6. Tamže, č. 1261.

7. POROV. B. SZPAKOWSKI, *Aborcja*, in: *Sztuka spowiednia*, Kraków 2006, s. 348.

8. Tamže, s. 346-347.

Aj KKC učí: „Hriešnik zbavený hriechu musí ešte nadobudnúť plné duchovné zdravie. Musí teda urobiť niečo viac, aby odčinil svoje hriechy: Musí primeraným spôsobom «zadosťučiniť» za svoje hriechy alebo ich «odpykať». Toto zadosťučinenie sa volá aj pokánie.“¹³ Spovedník je teda povinný uložiť adekvátne pokánie. Penitent nemôže odoprieť spovedníkovi právo uložiť pokánie, pretože to je časťou jeho služobnej povinnosti. Ján Pavol II. píše vo všeobecnosti o výške pokánia, že pokiaľ ide o určenie spásenosného pokánia, potrebným kritériom je tu primeranosť a nadovšetko múdre zameranie proti hriechom, ktoré sa odpušťať, a potom zhoda s osobitnými potrebami kajúcnika.¹⁴

Spovedník má pri uložení kajúceho skutku brať ohľad nielen na veľkosť previnenia, ale aj na to, koľko kajúcnik odčinil už pred samotnou sv. spovedou. Pokánie začína vtedy, keď si kajúcnik uvedomí hriech, ktorý spáchal, oľutuje ho a má pevné predsavzatie začať nový život a rozhodne sa napraviť spôsobené zlo. Proces pokánia teda začína už pred sviatosťou zmierenia. Ilustruje nám podobenstvo o márnotratom synovi (Lk 15, 11 - 32). Už vtedy, keď sa rozhodol vrátiť k svojmu otcovi, začal u neho proces pokánia. Sviatosť zmierenia je stretnutie kajúcnika s milosrdným Bohom Otcom. Pravdivosť pokánia sa prejavuje aj v tom, že kajúcnik je ochotný prijať skutky pokánia, ktoré mu uloží spovedník, a tak dovŕšiť kajúci proces. Pokánie vedie k obnovenému a upevnenému životu lásky s Bohom. Aké je teda primerané pokánie za potrat? Musí poukazovať na veľkosť hriechu. Má pomôcť spoznať, že je to veľmi ťažký morálny priestupok proti životu. V pravoslávnej aj Katolíckej Cirkvi existuje určitá prax, ktorá poukazuje na jeho adekvátnu výšku.

Pokánie v pravoslávnej cirkvi: Príklad zo súčasnej praxe pravoslávnej cirkvi ponúka K. Ware: „Ostáva princíp: Kňaz je zodpovedný pred Bohom za to, ako spravuje sviatosť a zachováva moc uložiť pokánie, ktoré môže zahrňovať, ak je to nevyhnutné, určitú periódu exkomunikácie. Napr. v Gréckej pravoslávnej cirkvi v Európe je rozšírený zvyk vylúčiť na jeden rok od sv. prijímania ženu, ktorá dobrovoľne spáchala potrat. V podobnom prípade kňaz môže tiež navrhnúť aktívnu formu pokánia. Môže jej povedať: Keďže si zničila život, teraz choď a staraj sa oň, napr. pracujúc nasledujúcich desať mesiacov po štyri hodiny do týždňa v ústave pre postihnuté deti.“¹⁵ Ware tu hovorí o exkomunikácii. Veľkosť pokánia sa v pravoslávnej cirkvi vo všeobecnosti zakladá na *Svätých kánonoch* východnej cirkvi – pochádzajúcich z prvého kresťanského tisícročia – a pre najťažšie hriechy je určený počet rokov exkomunikácie. Staré kánony predpokladali za potrat vylúčenie od sv. prijímania nielen na jeden rok, ale na omnoho dlhšie obdobie. Napr. ženy, ktoré spôsobili potrat, pijúc nápoj schopný zabíjať embryo alebo dávajúc si ťažké bremeno na brucho, ktoré si prtláčali, alebo dvíhajúc ťažké veci, sú podľa kán. 21. koncilu v Ankare podrobené pokániam na 10 rokov. Rovnako tomu istému pokániam sú podrobené aj podľa kán. 2 a 8 Bazila Veľkého a podľa kán. 91. Trullskeho koncilu. Tomu istému pokániam sú podrobení aj tí, čo dávajú abortívny nápoj. Podľa kánonov Jána Digiunatore – kán. 21 – je určené pokánie na päť alebo tri roky pre ženu, ktorá sa dobrovoľne oslobodí od dieťaťa. Ženy, ktoré potratia pre ne-

dbalosť, sú potrestané ľahším spôsobom, čiže iba na jeden rok (kán. 22 Jána Digiunatore).¹⁶

Aplikáciu týchto kánonov vzťahujúcich sa na potrat musíme chápať v rámci celej penitencnej praxe. Sväté kánony ukládajú trest podľa veľkosti hriechov. Ak sa penitent previní množstvom hriechov, „kánon“ je prísnejší a spočíva v odoprení sv. prijímania na určitý počet rokov. Toto sa nazýva menšou exkomunikáciou. V tomto prípade rituál predpokladá napomenutie penitenta, v ktorom mu kňaz dá na vedomie, že nemôže pristupovať k sviatosťiam určitý počet rokov, počas ktorých bude jeho jediný prístup k sacru to, že bude piť „veľké *haghiasma*“, čiže vodu, ktorá bola požehnaná na vigíliu alebo v deň Epifánie.¹⁷ Neexistuje však len malá exkomunikácia. Dáva sa pokánie rôzneho druhu a v každom prípade ich treba ukladať múdro. Múdre a liečivé spravovanie pokánia je konštitutívnym prvkom pri aplikácii východnej „cirkevnej ekonomie“. „Ekonomía“ je schopnosť „pastoračnej flexibility“, ktorá sa rozprestiera na rôzne oblasti cirkevného života u pravoslávnych a ktorá sa utvára ako „prijatie Božej trpezlivosti zo strany Cirkvi“. Je vykonávaná pastiermi a snaží sa neustále spájať výšku ideálu a pozornosť voči konkrétnym možnostiam človeka, aby sa ideál nestal jednoducho a bezcitným odsúdením človeka a jeho limitovaných možností. Pri vysluhovaní sviatosti pokánia je ideálom konverzia, ktorú kánony indikujú. V prípade hriechov, za ktoré treba dať pokánie, je úlohou spovedníka prispôbiť kánonické indikácie k realite kajúcnika a jeho ceste obrátenia. Pozornosť spovedníka musí byť teda o to väčšia, o čo viac si hriešnik uvedomuje veľkosť svojich hriechov.¹⁸ Podobný pastoračný princíp sa uplatňuje aj v Katolíckej cirkvi.

Pokánie v Katolíckej cirkvi: V Katolíckej cirkvi dnes často dávajú ako pokánie za potrat adopciu na dialku alebo angažovanie sa v práci s deťmi v rámci dobrovoľníckych organizácií, ktoré sú na mnohých miestach veľmi rozšírené. Môže byť daná aj finančná podpora detí v detských domovoch (príklady z bežnej praxe v Taliansku či Poľsku). V niektorých prípadoch by azda bolo možné dať za pokánie aspoň vykonanie deviatich prvých piatkov, hoci toto pokánie nesmeruje k starostlivosti o život dieťaťa. Samozrejme, že pokánie za potrat musí vždy prihliadať na finančné možnosti daného kajúcnika a na jeho možnosti angažovať sa. Má byť pritom také, aby postihlo kajúcnika a nie rodinných príslušníkov.

V Taliansku P. Magnani napísal v r. 1987 v pastierskom liste pre kňazov: „V rámci tohto itinerária (konverzie a uvedomenia si vážnosti hriechu) kňaz má úlohu viesť hriešnika k úprimnému pokániam, k pokornej a dôvernej žiadosti o Božie odpustenie, k pevnému predsavzatiu do budúcnosti. Do tohto kontextu spadá uloženie a prijatie adekvátneho sviatosťného pokánia: hodnoverný pastier musí rozhodne prekonať zlahčujúce a unáhlené riešenia, pre ktoré uložené pokánie je málo alebo až bezvýznamné, alebo aj protirečivé vážnosti hriechu a pravdivému obráteniu. To by bola urážka sviatosti a porušilo by sa právo kajúcnika na reálnu a primeranú pomoc na jeho ceste obrátenia.“¹⁹ Tre-

16. L. PAPANASTASIOU, *Le penitente imposte ad alcuni peccati*, in: B. PETRA, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, Bologna 2005, s. 109.

17. V. PALACHKOVSKY, *Sin in the Orthodox*, in: B. PETRA, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, Bologna 2005, s. 81.

18. Porov. B. PETRA, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, Bologna 2005, s. 82.

19. P. MAGNANI, *Il sacerdote nel ministero della riconciliazione con particolare rigerimento al peccato di aborto*, in: E. MIRAGOLI, *Il sacramento della penitenza*, Milano 2001, s. 135-136.

13. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1459.

14. Porov. JÁN PAVOL II., *Sviatosť pokánia*, Bratislava 1997, s. 52.

15. T. WARE, *Riconoscete Cristo in voi?* In: B. PETRA, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, Bologna 2005, s. 81.

ba sa teda vyhnúť zjednodušeným konklúziám, ktoré berú do úvahy iba zhovievavosť a empatiu. Príliš malé pokánie v prípade potratu môže kajúcnikovi ublížiť. Kto nedostane primerané pokánie, často sa nevie zbaviť pocitu viny a pochybuje, či mu bolo odpustené. Primerané pokánie v prípade potratu je veľmi dôležité pre duchovné uzdravenie kajúcnika, pre nájsenie pokoja. Z uvedených príkladov môžeme konštatovať, že u katolíkov a pravoslávnych je prax založená na tých istých princípoch. *Po prvé:* U pravoslávnych je exkomunikácia (spočívajúca v odoprení sv. prijímania na určitý čas) určená kánonmi, ktoré má spovedník na základe „pastoračnej flexibility“ múdro aplikovať. U katolíkov trest exkomunikácie nie je síce spájaný s časom, počas ktorého kajúcnik nemôže pristupovať k sv. prijímaniu, ale rozhrešenie od exkomunikácie je rezervované diecéznemu biskupovi, čo sťažuje prístup k sviatosťam. V oboch prípadoch má exkomunikácia (vylúčenie zo sviatosťného života) rovnaký cieľ. Kajúcnik si má uvedomiť závažnosť hriechu, ktorého sa dopustil. Má mu pomôcť k opravdivej konverzii. *Po druhé:* Pokánie je u ortodoxných aj katolíkov zamerané v prvom rade na starostlivosť o život dieťaťa, pretože pri potrate bol zničený ľudský život.

Pre pastoračiu sú veľmi dôležité dva momenty. *Prvý:* Pomôcť kajúcnikovi, ktorý sa spovedá z hriechu potratu, nastúpiť na skutočnú cestu pokánia. Treba sa vyhnúť zjednodušujúcim uzáverom, urýchleným rozhrešeniam, ktoré berú do úvahy jedine zhovievavosť a chápatosť. Pravá pastoračná starostlivosť si nevšíma iba vyznanie hriešnika, ale musí byť zameraná aj na jeho obrátenie. *Druhý:* Dôležitosť jednotnej praxe. Čiže treba sa vyhnúť rozdielnym pastoračným hodnoteniam a postojom – od spovedníka k spovedníkov – ktoré by spôsobili konfúziu medzi veriacimi alebo takým postojom, ktoré by posilnili tajné presvedčenie, že všetko je relatívne a bezvýznamné. Ako v živote rodiny pri výchove detí, tak aj v Cirkvi je prvou podmienkou, ktorá sa vyžaduje od vychovávateľov a formovateľov svedomia, mať spoločné presvedčenie a líniu, čo sa prejavuje v spoločnej a korektnej praxi.²⁰ Tu nejde o vytváranie penitenciálnych kníh, na základe ktorých by spovedník mechanicky ukladal pokánie za jednotlivé hriechy. V histórii Cirkvi myšlienka vzniku penitenciálnych kníh mala zdravé jadro, ktorým je trvalé učenie Cirkvi, že kajúcnik má po hriechu konať primerané pokánie. Spoločná a korektná prax pri ukladaní pokánia má byť užitočným nástrojom v službe evanjelia života.

Bibliografia:

Pramene:
Katechizmus Katolíckej cirkvi, Trnava 1998. JÁN PAVOL II., *Sviatosť pokánia*, Bratislava 1997.

Literatúra:

P. M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, Torino 2004. P. MAGNANI, *Il sacerdote nel ministero della riconciliazione con particolare riferimento al peccato di aborto*, in: E. MIRAGOLI, *Il sacramento della penitenza*, Milano 2001. E. MIRAGOLI, *Il confessore e la remissione della scomunica per aborto procurato*, in: E. MIRAGOLI, *Il sacramento della penitenza*, Milano 2001. B. PETRA, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, Bologna 2005. J. SALIJ, *Hriech. Milosť. Sviatosť zmiernenia*, Bratislava 2003. B. SZPAKOWSKI, *Aborcja*, in: *Sztuka spowiadania*, Kraków 2006.

20. POROV. E. MIRAGOLI, *Il confessore e la remissione della scomunica per aborti procurato*, in: E. MIRAGOLI, *Il sacramento della penitenza*, Milano 2001, s. 141.

Tri aspekty svedomia

Prvý aspekt

Keď hovoríme o všeobecnom zmysle pre hodnoty, o vedomí osobnej zodpovednosti, máme na mysli jednu zo základných charakteristík ľudskej osoby. Tento ľudský potenciál na určenie životného smeru ľudskej osoby v sebe zahŕňa aj zodpovednosť za dobré smerovanie. Ak človek nemá zmysel pre hodnoty, jeho „ľudskosť“ je otázná. Psychológovia hovoria o sociopatoch a psychopatoch, teda o ľuďoch, ktorí nemajú zmysel pre správne a nesprávne. A tých považujú za chorých. Ich „ľudskosť“ je otázná nie v nejakom dehonestujúcom zmysle slova, ale skôr preto, že ich konanie nie je pripočítateľné napr. pri prestúpení zákona. Hoci v mnohých morálnych otázkach sa názory jednotlivcov či kultúr môžu rozchádzať, diskusia o nich je možná práve preto, že spoločne súhlasíme, že existuje dobro a zlo a že máme konať dobro a vyhýbať sa zlu. A tak každá diskusia o morálnych hodnotách predpokladá existenciu svedomia.

Druhý aspekt

Skutočnosť prvého aspektu svedomia však neznamená, že už môžeme „odpocívať“. Naopak, práve tento aspekt pohýňa jednotlivé ľudske osoby, aby hľadali objektívne morálne hodnoty relevantné pre ich životnú situáciu. Človek sa cíti zviazaný analyzovať svoje správanie a hľadať, čo je dobré a čo nie. Toto hľadanie a uplatnenie morálneho myslenia môžeme nazvať úkonom svedomia alebo jeho druhým aspektom. Ten sa zaoberá pochopením hodnôt, ktoré sú konkrétne a vzťahujú sa na individuálnu situáciu. Práve na tejto rovine svedomia sa názory môžu líšiť. Niektorí napr. môže odmietnuť platiť dane, z ktorých sa financuje vojna. Niektorí odmietajú stávkovanie ako nemorálne, iní ho zas chvália. Na tejto rovine svedomia môže dôjsť k nesúhlasu, ale aj k omylu. Človek môže správne pochopiť konkrétne morálne hodnoty, ale aj byť voči nim slepý. Napr. nemecký národ v 30 rokoch minulého storočia. Boli všetci zlí alebo odmietali robiť to, čo považovali za dobré? To iste nie. Ale mnohí boli vinní z morálnej slepoty, z neschopnosti vidieť zlo momentálnej situácie. Človeku tu môže prísť na myseľ paralela s našou kultúrou pokiaľ ide o slepotu v oblasti úcty k ľudskému životu alebo v oblasti ľudskej sexuality. Na tejto rovine svedomia hovoríme o aspekte ľudského života, ktorý potrebuje toľko pomoci, koľko sa len dá dosiahnuť. Potrebuje byť vzdelaný a informovaný. Jednotlivci nie sú vždy schopní vidieť veci také, aké sú. Ak je však jednotlivec úprimný a prijal na seba základnú zodpovednosť vyplývajúcu z prvého aspektu svedomia, tak bude hľadať pomoc. Krátko povedané, úprimný človek sa zapojí do procesu, ktorý sa nazýva formácia svedomia. Charakteristické pre túto rovinu svedomia je, že potrebuje vedenie, formáciu, smer, svetlo (...) Cirkev má hlavné poslanie práve na tejto rovine svedomia. Cirkev je totiž učiteľkou morálnych hodnôt.

Tretí aspekt

My ľudia nie sme iba tými, ktorí rozmyšľajú nad tým, čo je správne, ktorí iba analyzujú fakty, ale sme aj tými, ktorí konajú. Ako ľudia sa musíme rozhodovať a následne aj posudzovať svoje konanie a správanie. Toto rozhodnutie vychádza z nášho súdu, odovzdanie sa určitej hodnote či hodnotám, je tretím aspektom svedomia. Človek je zodpovedný za svoje konanie a z toho vyplýva, že svedomie mu hovorí nielen to, že by mal niečo urobiť, ale že musí – má niečo robiť. Inými slovami, človek sa má riadiť podľa svojho svedomia.

J. Semivan

MEDICINÁLNE TRESTY V CIRKVI

M. Pekarčík: *Medicinal punishments in The Church*

The study focuses on medicinal punishments within the penal law order of the canon law. Medicinal punishments are presented in their basic characteristics and constitutive elements. The study deals with the individual medicinal punishments in the historical context as well as within the present legislation and then describes their consequences.

Úvod

Katolícka cirkev pozná vo svojom súčasnom kánonickom práve medicínálne tresty, nazývané aj cenzúry a odpykávacie tresty. Podstatný rozdiel medzi týmito trestami je v tom, že medicínálne tresty majú za cieľ nápravu osoby delikventa, naopak odpykávacie (expiatórne) tresty majú za cieľ potrestanie samotného deliktu a nápravu poriadku a cirkevnej disciplíny.¹ Úlohou štúdie je rozbor medicínálnych trestov v jej podstatných znakoch, ako aj jednotlivé predstavenie konkrétnych cenzúr. Dôvodom tohto pojednania je mnohokrát nepoznanie konceptu medicínálnych trestov, ako aj nepravé chápanie jednotlivých cenzúr a v neposlednej miere spôsob aplikácie ich dôsledkov pre osobu delikventa.

I. Medicínálne tresty vo všeobecnosti

1.1. Krátky historický exkurz

Slovný výraz cenzúra nachádza svoj etymologický pôvod v latinskom slove *censere*, od ktorého pochádza aj pomenovanie úradu cenzora v Rímskej ríši, ktorý zohrával významnú úlohu v morálnom živote občanov.² V časoch republiky Rímskej ríše bol cenzor zaradený medzi vyšších úradníkov s rozsiahlymi právomocami.³

V dejinách Cirkvi nemal termín cenzúra dlho svoj presný význam. Bol používaný veľmi zriedkavo a s veľmi všeobecným významom. Používal sa nielen na pomenovanie cenzorskej nóty, ale aj ako napomenutie, trestný prostriedok či ako pomenovanie pre samotný zákon. Pre vyjadrenie cirkevného trestu sa viac používal výraz exkomunikácia, avšak opäť s veľmi širokým a všeobecným významom, nakoľko exkomunikácia znamenala nielen vylúčenie z komunity, ale aj pozbavenie konkrétnych duchovných, ako aj časných práv. Rôzne rozdelenia spomínaných práv vytváralo mnohé kategórie trestov ako suspenzia, interdikt a iné tresty.⁴ Až pápež Inocent III. (1198-1216) rozho-

dol, že pod termínom cenzúra možno rozumieť iba exkomunikáciu, suspenziu a interdikt. Takéto trojité členenie cenzúry zostalo až po aktuálny kódex. Avšak pred aktuálnym kódexom nebolo vždy jasné či cenzúra je medicínálny alebo odpykávací trest. V predchádzajúcom Kódexe z roku 1917 bola exkomunikácia a suspenzia aj medicínálnym aj odpykávacím trestom. Súčasný kódex považuje cenzúry iba za medicínálne tresty, a preto pre aktuálne kánonické právo je termín cenzúra synonymom termínu medicínálny trest.

