

NOVÉ | HORIZONTY

ČASOPIS PRE TEOLÓGIU, KULTÚRU A SPOLOČNOSŤ

www.novehorizonty.sk

Akým smerom v ekumenizme?

PETER HOCKEN

Sv. Ignác Antiochijský a jeho pohľad na mučeníctvo
v perspektíve imitatio Christi

MARCEL CÍBIK

Dynamika přirozeného práva

STANISLAV PŘIBYL

Pápežove vyjadrenia o obrane pred HIV-AIDS

MARTIN KOLEJÁK

Obrazné vyjadrenie motívov
siedmich hlavných hriechov v Levoči

BERNADETA SOLTÉSZOVÁ

2/2011
ročník V.

Tomáš Akvinský o žene
PETER VOLEK

OBSAH

55	Generácia Jána Pavla II.? <i>redakcia</i>	EDITORIÁL
56	Akým smerom v ekumenizme? <i>Peter Hocken</i>	PREKLAD
60	Sv. Ignác Antiochijský a jeho pohľad na mučenie v perspektíve <i>imitatio Christi</i> <i>Marcel Cíbik</i>	ŠTÚDIE
65	Dynamika prirodzeného práva <i>Stanislav Příbyl</i>	
68	Pápežove vyjadrenia o obrane pred HIV-AIDS <i>Martin Koleják</i>	
78	Obrazné vyjadrenie motívov siedmich hlavných hriechov v Levoči <i>Bernadeta Soltészová</i>	
83	Tomáš Akvinský o žene <i>Peter Volek</i>	
89	Homília arcibiskupa Mons. Cyrila Vasiľa v Nitre	ČLÁNKY
93	Stav procesu blahorečenia Božieho sluhu biskupa Jána Vojtaššáka <i>Ján Duda</i>	
96	Kam nás vedie rodová rovnosť? <i>Anton Ziolkovský</i>	NÁZORY
98	Vatikánsky zápisník <i>Imrich Gazda, Marián Sekerák</i>	UDALOSTI
100		RECENZIE

CONTENTS

	Generation of John Paul II.? <i>redakcia</i>	EDITORIAL	55
	Ecumenism at the Crossroads <i>Peter Hocken</i>	TRANSLATION	56
	Saint Ignatius of Antioch and his View of the Martyrdom in the Light Of <i>Imitatio Christi</i> <i>Marcel Cíbik</i>	STUDIES	60
	The Dynamism of Natural Law <i>Stanislav Příbyl</i>		65
	Pope's Pronouncements on the Fight Against HIV/AIDS <i>Martin Koleják</i>		68
	Allegorical Expressions of Seven Deadly Sins in Levoča <i>Bernadeta Soltészová</i>		78
	Thomas Aquinas on Woman <i>Peter Volek</i>		83
	The Homily of Archbishop Mons. Cyril Vasil' in Nitra	ARTICLES	89
	Update on the Beatification Process of the Servant of God, Ján Vojtaššák <i>Ján Duda</i>		93
	Where Does Gender Equality Lead Us? <i>Anton Ziolkovský</i>	OPINIONS	96
	The Vatican diary <i>Imrich Gazda, Marián Sekerák</i>	AFFAIRS	98
		REVIEWS	100

REDAKCIA

GENERÁCIA JÁNA PAVLA II.?