1.2. Súčasný koncept medicínálneho trestu

Aktuálny kódex neponúka definíciu medicínálneho trestu, ponechávajúc túto úlohu na doktrínu a tradíciu. Tradíčná doktrína definuje cenzúru v kán. 2241 §1 Kódexu 1917 ako „trest, prostredníctvom ktorého pokrstená osoba, ktorá spáchala delikt a nekoná nápravu, má byť pozbavená niektorých duchovných dohier alebo k duchovným pripojené, pokiaľ neodstúpi od nenapraviteľnosti a nie je zbavená viny.“⁵ V súlade s tradičnou doktrínou a aktuálnou legislatívou možno stanoviť nasledujúce konštitutívne prvky:

1) Medicínálne tresty (ako aj ostatné tresty) možno aplikovať iba na pokrstené osoby. Podľa kán. 11 sa musí jednať o osoby pokrstené v Katolíckej cirkvi alebo osoby boli prijaté do Katolíckej cirkvi po prijatí platného krstu v inej kresťanskej cirkvi.⁶ Nezohráva úlohu, či neskôr osoba formálne odpadla od Katolíckej cirkvi spôsobom, že sa stala heretikom, schizmatikom alebo apostatom.

2) Medicínálne tresty majú ako primárny cieľ nápravu vinníka, preto sa aplikujú iba ako liek či medicína. Svoju opodstatnenosť majú iba vtedy, ak existuje „chorá osoba“, ktorej je potrebné pomôcť „k uzdraveniu“. Akonáhle dôjde

ži vytvárali celý rad cenzúr a exkomunikácií rezervovaných ich kompetencii, ktoré boli verejne čítané každý rok na Zelený štvrtok v prítomnosti pápeža, kolégia kardinálov a pápežskej gardy. Asi od polovice 18. storočia sa začalo diskutovať o mnohých cenzúrach a pochybovalo sa o ich platnosti. Až pápež Pius IX., dňa 12. 10. 1869, apoštolskou konštitúciou *Apostolicae Sedis* vytvoril a zredukoval zoznam cenzúr *latae sententiae* pre univerzálnu Cirkev, ktorý pretrval až do kodifikácie Kódexu 1917. Zoznam cenzúr obsahoval 38 prípadov exkomunikácie (12 rezervovaných špeciálnym spôsobom pápežovi, 18 jednoducho rezervovaných pápežovi, 3 rezervované ordinárovi a 5 nebolo rezervovaných nikomu), 7 prípadov suspenzií a 3 prípady interdiktov (Porov. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico, commento giuridico – pastorale*, vol. II., Roma 1996, s. 612).

5. Kán. 2241 §1 Kódexu 1917: „*Censura est poena qua homo baptizatus, delinquens et contumax, quibusdam bonis spiritualibus vel spiritualibus adnexis privatur, donec, a contumacia recedens, absolvatur.*“

6. Treba mať na pamäti aj kán. 1321-1330, kde sa výslovne hovorí o situáciách, kedy nemožno aplikovať trest, respektíve, kedy je osoba, ktorá spáchala delikt oslobodená alebo má poľahčujúce či priťažujúce okolnosti.

1. Okrem toho pozná kánonické penálne právo trestné liečivé prostriedky a pokánie, ktoré nie sú trestami v pravom slova zmysle, ale sú nazývané postihmi alebo tiež sankciami. Trestné liečivé prostriedky sú používané ako prevencia proti deliktu, naopak pokánie je náhrada predvídaného trestu za delikt.

2. Osoba cenzora mala v počiatkoch na starosti sčítavanie jednotlivých tzv. „tried“ v poriadku „tribútov“. Neskôr získava úrad cenzora aj morálny význam a jeho úlohou je dohliadať na spôsob správania sa a mravy jemu zverených osôb, pričom mohol trestať tzv. cenzorskou nótou tých, ktorých správanie bolo škodlivé pre spoločnosť. Efektom cenzorskej nóty bolo pozbavenie niektorých dohier a privilégií bez toho, aby bol potrebný proces. Potrestanie nótou malo aj mravný dosah a spôsobovalo značnú spoločenskú morálnu ujmu vinníka pred spoločnosťou.

3. Porov. K. REBRO – P. BLAHO, *Rímske právo*, Bratislava 1997, s. 24.

4. Prvá generálna cenzúra ustanovená pre celú Cirkev bola stanovená III. Lateránskym koncilom (1179). Následne pápe-

k uzdraveniu, medicínálny trest stráca svoj zmysel, dokonca sa stáva škodlivým. Cieľom medicínálneho trestu musí vždy byť snaha o uzdravenie vinníka a jeho vrátenie sa na správnu cestu.⁷

3) Dobrá, ktorých je delikvent pozbavený, sú iba duchovné, ako napr. prijímanie sviatostí alebo k duchovným pridané, ako napr. vykonávanie moci riadenia. Tieto dobré sú taxatívne a v tomto zmysle môže byť delikvent zbavený iba tých dobier, ktoré sú výslovne vymenované pri jednotlivých medicínálnych trestoch.

4) Z prirodzenosti a finality medicínálnych trestov vyplýva, že nemôže byť takýto trest uložený, ak nebolo overené zotrúvanie delikventa v „situácii zla“. Takúto situáciu nazývame vzdorovitosťou (lat. *contumacia*). Vzdorovitým sa stáva ten, kto po spáchaní deliktu odmieta úprimnú lútosť a polepšenie, nie je ochotný primerane napraviť škody a odstrániť pohoršenie (por. kán. 1347 §2). Vzdorovitosť môže byť dvojaká: virtuálna a formálna. Virtuálna vzdorovitosť je právna fikcia a aplikuje sa u trestov *latae sententiae*. Virtuálne vzdorovitý je ten, kto pozná penálnu normu, a napriek tomu ju slobodne porušuje. Formálna vzdorovitosť sa naopak aplikuje u trestov *ferendae sententiae*.⁸ Pred uložením medicínálneho trestu je kompetentný nadriadený povinný presvedčiť sa o vzdorovitosti delikventa. Deje sa to prostredníctvom kánonického napomenutia, ktoré má striktné formalizácie: musí sa udiť vo vonkajšom fóre a musí byť dokázateľné. Dokázateľné sa stáva vtedy, ak je vykonané ústne pred svedkami alebo písomne zaslané delikventovi. Aj samotný obsah napomenutia musí byť precízny: Musí obsahovať presné určenie spáchaného deliktu, výzvu k polepšeniu, spôsob možnej náhrady eventuálnych škôd a odstránenie škandálu v primeranom a rozumnom časovom horizonte, ako aj označenie trestu, ktorý bude uložený v prípade ak delikvent zotrúva vo vzdorovitosti.⁹ Kánonické napomenutie so spomínanými formalizáciami je podmienkou k platnosti, aby mohol byť uložený medicínálny trest (por. kán. 1347 §1).

5) Medicínálny trest neprestáva sám od seba, ako to môže nastať u odpykávacích trestov, napr. uplynutím času trestu alebo vykonaním konkrétneho úkonu určeného trestom. Prestáva iba odpustením zo strany kompetentnej autority. Takéto odpustenie je vždy závislé od správania sa delikventa. Ak zanechal vzdorovitosť, kompetentná autorita mu nemôže odprieť odpustenie medicínálneho trestu (por. kán. 1358 § 2). Z toho vyplýva, že medicínálny

7. Z. SUCHECKI, *Le sanzioni penali nella Chiesa, Parte I, I delitti e le sanzioni penali in genere (cann. 1311-1363)*, Città del Vaticano 1999, s. 100.

8. Pre lepšie pochopenie rozdielu medzi virtuálnou a formálnou vzdorovitosťou možno uviesť 2 prípady medicínálnych trestov suspenzie dotýkajúcich sa klerikov. Suspenzia *latae sententiae* sa dotýka klerika, ktorý sa pokúša uzavrieť manželstvo, čo i len civilne (kán. 1394 §1). Takto konajúci klerik už pred vstupom do klerického stavu vedel, že ho viaže záväzok celibátu, ako aj hatí manželská prekážka k uzavretiu manželstva. Uzavretím občianskeho manželstva verejne prejavuje svoju vzdorovitosť, a preto je táto považovaná právnou fikciou za virtuálnu. Takto samotným faktom uzavretia manželstva spadá *ipso iure* pod trest suspenzie *latae sententiae*. Naopak, klerik žijúci v konkubinate, spadá pod medicínálny trest suspenzie *ferendae sententiae*. U tohto klerika je nutné presvedčiť sa o objektívnej pravdivosti konkubinátu a v prípade pravdivosti skutočnosti udeliť kánonické napomenutie. Ak po napomenutí klerik zostáva vo formálnej a reálnej vzdorovitosti a nič nemení na svojom spôsobe života, môže kompetentný nadriadený aplikovať trest suspenzie *ferendae sententiae*.

9. Porov. V. DE PAOLIS, *Le sanzioni nella Chiesa*, in: AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol III., Roma 1992, s. 477.

trest je vždy uložený bez indikácie jeho trvania. Nemôže byť určený *ad tempus praefinitum* ani *ad beneplacitum superioris*, ani *in perpetuum*.¹⁰

II. Medicínálne tresty jednotlivo

2.1. Exkomunikácia

2.1.1. Krátky historický exkurs

História exkomunikácie sa môže identifikovať istým spôsobom s históriou samotného trestného práva. Už prvotné kresťanské komunity si rezervovali právo vylúčiť niektorého člena zo svojho streda po vykonaní určitých skutkov. Niektoré náznaky vylúčenia nachádzame už v samotných novozákonných textoch.¹¹ Slovný výraz exkomunikácia mala mnoho storočí veľmi široký význam a pomenovávala jednoducho akýkoľvek kánonický trest. Namiesto výrazu exkomunikácia sa používal aj výraz *anathema* (nech je prekliaty), čím sa chcela zvýrazniť plnšia či závažnejšia exkomunikácia. Neskôr sa *anathema* používala na vyjadrenie vyhlásenej exkomunikácie s istou slávnostnosťou. Prípájalo sa k nej aj slovné spojenie *maranatha*, čo vyjadrovalo exkomunikáciu až do času druhého príchodu Krista.¹² Od čias vzniku dekeristického práva (druhá polovica 12. storočia)¹³ sa začína rozlišovať exkomunikácia väčšia (*major*) a menšia (*minor*), pričom prvá vylučovala exkomunikovaného z účasti na sviatostnom živote a druhá na benefíciách.¹⁴ Takéto delenie pretrváva až do čias apoštolskej konštitúcie *Apostolicae Sedis* (1869), kedy nastáva radikálna redukcia trestov exkomunikácie a konštitúcia vymenováva len exkomunikácie *latae sententiae*. Samotný Kódex 1917 už tiež neprijíma koncept menšej exkomunikácie.

2.1.2. Súčasný koncept exkomunikácie

Nový kódex nedefinuje exkomunikáciu, legištátor len pragmaticky uvádza, aké sú dôsledky exkomunikácie.¹⁵ Z tohto dôvodu treba hľadať koncept exkomunikácie v tradičnej doktríne, ktorá je vyjadrená v Kódexe 1917 (kán. 2257 § 1), hoci počas revízie Kódexu bola enormná snaha radikálne zmeniť koncept exkomunikácie a aplikovať ju jedine pre externé fórum a nie aj fórum interné.¹⁶ Exkomunikácia zostáva naďalej definovaná ako cenzúra,

10. V predchádzajúcom kódexe to bolo možné, nakoľko interdikt a suspenzia (nie exkomunikácia) boli aj odpykávacie tresty (kán. 2255 §2). V novej legislatíve exkomunikácia, interdikt a suspenzia sú považované už iba ako medicínálne tresty. Takto napríklad dnes nemôže diecézny biskup suspendovať svojho kňaza *ab ordinibus* alebo *ab officio* na presne určený čas (napr. 3 mesiace).

11. Porov. Mt 18, 15-18; 1Kor 5, 2; 1Tim 1, 19-20;

12. Porov. V. DE PAOLIS – D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI*, Città del Vaticano 2000, s. 199-200.

13. Porov. J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, Milano 1998, s. 432.

14. Jedným z efektov exkomunikácie bol aj fakt, že veriaci nemohli komunikovať s exkomunikovanými osobami, dokonca aj v profánnych a civilných záležitostiach, a to pod trestom menšej exkomunikácie. Neskôr bola táto prax zmenená koncilom v Kostnici (1414 - 1418), ktorý začal rozlišovať medzi exkomunikovanými *vitandi* a *tolerati*. Takéto rozlíšenie bolo prijaté aj do Kódexu 1917 (kán. 2258 §1), avšak už nie do aktuálneho Kódexu.

15. Nový Kódex už nerozlišuje exkomunikovaných na *vitandi* a *tolerati* a taktiež sa nezmiňuje o *anatheme*.

16. Pri revízii Kódexu bola snaha pozmeniť koncept exkomunikácie. V schéme z roku 1973 sa predvíдалo, že medzi efekty exkomunikácie nebude figurovať zákaz prijatí sviatostí pokánia a pomazania nemocných. Ostal zákaz prijatí Eucharistiu. Táto

prostredníctvom ktorej je osoba vylúčená zo spoločenstva veriacich s presne determinovanými dôsledkami určenými samotnými kánonmi.

Je evidentné, že takto chápaná exkomunikácia je najťažší trest spomedzi medicínálnych trestov, pretože obsahuje vylúčenie z cirkevného spoločenstva nadobudnutého prostredníctvom krstu. Avšak cirkevné spoločenstvo je nutné vidieť v jeho prevažne teologickom pohľade, ktorý rozlišuje jednotu či spoločenstvo veriaceho s Cirkvou v trojitej dimenzii.¹⁷ Prvou je jednota ontologická, pochádzajúca zo samotného krstu. Táto má nezmazateľný charakter vtlačení samotným krstom, pretrvávajúca večne, a preto nemôže byť nikým odstránená. Druhou je jednota mystická, vytvorená medzi veriacim a mystickým Telom Kristovým. Táto vzniká prostredníctvom posväcujúcej milosti, teologických čností, modlitby, zásluh svätých atď. Ani táto jednota nemôže byť nikým odstránená, nakoľko sa jedná o podstatne spirituálnu záležitosť, ktorá sa týka vzťahov medzi ľudskou dušou a Bohom. Túto mystickú jednotu môže prerušiť jedine samotný veriaci prostredníctvom ťažkého hriechu, ktorým človek stráca posväcujúcu milosť, ako aj stratou viery. Treťou je jednota juridická alebo externá, ktorá sa týka vonkajších vzťahov veriaceho a Cirkvi. Táto juridická jednota môže byť odstránená legitímnym opatrením kompetentnej cirkevnej autority, ktorá pozbaví veriaceho jeho určitých práv, ktoré sú odvodené z krstného charakteru.¹⁸

2.1.3. Dôsledky exkomunikácie

Ako už bolo vyššie povedané, exkomunikácia a jej dôsledky sa nevzťahujú na ontologickú a mystickú jednotu veriaceho s Cirkvou, ale len na juridickú jednotu. Exkomunikácia (ako aj akékoľvek iný trest) v súčasnej legislatíve môže byť *latae sententiae* (na základe rozsudku už vynešeného) alebo *ferendae sententiae* (na základe rozsudku, ktorý treba vyniesť). Ak sa jedná o exkomunikáciu *ferendae sententiae*, je potrebná pre aplikáciu tohto trestu intervencia kompetentného nadriadeného alebo sudcu, ktorá sa deje prostredníctvom administratívneho dekrétu alebo súdneho rozsudku. Takúto intervenciu technicky nazývame „udelenie trestu“ (*poena irrogata*). Naopak, ak sa jedná o exkomunikáciu *latae sententiae*, táto nastáva automaticky spáchaním deliktu. Možná intervencia kompetentného nadriadeného alebo sudcu sa nekoná pre „udelenie trestu“, ten už bol automaticky udelený, ale pre „vyhlásenie trestu“ (*poena declarata*), čiže dať ho verejne na vedomie. Typologicky môžeme konštatovať, že poznáme tri formy trestu exkomunikácie: jednoduchá exkomunikácia *latae sententiae* (bez vyhlásenia), exkomunikácia *latae sententiae* vyhlásená, exkomunikácia *ferendae sententiae* udelená.

inovácia chcela vyriešiť spoločne technicky i pastoračný problém a to konkrétne lepšiu koordináciu medzi vonkajším a vnútorným fórom. Pokiaľ existovali tresty, ktoré obsahovali aj zákaz prijať sviatosť pokánia, bolo nevyhnutné, že penálne právo malo vplyv aj na vnútorné fórum. Jedine vyňatím takéhoto zákazu sa mohlo penálne právo aplikovať iba vo vonkajšom fóre. Po dlhej diskusii sa nakoniec dospelo k presvedčeniu, že treba urobiť túto inováciu. Avšak komisia kardinálov inováciu neprijala a žiadala návrat k tradičnému chápaniu exkomunikácie, ku ktorej patrí zákaz prijať sviatosť bez akékoľvek výnimky (Porov. *Communicationes* 9 (1977) 148-149, 322).

17. Porov. A. CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996, s. 116.

18. Výslovne to stanovuje kán. 96 CIC 1983: „Človek sa krstom včleňuje do Kristovej cirkvi a v nej sa ustanovuje ako osoba s povinnosťami a právami, ktoré sú kresťanom vlastné vzhľadom na ich postavenie, pokiaľ sa nachádzajú v cirkevnom spoločenstve a ak tomu neprekáža zákonne vynešená sankcia.

Kán. 1331 § 1 Kódexu 1983 taxatívne determinuje dôsledky exkomunikácie bez ohľadu na to, o aký typ exkomunikácie ide, a spočíva v troch konkrétnych zákazoch. Tieto zákazy sú od seba neoddeliteľné a platia vždy spoločne. Na druhej strane treba poznamenať, že sa jedná o zákazy, pri ktorých sa výslovne nespomína nejaká zneplatňujúca alebo zneschopňujúca podmienka (kán. 10).¹⁹ Znamená to, že exkomunikovaná osoba, ktorá by konala proti týmto zákazom, koná nedovolené, nie však neplatne. Ide o nasledujúce zákazy:

1) Zákaz akékoľvek služobnej účasti na slávení eucharistickej obety alebo na akýchkoľvek iných verejných obradoch kultu (kán. 1331 § 1, b.1).²⁰ Neznamená to však, že exkomunikovaná osoba nemôže byť neslužobne prítomná ako jednoduchý veriaci na slávení Eucharistie alebo obradoch verejného kultu.

2) Zákaz sláviť sviatosti alebo sväteniny a prijímať sviatosti (kán. 1331 § 1, b.2). Jedná sa o najťažší zákaz obsahujúci aj najťažšie právne dôsledky. Zákaz sa takto dotýka vysluhovania a prijímania všetkých sviatosti a svätenín, ako aj prijímania všetkých svätenín. Nedotýka sa vysluhovania svätenín.

3) Zákaz zastávať akékoľvek cirkevné úrady, vykonávať služby alebo úlohy, alebo robiť úkony riadenia (kán. 1331 § 1, b. 3).²¹

Kán. 1331 § 2 dopĺňa k trom predchádzajúcim zákazom ešte ďalších päť, ktoré sú dôsledkom, ak sa jedná o exkomunikáciu *latae sententiae* vyhlásenú a exkomunikáciu *ferendae sententiae* udelenú:

1) Exkomunikovaný, ktorý by chcel konať proti prvému zákazu, treba mu v tom brániť alebo od liturgického úkonu upustiť, ak tomu nebráni vážny dôvod (kán. 1331 § 2, b. 1).

2) Exkomunikovaný, ktorý koná úkony riadenia proti tretiemu zakazu, koná ich neplatne, teda nie iba nedovolené (kán. 1331 § 2, b.2). Výslovne sa hovorí o úkonoch riadenia, čiže jurisdikcii, ktoré by boli neplatné, nie však o úkonoch posvätnéj moci.

3) Exkomunikovaný nesmie užívať privilégia, ktoré mu boli pred tým udelené (kán. 1331 § 2, b. 3). Nestráca personálne privilégia, ktoré nadobudol pred exkomunikáciou, nakoľko privilégia sú v princípe trvalé (kán. 78 §1). Fakticky ich však nesmie užívať.

4) Exkomunikovaný nemôže platne nadobudnúť hodnosť, úrad alebo inú úlohu v Cirkvi (kán. 1331 § 2, b.4). Takto nestráca hodnosť, úrad alebo úlohu v Cirkvi nado-

19. Kán. 10: „Len tie zákony treba považovať za zneplatňujúce alebo zapríčínujúce nespôsobilosť, ktoré výslovne stanovujú, že úkon je nulitný alebo že osoba je nespôsobilá“.

20. Služobná účasť je tá, keď ju vykonávajú riadni alebo ustanovení, alebo mimoriadni služobníci. Riadni služobníci sú klerici: biskup, kňaz, diakon. Ustanovení sú akolyti a lektori. Mimo-riadni sú tiež laici, ktorí môžu pri nedostatku služobníkov vykonávať službu slova, viesť liturgické modlitby, udeľovať krst a rozdávať sväté prijímanie (kán. 230 § 3), ako aj asistovať pri uzatváraní manželstva (kán. 1112).

21. Pod cirkevným úradom (*officium*) treba chápať akúkoľvek úlohu, natrvalo ustanovenú božským alebo cirkevným nariadením, ktorú treba vykonávať na dosiahnutie duchovného cieľa (kán. 145). Pod službou (*ministerium*) treba chápať laickú službu akolytu a lektora ustanovených natrvalo alebo dočasne (kán. 230). Pod úlohou (*munus*) treba chápať ktorúkoľvek úlohu cirkevného charakteru zverenú tak klerikovi ako aj laikovi, napr. vyučovanie náboženstva, účasť v kňazskej alebo pastoračnej rade, alebo ekonomickej rade atď. Pod úkonom riadenia (potestas regiminis) treba rozumieť tie pre vnútorné ako aj vonkajšie fórum, moc riadnu aj delegovanú charakteru legislatívneho, exekutívneho i súdneho.

budnutú pred exkomunikáciou, avšak nemôže nadobudnúť novú, pokiaľ trvá trest.

5) Exkomunikovaný si neprisvojuje výhody (materiálne i duchovné) z titulu hodnosti, úradu, akejkoľvek úlohy, dôchodku, ktoré v Cirkvi má (kán. 1331 § 2, b.5).²²

2.2. Interdikt

2.2.1. Krátky historický exkurz

V kánonickej legislatíve je slovný výraz interdikt relatívne mladý, historicky zriedkavý a bez určitého významu. Historicky sa rozlišoval interdikt teritoriálny a personálny, pričom sa zdá, že personálny je historicky starší. V 12. a 13. storočí sa začali užívať pomerne často teritoriálne interdikty, ktoré však časom stratili svoju účinnosť. Posledný pápež, ktorý sa snažil nanovo zoradiť zoznam interdiktov, bol Pius X., avšak bez podstatnej účinnosti. V Kódexe 1917 bol ešte interdikt teritoriálny a personálny. Teritoriálny bol považovaný za odpykávaci trest, personálny za trest medicínálny. V novom Kódexe 1983 zostáva iba personálny interdikt a je považovaný za medicínálny trest. Je zaradený medzi exkomunikáciu a suspenziu bez nejakého presného určenia poradia.²³

2.2.2. Súčasný koncept interdiktu

Interdikt nie je definovaný v aktuálnom kódexe, definíciu však možno nájsť v predchádzajúcom Kódexe 1917. Interdikt je chápaný ako cenzúra, prostredníctvom ktorej sú zakázané veriacim (ktorí však zostávajú v spoločenstve Cirkvi) kánonmi konkrétne určené posvätné skutočnosti (kán. 2268 § 1). Keďže zákazy majú vzťah k posvätným dobrotám spomínaným v súvislosti s exkomunikáciou, niektorí by chceli interdikt považovať za akúsi menšiu formu exkomunikácie. Avšak interdikt sa podstatne líši od exkomunikácie práve v tom, že veriaci v interdikte zostáva v plnom juridickom spoločenstve s Cirkvou.

2.2.3. Dôsledky interdiktu

Dôsledky interdiktu určené v kán. 1332 spočívajú v zákazoch, ktoré súvisia so zákazmi vyplývajúcich z exkomunikácie. Vždy, keď je aplikovaný trest interdiktu, platia tie isté prvé dva zákazy ako pri exkomunikácii. Takto potrestanému veriacemu sa zakazuje akákoľvek služba na slávení eucharistickej obety alebo na akýchkoľvek iných obradoch kultu (kán. 1331 § 1, b.1), ako aj zákaz sláviť

sviatosti alebo sväteniny a prijímať sviatosti. Ak sa jedná o interdikt *latae sententiae* vyhlásený alebo *ferendae sententiae* udelený a potrestaný veriaci by sa pokúsil o služobnú účasť na slávení Eucharistie alebo iného verejného kultu, má sa mu v tom zabrániť alebo od liturgického úkonu upustiť, ak neprekáža vážny dôvod.²⁴

2.3. Suspenzia

2.3.1. Krátky historický exkurz

Trest suspenzie je veľmi starý a známy už v poapoštolských časoch. Už v 4. storočí je známa suspenzia od vykonávania úkonov posvätnéj moci a suspenzia od vykonávania úradu. Od Nicejského koncilu (325) sa začala uplatňovať aj suspenzia od vykonávania biskupského úradu. V 12. storočí sa začína trojako rozlišovať na suspenziu od vykonávania posvätnéj moci, úradu a benefícia. Postupom času doktrína a prax zdokonaľovala a definoval jednotlivé formy suspenzie ako aj jej rôzne dôsledky. Dôležité bolo, že tieto jednotlivé dôsledky boli od seba oddeliteľné, čo umožňovalo zmierňovanie alebo sprísnenie dôsledkov suspenzie. Modifikáciu konceptu suspenzie nezmenil ani Tridentský koncil, ani apoštolská konštitúcia Pia IX. *Apostolicae Sedis*. V Kódexe 1917 bola pomerne bohatá a široká škála suspenzií, ktoré však v aktuálnom Kódexe 1983 boli značne redukované.

2.3.2. Súčasný koncept suspenzie

Definícia suspenzie sa nachádza v Kódexe 1917 a je definovaná ako cenzúra, s ktorou je klerikovi zakázaný úrad alebo beneficium, alebo obidvoje“ (kán. 2278 § 1). Z definície a tradičnej doktríny vyplýva, že suspenzia sa dotýka jedine klerikov. Ten istý princíp je zachovaný aj v Kódexe 1983 (kán. 1333 § 1). Treba však povedať, že rezervovanie tohto trestu iba pre klerikov pochádza z pozitívneho zákona a nie zo samotnej prirodzenosti suspenzie. Trestom suspenzie by mohli byť potrestaní aj laici, ktorí po II. vatikánskom koncile a podľa platného Kódexu 1983 môžu zastávať do istej miery aj cirkevné úrady.²⁵ Legislatívne však rezervuje tento trest iba pre klerikov.

2.3.3. Dôsledky suspenzie

Trest suspenzie spôsobuje sériu zákazov, ktoré sú od seba oddeliteľné, a preto môže dosahovať rôznu postupnosť závažnosti podľa potreby. Fakticky tak môže obsahovať zákaz vykonávať (kán. 1333 § 1):

- 1) všetky alebo niektoré úkony posvätnéj moci;
- 2) všetky alebo niektoré úkony riadiacej moci;

24. Opäť pre konkrétnu ilustráciu uvádzam zoznam interdiktov výslovne spomínaných v kódexe: a) interdikt *latae sententiae* (u klerika aj suspenzia): 1) fyzické násilie proti biskupovi alebo jeho zavraždenie (u klerika aj suspenzia) (kán. 1370); 2) pokus laika o slávenie Eucharistie (kán. 1378 § 2); 3) pokus laika o udelenie sviatostného rozhršenia alebo aspoň jednoduché počúvanie sviatostnej spovede (u klerika aj suspenzia) (kán. 1378 § 2, b. 2); 4) falošné obvinenie spovedníka z navádzania k hriechu proti šiestemu prikázaniu z príležitosti sviatostnej spovede (u klerika aj suspenzia) (kán. 1390 § 1); 5) pokus o civilné manželstvo zo strany rehoľníka, ktorý nie je klerikom a má večné sľuby (kán. 1394 § 2); b) interdikty *ferendae sententiae*: 1) kto verejne vyvoláva nepriateľstvo voči Apoštolskému stolcu či ordinárovi a vyzýva k neposlušnosti (kán. 1373); 2) kto je vo vedení alebo napomáha proticirkevným združeniam (kán. 1374); 3) kto vysluhuje alebo prijíma sviatosť na základe simónie (kán. 1380).

25. Laik môže byť napríklad jedným zo sudcom v kolégiovom súde, čo je pravý cirkevný úrad alebo môže byť mimoriadnym rozdávatelom sv. prijímania, alebo vysluhovateľom krstu, alebo môže asistovať pri uzatváraní manželstiev, atď.

22. Pre konkrétnu ilustráciu uvádzam aspoň zoznam exkomunikácií výslovne spomínaných Kódexom 1983. 1)a) exkomunikácie *latae sententiae* rezervované Apoštolskému stolcu: 1) profanácia sviatostných spôsobov Eucharistie (kán. 1367); 2) fyzické násilie proti osobe Rímskeho Veľkňaza alebo jeho vražda (kán. 1370 § 1 a 1397); 3) rozhršenie komplica v hriechu proti šiestemu Božiemu prikázaniu (kán. 1378 § 1); 4) udelenie biskupskej konsekrácie zo strany biskupa, ktorý nemá pápežské poverenie (kán. 1382); 5) priame porušenie spovedného tajomstva zo strany spovedníka (kán. 1388 § 1); b) exkomunikácie *latae sententiae* nerezervované Apoštolskému stolcu (oslobodiť od nich môže ordinár): 1) apostáza, schizma, heréza (kán. 1364 § 1); 2) vykonanie potratu po dosiahnutí účinku (kán. 1398). c) cenzúry *ferendae sententiae*, ktoré môžu byť aj exkomunikáciou: 1) krst alebo výchova vlastných detí v nekatolíckom náboženstve (kán. 1366); 2) kto podá rekurz na Ekumenický koncil alebo Kolégiu biskupov proti úkonu Rímskeho Veľkňaza (kán. 1372); 3) kto nadobúda nezákonne zisk z omšového štipendia (kán. 1385); 4) kto falošne obviňuje cirkevného nadriadeného alebo ťažko poškodzuje dobrú povesť iných (kán. 1390 § 2).

23. Porov. V. DE PAOLIS – D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI*, Città del Vaticano 2000, s. 2002.

3) všetky alebo niektoré práva či úlohy spojené s úradom. Súčasná legislatíva zároveň stanovuje aj situácie a prípady, ktorých zákaz nemôže podliehať suspenzii. Ide o nasledujúce prípady (kán. 1333 § 3 a 4):

1) úrady alebo riadiacu moc, ktoré nepodliehajú moci predstaveného, ktorý stanovuje trest;

2) právo na bývanie, ak ho vinník má na základe úradu;

3) právo spravovať majetky, ktoré môžu patriť k úradu suspendovaného, ak sa jedná o trest *latae sententiae*.

4) Suspenzia zakazujúca poberať pôžitky, plat, dôchodky alebo iné príjmy stanovuje záväzok vrátiť všetko, čo bolo nelegitímne prijaté, hoci by to bolo prijaté aj dobromyseľne.

U trestu suspenzie sa jedná o zákazy, avšak úkony konané proti týmto zákazom nie sú neplatné, sú však nedovolené (kán. 10). Práve naopak, súčasná legislatíva je skôr proti postihovaniu neplatnosťou takéto úkony, zvlášť pri úkonoch posvätnéj moci. Stojí na strane dobromyseľnosti veriacich, chce chrániť ich duchovné dobro aj vtedy, keď suspendovaný klerik koná proti zakazu.

Z druhej strany je legislatórovi opatrný a rezervuje si možnosť, že úkony suspendovaného klerika proti zakazu v oblasti moci riadenia môžu byť neplatné (1333 § 2). Podmienkou je, aby suspenzia klerika bola po vynesení odsudzujúceho alebo vyhlasujúceho rozsudku. Takýto rozsudok však môže sudca vyniesť iba vtedy, ak to dovoľuje zákon alebo trestný príkaz (univerzálny alebo partikulárny). Iste to však nemôže robiť nadriadený, ktorý aplikuje alebo vyhlasuje trest prostredníctvom administratívneho dekrétu.

Ako už bolo povedané, dôsledky suspenzie spočívajúce v zákazoch, na rozdiel od exkomunikácie a interdikt, sú rozdeliteľné. Preto je dôležité určiť presný rozsah suspenzie, čiže presný rozsah zákazov (kán. 1334). Tento rozsah je definovaný samotným zákonom alebo trestným príkazom, alebo rozsudkom či dekrétom, ktorým sa trest ukladá. Ak by však išlo o suspenziu *latae sententiae* generálnu, t. j. bez akéhokoľvek vymedzenia alebo obmedzenia, obsahuje zákaz všetkých úkonov posvätnéj moci, moci riadenia ako aj všetkých práv a úloh vyplývajúcich z úradu. Nakoľko takýto trest je veľmi ťažký, môže byť stanovený iba samotným univerzálnym alebo partikulárnym zákonom, nie však trestným príkazom. Takto sa chráni proporcionálna všeobecnej spravodlivosti a zamedzuje sa eventuálnemu zneužitiu moci. Trestným príkazom sa môže stanoviť iba generálna suspenzia *ferendae sententiae*.²⁶

Na záver noriem o cenzúrach legislatórovi nezabúda aj na pastoračný charakter kódexu a na najvyšší zákon Cirkvi spásu duší (*salus animarum*). Verný týmto princípom stanovuje prípady, kedy musí byť akákoľvek cenzúra (exko-

munikácia, interdikt, suspenzia) pozastavená (kán. 1335). Prvým prípadom je situácia veriaceho nachádzajúceho sa v nebezpečenstve smrti, ktorý potrebuje úkon posvätnéj alebo riadiacej moci. Vtedy sa osobe postihnutej akoukoľvek cenzúrou (či už *latae sententiae* vyhlásená alebo nevyhlásená, alebo *ferendae sententiae* uložená) pozastavuje trest, ak trest v sebe obsahuje zákaz sláviť sviatosti alebo sväteniny, alebo robiť úkon riadenia. Druhým prípadom je situácia, kedy veriaci žiada sviatosť alebo sväteninu, alebo úkon riadenia od toho, kto je v treste akejkoľvek cenzúry *latae sententiae* nevyhlásenej. Tento trest sa mu pozastavuje, stačí ak dôvod žiadosti veriaceho je oprávnený.

Záver

Na záver možno konštatovať, že medicínálne tresty, ktorých finalita je jedine a výlučne náprava delikventa, sú niekedy nevyhnutným, ale vždy bolestným a krajným riešením. Práve preto je obligátne predchádzajúce napomenutie a až potom aplikácia trestu, ako aj nutné odpustenie trestu, ak sa delikvent vrátil na správnu cestu. Kánonické penálne právo prejavuje svoju umiernenosť aj v skutočnosti, že cenzúry v súčasnej legislatíve sú značne zredukované. A predsa svoju radikálnosť prejavuje v ponechaní trestov cenzúry *latae sententiae*. Ostáva tak verná svojej tradícii, že sú ľudské skutky (definované ako delikty), ktoré si vyžadujú automatický postih, hoci tendencia univerzálnej Cirkvi v súčasnosti je aplikovať trest prostredníctvom riadneho procesu súdnou cestou. Z jednotlivých medicínálnych trestov je podľa aktuálnej legislatívy jasne determinovaný trest interdikt, ktorý môže byť iba personálny (nie už teritoriálny). Trest suspenzie je rezervovaný výlučne klerikom a jeho flexibilitou postihu je možná spravodlivá a adekvátna náprava klerika podľa závažnosti jeho deliktu. Exkomunikácia, ako najťažší trest spomedzi medicínálnych trestov, je dnes chápaný ako juridické (externé) vylúčenie z Cirkvi, nie však vylúčenie ontologické a mystické. Problémom naďalej ostáva nie dostatočné oddelenie vnútorného a vonkajšieho fóra, ktoré sa snažili vyriešiť konzultori počas revízie kódexu, a ktoré nebolo nakoniec prijaté.

Bibliografia:

AA.VV., *Commento al Codice di Diritto Canonico* (a cura di P. V. Pinto), Città del Vaticano 2001. AA.VV. *Commento di Diritto canonico commentato*, (a cura della redazione di Quaderni di diritto ecclesiale), Milano 2001. AA. VV., *Nuovo Dizionario di Diritto canonico* (a cura di C. S. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda), Milano 1993. A. CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996. V. DE PAOLIS – C. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa: Commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI*, Città del Vaticano 2000. V. DE PAOLIS, *Le sanzioni nella Chiesa*, In: AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol III., Roma 1992. J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, Milano 1998. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico: commento giuridico – pastorale*, vol. II., Roma 1996. K. REBRO – P. BLAHO, *Rímske právo*, Bratislava 1997. Z. SUCHECKI, *Le sanzioni penali nella Chiesa: Parte I, I delitti e le sanzioni penali in genere (cann. 1311-1363)*, Città del Vaticano 1999.

26. Kódex spomína nasledujúce suspenzie: a) suspenzia *latae sententiae*: 1) fyzické násilie proti biskupovi alebo jeho zavraždenie (kán. 1370 § 2, 1397); 2) pokus o celebráciu Eucharistie zo strany diakona (kán. 1378 § 2); 3) pokus o sviatosťné rozhrešenie alebo iba jednoduché počúvanie sviatosťnej spovede zo strany diakona alebo toho, kto bol zbavený spovednej fakulty (kán. 1378 § 2, b.2); 4) biskup, ktorý vysväťí cudzieho podriadeného bez prepúšťacej listiny (suspenzia biskupa je viac ako administratívna ako penálna, pretože spočíva v zákaze svätiť počas jedného roka), suspendovaná je však osoba, ktorá bola; 5) falošné obvinenie spovedníka cirkevnému nadriadenému zo strany klerika z deliktu navádzania na hriech proti šiestemu prikázaniu z príležitosti spovede; 6) pokus o manželstvo zo strany klerika, hoci len civilného (kán. 1394 § 1); b) suspenzie *ferendae sententiae*. 1) vyslúženie alebo prijatie sviatosti prostredníctvom simonie (kán. 1380); 2) navádzanie penitenta na hriech proti šiestemu prikázaniu z príležitosti spovede (kán. 1387); 3) Konkubinát a iné hriechy proti šiestemu prikázaniu (kán. 1395 § 1).

PSYCHOLÓGIA NÁBOŽENSTVA ALEBO NÁBOŽENSTVO PSYCHOLÓGIE?

KRITICKÉ ZHODNOTENIE NIEKOTRÝCH SÚČASNÝCH TRENDOV V PSYCHOLÓGII NÁBOŽENSTVA

M. Forgáč: Psychology of The Religion or Religion of The Psychology

Today there is an increasing amount of literature published in the area of psychology of religion. Authors take different perspectives from which they approach the problem. However, for a reader it is not easy to choose from the publications. There are certain risks in psychology of religion for a believer who belongs to a concrete religious tradition. First of all, it is a tendency to define religion as universal without particular traditions. Second, it is when one considers religious experience as a "by-product" of other psychological dynamics. Third, when psychology becomes religion or at least a moral imperative. Never the less, the science of psychology might largely contribute to pastoral activities when it respects the value system of a particular religious tradition.

Gladys Sweeney, zakladateľka Inštitútu pre psychologickú vedu v Arlingtone (Virginia, USA), povedala pri jednej príležitosti: „Ludia trpia na nedostatok skutočnej lásky a nechápu, ako človek môže byť šťastný. Preto vyhľadávajú terapiu, aby našli riešenie svojho problému. Avšak tam zistia, že ani psychoterapeut tomu nerozumie...“¹ V súčasnej dobe sa stretávame so stále silnejším a vplyvnejším postavením psychológie ako vedy – nielen vo vedeckých kruhoch či v osobnom živote človeka, ale aj v politickom a spoločenskom dianí. To isté platí aj v náboženskom prostredí, avšak práve v tomto prostredí je dôležité stále viac uvažovať, akú dôležitosť je možné dať tejto vedeckej disciplíne. Je mnoho psychologických teórií a prístupov, ktoré by chceli rozumieť človeku (ako aj náboženskému človeku), no nie všetky mu skutočne rozumejú.

V súčasnosti (ak nie u nás, tak definitívne v anglicky hovoriacom prostredí) sa publikuje nesmierne množstvo odbornej aj populárnej literatúry na tému psychológia náboženstva. Mnohé tituly známych aj menej známych autorov skúmajú problematiku náboženskej skúsenosti z rôznych pohľadov. Niektoré ponúkajú systematický opis postoja hlavných postáv psychologické vedy k náboženstvu – počnúc Freudom, porovnávajú rôzne klasické psychologické smery a končiac modernou súčasťou psychológiou. Ide o snahu objektívne zhodnotiť a porovnať rozmanitosť prístupov k tejto téme (napr.: D. M. Wulff, *Psychology of Religion, Classic and Contemporary*, 1997). Iné sa zameriavajú na analýzu samotnej náboženskej skúsenosti v konkrétnych situáciách, ako sú napríklad náboženské emócie, náboženská motivácia, náboženský vývin. V takomto prípade zohráva veľmi dôležitú úlohu to, na akých filozofických a náboženských princípoch autori stavajú svoje teórie (napr.: W. L. Miller and H. D. Delaney ed., *Judeo-Christian Perspectives on Psychology*, 2002). Okrem toho sa ešte môžeme stretnúť s množstvom titulov zaoberajúcich sa empirickým prístupom k psychológii náboženstva. Tieto ponúkajú celý rad rozmanitých pozorovaní založených väčšinou na štatistických prieskumoch. Ide o publikácie, ktoré opisujú isté javy, ale nezaoberajú sa ich príčinami (napr.: B. Spilka ed., *The Psychology of Religion, An Empirical Approach*, 2003). V tejto komplikovanej spleti literatúry je niekedy naozaj náročne orientovať sa a je prirodzené a správne pýtať sa, čo je vhodné a nezavádzajú-

ce pre čitateľa, ktorý je a úprimne chce zostať zakorenený v kresťansko-katolíckej tradícii.