Dnešní tridsiatnici sa narodili viac menej na počiatku pontifikátu Jána Pavla II. Celé ich detstvo a príprava na vstup do produktívneho veku prebiehali v období jeho pápežského účinkovania. Spolu so svojimi rovesníkmi i miliónmi ďalších mladých ľudí patria tak ku generácii Jána Pavla II. Tento termín vznikol krátko po jeho smrti a vyjadroval, že celé jedno pokolenie ľudí, ktorí akurát vstupovali do aktívneho a tvorivého obdobia svojho života, sa formovalo výlučne počas účinkovania tohto pápeža. Nielen neobvyklá dĺžka pontifikátu, ale najmä jeho nesmierne intenzívna aktivita, jasne personalisticky orientovaná, mali vplyv na to, že Ján Pavol II. skutočne ovplyvnil celú generáciu. Jeho apoštolské cesty, iniciácia svetových dní mládeže, encykliky, biskupské synody, zostavenie Katechizmu katolíckej cirkvi počas jeho pontifikátu, ekumenické stretnutia, slávenie Jubilejného roku s prosbou o odpustenie, a iné dôležité udalosti nemohli zostať nepovšimnuté. Jeho učenie neponechávalo ľudí chladných, stretávalo sa alebo s nadšením, alebo s nesúhlasom, či dokonca protestmi. Dovoľujeme si tvrdiť, že bol jedinou intelektuálnou osobou, ktorá dokázala globálne vyvážiť západoeurópsky vplyv ľudí generácie 68. roku, ktorí od 80-tych rokov minulého storočia do dnes sa snažili a snažia o formovanie západnej civilizácie vo svetle ľavicovo orientovanej ideológie kultúrnej revolúcie. Bol osobou, ktorá podporovala a inšpirovala podzemnú Cirkev na Slovensku a výrazne prispela k pádu komunizmu. Samotní mladí ľudia so sebe vlastnou spontánnosťou vyjadrovali krátko po pápežovej smrti ako aj v dňoch predchádzajúcich jeho nedávnu beatifikáciu, že Ján Pavol II. bol „ich pápežom“. S prekvapením, radosťou a nádejou mnohí napríklad v Poľsku mohli pozorovať po pápežovom úmrtí konkrétne životné postoje a rozhodnutia, ktorými ľudia sa snažili aplikovať pápežské učenie. Mladí si prostredníctvom sms správ spontánne dohadovali miesta, na ktorých potom zapalovali sviečky a modlili sa. Niektorí prežívali veľkú nádej, že v Cirkvi a v európskom spoločenstve môže dôjsť k takej sociálnej zmene, ktorá poslúži na upevnenie kresťanstva v širšom spektre. Bohužiaľ spoločnosť nebola taká zrelá aby dokázala natrvalo spracovať tieto počiatočné impulzy. Tri cesty Jána Pavla II. na Slovensko, ktoré boli duchovne i teologicky veľmi pregnantné a veriacim ľuďom prijímané s veľkou radosťou, neboli dostatočne pretransformované v živote spoločnosti, ale i Cirkvi, čoho dôkazom sú nie celkom lichotivé slová, ktoré adresoval pápež Benedikt XVI. slovenským biskupom pri ich poslednom Ad Limina. Teraz z príležitosti beatifikácie Jána Pavla II. v mnohých krajinách mnohí prežívajú opäť veľké nadšenie a zápal. Uvedomujú si dôležitosť i ľudskú blízkosť pápeža. Výsledkom toho sú spomienkové koncerty, premenovávanie ulíc, budovanie pamätníkov, ako dôležitých artefaktov, ktoré majú hmatateľne pripomínať

význam tejto kľúčovej osobnosti 20. storočia. Dôležitejšie sú však trvalé skutky viery a milosrdenstva, ktoré majú byť prejavom interiorizácie a aplikácie učenia predchádzajúceho Svätého Otca. Nie je možné hovoriť totiž o generácii Jána Pavla II., pokiaľ sa katolícki zamestnávateľia nebudú riadiť sociálnym učným Cirkvi. Stavanie mramorových pamätníkov Svätému Otcovi zostane len povrchným symbolom, kým aj naďalej bude na katolíckych školách a univerzitách prevládať ideológia grantovej efektivity namiesto vedeckého a pedagogického personalizmu. Aby sa mohlo skutočne hovoriť o generácii Jána Pavla II., tak je potrebné ľuďom vštepiť hodnoty mieru, pravej solidarity, milosrdenstva a lásky k človeku. K tomu nás zaväzuje aj vyhlásenie Jána Pavla II. za blahoslaveného. Konkrétnymi krokmi môžu byť: intenzívna pastorácia a edukácia zamestnávateľov a biznismenov v duchu pápežských sociálnych encyklik; osvojenie si v cirkevných spoločenstvách ducha historickej reflexie, uvedomovania si vlastných hriechov a potreby odpustenia; dbanie na katolíckych školách a univerzitách o vernosť učeniu Cirkvi a morálne zásady v zmysle dokumentu Ex Corde Ecclesiae; vytvorenie atmosféry vzájomnej podpory, solidarity a milosrdenstva, napríklad rozsiahlym podporovaním žiakov a študentov zo sociálne slabších prostredí; inšpirovanie rozvoja katolíckej edukácie v duchu integrálneho personalizmu; zvýrazňovanie roly kresťanskej kultúry v procese zošľachtovania civilizácie. V tomto zmysle je dôležité, aby pamäť o Jánovi Pavlovi II. bola živá a dynamická. Je potrebné ju budovať a oživovať postupnými krokmi s dlhotrválými dôsledkami prejavujúcim sa nielen v krátkych zápaloch zaangažovania, ale vytvárajúcimi skutočnú generáciu Jána Pavla II. Na druhej strane je potrebný istý teologický a historický odstup, aby bolo možné objektívne zhodnotiť silné i slabšie stránky pontifikátu tohto nepochybne veľkého pápeža a jeho skutočný vplyv na vyformovanie generácie. Až vtedy bude možné dať odpoveď na otázku, či sme skutočne generáciou Jána Pavla II.

AKÝM SMEROM V EKUMENIZME?