Vzťah medzi psychológiou a teológiou je pomerne komplikovaný, hoci by sa tak na prvý pohľad vôbec nezdal. Vychádza to jednak z historických faktov (vezmime si napríklad Sigmunda Freuda, zakladateľa psychoanalytickej školy, ktorý otvorene deklaroval svoj ateizmus), jednak z faktu, že objekt týchto dvoch vedných disciplín je pomerne podobný (v širšom slova zmysle v oboch prípadoch ide o ľudskú dušu) alebo aj z toho, že psychológia ako veda sa ubera rôznymi smermi, vychádzajúc z rôznych filozofických princípov, z ktorých nie všetky sú aplikovateľné na kresťanský spôsob vnímania sveta a človeka. Aj z týchto dôvodov je dôležité byť opatrným a rozhladeným, aby psychologické poznatky slúžili skutočnému cieľu náboženského človeka. Niekedy sa totiž stáva, že určité psychologické teórie „znejú“ pomerne nábožensky, avšak vo svojom princípe náboženstvo degradujú. Inokedy zasa naopak, niektoré teórie sa môžu zdať náboženstvu vzdialené, ale v podstate sa nachádzajú náboženstvu bližšie ako tie prvé.

Ako príklad môžeme uviesť teórie dvoch veľkých postáv psychológie – Freuda a Junga. Jung na základe mnohých pozitívnych vyjadrení v súvislosti s náboženstvom sa na prvý pohľad zdá byť otvorenejší pre náboženstvo. V jeho dielach sa stretáme s témami ako je Kristus, Trojica alebo dokonca symbolika svätej omše. Mnohé z jeho vyjadrení sa zdajú byť „blízko kresťanskej duši“. Na druhej strane po dôkladnom čítaní a analyzovaní týchto vyjadrení pozorný čitateľ zistí, že u Junga je náboženstvo často redukované na obyčajný psychologický aspekt ľudskej osobnosti. Ak k tomu ešte pridáme jeho teóriu kolektívneho podvedomia a transpersonálneho ega, ktorými sa vzdialil od personalistickej koncepcie človeka nachádzajúcej sa v Biblii a kresťanskej tradícii, alebo aj prelínanie rôznych svetových náboženských tradícií, zistíme, že jeho teória nie je až taká „kresťanská“. Ak ide o Freuda, on sám seba definoval ako ateistického Hebreja a vo svojich spisoch náboženstvo ponižujúco nazýval ako ilúzia alebo nezrelá projekcia človeka. Avšak vo svojej terapeutickú praxi uplatňoval princíp „benevolentnej neutrality“, čo znamenalo rešpektovanie náboženských hodnôt v živote jeho klientov.² Hoci on

1. In: B. ERNSTER, *Institute Leading Catholic Trend in Psychology*, National Catholic Register, January 23 – 29, 2005, s. 5.

2. Porov. J. CORVELEYN, P. LUYTEN., *Psychodynamic Psychologies and Religion (Past, Present, and Future)*, in: R. F. PALOUTZIAN, C. L. PARK, ed., *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, The Guilford Press, New York 2005, s. 82-83.

sám považoval Katolícku cirkev za systém, ktorý potláča ľudské inštinkty a favorizuje patriarchálnu moc, predsa voči nej pociťoval určitú príťažlivosť.³ Takisto treba povedať, že Freudov negatívny postoj k náboženstvu nepochádzal ani tak z jeho systematického vedeckého bádania, ako skôr sa formoval prostredníctvom životnej situácie, v ktorej vyrastal.⁴ Pochopiteľne, Freud so svojou psychoanalyticou teóriou vždy bude mať v sebe provokatívne črty voči všetkým náboženstvám a jeho náuku nemožno ľahkovážne harmonizovať s kresťanským ponímaním človeka, no určite v jeho teóriách nájdeme mnohé zaujímavé prvky korešpondujúce s kresťanským personalizmom (napríklad zranená ľudská prirodzenosť) viac ako prvky v teóriách Gustava Junga.

Na spomenutom príklade vidíme, že orientovanie sa v „teréne“, ktorým je psychológia náboženstva, nie je až také jednoduché. Ktoré sú teda takzvané „tenké lady“, na ktorých by mal každý bádateľ spozornieť, keď sa púšťa na dobrodružnú cestu psychológiou náboženstva?

Ponajprv treba spomenúť určitú snahu o univerzálne ponímanie náboženstva. S touto tendenciou sa stretáme v mnohých publikáciách. V psychoterapeutickej praxi dnes badáme mnohé sklonky orientovať sa viac duchovným smerom. Avšak mnohokrát sú to zamerania veľmi všeobecného až vágneho charakteru. Dnes už aj Americká Psychologická Asociácia (APA), ktorá je jednou z najvplyvnejších inštitúcií v oblasti svetovej psychologickéj vedy, začína rozpoznať dôležitosť duchovného rozmeru v terapii a pri liečení psychických problémov, ale definícia duchovnosti podľa tejto asociácie zdôrazňuje skôr subjektívnosť než objektívnosť. V konkrétnosti ide o to, že mnohí autori pričádzajú s teóriami psychológie náboženstva, ktoré boli aplikovateľné tak pre kresťanskú vieru, ako aj pre moslima či hinduistu, ba dokonca aj pre nejaké subjektívne náboženstvo samotného jednotlivca. Pri takýchto pokusoch definovať vieru na veľmi všeobecnej báze, kde sa nerozlišujú náboženské princípy a tradície, človek riskuje, že v snahe poňať rôzne náboženské tradície si vytvorí určitý vágny, nedefinovateľný systém univerzálneho náboženstva na úkor princíпов a pilierov konkrétnej náboženskej tradície. Tí, ktorí považujú svoju vieru za jedinečnú a nezameniteľnú s inými tradíciami alebo sekulárnymi orientáciami, budú opatrní pri výbere teórií v psychológii náboženstva.

Z hore spomenutého vyplýva aj nasledujúce poznanie: V psychológii náboženstva sa nezriedka náboženstvo považuje za akýsi „vedľajší produkt“, určitý psychologický aspekt osobnosti človeka. Lepšie to pochopíme na príklade: V modernej psychológii náboženstva sa často hovorí o náboženských emóciách a mnohé z nich sú podrobené dôslednej psychologickéj analýze – vďačnosť, úcta, úžas alebo nádej. V súvislosti s tým môžeme hovoriť o určitej kultivácii alebo aj regulácii náboženských emócií (napríklad ako regulovať naše pocity, aby sme dokázali odpustiť).⁵ Avšak práve pri takýchto pokusoch sa dostávajú do nebezpečenstva redukovať náboženskú skúsenosť na čistú psychologickú skúsenosť. Emócie, ktoré prežívame vo vzťahu k Bohu, môžu byť analogické k tým, ktoré pociťujeme vo vzťahu k ľuďom, ale nikdy nie sú s nimi zameniteľné.

3. Porov. S. FREUD, *Il nostro cuore volge al sud. Lettere di viaggio. Soprattutto dall'Italia (1895 – 1923)*, Bompiani, Milano 2003.

4. K tejto problematike existuje veľmi zaujímavý titul: A. - M. RIZZUTO, *Why did Freud Reject God (A Psychoanalytic Study)*, Yale University Press, New Haven and London 1998.

5. Porov. R. A. EMMONS, *Emotion and Religion*, in: R. F. PALOUTZIAN, C. L. PARK (ed.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, s. 235-237.

Vzťah k Bohu totiž nie je len nejakou „projekciou“ alebo „sublimáciou“ našich vzťahov k iným ľuďom. Vzťah k Bohu je jedinečný a nezameniteľný, neporovnateľný a nenahraditeľný a nič iné v našom živote nie je také ako tento vzťah. Preto pri aplikovaní psychologických poznatkov na náboženskú skúsenosť malo by sa pristupovať k tomuto faktoru s rešpektom a úctou a nechávať vždy priestor nielen ľudskej – psychologickéj roviny, ale hlavne tej nadprirodzenej.

Od tohto postoja je už blízko k skutočnosti, v ktorej sa náboženská skúsenosť nielenže redukuje na istý psychologický aspekt, ale v ktorej psychológia úplne vytláča, ba priam nahrádza náboženstvo a v konečnom dôsledku sa psychológia stáva náboženstvom. V Európe a v Spojených Štátoch, ale aj v iných častiach sveta psychológia nadobúda funkciu, ktorá kedysi prináležala náboženstvu. Psychológia sa tak stáva svetonázorom (*Weltanschauung*) a vytvára určitú normu, podľa ktorej sa orientujú osobné názory a na ktorej sa zakladajú isté spoločenské hodnotenia.⁶ A tak sa v západnom svete stretávame s prípadmi, keď ľudia považujú za akúsi spoločenskú nevyhnutnosť mať svojho psychoterapeuta, „vyznávať“ nejakú psychologickú teóriu a dôverovať týmto skutočnostiam viac ako osobnému a uzdravujúcemu vzťahu k Bohu. Psychológia ako taká nemusí byť škodlivá v náboženskom prostredí, ale škodlivou bude vtedy, keď sa stane ideológiou, čiže keď jej človek bude dôverovať viac ako samotnému Bohu. Samotné psychologické metódy používané napríklad v pastoračnej praxi nemusia byť nebezpečné pre Cirkev, nebezpečnou sa však môže stať viera v tieto metódy. Rôzni autori psychologických teórií nemusia byť neprijateľní pre osobnú vieru človeka, ale pozdvihnutie týchto teórií na úroveň ideológie môže degradovať vieru človeka. Nie je ani tak nebezpečná psychológia v pastoračnej praxi ako je nebezpečná psychologizácia pastoračie.⁷ Ako príklad možno uviesť humanistickú psychológiu a jej zakladateľa Carla Rogersa. Jeho teória seberealizácie sa v Spojených Štátoch postupom času stala akoby náboženstvom, morálnym imperatívom, hlavným hýbateľom ľudského konania, čo pochopiteľne nemôže byť zlučiteľné s kresťanským ideálom. V tomto prípade môžeme namiesto termínu „psychológia náboženstva“ použiť termín „náboženstvo psychológie“.

V čom teda spočíva problém „tenkého ladu“ vo vednej oblasti psychológie náboženstva? Ide o to, že žiadna veda, ktorá sa zaoberá človekom, zmyslom jeho života a rozhodovaním sa v určitých situáciách nemôže byť neutrálna vo vzťahu k náboženstvu a svetonázoru. Psychológia sa totiž nezaobrá len suchým popisom správania sa človeka, ale ponúka mu určité možnosti a riešenia jeho situácie (čo sa najviac prejavuje v psychoterapii). Psychológia náboženstva ako aplikovaná veda si nekladie len otázku: „V akej situácii sa nachádza človek?“, ale pýta sa: „Čo má človek v tejto situácii robiť?“. Preto do hry vstupujú nielen fakty, ale aj hodnoty. Tak ako nejaký fyzik môže učiť o faktoch nukleárnej energie, ale ak príde na pretras jej používanie, vtedy už vstupujú do hry hodnoty.⁸ Psychológia (a zvlášť psychológia náboženstva) vstupuje priamo do konkrétnych ľudských životov, hodnotí situácie a privádza k rozhodnutiam, preto nemôže byť nezávislá. A tak je vždy dôležité, kto je autorom tej - ktorej teórie o psychológii nábožen-

6. H. ZOLLNER, *Fede cristiana e psicologia*, in: *La Civiltà Cattolica* 2004/I, s. 456-469.

7. Porov. H. ZOLLNER, *Fede cristiana e psicologia*, in: *La Civiltà Cattolica* 2004/I, s. 456-469.

8. Porov. B. KIELY, *Can there be a Christian Psychology?*, in: *Studies* 79 (1990), Dublin, s. 150-158.

stva, aký je jeho osobný postoj k náboženstvu (neutralita môže byť tiež postojom a hovoriť veľa o človeku), ktoré hodnoty vyznáva a aký je jeho rebríček hodnôt, čo kladie na prvé miesto a čo je pre neho druhoradé. Pri študovaní psychológie náboženstva a zvlášť pri jej uplatňovaní je teda dôležité rozhodnúť sa pre určitý systém hodnôt – v našom prípade náboženský systém, aby fakty, ktoré táto veda prináša, boli náboženskému človeku na úžitok a nie na deštrukciu jeho hodnotového systému, tak ako poznanie faktu nukleárnej energie môže viesť k pohrome. V tejto perspektíve sa horizont autorov psychológie náboženstva dosť redukuje a čitateľovi zostáva síce málo, ale veľmi hodnotných titulov (napr. A. Manenti, S. Cuarinelli, H. Zollner, *Formation and the Person, Essays on Theory and Practice*, Leuven 2007).

Na záver treba podotknúť, že psychológia ako veda aj ako praktický nástroj pomoci môže byť veľkým obohatením teológie a pastoračnej praxe. Ak sa prostredníctvom psychológie dá pomôcť človeku, aby slobodnejšie a ochotnejšie slúžil Bohu – v rodine, vo farnosti, v rôznych spoločenských, potom vzťah medzi týmito dvoma – psychológiou a teológiou bude veľmi plodný a pozhnaný. Veď samotný Druhý vatikánsky koncil rozoznáva dôležitosť a nedotknuteľnosť iných vedných odborov a povzbudzuje k takémuto interdisciplinárnemu postojovi, keď hovorí: „V pastorácii treba dostatočne brať na vedomie a používať nielen teologické zásady, ale aj objavy svetských vied, predovšetkým psychológie a sociológie, aby aj veriaci boli vedení k rýdzejšiemu a zrelšiemu životu viery.“ (*Gaudium et spes* 62) Ak sa teda vrátíme k úvodnému výroku, musíme súhlasiť, že človek trpí na nedostatok lásky. Môže mu pomôcť aj psychológia, v konkrétnej aj psychológia náboženstva, ale mala by to byť taká psychológia, ktorá mu bude rozumieť, čiže ktorá bude korešpondovať s jeho hodnotovým systémom. A konkrétne náboženstvo má svoj jasný hodnotový systém. Iba tak môže psychológia viesť k rýdzejšiemu a zrelšiemu životu viery.

Bibliografia:

B. KIELY, *Can there be a Christian Psychology?*, in: *Studies* 79 (1990), Dublin. R. A. EMMONS, *Emotion and Religion*, in: R. F. PALOUTZIAN, C. L. PARK (ed.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. H. ZOLLNER, *Fede cristiana e psicologia*, in: *La Civiltà Cattolica* 2004/I. R. F. PALOUTZIAN, C. L. PARK, ed., *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, The Guilford Press, New York 2005. S. FREUD, *Il nostro cuore volge al sud. Lettere di viaggio. Soprattutto dall'Italia (1895 – 1923)*, Bompiani, Milano 2003. A. - M. RIZZUTO, *Why did Freud Reject God (A Psychoanalytic Study)*, Yale University Press, New Haven and London 1998. B. ERNSTER, *Institute Leading Catholic Trend in Psychology*, National Catholic Register, January 23 – 29, 2005. D. M. WULFF, *Psychology of Religion, Classic and Contemporary*, John Wiley and Sons, New York 1997. W. L. MILLER and H. D. DELANEY ed., *Judeo – Christian Perspectives on Psychology*, American Psychological Association, Washington, DC 2002. B. SPILKA ed., *The Psychology of Religion, An Empirical Approach*, The Guilford Press, New York 2003. A. MANENTI, S. CUARINELLI, H. ZOLLNER, *Formation and the Person, Essays on Theory and Practice*, Peeters, Leuven 2007.

Psychická normálnosť v psychológii a náboženstve

Nikto si v súčasnej dobe nedovolí spochybniť užitočnosť psychológie, ale jej význam by sa nemal preceňovať. Podobne ako každá vedecká disciplína, aj psychológia má dosť problémov sama so sebou, nevynímajúc ani tú jej súčasť, ktorá si dala názov psychológia náboženstva. Náboženský fenomén sa totiž nedá interpretovať iba na základe psychických príčin a dôvodov. Náboženstvo je čosi, čo presahuje každú vedeckú disciplínu. Ale o náboženstve sa psychológia cíti hovoriť s veľkou kompetentnosťou.

Položme si obyčajnú otázku: Čo je pre psychológov normálne a čo už abnormálne? Zdá sa, že v súčasnej psychológii existujú tri kritéria – zjednodušene povedané – na posúdenie „normálnosti“ človeka. Prvým kritériom je štatistické chápanie normality. To znamená, že sa pokúsime normálnosť nejakým spôsobom kvantifikovať, zmerať. Napríklad si vyberieme určitú skupinu ľudí, na ktorej si overujeme nejaký psychický jav. To nám štatisticky ukáže určitý rámec normálnosti a ak sa niektorí jedinci z tohto rámca vymykajú, mali by to byť abnormálne osoby. Možno to povedať i jednoduchošie, že kto vytrča z radu, stáva sa z psychologického hľadiska prinajmenšom podozrivým.

Druhým kritériom je funkčnosť alebo funkčné chápanie normality. Ak je človek fungujúcim človekom, ktorý dosahuje svoje ciele, ide o normálnu osobnosť. Problém tu robí psychológom fakt, že sa nedá celkom relevantne vymedziť pojem optimálnej funkčnosti a vážne riziká tu prináša aj fakt, že niektorí dosahujú svoje ciele naprieč (ne)hodnotovým spektrom a podľa zásady „účel svätých prostriedky“. Takto aj toto kritérium tak dostáva vážne trhliny.

Ani tretie chápanie normality nie je ideálne. Ide o sociokultúrne chápanie čo znamená, že za normálne sa považuje také konanie, ktoré za normálne považuje konkrétna a aktuálna kultúra spoločnosti. Ak by sme mali poukázať na riziká tohto kritéria, potom by ľudozrúctvo bolo normálne, lebo sa za také považovalo v určitej kultúre konkrétnej komunity. Mnohí tiež poukazujú, že toto kritérium sa rýchlo posúva jedným alebo druhým smerom. Kedysi sa fajčiť nepovažovalo za vážny protispoločenský priestupok, dnes sa fajčenie zakazuje v mnohých krajinách a čoraz viac sa považuje za nenormálny jav. Ale na druhej strane kedysi sa homosexualita považovala nielen za hanbu spoločnosti, ale za psychickú chorobu. V súčasnosti sa tejto psychický úkaz považuje div nie za čnosť.

Týmto sme chceli poukázať na skutočnosť, že každá vedecká disciplína má svoje problémy, ale to neznamená, že nemá aj svoj význam. Rozhodne aj psychológia má v súčasnej dobe významné miesto, ktoré jej právom patrí. Každé vede by mala byť vlastná aj skromnosť, lebo čím človek viac vie, tým viac si uvedomuje, koľko je ešte toho, čo ešte nevie. Iba obmedzenci si namýšľajú, že všetkému rozumujú. Aj v oblasti náboženskej dokázala psychológia objasniť viaceré záležitosti a vysvetliť mnohé veci. Ak by sa tento príspevok psychológie negoval, bolo by to voči tejto vede nespravodlivé. Ale treba uznať, že psychické a duchovné javy stoja veľmi blízko seba a niekedy až natolko, že nie je možné alebo je len veľmi ťažké ich rozlíšiť. Ak to povieme presnejšie, mnohé duchovné problémy človeka môžu navonok vyzeráť ako psychické a naopak, mnohé skutočné psychické problémy môžu byť mať navonok duchovné prejavy. Preto k problémom a javom, ktoré môžu mať psychický alebo duchovný súvis s veľkou dávkou opatrnosti a rešpektu, aby nedošlo k demonizácii psychických javov zo strany duchovných pastierov a k bagatelizácii duchovných javov zo strany psychológov.

Anton Opatry

LUBOSLAV HROMJÁK

VÝVOJ SPIŠSKEJ DIECÉZY POČAS PÔSOBENIA JÁNA VOJTAŠŠÁKA

L. Hromják: The Development of Spiš Diocese During the Work of Ján Vojtaššák

The character of the bishop Ján Vojtaššák, mainly after the process of his beatification has started, raised in Slovak community miscellaneous reactions like signum contradictionis. The oppositionary groups concentrate first on his political activity in the times of Slovak state, the history of which remains little resolved matter until today and where the various ideological groups based more on emotions than on solid historical research find their place. The author of the study does not try to depict the character of the bishop Ján Vojtaššák from the political point of view but from the perspective of ideas the bishop followed in the administration of his diocese whereby he wants to offer the reader a view of thist personality of Slovak ecclesiastical and political life in XX. century. Pointing out at the situation which prevented the appointment of Vojtaššák for the Spiš residential bishop, the author aspires to depict the extent of Vojtaššák's contribution in the further development of Spiš diocese.

Cirkev, ktorá je mystickým telom Kristovým, nie je nejakou skostnatenuou inštitúciou, ale živým organizmom. Organizmus má v sebe charakteristiku života a vytvárania hodnôt. Je to teda skutočnosť tvorivá. Naopak, mechanizmus sa riadi pravidlom akcie a reakcie. Cirkev, ak nechce sklŕnuť práve do tohto mechanizmu reakcií na myšlienkové novodobé prúdy, musí dbať o to, aby sa jej nestala vlastnou len obrana voči niečomu, ale aby vedela pohotovo ponúknuť tie hodnoty, ktoré sú jej vlastné a zároveň spolupodieľať sa na vytváraní nových hodnôt vo svetle Božieho zjavenia, reflektujúc znaky čias. Biskup Ján Vojtaššák patrila medzi tých, ktorému sa počas jeho pôsobenia v úrade spišského biskupa podarilo pretvoriť miestnu spišskú cirkev na živý organizmus. Aby sme mohli oceniť to, čo Sluha Boží, biskup Ján Vojtaššák urobil pre ďalšie smerovanie Spišskej diecézy, musíme si objasniť situáciu, ktorá predchádzala jeho ustanoveniu do tohto zodpovedného úradu.

Postavenie Cirkvi na Slovensku bolo v tom čase veľmi oslabené. Jozefinizmus, ktorý chcel transformovať Katolícku cirkev v habsburskej monarchii na štátnu cirkev (Statiskirchentum) prostredníctvom radikálneho zásahu štátu do vnútorného diania Cirkvi po rakúsko-maďarskom vyrovnaní v roku 1867, bol len slabým odvarom toho, čo nastalo v druhej polovici 19. storočia počas tzv. Kultúrneho boja v Uhorsku. Starostlivosť o Cirkev založená na tzv. patronátne práve prešla z rúk katolíckeho habsburského cisára do rúk liberálnej, často kalvínskej, budapeštianskej vlády. To malo za následok uprednostňovanie mocenských politických a národných záujmov na úkor skutočných potrieb Cirkvi. Na biskupské miesta pod hrozbou vyhostenia apoštolského nuncia vo Viedni kvôli zasahovaniu do vnútorných záležitostí Uhorska (ako sa aj skutočne stalo v roku 1896 s nunciom Antoniom Agliardim) sa dostali nominanti politických liberálnych strán ako výsledok protislužby za podporu liberálnej volebnej kampane. Títo zasa z vďačnosti sledovali často servilnú politiku uhorskej vlády, nevynímajúc ani maďarizáciu obyvateľstva v cirkevných inštitúciách a na verejných bohoslužbách. Aj napriek neustálemu protestu zo strany Svätej Stolicy väčšia časť biskupov sledovala viac štátne záujmy. Maďarizácia priniesla v Cirkvi obrovské duchovné škody, ako napr. náboženská nevzdelanosť, povery, priepasť medzi biskupmi a kňazmi a oslabenie Cirkvi zo strany verejnosti.¹

Túto dramatickú situáciu v Cirkvi na Slovensku, v ktorej nechýbali vzbury voči cirkevnej vrchnosti, vnímanej ako nositeľky maďarskej štátnej idey jednotného národa, nevyriešil ani vznik nového štátneho útvaru Čechov a Slovákov. Nositeľmi štátu sa stali české politické a intelektuálne vrstvy, reprezentované vládnuou sociálnou demokraciou pod vedením prezidenta T. G. Masaryka, so svojou snahou o vytvorenie štátnej cirkvi, hlásajúcou slogan „preč od Ríma“, úspešne korunovanou vznikom tzv. Československej cirkvi 8. 1. 1920,² ku ktorej sa pripojilo v Čechách okolo 230 kňazov a 1 338 000 veriacich. Spišská diecéza v tomto procese prišla takmer o farnosť v Liptovskej Osade. To, že sa na stranu novovytvorenej cirkvi nepridružilo veľa Slovákov, bolo zásluhou tzv. *Kňazskej rady*, založenej 28. 11. 1918 Andrejom Hlinkom. Na jej čele stáli prevažne kňazi Spišskej diecézy ako Ján Vojtaššák, ktorý bol podpredsedom, Jozef Kačka, Ivan Grebáč-Orlov.³

Lavicové liberálno-socialistické kruhy preniesli averziu voči Rakúsko-Uhorskej monarchii na Katolícku cirkev a považovali ju za národného a svetonázorového nepriateľa českého národa. Táto vlna odporu neobchádzala ani slovenské katolícke prostredie, ktoré sa voči svojim biskupom, s výnimkou košického biskupa Augustína Fischera Colbrieho, postavilo ich vypovedaním zo Slovenska, pod vedením ministra s plnou mocou pre správu Slovenska Vávra Šrobára a vládneho splnomocnenca pre veci cirkevné Karola Adama Medveckého, kňaza Banskobystrickej diecézy.⁴ Spišský biskup Sándor Párvy bol tiež vypovedaný z krajiny a po ročnej neprítomnosti v diecéze zomrel v Budapešti 24. marca 1919. Pomocný spišský biskup Martin Kheberich, ktorý stál za suspenziou Andreja Hlinku,⁵ pod tlakom spoločensko-politických zmien abdikoval z úradu kapitulného vikára a kolégium Spišskej kapituly zvolilo na jeho miesto národne uvedomelého

Ungarica, in *Slovak Studies*, vol. XXXI-XXXII, a cura di I. Kútny, Slovak Institute, Rome 2000, 126-127; K. MEDVECKÝ, *Cirkevné pomery katolíckych Slovákov v niekdajšom Uhorsku*, Kníhtlačiareň J. Páričku, Ružomberok 1920, 1-50.

2. V. JUDÁK, E. ČEKOVSKÁ, *Prehľadné cirkevné dejiny*, Lúč, Bratislava 1996, 203.

3. E. HRABOVEC, *Der Heilige Stuhl und die Slowakei 1918-1922 im Kontext internationaler Beziehungen*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2002, 64-67; R. AMBROŠ, *Katolícka Cirkev na Slovensku v rokoch 1918-1938*, in: *Viera a život* 2 (1997), 91-92.

4. J. DOLINSKÝ, *Cirkev a štát na Slovensku v rokoch 1918 - 1945*, Dobrá kniha, Trnava 1999, s. 26-28.

5. L. HANUS, *Pamäti svedka storočia*, Lúč, Bratislava 2006, 172.

1. L. HROMJÁK, *La Santa Sede e la questione slovacca durante il pontificato di Leone XIII e di Pio X (1878-1914)*, PUG, Roma 2007, 121-124; A. VISCO, *La Slovacchia nel quadro della monarchia Austro-*

a vzdelaného kňaza Štefana Mišíka.⁶ Ten 26. mája 1919 zbavil funkcie riaditeľa diecéznej kúrie Jána Stucknera a na jeho miesto vymenoval 2. júna 1919 ďalšieho národne uvedomeleho veličianskeho farára Jána Vojtaššáka.⁷ Po náhlejši smrti Štefana Mišíka 27. júla 1919 bol kapitulou zvolený 4. augusta 1919 ďalší národovec Marián Blaha (Blcha).⁸ Významné postavenie Jána Vojtaššáka sa ešte viac umocnilo, keď okrem predchádzajúcej funkcie riaditeľa biskupskej kancelárie bol v roku 1920 menovaný aj za rektora spišského seminára a stal sa zriaďovateľom Ženského učiteľského ústavu v Levoči.⁹ Ján Vojtaššák totiž hneď po vojne na stránkach ním redigovaného diecézneho časopisu *Svätá Rodina* apeloval na potrebu obnovy klasických kresťanských hodnôt prostredníctvom vzdelania. Tento cieľ sa stal jeho dominantným bodom vo vedení diecézy.¹⁰

V októbri 1919 výmenou za oficiálne uznanie Česko-Slovenskej republiky pražská vláda prejavila ochotu pristúpiť na rokovania s Vatikánom, ktoré predtým jasne odmietala (jasnou protikatolíckou demonštráciou nepriateľských postojov bola manifestácia ľavicových liberálnych socialistov v Prahe už 3. novembra 1918, počas ktorej rozvášnený dav zničil Mariánsky stĺp).¹¹ Praha bola ochotná prijať prvého oficiálneho zástupcu Svätej Stolice Clemente Micaru a predložila mu zoznam vládnych záujmov, medzi ktorými ako hlavné požiadavky zneli: menovanie nových biskupov, riešenie organizácie Cirkvi, nakoľko všetky slovenské diecézy sa po rozpade monarchie ocitli mimo územia sídla provincií (Jäger pre Košickú, Rožňavskú a Spišskú diecézu a Ostrihom pre Trnavskú, Banskobystrickú a Nitriansku diecézu) a tiež cirkevné pokarhanie medzičasom zatknutého Andreja Hlinku pre jeho účasť na Parížskej mierovej konferencii v januári 1919.¹² Už v decembri 1919 Svätá Stolica poverila nuncia vyjednávať s ministrom zahraničných vecí Eduardom Benešom o riešení cirkevnej problematiky na Slovensku, hlavne menovanie nových biskupov po uprázdnení biskupských stolcov a riešení vytvorenia nových diecéz v súlade so štátnymi hranicami.¹³

Rokovania o menovaní nových slovenských biskupov, ktoré od januára 1920 viedol prvý česko-slovenský veľvyslanec pri Svätej Stolicy Kamil Krofta sťažovali intervencie pražskej vlády. Vláda si totiž nárokovala zachovanie patronátneho práva z čias monarchie, aby dosiahla priame zasahovanie do vnútorného života Cirkvi. Trikrát Praha vetovala kandidatúru Andreja Hlinku na miesto spišského biskupa a žiadala o dosadenie svojich kandidátov, ktorí by jej boli politicky agilní. Pápežský nuncius na tieto nátlaky odpovedal ministrovi Benešovi: *Cirkev počas dvad-*

*siatich storočí, ktoré má za sebou, už prežila aj inakšie búrky, a my sme si istí, že prežije aj Československú republiku.*¹⁴ Napriek prekážkam, vďaka veľkému úsiliu štátneho sekretára Vatikánu kardinála Gasparriho a veľvyslanca Kroftu (ktorý na vlastnú zodpovednosť menom republiky podpísal záväzok odškodniť odstúpených ordinárov) členovia Kongregácie konzistoriálnej v tajnom konzistóriu schválili 13. novembra 1920 vymenovanie prvých troch slovenských biskupov po prevrate: Karola Kmetku pre Nitrianske biskupstvo, spišského kňaza Mariána Blahu pre Banskobystrické biskupstvo a Jána Vojtaššáka pre Spišské biskupstvo.¹⁵ Toto rozhodnutie potvrdil aj pápež Benedikt XV. 16. decembra 1918.

Biskup Ján Vojtaššák veľmi dobre poznal problémy spoločnosti a Cirkvi. Či už ako kňaz a neskôr ako riaditeľ Biskupského úradu v Spišskej Kapitule. To bol aj jeden z dôvodov, kvôli ktorému apoštolský nuncius v Prahe Clemente Micara ho odporúčal na toto miesto.¹⁶ Značnou mierou ako podpredseda Kňazskej rady prispel k tomu, aby sa Slováci po intenzívnej maďarizácii nenechali strhnúť radikálnym nacionalizmom a nezakotvili v novozaloženej Československej cirkvi. Vojtaššák po boku Andreja Hlinku už v samých počiatkoch jeho verejnej činnosti sa ukazuje ako maják pre ľud nielen Spišskej diecézy. Príležitosťou ukázať to, čo bolo skutočne v osobe Vojtaššáka, sa mu naskytlo menovaním za spišského diecézneho biskupa, 16. decembra 1920 pápežom Benediktom XV. nuncius Clemente Micara ovplyvnený pražskými vládnymi kruhmi ešte pred jeho menovaním podal síce dobrú reputáciu o Vojtaššákovi ako kňazovi, avšak nezabudol vytknúť jeho národnú orientáciu. Biskupská vysviacka sa konala 13. februára 1921 v Nitre a vysluhoval ju sám nuncius. Bola to veľká historická udalosť, nakoľko sa jednalo o príslušníkov slovenského národa. V slovenskej verejnosti za zaužíva konštatovanie, že ide o vysviacku prvých troch slovenských biskupov, čo nezodpovedá pravde, pretože Slovensko už dávno predtým malo nielen slovenských biskupov, ale aj kardinálov (z posledných Scitovský, Rudnay). Jednalo sa teda o prvých troch slovenských biskupov po prevrate, teda po páde Rakúsko-Uhorska.

Vysviackou Vojtaššáka sa preklenula v Spišskej diecéze priepasť, ktorá bola medzi biskupom a veriacimi, či už z historických dôvodov (do úradu biskupa boli menovaní prevažne šľachtici) alebo aj z národných dôvodov (a to len počas obdobia rakúsko-maďarského vyrovnania). Jozef Špirko vo svojom článku *Vývoj spišského biskupstva za posledných 25 rokov* uverejnenom v časopise *Nová Práca* na margo biskupa Vojtaššáka píše: „Povedalo sa, že v demokratických pomeroch každý bude mať toľko práv, koľko si ich vydobyje, a toľko hodnôt, koľko si svojou prácou zadováži. Totiž doba vyžadovala, aby budúci arcipastier bol úprimným, dobrotivým otcom a pritom húževnatým a obetavým pracovníkom. Len taký pastier bude môcť duševne i hmotne sanovať Spišskú diecézu. Okrem ustavičnej Božej Prozreteľnosti, ktorá riadi cesty naše, záviselo od schopnosti budúceho arcipastiera, jeho duševných kvalít a schopností, či bude možné dosiahnuť to, čo vyžadovala doba. Spišská diecéza nepotrebovala úradníka, ale otca, ktorý pozná všetky nedostatky, biedy a túžby svojich die-

6. O Štefanovi Mišíkovi a situácii spišského biskupstva pred nástupom biskupa Jána Vojtaššáka veľmi pútavo opisuje spišský historik Jozef Špirko. Cfr. J. ŠPIRKO, *Štefan Mišík*, SSV, Trnava 1950.

7. ASB (Archív Spišského biskupstva), 758/1919.

8. Tamže, 947/1919.

9. ASB, 968, 972, 1066/1919.

10. MICHAL (J. Vojtaššák), *Sloboda na Slovensku* in *Svätá Rodina* 2 (1919) 40-43; R. LETZ, *Biskup Ján Vojtaššák a slovenská politika v medzivojnovom období*, in: *Studia theologica scepustensia VI*, ed. I. Chalupický, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišské Podhradie 2003, 38.

11. V. JUDÁK, E. ČEKOVSKÁ, *Prehľadné cirkevné dejiny*, Lúč, Bratislava 1996, 200; M. S. ĎURICA, *Dejiny Slovenska a Slovákov*, Lúč, Bratislava 2003, 289-290.

12. E. HRABOVCOVÁ, *Slovensko a Svätá stolica od počiatku 19. Storočia po apoštolskú konštitúciu „Ad ecclesiastici regiminis incrementum“ z roku 1937*, in: *Renovatio spiritualis. Libri Historiae Slovaciae V*, ed. J. M. Rydlo, Lúč, Bratislava 2003, 88-89.

13. I. CHALUPECKÝ, *Obsadenie spišského stolca po roku 1918*, in: *Studia theologica scepustensia VI*, ed. I. Chalupický, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišské Podhradie 2003, 19.

14. M. S. ĎURICA, *Dejiny Slovenska a Slovákov*, Lúč, Bratislava 2003, 289-290.

15. AA.EE.SS, Austria-Ungheria, 1919-1921, pos. 1463, fasc. 591 a 592; AA.EE.SS, Austria-Ungheria, 1919, pos. 1477, fasc. 602, ff. 5rv; E. HRABOVEC, *Der Heilige Stuhl und die Slowakei 1918-1922 im Kontext internationaler Beziehungen*, 269-300.

16. AA.EE.SS, Austria-Ungheria, 1919, pos. 1477, fasc. 602, ff. 15r-17v.

tok. Ním sa mohol stať len ten, kto vyrástol z tunajšieho prostredia.¹⁷ A Vojtaššák sa ním mohol stať. Za biskupské heslo si vybral slová žalmu: „Svojím anjelom prikázal o Tebe, aby Ťa strážili na všetkých tvojich cestách“, lebo ako sám vyznal: *len za ich vedenia, pomoci a ochrany trúfal som si prejsť úskaliaми ťažkej doby, aká nastala Cirkvi Kristovej po prvej svetovej vojne.*¹⁸

Vojtaššák nevstupoval do biskupskej služby bez nejakej perspektívy. Už hneď v prvom roku biskupskej služby zaviedol večnú poklonu Sviatosti Oltárnej a o rok neskôr založil Arcibratstvo večnej poklony vo všetkých farnostiach diecézy. Jeho viditeľná úcta k Eucharistii sa prejavovala aj organizovaním Eucharistických kongresov (v Levoči 1923, Spišskom Podhradí 1933, Tvrdošíne 1934).¹⁹ Odtiaľ čerpal biskup Vojtaššák pravú múdrosť pri vedení diecézy. Chcel z diecézy vytvoriť živý organizmus, v ktorom on bol skutočnou hlavou. Nepatril medzi tých, ktorý chcel všetko robiť sám, ale snažil sa osloviť a obklopiť kňazmi na vysokej kultúrnej a intelektuálnej výške, z ktorých vytvoril team, ktorý mu pomáhal pri obnove diecézy. On vytváral jasnú víziu, perspektívu, vo vedení diecézy. Konať nechával iných. Na to, aby to urobil správne, prísne si strážil svoj čas, aby sa nenechal pohltiť takou aktivitou, ktorú mohli vykonať aj iní na základe princípu subsidiarity, a radšej venoval svoj čas modlitbe. Ovocím jeho hlbokého duchovného života bol stav diecézy počas jeho pôsobenia.

Obnovu diecézy započatou úctou k Eucharistii pokračoval potom obnovou výchovy budúceho kléru Spišskej diecézy, ktorej venoval väčšiu časť svojho času. Takéto tvrdenie sa navonok nezhoduje s tým, čo tvrdil Ladislav Hanus, ktorý vyčítal biskupovi jeho slabú zaangažovanosť do diania seminára. Treba však povedať, že Ladislav Hanus nastúpil za profesora do seminára v roku 1938, teda v čase pred vojnou a vznikom Slovenského štátu, v ktorom biskup Vojtaššák ako člen Štátnej rady nemal toľko času pre seminár ako pred rokom 1939. Okrem iného biskup Vojtaššák nepatril medzi tak spoločenské typy ako Hanus.²⁰

Na miesto nového rektora spišského seminára v roku 1921 menoval Jozefa Vojtčka, ktorého v roku 1931 vystriedal Ján Ferenčík. Ich zásluhou sa začal formovať na Spišskej Kapitule kvalitný pedagogický zbor (Jozef Špirko, Štefan Faith, Ferko Skyčák), ktorý dosiahol svoj odborný a publikačný vrchol od roku 1938 za čias rektorstva mironiadne nadaného a mladého Ferka Skyčáka, ktorého najprv povolal biskup už ako 23 ročného za profesora filozofie. Ťažko je možné vysvetliť logicky toto odvážne rozhodnutie biskupa. Ono ho možno pochopiť jedine v zmysle veľkosti intuitívneho ducha biskupa a sily modlitby, z ktorej čerpal prvú Božiu múdrosť pri rozhodnutiach v záležitosti riadenia diecézy. Skyčákom sa začína klasická éra seminára. Bolo to bezpochyby vyvrcholenie jeho stodevät-desiatročného trvania. Seminár za čias Skyčáka sa stal priam nedotknuteľným a nedosažiteľným mýtom, zhromažďujúcim v sebe vrchol slovenskej intelektuálnej špičky profesorov ako: Jozef Špirko, Ladislav Hanus, Ján Jalovecký, Mikuláš Stanislav, Štefan Barnáš, Jozef Ligoš. Spišský seminár si držal krok dokonca aj s európskymi ideologic-

kými prúdmi. Spišský biskup Ján Vojtaššák mal na tom veľkú zásluhu. Sám chodil na skúšky bohoslovcov, aby vedel z nich vybrať budúce elity Spišskej diecézy, ktorých potom posielal na štúdiá do Ríma, Viedne a Innsbrucku, kde sa oboznamovali s aktuálnymi teologickými a filozofickými otázkami Európy. Takto slovenský cirkevný historik Jozef Špirko vydaním manuálu z cirkevných dejín *Cirkevné dejiny s osobitným zreteľom na slovenský vývin* sa stal prvým nasledovníkom významného historika Jozefa Lortza, ktorý svojou metódou sledovania vývinu ideí, ktoré ovplyvnili chod dejín, urobil podstatný medzník v svetovej cirkevnej historiografii.²¹ Ladislav Hanus bol zasa ovplyvnený symbolizmom Romana Guardiniho, historikom a literátom Josefom Huizingom, predovšetkým jeho dielom *Ľeseň stredoveku*. Ďalší profesor na Spiši, Ján Jalovecký, zasa predstavuje nadšenca liturgickej reformy ešte pred otvorením zasadania Druhého Vatikánskeho koncilu. Na základe toho môžeme smelo tvrdiť, že spišský seminár sa v tých časoch stal teologickým a intelektuálnym ohnískom porovnateľným s ostatnými podobnými inštitúciami Európy. Takto sa na Spišskej Kapitule „začalo prednášať, čiže doktrína samostatne vykladať.“ Ticho a nenápadne sa dvíhala úroveň teologického učenia na Kapitule a s ňou aj úroveň celého života. Chovanci boli vedení k samostatnému mysleniu a tým aj k vlastnej teologickej a filozofickej syntéze. Aby siahli aj sami po príslušnej teologickej literatúre a sami sa mohli zapracovať do nejakého problému. (Pálčivá požiadavka znalosti rečí!)... Už bohoslovec mal vo svojej cele svoju vlastnú knižnicu podľa vlastného výberu a prameňov, a to celkom slušnú. Na kaplánke a tobôž na fare už vidíme významné bibliotéky. Nové akvizície kníh znamenajú ustavičné aktívne štúdium, a to znamená spolu ustavičný rast. Nová teológia viedla nielen k prijímaniu a zveľadovaniu teologického vzdelania, ale postupne aj k samostatným písomným štúdiám, čiže k literárnej činnosti.“²² Toľko svedectvo o úrovni kňazstva počas pôsobenia biskupa Jána Vojtaššáka z pera Ladislava Hanusa.

Vojtaššák sa neuspokojil len so vzdelanostnou úrovňou bohoslovcov, ale snažil sa im vytvoriť aj zdravé a kultúrne prostredie tým, že sa v roku 1932 podujal na veľkú prestavbu seminára a Učiteľského ústavu, ktoré sa stali najmodernejšími cirkevnými inštitúciami v Československu.²³ Biskup dal prednosť praktickosti a modernosti, avšak na úkor umeleckosti. Staré námestie Spišskej Kapitule touto prestavbou sa zmenilo na nepoznanie. Sám Špirko videl túto prestavbu ako nepodarenú snahu o umeleckosť, ktorá aj napriek mnohým snahám ostala vyslovene *strašidlom* a zároveň *zlatým klincom* estetických snažení moderného staviteľstva v plejáde krásnych historických pamiatok Spišskej Kapituly.²⁴

K dôležitej reforme pristúpil biskup Vojtaššák, zvolaním Prvej spišskej diecéznej synody, ktorá sa konala v dňoch 21. - 22. júla 1925. Úmysel zvolať synodu vyjadril biskup vo svojom pastierskom liste z 31 decembra 1923. Ako čítame v úvode publikácie *Synodálne ustanovenia diecézy Spišskej*, popudom mu bol predpis Kódexu kanonického práva z roku 1917, ktorý nariadoval každých desať

17. J. ŠPIRKO, *Vývoj spišského biskupstva za posledných 25 rokov*, in: Nová Práca 3-4 (1946) 47.

18. *Životopis Jána Vojtaššáka biskupa spišského (Autobiografia)*, Zahraničná Matica Slovenská v Toronte, Toronto-Svätý Júr 1994, 72.

19. ASB, č. 2927/1933; č. 3146/1933; J. FERENČÍK, *Pamätnica prvého diecezanského eucharistického sjazdu v Levoči*, Lev, Ružomberok 1923.

20. L. HANUS, *Pamäti svedka storočia*, Lúč, Bratislava 2006, 166-167.

21. J. ŠPIRKO, *Cirkevné dejiny s osobitným zreteľom na slovenský vývin*, Neografia, Martin 1943.

22. L. HANUS, *Spomienky na Ferka Skyčáka*, Lúč, Bratislava 2001, 48-49.

23. J. ŠPIRKO, *Výchova kňazstva na území spišskej diecézy* in *Spišský kňazský seminár v minulosti a prítomnosti*, Spišská Kapitula 1943, 65-171.

24. J. ŠPIRKO, *Výtoarné pamiatky Spišskej Kapituly*, Matica Slovenská, Turčiansky Sv. Martin 1943.

rokov organizovať diecézne synody. Zo štyroch zasadaní počas dvoch dní vzišli veľmi praktické nariadenia a odporúčania na obnovu života Spišskej diecézy. Velavravné je prvé miesto v ustanoveniach venované duchovnému životu kňazov, bez ktorého je ťažké predstaviť si duchovný rozvoj života diecézy.²⁵ Nejednalo sa tu o teologické rozpravy, ale o praktickú príručku, ktorá usmerňovala chod diecézy. Nariadenia vstúpili do platnosti počnúc 1. novembrom 1925. Priebeh a výsledok diecéznej synody s veľkým obdivom sledovala Svätá Stolica a na základe písomného odporúčania zástupcu pápežského nuncia v Prahe Mons. Antonia Arata zo dňa 21. novembra 1925²⁶ (Francesco Mar-maggi po oslavách Husa demonštratívne odišiel z Prahy),²⁷ Štátny sekretár Vatikánu, kardinál Pietro Gasparri, v liste z 23. januára 1926 vyslovil obdiv a podakovanie biskupovi Vojtaššákovi za priebeh synody.²⁸

Za čias biskupa Vojtaššáka možno vnímať aj rozvoj rehoľného života v diecéze. Na území Spišského biskupstva pred jeho nástupom skoro nebolo žiadnej rehole. Dva kláštory minoritov v Levoči a v Spišskom Štvrtku, dva kláštory františkánov observantov v Trstenej a v Okoličnom a jeden kláštor milosrdných bratov v Spišskom Podhradí. Ružomberskí a podolínski piaristi, zväčša maďarského národného zmysľania, boli na odchode. Biskup usadil v Strážach pri Poprade a v Podolínci redemptoristov, v Ružomberku, Spišskej Novej Vsi a Levoči jezuitov, v Spišskej Kapitule a Zákamennom školských bratov a letné sídlo spišských biskupov v Spišskom Štiavniku prepustil k dispozícii Misijnej spoločnosti Božieho Slova v starostlivosti o podporu zámorských misií, čím prejavil biskup svoje cítenie aj so všeobecnou Cirkvou.²⁹

Okrem mužských rehoľí sa biskupovi Vojtaššákovi podarilo usadiť aj ženské kongregácie, ktoré na území Spišskej diecézy otvorili svojich 20 rehoľných domov.³⁰

V čase, keď pražská centralistická a antiklerikálna vláda brojila proti cirkevnému školstvu a tlačila na zrušenie cirkevných škôl, biskup Vojtaššák sa vehementne postavil na obranu katolíckych škôl. Sám sa pričínil o vybudovanie nových 49 škôl a otvorene protestoval na Referát pre záležitosti Katolíckej cirkvi proti diskriminačnej praxi postupného poštátnovania cirkevných škôl. V Levoči založil Ženský učiteľský ústav (*Učiteľská akadémia ústav domácich náuk*). Aj na Učiteľskom ústave v Spišskej Kapitule sa mu podarilo obsadiť pedagogický zbor kvalitnými profesormi ako Jozef Kútnik-Šmálov, ktorí zvyšovali prestíž tejto ojedinelej učiteľskej inštitúcie, najstaršej v bývalom Uhorsku.³¹ Biskup Ján Vojtaššák vytvoril za pomoci spolupracovníkov zo Spišskej diecézy jeden živý organizmus, ktorý nezastal ani vtedy, keď po uväznení 23. júla 1950 a zmanipulovanom tzv. vlastizradnom procese s biskupmi, v dňoch 10. - 15. januára 1951, bol ako 74-ročný odsúdený na 24 rokov väzenia.³² Skupina verných kňazov združená v tzv.

Vojtaššákovskej akcii pokračovala v neoblomnosti svojho pastiera, vydávajúc živé svedectvo viery v čosoch barbar-ského komunistickeho režimu a znepokojovala spolupracovníkov komunistickej garnitúry.³³ Pozemský život biskupa Jána Vojtaššáka síce vyhasol 4. augusta 1965, ale svetlo jeho príkladu ostáva neuhasiteľným majákom aj pre ďalšie generácie Katolíckej cirkvi na Slovensku.

Bibliografia:

Pramene:

ASB (Archív Spišského biskupstva), AA.EE.SS (Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari), Austria-Ungheria, 1919-1921, pos. 1463, fasc. 591-592. AA.EE.SS, Austria-Ungheria, 1919, pos. 1477, fasc. 602. ASV (Archivio Segreto Vaticano), ANCS (Archivio della Nunziatura apostolica in Cecoslovacchia), b. 39, fasc. 10. ŠA (Štátny archív) Košice, SLOVOUC (Slovenský úrad pre veci cirkevné). *Synodálne ustanovenia diecézy Spišskej*, Lev, Ružomberok 1925. *Životopis Jána Vojtaššáka biskupa spišského (Autobiografia)*, Zahraničná Matica Slovenská v Toronte, Toronto-Svätý Júr 1994.

Literatúra:

R. AMBROŠ, *Katolícka Cirkev na Slovensku v rokoch 1918-1938*, in: Viera a život 2 (1997). J. DOLINSKÝ, *Cirkev a štát na Slovensku v rokoch 1918 - 1945*, Dobrá kniha, Trnava 1999. M. S. ĎURICA, *Dejiny Slovenska a Slovákov*, Lúč, Bratislava 2003. J. FERENČÍK, *Pamätka prvého diecezanského eucharistického sjazdu v Levoči*, Lev, Ružomberok 1923. L. HANUS, *Pamäti svedka storočia*, Lúč, Bratislava 2006. L. HANUS, *Spomienky na Ferka Skyčáka*, Lúč, Bratislava 2001. E. HRABOVCOVÁ, *Slovensko a Svätá stolica od počiatku 19. Storočia po apoštolskú konštitúciu „Ad ecclesiastici regimini incrementum“ z roku 1937*, in: *Renovatio spiritualis. Libri Historiae Slovaciae V*, ed. J. M. Rydlo, Lúč, Bratislava 2003. E. HRABOVCOVÁ, *Snahy o cirkevnosprávne osamostatnenie Slovenska 1918-1928*, in: *Renovatio spiritualis. Libri Historiae Slovaciae V*, ed. J. M. Rydlo, Lúč, Bratislava 2003. E. HRABOVEC, *Der Heilige Stuhl und die Slowakei 1918-1922 im Kontext internationaler Beziehungen*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2002. L. HROMJÁK, *La Santa Sede e la questione slovacca durante il pontificato di Leone XIII e di Pio X (1878-1914)*, PUG, Roma 2007. I. CHALUPECKÝ, *Obsadenie spišského stolca po roku 1918*, in: *Studia theologica scepusiensia VI*, ed. I. Chalupický, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišské Podhradie 2003. V. JUDÁK, E. ČEKOVSKÁ, *Prehľadné cirkevné dejiny*, LÚČ, Bratislava 1996. R. LETZ, *Biskup Ján Vojtaššák a slovenská politika v medzivojnovom období*, in: *Studia theologica scepusiensia VI*, ed. I. Chalupický, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišské Podhradie 2003. K. MEDVECKÝ, *Cirkevné pomery katolíckych Slovákov v niekdajšom Uhorsku*, Kňmftlačiareň J. Páričku, Ružomberok 1920. MICHAL (J. Vojtaššák), *Sloboda na Slovensku*, in: Svätá Rodina 2 (1919) 40-43. P. OLEXÁK, I. CHALUPECKÝ, *Životopis biskupa Jána Vojtaššáka*, in: *Studia theologica scepusiensia VI*, ed. I. Chalupický, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišské Podhradie 2003. J. ŠPIRKO, *Cirkevné dejiny s osobitným zreteľom na slovenský vývin*, Neografia, Martin 1943. J. ŠPIRKO, *Štefan Miššik*, SSV, Trnava 1950. J. ŠPIRKO, *Výchova kňazstva na území spišskej diecézy*, in: *Spišský kňazský seminár v minulosti a prítomnosti*, Spišská Kapitula 1943. J. ŠPIRKO, *Výtvarné pamiatky Spišskej Kapituly*, Matica Slovenská, Turčiansky Sv. Martin 1943. J. ŠPIRKO, *Vývoj spišského biskupstva za posledných 25 rokov*, in: *Nová Práca* 3-4 (1946). V. TRSTENSKÝ, *Sila viery, sila pravdy*, Bratislava 1990. A. VISCO, *La Slovacchia nel quadro della monarchia Austro-Ungarica*, in: *Slovak Studies*, vol. XXXI-XXXII, a cura di I. Kútny, Slovak Institute, Rome 2000.

33. Referentka Slovenského úradu pre veci cirkevné Angesa Salvová vo svojej Cirkevno-politickej situačnej správe zo 16. januára 1953 poznamenáva: „Duchovenstvo v spišskej diecéze bolo bez rozdielu vždy zapojené do ilegálneho hnutia pod heslom *Vojtaššáková akcia*. Táto akcia mala zámer poburovanie ľudu proti komunizmu“. ŠA-Košice, SLOVOUC, č. 22/1953.

25. *Synodálne ustanovenia diecézy Spišskej*, Lev, Ružomberok 1925.

26. ASV (Archivio Segreto Vaticano), ANCS (Archivio della Nunziatura apostolica in Cecoslovacchia), b. 39, fasc. 10, ff. 52r.-54r.

27. E. HRABOVCOVÁ, *Snahy o cirkevnosprávne osamostatnenie Slovenska 1918-1928*, in: *Renovatio spiritualis. Libri Historiae Slovaciae V*, ed. J. M. Rydlo, Lúč, Bratislava 2003, 112.

28. ASV, ANCS, b. 39, fasc. 10, f. 57r.

29. J. ŠPIRKO, *Vývoj spišského biskupstva za posledných 25 rokov*, in: *Nová Práca* 3-4 (1946) 48.

30. V. TRSTENSKÝ, *Sila viery, sila pravdy*, Bratislava 1990, 132.

31. P. OLEXÁK, I. CHALUPECKÝ, *Životopis biskupa Jána Vojtaššáka*, in: *Studia theologica scepusiensia VI*, ed. I. Chalupický, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišské Podhradie 2003, 135.

32. *Ibidem*, 176-205.

MEDZINÁRODNÉ SYMPÓZIUM
Z PRÍLEŽITOSTI 25. VÝROČIA
PROMULGÁCIE KÓDEXU KÁNONICKÉHO PRÁVA

V 24. a 25. januára 2008 sa v Synodálnej aule vo Vatikáne konalo Medzinárodné sympóziu z príležitosti 25. výročia promulgácie Kódexu kánonického práva. Toto podujatie zorganizovala Pápežská rada pre legislatívne texty, na čele ktorej je od minulého roku arcibiskup Mons. Francesco Coccopalmerio, a zúčastnili sa na ňom zástupcovia biskupských konferencií, dekani fakúlt kánonického práva Pápežských univerzít v Ríme, profesori a študenti kánonického práva, niektorí významní profesori kánonického práva zo zahraničia, niektorí pracovníci dikastérií Rímskej kúrie a tribunálov a mnohí ďalší. Mottom boli slová: „Kánonické zákony v živote Cirkvi. Minulosť a budúcnosť, v znamení súčasného pápežského Magistéria.“

Na začiatku všetkých účastníkov podujatia privítal Mons. Francesco Coccopalmerio. Prvú prednášku mal bývalý predseda Pápežskej rady pre legislatívne texty kardinál Julián Herranz, v ktorej sa zamerával na normatívny rozvoj, ktorý nasledoval po promulgácii Kódexu kánonického práva. Druhým prednášajúcim bol prefekt Kongregácie pre biskupov kardinál Giovanni Battista Re, ktorý sa venoval univerzálnemu zákonu a normatívnej tvorbe na úrovni partikulárnej Cirkvi, konferencií biskupov a partikulárnych koncilov. Popoludňajší program pokračoval prednáškou prefekta Kongregácie pre evanjelizáciu národov kardinála Ivana Diasa. Tento sa zaoberal otázkou prijatia a operatívnosťou kánonického práva na misijných územiach, kultúrnou konfrontáciou a technickými obmedzeniami. Po ňom nasledovala prednáška predsedu Pápežskej rady „*Cor Unum*“ arcibiskupa Mons. Josepha Cordesa, ktorý sa v nej zamerával na spontánnosť dobročinnnej lásky a na požiadavky a obmedzenia normatívnych štruktúr. Záverečnou prednáškou prvého dňa bol príspevok prefekta Kongregácie pre katolícku výchovu kardinála Zenona Grocholewského, ktorý hovoril o formovaní posvätných služobníkov a vyučovaní kánonického práva. Po následnej diskusii sa vyčerpal program prvého dňa sympózia.

Na druhý deň, 25. januára 2008, sa program začal prednáškou prefekta Kongregácie pre inštitúty zasväteného života a spoločnosti apoštolského života kardinála Franca Rodé. Zamerával sa v nej na zasvätený život a normatívne štruktúry a na skúsenosť a perspektívy vzťahu medzi všeobecnou normou a vlastnými štatútmi. Po ňom mal prednášku budapeštiansko-ostrihomský arcibiskup kardinál Peter Erdő. Hovoril v nej o nepoddajnosti a pružnosti normatívnych štruktúr v ekumenickom dialógu. Po diskusii záverečnú prednášku mal sekretár Štátu Jeho Svätosti kardinál Tarcisio Bertone, v ktorej hovoril o kánonickom zákone a pastorálnej vláde Cirkvi a o poslaní Pápežskej rady pre legislatívne texty. Na záver všetkým účastníkom tohto medzinárodného sympózia Svätý otec pápež Benedikt XVI. udelil osobitnú audienciu v tej istej sále Apoštolského paláca vo Vatikáne, v ktorej bol pred 25. rokmi promulgovaný Kódex kánonického práva. Svätý Otec vo svojom príhovore okrem iného zdôraznil, že „právo Cirkvi, to nie sú len zbierky noriem, ktoré cirkevný zákonodarca predkladá osobitnému Božiemu ľudu, čo je vlastne Kristova Cirkev. Právo Cirkvi je na prvom mieste autoritatívne vyhlásenie cirkevného zákonodarcu o právach a povinnostiach, ktoré sa zakladajú na sviatostiach a ktoré vlastne svoj pôvod majú v samotnom Kristovi.“

Konštant Miroslav Adam

NOVÉ ROZČLENENIE DIECÉZ NA SLOVENSKU

Na tlačovej konferencii v Prešove 30. januára 2008 bol zverejnený dekrét Kongregácie pre východné cirkvi, ktorým došlo k novému rozčleneniu Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Pápež Benedikt XVI. povýšil Prešovskú eparchiu na arcibiskupstvo, ktoré územne ohraničil Prešovským krajom. Košický exarchát, ktorý sa územne nachádza v Košickom kraji, povýšil na eparchiu a zo zvyšku Slovenska zriadil novú Bratislavskú eparchiu. Za prešovského arcibiskupa a metropolitu vymenoval Mons. Jána Babjaka, doterajšieho prešovského eparchu, za košického eparchu povýšil doterajšieho exarchu Mons. Milana Chautura a za bratislavského eparchu vymenoval Mons. Petra Rusnáka. Nový eparcha Mons. Peter Rusnák bol na biskupa vysvätený v sobotu 16. februára 2008 v Prešove kardinálom Jozefom Tomkom a obsadil úrad v Bratislave 9. marca 2008. Nový arcibiskup a metropolita Mons. Ján Babjak bol intronizovaný 17. februára 2008 v Prešove a nový košický eparcha 18. februára 2008 v Košiciach.

Na tlačovej konferencii v Bratislave 14. februára 2008 bola oznámená reorganizácia Rímskokatolíckej cirkvi na Slovensku. Prerozdelená bola len Bratislavsko-trnavská cirkevná provincia, kde vzniklo Bratislavské arcibiskupstvo a Žilinské biskupstvo. Prerozdelené boli diecézy Banská Bystrica a Nitra. Metropolou a sídlom cirkevnej provincie sa stala Bratislava. Za bratislavského arcibiskupa metropolitu bol vymenovaný Mons. Stanislav Zvolenský, trnavský pomocný biskup, a za diecézneho biskupa v Žiline Mons. Tomáš Gális, pomocný biskup v Banskej Bystrici. Nový arcibiskup metropolita obsadil úrad v Bratislave 8. marca 2008 a nový žilinský biskup 15. marca 2008.

Ján Duda

ZOMREL PÁPEŽSKÝ PRELÁT DANIEL FALTIN

Narodil sa v Kurimanoch pri Levoči v roku 1927. Študoval v Levoči u pátrov minoritov a v roku 1946 k ním vstúpil. Potom študoval filozofiu a teológiu v Opave a Brne. Po nástupe komunistickej moci v roku 1948 sa začalo prenasledovanie Cirkvi. 23-ročnému Danielovi sa podaril útek do zahraničia a zakotvil v Ríme. Tu u pátrov minoritov dokončil teologické štúdium a v roku 1951 bol vysvätený na kňaza. Pokračoval v doktorandskom štúdiu teológie na Univerzite sv. Bonaventúry v Ríme, ktoré ukončil v roku 1955 úspešnou obhajobou svojej práce a bol mu udelený vedecko-akademický titul „doktor teológie“. Potom nastúpil na právnické štúdiá na Inštitút obojeho práva Pápežskej lateránskej univerzity v Ríme, kde v roku 1959 obhájil dizertačnú prácu a získal titul „doktor cirkevného i svetského práva“. O rok neskôr úspešne obhájil dizertačnú prácu a získal titul „doktor východného cirkevného práva“. V roku 1961 získal „diplom“ rotálnych štúdií. V roku 1986 ho Ján Pavol II. vymenoval za sudcu Apoštolského tribunálu Rota Romana, kde pracoval až do odchodu na odpočinok. Po páde železnej opony mohol konečne prísť aj na Slovensko, kde z jeho iniciatívy vznikla Slovenská spoločnosť kánonického práva a začali sa konať pravidelné Sympózia kánonického práva v Spišskej Kapitule. Zomrel 10. 2. 2008 a 18. 2. 2008 ho pochoval v Levoči spišský diecézny biskup Mons. František Tondra. Jeho telesné ostatky sú uložené v hrobke pátrov minoritov v Levoči.

František Dluhoš

UMLČANÝ PÁPEŽ – NEPOCHOPENÁ LAICITA

Rímska univerzita La Sapienza je s 21 fakultami, na ktorých študuje približne 138 000 študentov, najväčšou európskou univerzitou. Nejde teda o nejakú miestnu vysokú školu lokálneho významu. Preto aj rozruch okolo zrušenej návštevy pápeža Benedikt XVI. si zaslúži viac než len pár riadkov vydaných tlačovými agentúrami. Ide totiž o konflikt medzi laicitou a ideologickým laicizmom, ktorý prebieha aj v našom prostredí.

V poslednom období sa táto univerzita na akademickom poli aktívne angažuje v tematike zrušenia trestu smrti. Aj z toho dôvodu rektor univerzity Renato Guarini pozval na slávnostné otvorenie akademického roka 2007-2008 pápeža ako zástupcu inštitúcie, ktorá sa osobitným spôsobom zasadzuje za zrušenie trestu smrti a rešpektovanie ľudských práv. Navyše pápež pôsobil dlhé roky ako vysokoškolský profesor. Okrem miestnych talianskych denníkov by asi začiatok akademického roka prebehol bez väčšieho záujmu, keby nebolo otvoreného listu, ktorého autorom bol už emeritný profesor Marcello Cini. Tento dnes 85-ročný odborník na teoretickú fyziku zaslal 14. 11. 2007 otvorený list rektorovi univerzity, v ktorom ho vyzval, aby odvolal pozvanie. K jeho výzve sa svojimi podpismi pridalo 67 profesorov, ktorí vyjadrili želanie: „*V mene laicity vedy a kultúry a z úcty k tejto našej univerzite otvorenej pre učiteľov a študentov každého vyznania a každej ideológie žiadame, aby táto nevhodná udalosť bola zrušená.*“ Výzva vyvolala reakcie niektorých študentov, ktorí sa rozhodli vyhlásiť antiklerikálny týždeň a obsadili rektorát univerzity. Vatikán 15. januára 2008, teda dva dni pred plánovanou akciou, zrušil návštevu pápeža Benedikta. 17. 1. 2008 sa uskutočnila inauguračná akademického roka. Na záver sa prečítal pápežov list, ktorý prítomní odmenili dlhým potleskom. Udalosť však vytvorila niekoľko precedensov do budúcnosti.

Odvolávajú sa na princíp laicity vedy a kultúry sa hrstka 67 vyučujúcich (celkový počet je okolo 4500) na univerzite La Sapienza rozhodla umlčať svojho ex-kolegu - profesora Ratzingera, ktorý v rokoch 1951-1977 prednášal na nemeckých univerzitách v Bonne, Münsteri a v Tübingene. Neučil fyziku ani medicínu, ale teológiu. Musel však splňať tie isté podmienky, ktoré sa kladú na akéhokoľvek vysokoškolského profesora. Protestujúci učitelia sa rozhodli pre preventívnu cenzúru skôr, než by si svojho kolegu, hoci len bývalého, vypočuli. Úcta ku každému vyznaniu a ideológii, o ktorej sa vo výzve hovorí, nežiada súhlas s názorom oponenta, ani vtedy nie, keď ide o pápeža. Vyžaduje si však právo slobodne vyjadriť svoj názor, aj keď je to názor pápeža. O tom je skutočná laicita, na ktorú sa protestujúci odvolávali. Žiaľ, toto právo na slobodu slova a názoru bolo odoprené na univerzitnej pôde, ktorá má byť synonymom slobody, konfrontácie rozdielných pohľadov na svet, miestom otvoreného a úprimného hľadania pravdy.

Signatári výzvy vyčítali pápežovi jeho citát, ktorý ešte ako kardinál predniesol 15. 3. 1990 na konferencii v Parme. Vtedy citoval rakúskeho filozofa Paula Feyerabenda (1924-1994), ktorý sa na adresu procesu s Galileom Galileim vyjadril, že bol odôvodnený a správny. Úplne uniklo pozornosti vysokoškolských pedagógov, že nešlo o pápežov výrok, ale o slová filozofa, ktoré pápež len citoval. Učitelia s najvyšším akademickým titulom odvolávajúci sa na kritériá vedy sa dopustili hrubého vedeckého prešľapu. Slová, ktoré vyriekol pred 18 rokmi kardinál Ratzinger, neboli vypovedané v skrytosti, dokonca asi o dva roky vyšli aj knižne bez povšimnutia profesorov rímskej La Sapienza. Išlo o nepovšimnutie alebo o nechotu? Nikto neberie

vyučujúcim právo vyjadriť sa slobodne proti pápežovej návšteve. Urobili to a nikto im toto právo nespochybnil. Argumenty, ktoré použili, však vyznievajú ako úporné hľadanie dôvodu, aby to isté právo bolo odopreté človeku s opačným názorom, v tomto konkrétnom prípade pápežovi. Symbolu racionalizmu, francúzskemu filozofovi Voltairovi (1694-1778) sa pripisujú slová: „*Nesúhlasím s tým, čo hovoríš, ale do poslednej kvapky krvi budem brániť tvoje právo povedať to.*“ Preto manifest 67 protestujúcich je prehrou racionalizmu a slobody, je prehrou človeka ako takého.

Niečo podobné už Benedikt XVI. zažil 12. septembra 2006 na univerzite v Regensburgu, keď nie jeho slová, ale citát byzantského panovníka Manuela II. si nesprávne vysvetlili moslimskí radikáli a rozpúťali vlnu násilností. Aj vtedy bola ohrozená pápežova návšteva. Išlo o návštevu Turecka, ktorá sa však napokon uskutočnila a pápež počas nej predniesol niekoľko príhovorov v tejto moslimskej krajine. Teraz sa návšteva na pôde rímskej univerzity, ktorej paradoxne zakladateľom bol Benediktov predchodca, pápež Bonifác VIII. v roku 1303, neuskutočnila. Ide o univerzitu na pôde Európy - kontinentu a kultúry, ktorá sa hrdo hlási k rešpektovaniu základných ľudských práv. V tomto prípade sa laicita zmenila na ideologický smer – laicizmus. Aj laicizmus sa totiž môže stať totalitným, arogantným a slepým ako každá ideológia najmä vtedy, keď mu chýbajú argumenty a nahrádza ich démonizáciou, napríklad aj náboženstva.

Laicita je fenomén, na ktorý sa často odvoláva aj v našej krajine. Je vyjadrený v 1. článku Ústavy Slovenskej republiky: „*Slovenská republika je zvrchovaný, demokratický a právny štát. Neviaže sa na nijakú ideológiu ani náboženstvo.*“ Neviazanosť na žiadnu ideológiu a náboženstvo v pozitívnom chápaní je dôležitým prvkom. Vytvára totiž priestor, v ktorom prebieha realizácia osobných práv a slobôd. Laicita je miestom komunikácie medzi rozdielnymi duchovnými tradíciami. Je potrebné zdôrazniť, že je to možné iba za podmienky, keď laicita ostane princípom a nestane sa ideológiou, teda laicizmom. Dnes sme svedkami práve tejto transformácie laicity na ideologický laicizmus, ktorý sa stáva totalitným a nárokuje si úlohu posudzovať, čo je a čo nie je správne alebo demokratické. V tomto smere sa začína čím ďalej tým viac hovoriť o „laicistickom fundamentalizme.“ Ide o ideologický laicizmus, ktorý je svetovým názorom a vo svojej podstate odmieta každé presvedčenie založené na transcendentne. Namiesto toho, aby vytváral otvorené prostredie, priamo vstupuje na scénu a upiera právo na existenciu iných názorov. Ako konkrétny príklad straty laicity a nástup ideologického laicizmu je znevažovanie práva Cirkvi vyjadrovať sa k celospoločenským problémom. To znamená, že sa nevedie polemika o argumentoch, ktoré Cirkev prezentuje, ale „a priori“ sa odmieta právo, aby tieto argumenty zazneli v spoločnosti. Začína sa šíriť neznášanlivosť voči všetkému, čo je kresťanské alebo pripomína kresťanstvo. Šíri sa nová forma despotizmu, ktorý je pripravený odmietnuť každého, kto zmýšľala rozdielne. To však paradoxne vedie k obmedzeniu ľudských práv. Cirkev nemôže a nesmie presadzovať vieru prostredníctvom politiky. To, čo má a chce - pri plnom rešpektovaní kultúrneho pluralizmu a náboženskej slobody - povedať, je, že kresťanská viera má čo povedať v dnešnej spoločnosti. Nie je to iba niečo osobné a subjektívne, ale obsahuje hlbokú duchovnú silu, ktorá sa musí dotýkať aj verejného života a naň aj vplývať.

František Trstenský

O VZŤAHU ŠTÁTU A CIRKVI

Človek odjakživa inklinoval k náboženstvu. Marxisti sa domnievali, že prvou príčinou bola nevedomosť a strach z neznámeho. Mnohí ľudia si však uvedomovali, že svet a život nie sú dielom náhody. Náboženstvá so svojou vieroukou, etikou a vnútornou štruktúrou ovplyvňovali chod štátov a celých národov. Neraz sa stali pevnou súčasťou identity nejakej mestskej či kmeňovej komunity alebo národa. Ambícia náboženstva predkladať odpovede na základné existenčné otázky z neho spravila silný pilier, o ktorý sa opierali všetci najmä v čase núdze a prenasledovania. Povolanie Abraháma znamená zásadný prielom vo vzťahu Boha k svojmu ľudu. Od tejto chvíle náboženstvo v izraelskom národe už nie je len neosobnou kultovou záležitosťou, ale odpoveďou na vernosť jedného Boha, ktorý dodržiava prislúbenia dané praotcom v zmluvách. Z tohto náboženstva sa rýchlo stal základ života spoločnosti. Záväzky izraelského národa voči Bohu sa postupne premietli do organizovaného náboženského života. Keď na vrchole dejín spásy sa Boh stáva človekom, dostáva sa do monoteistického spoločenstva, v ktorom žijú mesiášske očakávania. Ježiš navštevuje pravidelne chrám, stretáva sa s farizejmi, saducejmi, ale rovnako aj s hriešnikmi a pohanmi. Na konci života sa ocitne pred veľkňazom. Náboženstvo Starého zákona bolo dobre organizované a vďaka prísnemu monoteizmu vnútorne pevné, takže aj u pohanov vzbudzovalo rešpekt. Spisy Nového zákona dosvedčujú, že Rimania si uvedomovali jeho schopnosť vnútornej i vonkajšej mobilizácie, preto nebránili rozvíjaniu kultu a väčšinou rešpektovali miestne zvyklosti. Odmenou im bol pokoj v krajine, ktorý dokázala udržiavať náboženská aristokracia. Už vtedy sa ukázal hlavný problém akejkolvek organizovanej náboženskej komunity. Ako spolupracovať so svetskou vrchnosťou, aby spoločenstvo nestratilo konštitutívne prvky vlastnej identity a zostalo verné prvotnému poslaniu? Kde sú hranice, ktoré nemožno prekročiť?

Keď Ježiš ustanovil Eucharistiu a sviatosť kňazstva, vznikla Cirkev. Boží Syn neprichádza rušiť, ale naplniť Zákon a teda v plnosti zjaviť Otcovu vôľu. Prvé tri storočia sa Cirkev borila so základnými existenčnými problémami. Moc Ježišovho posolstva ponúkala nielen večné spojenie s Pánom, ale aj obnovené vedomie vlastnej ľudskej dôstojnosti. Kresťanstvo tak v starovekom polyteistickom svete spôsobilo prevrat. Z náboženstva niekoľkých galilejských rybárov, zelôtov, mýtnikov sa za niekoľko storočí stalo svetové náboženstvo. Kresťanstvo preniklo Rímsku ríšu, šírilo sa do Ázie a Afriky, do strednej a východnej Európy. Cirkev v malom nebola pre štát zaujímavá. Keď sa však kresťanmi stávali vysokí úradníci či dokonca cisári a králi, stal sa z nej dôležitý a rešpektovaný hráč. Po Milánskom edikte roku 313 sa prvý raz stalo kresťanstvo štátnym náboženstvom. V mase je vždy ťažšie odhaliť neúprimnosť a prospechárstvo. Mentalita vládcov sa nezmenila. Pokušenie zneužiť náboženstvo na politické ciele sa nevyhlo ani kresťanským panovníkom. Odkedy sa kresťanstvo stalo náboženstvom číslo jedna, jednota viery a mravov už nebola len náboženskou, ale aj politickou otázkou. Preto koncily v prvom tisícročí zvolával cisár a neraz rozhodoval o menovaní vysokých cirkevných hodnostárov. Súhra medzi štátom a cirkvou najlepšie fungovala v stredoveku. Kresťanstvo podobne ako kedysi izraelské náboženstvo preniklo všetky oblasti života spoločnosti. Rozvíjali sa univerzity, kultúra, architektúra, filozofia. Úzke spojenectvo so štátom sa však neskôr stalo pre Cirkev vážnym problémom. Úpadok mravov, obrovské bohatstvo a nadmerný vplyv na praktickú politiku vytvorili atmosféru, ktorá volala po zmene.

Reformácia síce urýchlila premeny v Katolíckej cirkvi, v konečnom dôsledku však bola rozbuškou, ktorá vzťahy medzi štátom a Cirkvou zmenila na nepoznanie. Neustále štiepenie protestantov spôsobilo nejednotný prístup vo vzťahu k štátu. Pojem štátne náboženstvo nevydržalo. Avšak v dôsledku náhľadov protestantskej teológie na Cirkev, kde sa zdôrazňovala jej neviditeľná dimenzia, sa náboženský život jednotlivca izoloval od spoločnosti stále viac. Vzťah štátu a Cirkvi výrazne poznačilo osvietenstvo, ktoré bolo prameňom rozsiahlych spoločenských, politických, kultúrnych a hospodárskych zmien v spoločnosti. Osvietenci v Európe, až na výnimky, neboli ateistami. Avšak kým doteraz sa nadobudnutie rovnováhy po dedičnom hriechu očakávalo od života viery, osvietenstvo speje k absolutizácii rozumu a viery v pokrok. Keďže Cirkev je vnímaná ako brzda, štát sa usiluje redukovať jej vplyv a mať ju pod kontrolou. Začína sekularizačný proces. Cirkev ho najskôr tvrdodmieta, ale nakoniec pochopí, že práve vďaka nemu dostáva možnosť oslobodiť sa spod vplyvu štátu a komunikovať s ním slobodne na báze partnerstva, čo neskôr potvrdí aj Druhý vatikánsky koncil v konštitúcii *Gaudium et spes*. Paradoxne, ovocím stredoeurópskeho osvietenstva rakúskych cisárov v 18. storočí je finančná závislosť Cirkvi na štáte, z ktorej sme sa na Slovensku dodnes nevymanili. Okrem osvietenstva zatriasol náboženským životom aj marxizmus. Výsledkom zbožštenia viery v pokrok je laicizmus, ktorý neakceptuje vplyv Cirkvi na spoločenský život, náboženstvo vytláča za múry kostolov, čím potláča náboženskú slobodu. Marxisti považujú akékoľvek náboženstvo za ópium ľudstva, preto uprednostňujú jeho likvidáciu. Cirkev v obidvoch prípadoch musí bojovať o prežitie.

V modernom svete jestvuje viacero modelov spolužitia Cirkvi a štátu. Od štátnej cirkvi až po úplnú odluku. Slovensko sa nachádza v štádiu, kedy je potrebné vzťah Cirkvi a štátu nanovo definovať. Nezačíname od nuly. Ešte v roku 2000 bola ratifikovaná základná zmluva so Svätou Stolicou, ktorá obsahuje požiadavku štyroch čiastkových zmlúv. Zmluvy o výhrade vo svedomí a o financovaní Katolíckej cirkvi ešte neboli uzavreté. Základným východiskom vzťahu so štátom v duchu *Gaudium et spes* je autonómia a vzájomná nezávislosť, pričom politické spoločenstvo má povinnosť garantovať Cirkvi náboženskú slobodu (76). Ona zahŕňa aj právo vyjadrovať sa k spoločenskému životu, ak sa dotýka viery a mravov. V súčasnosti sa veľká pozornosť venuje diskusii o financovaní. Treba si osvojiť taký model, ktorý Katolíckej cirkvi zabezpečí nezávislosť a autonómiu. Na novoročnom stretnutí s náboženskými predstaviteľmi 24. 1. predseda vlády Róbert Fico povedal: „Bol by som veľmi rád, že ak veriacemu človeku je Cirkev matkou, nech štát je všetkým občanom otcom.“ Dodal, že štát nebude otvárať tému financovania cirkvi. Po takýchto vyjadreniach je na mieste veľká opatrnosť. Ponuka na spoluprácu znie lákavo, jej dôsledkom však môže byť pre Cirkev strata nezávislosti a dôveryhodnosti. Komunikácia s politikmi je potrebná, nesmie však vytvárať dojem, že Cirkev odobruje ich politické správanie. Katolícka cirkev na Slovensku by po štyridsatročnom prenasledovaní nemala dopustiť, aby sa zaplietla s politickou mocou, ktorá smeruje k autokracii. Spolupráca Cirkvi a štátu môže fungovať len vtedy, ak si obaja uchovávajú svoju nezávislosť.

Anton Ziolkovský

JOSEPH RATZINGER - BENEDIKT XVI.:

JEŽIŠ NAZARETSKÝ, I. DIEL: OD KRSTU V JORDÁNE PO PREMENENIE

Preložil Ľ. Cepko, Dobrá kniha, Trnava 2007, počet strán 391. ISBN 978-80-7141-579-4.

Originál knihy bol napísaný v nemčine (*Jesus von Nazareth*) a vyšiel vo vydavateľstve Herder, Freiburg in Breisgau v roku 2007. Jeho talianské preklady (*Gesù di Nazaret*) okamžite vydali dve vydavateľstvá, a to vaticánska Libreria editrice vaticana a RCS Libri S.p.a. Milano. Netreba pripomínať, že veľmi rýchlo reagovali aj iné prestížne vydavateľstvá a objavili aj preklady v iných jazykoch. S uznávaním a vďakou treba konštatovať, že slovenský preklad knihy sa objavil porovnateľne s inými prekladmi.

Jadro knihy tvorí 10 kapitol: Ježišov krst, Ježišove pokušenia, Evanjelium o Božom kráľovstve, Reč na vrchu, Modlitba Pána, Učeníci, Posolstvo podobenstiev, Veľké jánovské obrazy, Dva dôležité medzníky na Ježišovej ceste: Petrovo vyznanie a udalosť premenenia, Ježišove výpovede o sebe. Benedikt XVI. sám podáva vysvetlenie k tejto knihe (s. 5-18) a každý čitateľ skôr, ako začne čítať jednotlivé kapitoly knihy, by si ho mal „povinne“ prečítať z jednoduchého dôvodu: ak si ho neprečíta, nepochopí (minimálne aspoň nie tak, ako by bolo potrebné) motív i pozadie vzniku knihy a konzekventne sa môže dostať do rizika nepochopenia posolstva knihy. Závažná je už skutočnosť, že pápež vôbec vydal nejakú knihu a ešte prekvapivejšia je skutočnosť, že ju nepovažuje „za akt pápežského učiteľského úradu“, ba dokonca, že mu môže každý „slobodne oponovať“ (s. 17). Nepamätám si prípad z dejín pápežstva, žeby sa niekedy takéto niečo stalo.

Knihá Benedikta XVI. je určite prínosom k teologickej diskusii predovšetkým v oblasti kristológie. Určite však ovplyvní aj iné teologické disciplíny. Nemecký pápež sa v knihe prezentoval ako excelentný a argumentačne zdatný a rozhladený teológ, ktorý má obdivuhodný prehľad nielen v dogmatike, ale aj biblických vedách, ekleziológii, patristike, cirkevných i svetových dejinách... Podľa môjho názoru by si ju mal prečítať každý seriózny teológ každej teologickej disciplíny. Pokúsim sa o formuláciu niekoľkých vlastných poznámok k tejto knihe.

1. Dovolím si rozlíšiť dve hlavné posolstvá tejto knihy: Prvé pre veriacich a druhé pre neveriacich v Krista ako Božieho Syna. Pre „neveriacich“ je posolstvom tejto knihy úsilie pápeža pomôcť uveriť, že historický Ježiš je Božím Synom, čo vyvoláva ďalšie dôsledky pre chápanie zmyslu života človeka. Toto posolstvo je snáď najviac „hmateľné“, keď pápež opisuje dialóg veriaceho žida Neusnera s biblickým (historickým) Ježišom, ako tento veriaci a „Písmam“ (starého zákona) chápujúci žid „cíti“, ako ho Ježiš priam tlačí k okamihu, v ktorom sa musí rozhodnúť, či uverí v neho ako Boha alebo nie. Veriaci rabín chápe tento Ježišov postoj ako „znepokojivý“, Ježišovu výzvu odmieta a ostáva verný „viere večného Izraela“ (s. 121-122).

Ak by som mal formulovať hlavné posolstvo pre tých, ktorí veria v Ježiša ako Boha, podľa môjho názoru by malo znieť takto: Pre človeka niet inej istoty, iného pevného bodu, iba Ježiš ako Boh. Človek sa narodí do tohto sveta s prázdnyimi rukami i „prázdnu“ hlavou (bez vedomostí), iba s určitými danosťami ako predpokladmi pre život. Potom sa namáha, študuje, poznáva, stáva sa rozumným, ale nadobúda si aj majetok, imanie, aby si vylepšil „kvalitu“ svojho života. Potom však zasa ide dole: stále viac zabúda, rozum mu stále viac „mäkne“ a aj to, čo si nadobudol,

už nevládze užívať, až napokon mu ostávajú opäť „prázdne ruky“ a čo mu ostáva v hlave, si netrufam hodnotiť, to zhodnotí azda len Pán. Toto posolstvo: Boh ako jediná istota človeka – podľa môjho názoru – sa často ukazuje v knihe v rôznych podobách a uzáveroch, ku ktorým čitateľa pápež privádza. Život človeka bez Boha, bez Ježiša ako Božieho Syna, je nezmyslom. Ale tak ako v prvej časti posolstva, tak aj v tejto druhej časti posolstva existuje Ježišov „znepokojivý postoj“, ktorý „tlačí“ aj veriaceho človeka k okamihu, aby uznal, aby vyznal, že on, Pán jediný, je jeho skutočnou a jedinou istotou. V pozadí knihy cítiť dramatický zápas človeka v jeho „exteriéri“ i „interiéri“: Medzi ním ako sociálnou bytosťou (žiť s inými) a jeho vnútorným svetom, kde je toľkokrát sám (napr. v okamihu choroby či smrti), zápas medzi dravosťou vedieť či poznať a mať či vlastniť (na jednej strane) a zabúdať a strácať (na druhej strane), zápas medzi možnosťami ducha a možnosťami tela. Tieto dramatické zápasy človeka privádzajú k spomínanému okamihu, v ktorom sa má rozhodnúť pro alebo contra, za alebo proti Ježišovi ako Bohu, ba v ľudskom živote je mnoho takých okamihov, akoby človek žil pre „určený okamih“, v ktorom má dať svoje rozhodnutie alebo ho dáva a raz príde ten čas, aby ho človek dal, takpovediac, definitívne: či Bohu odovzdá seba samého alebo nie.

2. Metóda spracovania jednotlivých tém sa vyznačuje tým, že pápež vysvetľuje jednu udalosť Svätého písma inou udalosťou Písma a nezriedka aj viacerými udalosťami. Tu môže čitateľ spoznať, že pápež je človekom „znalým Písma“, ale – podľa mňa – neprejavuje sa ako tradičný biblista alebo exegeta. Skôr sa mi javí ako dogmatik argumentujúci Písmom, ale nie ako biblista. Jeho štýl práce mi skôr pripomína niektorých cirkevných otcov (napr. Origena alebo niektoré komentáre sv. Augustína). Svoje konklúzie rozvíja do rôznych tém, v ktorých zastane, aby nechal čitateľa samého v nich pokračovať... Niekedy otvorí tému Cirkvi, inokedy sveta a svetskej moci, majetku, inde zase problém bolesti a ešte inde zase mieru evidentnosti Božej existencie pre človeka žijúceho na tomto svete a ešte mnoho ďalších tém. V predslove pápež hovorí, že historicko-kritická metóda je už prekonaná, ale neviem dôsledne posúdiť, do akej miery ju v knihe pápež využil. Možno na to dajú odpoveď skôr odborníci na biblikum. Kniha otvára mnohé otázky, na ktoré by sme si radi vypočuli komentáre biblistov. Snáď by som ešte dodal, že v knihe sa niekedy prelína to historické s mystickým, tuzemské s nadvemským, metafyzickým, až niekedy nie je ani jednoduché, ani ľahké to rozlíšiť, lebo sa to priam zlieva, preplietava, prelína jedno s druhým. Ak tento spôsob výkladu je hlboko teologickým, povedal by som až „lahôdkou“ pre teológa, na druhej strane sa text stáva pre čitateľa veľmi náročným a ťažkým, až si musí dávať pozor, aby mu neušiel pomyselný (predpokladaný) zámer autora textu. Lebo Ratzinger vedie čitateľa po hĺbinách a strminách života, histórie, vykúpenia i spásy človeka i veľkých činov Božieho Syna.

3. Pápež vo svojej knihe spomína takmer výlučne (aj keď nie úplne) nemeckých autorov napriek tomu, že knihu začal písať v roku 2003 počas letnej dovolenky. Na jednej strane v prospech spomenutia nemeckých autorov stojí fakt,

že pápež je Nemeč a pôsobil ako profesor na nemeckých univerzitách. Na druhej strane už ako profesor musel poznať aj diela autorov iných krajín, ba od roku 1981 Ratzinger bol prefektom Kongregácie pre náuku viery a v čase písania knihy mal za sebou 22-ročný pobyt v Ríme s celosvetovým teologickým rozhľadom. To vyvoláva dojem akoby teologická diskusia o Ježišovi prebiehala iba na nemeckom myšlienkovom „teritóriu“. Je paradoxom, že ako pápež do vedenia dikastérií Rímskej kúrie nepovoláva Nemcov, ale iných najmä Talianov (Bertone, Ravasi, Coccopal-

merio). Nemyslím si, že je to výčitka, lebo ak niekto píše knihu, nepočíta asi koľko autorov z ktorej krajiny spomenie. Je to skôr postreh, ktorý nám možno naznačuje spôsob i „teritóriu“, na akom sa pohybuje aj súčasné myslenie Benedikta XVI. Napokon nie je to azda nič neobvyklé, ak si pápež do Vatikánu prinesie niečo zo svojej rodnej vlasti.

Anton Oparty

TORBJON L. KNUTSEN:

DĚJINY TEORIE MEZINÁRODNÍCH VZTAHU

Preložil J. Ogrocký, Centrum strategických studií, Brno 2005, počet strán 352. ISBN 80-903333-3-8.

Autor knihy je profesorom na Katedre sociológie a politickej vedy na univerzite v Trondheimu v Nórsku. Knihu napísal v angličtine a bola publikovaná v roku 1997 pod názvom *A History of International Relations Theory* v nakladateľstve Lynne Rienner Publishers. V českom preklade sa po prvý raz objavila až v roku 2005.

Knihá má *Predhovor* (s. 5-6), *Úvod* (s. 7-13) a potom 3 časti. Prvá časť (s. 15-65) má názov *Predohry* a je rozdelená na dve témy: prvá má názov „Bohovia, hriešnici a vznik teórie medzinárodných vzťahov“ (s. 17-43), druhá „Korene novoveku: renesančná medzištátna politika“ (s. 45-65). Druhá časť má názov *Novovek* (s. 58-200) a pokračuje ďalšími témami: tretia téma má názov „Delá, lode a tlačiarenské lisy: šestnásťte storočie a zrod moderného sveta“ (s. 69-95), štvrtá téma „Absolutistická politika: sedemnáste storočie a rozvoj medzištátnneho systému“ (s. 97-131), piata téma „Osvietenská politika: osemnásťte storočie a nástup zvrchovanosti ľudu“ (s. 133-166), šiesta téma: „Ideologická politika: devätnásťte storočie a nástup ľudových mäs“ (s. 167-200). Tretia časť (s. 201-323) má názov „Súčasná doba“ a opäť pokračuje ďalšími témami: „Intermezzo: nástup súčasnosti“ (s. 203-226) je siedmou témou; ôsma téma má názov „Medzivojnová politika: dvašatročná kríza“ (s. 227-258), deväta téma „Politika studenej vojny: medzinárodné vzťahy po druhej svetovej vojne“ (s. 259-289). V poradí posledná desiatá téma má názov „Opúšťanie modernity?“ (s. 291-323). Nasleduje bohatá *Bibliografia* (s. 324-338) a *Menný register* (s. 339-349). Knihá končí *Obsahom* (s. 341). Budúcemu čitateľovi tejto knihy si dovoľím poskytnúť niekoľko – podľa môjho videnia veci – niekoľko užitočných poznámok.

1. Knihu možno zaradiť medzi manuály základných terminologických pojmov a koncepčných teórií v oblasti medzinárodných vzťahov a poskytuje čitateľovi základný rozhľad v tejto problematike. Časovo sa autor v knihe obmedzuje na obdobie novoveku, čo v dôsledku znamená, že jadro knihy vlastne začína druhou časťou „Novovek“: treťou témou, ktorá má dosť výstižný názov: „Delá, lode a tlačiarenské lisy“ a dovoľím si povedať, že končí treťou časťou „Súčasná doba“, konkrétne deviatou témou: „Politika studenej vojny: medzinárodné vzťahy po druhej svetovej vojne“. K vyššie uvedenému poznatku som dospel potom, ako sa autor v prvej časti zamerá iba, ako to sám nazýva, na „Predohry“, kde zaradil okrem iných tém, ktoré považuje za menej dôležité v súčasnej dobe, aj tému náboženstva. Téma náboženstva pre politológov je od čias Vladára

(1513) Nicola Machiaveliho okrajovou témou, čo potvrdil nedávno aj Ján Čarnogurský pri hodnotení politiky Gustáva Husáka v televízii, keď povedal, že „politika nie je ani tak o morálke, ale o moci“ a Husákovu politiku nechápe ani ako dobrú, ani ako zlú, ale ako reálnu. Posledná desiatá téma „Opúšťanie modernity?“ je ukázkou náznakov, tápania, hľadania a určitej dezorientácie, ktorá na autora „dolahla“ po páde sovietskeho bloku v 90. rokoch minulého storočia. Táto téma je snáď typickou ukázkou, že v súčasnosti nastáva „posun“ v oblasti medzinárodných vzťahov, ktorých dopad a dosah sa nevie celkom dôsledne (netvrdím, že úplne nie) ani predvídať, ani napláňovať, aj keď snahy o to nechýbajú.

2. Druhé obmedzenie, ktoré si autor zvolil, sú štyri nosné línie, ktoré sa tiahnu celou knihou: vojna, mier, politická moc a nadobúdanie a rozdeľovanie hmotných dohier. Podľa môjho názoru ide spravidla o dominantné línie tvorby a (ne)stability medzinárodných vzťahov, ale nie sú ani samotné, lebo sú aj iné a nie vždy a za každých okolností ich možno – podľa môjho úsudku - považovať za dominantné. Zdá sa, že autor musel voliť nejaké obmedzenia a zvolil si práve tieto. Ak beriem do úvahy, že ide spravidla o dominantné témy, nepovažujem jeho voľbu za nesprávnu. Osobne uvedené línie považujem skôr za motivačné pre ľudské „ego“. Zastávam názor, že témy ako kultúra, náboženstvo a civilizačné záležitosti mali dostať viac priestoru v tejto knihe, lebo sa ukazujú ako problémy, ktoré môžu mať silnejúci, ba podľa niektorých autorov ho aj skutočne majú, ale najmä stabilizačný vplyv na medzinárodné vzťahy.

3. V knihe zaznieva evidentný pocit bezradnosti pri hodnotení politických vzťahov po páde komunistického bloku. Autor totiž ukončil rukopis knihy práve v uvedenom prelomovom období. Preto politologické vyhodnotenie najnovšej doby akoby v knihe absentovalo, aj keď autorovi nemožno uprieť snahu, aby to čitateľ pocítil čo najmenej. V konečnom dôsledku kniha poskytuje základy pre solídne politologické a sociologické štúdium, ale poskytne vzácny rozhľad aj iným intelektuálne bystrým čitateľom.

Ján Duda

PAVOL LINET:

TRADÍCIA A ZJAVENIE VÝZNAM TRADÍCIE V DEJINÁCH ODOVZDÁVANIA BOŽIEHO ZJAVENIA

Edícia Studia Theologica Nitriensia. Kňazský seminár sv. Gorazda, Nitra 2005. Počet strán: 194. ISBN: 80-88741-61-0.

Teologická gnozeológia má niekoľko kľúčových tém, ktoré sú po stáročia predmetom živej diskusie. Absolvent Pápežskej univerzity sv. Gregora v Ríme a prednášajúci na Teologickom inštitúte v Nitre Pavol Linet spracoval jednu z nich. Témou jeho práce je vzťah medzi Tradíciou a Zjavením. Autor si stanovil ambiciózny cieľ. Objasniť význam Tradície v diachronickom pohľade na proces odovzdávania Božieho Zjavenia. Monografia má tri časti. V prvej rozoberá pojem Tradície a snaží sa ju vysvetliť ako kultúrny fenomén. Viac ako polovicu práce zaberá druhá časť, kde sa venuje jej historickému vývoju. Posledných tridsať strán venuje systematickej reflexii, v ktorej sa snaží vystihnúť podstatu Tradície a jej spolupôsobenie so Svätým písmom a Magistériom.

Linet sa odvážne, no metodologicky správne podujal zaradiť problém kresťanskej Tradície do civilizačno – kultúrneho rámca. Už v úvode prvej kapitoly chápe pod tradíciou všetko, čo „konštituuje pre ľudské bytie kultúru, koncepciu sveta, videnie vlastnej existencie spolu s ostatnými“ (12). Pod Tradíciou chápeme nielen proces odovzdávania, s ktorým je najčastejšie spájaná, ale aj jej konkrétny obsah. Zvlášť to platí v prípade apoštolskej Tradície. Snaha o pochopenie jej vnútornej štruktúry sa nezaobíde bez interdisciplinárneho prístupu. Najmä filozofia môže výrazne prispieť k vyváženému vsadeniu tradície do antropologického rámca. Paradoxne práve časť, ktorá sa zaoberá moderným pohľadom na tradíciu (28-40) a patrí k pilierom prvej kapitoly, vyznieva rozpačito. V niektorých častiach, napr. „Filozofická úvaha o tradícii“ (28-29) alebo „Teologická hermeneutika“ (38-40), je ťažké medzi jednotlivými odstavcami hľadať súvislosti. Keďže autor myšlienkové a metodické postupy dostatočne nevysvetľuje, nie je jasné, prečo prínos filozofie a hermeneutiky zúžil len na niekoľko vedľa seba usporiadaných aspektov. Pritom o oboch témach by sa dali napísať samostatné monografie.

Keďže Tradícia sa spája s kultúrou, podľa Lineta je jej popieranie bezpredmetné (17). O niekoľko strán ďalej však hovorí o „celosvetovej kríze tradície“ (36). Zdá sa, že tieto dve tvrdenia si protirečia. Autor začína prácu vo vedomí, že Tradíciu Cirkvi je možné pochopiť len vtedy, ak porozumieme jej pojmu, čo pre neho znamená vnímať ju ako kultúrny fenomén. Preto tejto téme venuje celú prvú kapitolu. Je zrejmé, že celosvetová kríza tradície (a v tom sa nemýli) má dopad aj na chápanie človeka i jeho náboženského rozmeru. Tvrdí, že „popieranie jej dôležitosti je bezpredmetné“, vyvoláva dojem, že ide o zrozumiteľnú, väčšinovo akceptovanú tému. Sám autor však priznáva, keď hovorí v tejto súvislosti o kríze, že opak je pravdou.

V druhej časti monografie Linet na veľkom priestore postupne rozoberá svedectvá o Tradícii v Starom zákone, u Ježiša Krista, v povelkonočnom spoločenstve, u apoštolov či cirkevných otcov. Osobitnú pozornosť venuje tvorbe kánona biblických kníh. Ide o ukázkový prípad, v ktorom kresťanské spoločenstvo v procese odovzdávania viery, čiže skúsenosti s Božím sebazdieňaním, generuje za asistencie Ducha Svätého spisy, ktoré hoci napísané, a teda aj kultúrne a historicky podmienené, v ďalších rokoch prijíma opäť s pomocou Božieho Ducha za vlastné a nakoniec ich definitívne zaraduje do kánona biblických kníh. Autor venuje

primeraný priestor aj obdobiu reformácie a Tridentskému koncilu či nasledujúcemu obdobiu. Nezabúda ani na oba vatikánske koncily či dogmatickú konštitúciu *Dei Verbum*. Ak hľadáme teologický prínos v potridentskom období, nemôžeme zabudnúť na Melchiora Cana a jeho „*locus theologicus*“. Táto kriteriológia prispela k systematizácii prameňov Tradície, zároveň však viedla k chápaniu Písma a Tradície ako dvoch nezávislých prameňov Zjavenia. Vzťah medzi teológiou a Magistériom po Druhom vatikánskom koncile vyústil do série doktrínálnych dokumentov, ktoré sú inštrukciami pre prácu katolíckeho teológa. Najskôr šlo o tzv. „prísahu vernosti“ a „vyznanie viery“ (1.7.1988), potom o inštrukciu o cirkevnom povolaní teológa (24. 5. 1990) a nakoniec o motu proprio *Ad tuendam fidem* (18. 5. 1998), ktoré zavádza nové, trojstupňové hodnotenie výrokov o viere a mravoch. Prínos teológov do odovzdávania Zjavenia v procese Tradície je nezanedbateľný. Škoda, že v Linetovej monografii o týchto skutočnostiach nenájdeme žiadnu zmienku.

Tretia kapitola je nielen syntézou, ale aj najzrejšou časťou práce. Linet viackrát pripomína, že jediným prameňom Zjavenia je *Dei Verbum*. Termín „Božie slovo“ je však v bežnom chápaní synonymom biblických spisov, kde bolo zapísané. Druhý vatikánsky koncil však nehovorí o prameni Zjavenia v tomto význame. Chápe pod ním večné Slovo, ktoré sa prejavuje a aktualizuje v dejinách a nachádza završenie v Ježišovi Kristovi. V tomto zmysle platí, že Ježiš Kristus je jediným prameňom Zjavenia (DV 9). V systematickej reflexii by stálo za to viac zdôrazniť centrálnosť kristologického rozmeru Tradície, a tak lepšie pochopiť význam *Dei Verbum*.

V Linetovej práci prevažujú pozitíva. Používa metodológiu v duchu Druhého vatikánskeho koncilu, má precízne vypracovanú schému a narába s bohatou zahraničnou bibliografiou. Najmä druhá a tretia kapitola sú obohatením slovenskej teologickej tvorby. Keďže Cirkev sa k téme Tradície podrobne a veľmi inšpirujúco vyjadrila až na Druhom vatikánskom koncile, vedeckých prác na túto tému nie je veľa. O to viac treba oceniť, že sa o vlastný vklad k téme pokúsil odborník zo Slovenska.

Anton Ziolkovský

NOVÉ HORIZONTY

ČASOPIS PRE TEOLÓGIU, KULTÚRU A SPOLOČNOSŤ

ČÍSLO 2/2008 ROČNÍK II. VYCHÁDZA ŠTVRŤROČNE

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

Výkonný redaktor:
ThLic. Anton Ziolkovský

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

Grafická úprava:
Mgr. Marián Jabroický

Jazyková spolupráca:
Mgr. Lenka Horáková

Anglické texty:
Mgr. Stanislava Hudranová

Adresa redakcie:
Klub priateľov Ferka Skyčáka
Spišská Kapitula 13
053 04 Spišské Podhradie

E-mail:
novehorizonty@gmail.com

Web:
novehorizonty.sk

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 02

Vydáva:
Vydavateľstvo Lúč Bratislava pre Klub priateľov Ferka Skyčáka

Tlač:
Tlačiareň Kežmarok

Kontakt na autorov článkov:
ThLic. Anton Ziolkovský
aziolkovsky@gmail.com

ThLic. Marek Haratim
marhar@tiscali.it

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

ThLic. Lubomír Hlad
lubo_hlad@hotmail.com

ThDr. Branislav Kluska, PhD
kluska@fedu.ku.sk

ThLic. Martin Koleják
brutovcef@stonline.sk

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

PsLic. Marek Forgáč
marekforzac@gmail.com

HEDr. Luboslav Hromják
hromjakluboslav@hotmail.com

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. Uviest 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. 4. 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 posielat na tento účet:
3390052503/3100.*

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