P. Hocken: Ecumenism at the Crossroads

*This article begins with an account of the three developments emerging prior to the Second Vatican Council, which have paved the way for ecumenism, including the official Catholic commitment to attain unity of all Christians. The developments were both spiritual and theological in their nature. The Decree on Ecumenism emphasized the dimension of 'spiritual ecumenism' rooted in permanent conversion and constant renewal, which, in line with the reflections of Abbé Paul Couturier, lie at the heart of ecumenism. However, this approach has gradually dissipated during the thirty years following the Council. During this period, more emphasis has been placed on theological dialogue and practical collaboration. Today, it has become increasingly clear that dialogue and collaboration are quite important, but not sufficient. New hope and dynamics was inspired by John Paul II's encyclical *Ut Unum Sint*, which re-established spiritual ecumenism as the key to restoring unity, and introduced the significant element of confessing past sins against unity. This reconfiguration opened the door for Evangelicals and Pentecostals who had little confidence or interest in engaging in the official forms of ecumenism.*

V októbri minulého roku som počul rozhovor s biskupom Brianom Farrelom, tajomníkom Pápežskej rady pre podporu jednoty kresťanov. Biskup Farrell začal svoj príhovor veľmi zaujímavou otázkou: ako je možné, že katolícki biskupi, ktorí vyšli zo sveta formovaného teológiou, ktorá sa nezaoberala inými kresťanmi, sa mohli zísť v Ríme v roku 1962 na II. Vatikánskom koncile a potom po dvoch rokoch takmer jednohlasne schválili dekrét o ekumenizme?¹

K tejto zmene prišlo na základe troch hlavných dôvodov. Prvým bolo viacero postáv priekopníkov pripravujúcich cestu pre katolícku cirkev aby sa sama otvorila pre ekumenické hnutie. K najznámejším musíme zaradiť Doma Lamberta Beauduina (1873 – 1960), belgického benediktína, zakladateľa jednak liturgického ako aj ekumenického hnutia; Abbé Paula Couturiera (1881 - 1953) z Lyonu vo Francúzsku, priekopníka „duchovného ekumenizmu“; pátra (neskôr kardinála) Yvesa Congara, OP (1904 – 1995), tiež z Francúzska, priekopníka teologického ekumenizmu a odborníka na ekleziológiu; pátra Maxa Metzgera (1887 – 1944), nemeckého kňaza, ktorý pracoval na medzinárodnom zmierení a mieri založením bratstva „Una Sancta Brotherhood“ (1938), ktoré bolo zamerané na kresťanskú jednotu a bol umučený v Berlíne za zradu voči Tretej ríši. Traja z týchto mužov priamo podporovali modlitbu za kresťanskú jednotu: Beauduin spolu s kláštorným spoločenstvom v kláštore zameranom na jednotu v Amayi, neskôr sa presťahoval do Chevetogne v Belgicku; Couturier revidovanou formou Týždňa modlitieb založenou na Jánovom Evanjeliu 17, 21: „Aby všetci boli jedno“; a Metzger so spoločenstvom Una Sancta Brotherhood.

Druhým dôvodom je, že prúdy liturgickej a biblickej obnovy sa dostali do vzájomného pôsobenia s dôležitým vývinom v cirkevnej teológii schváleným

a podporovaným encyklikou Pia XII. *Mystici Corporis Christi* (1943). Bol tam posun od defenzívneho a inštitucionálne zameraného pohľadu na cirkev k pohľadu na Cirkev ako telo Kristovo. Tu nachádzame začiatky dnešného dôrazu na Cirkev ako spoločenstvo.

Tretím dôvodom bola druhá svetová vojna, počas ktorej sa mnohí katolícki kňazi ocitli vo väzení spolu s protestantskými pastormi. Z týchto skúseností povstali nové vzťahy, ktoré prežili aj po vojne. Tieto rozličné vplyvy sa spojili v Katolíckej konferencii pre ekumenické otázky organizovanej pátrom Johnom Willebrandsom² v roku 1952, ktorá zhromaždila katolíckych odborníkov so srdcom pre jednotu kresťanov. Z tejto skupiny boli vybratí mnohí budúci členovia

2. Meno kardinála Johanna Willebrandsa sa vo svete skloňuje pomerne často, no na Slovensku je menej známy. Holandský kardinál bol kľúčovou postavou úsilia Katolíckej cirkvi o zlepšenie vzťahov s inými kresťanskými cirkvami a Židmi. Je považovaný za priekopníka ekumenického hnutia v Katolíckej cirkvi. Johannes Willebrands sa narodil 4. septembra 1909 v holandskom meste Bovenkarspel. Za kňaza bol vysvätený 26. mája 1934. Doktorát z filozofie získal na Pápežskom aténeu Angelicum v Ríme. V roku 1951 založil Katolícku konferenciu pre ekumenické otázky. O trinásť rokov neskôr bol vysvätený za biskupa a po piatich rokoch bol vymenovaný za kardinála. V roku 1975 ho pápež Pavol VI. menoval arcibiskupom Ultrichtu a prímasom Katolíckej cirkvi v Holandsku. O osem rokov neskôr sa tohto úradu kardinál Willebrands vzdal, aby sa mohol plne venovať práci v Pápežskej rade na podporu jednoty kresťanov, ktorej bol do roku 1989 predsedom. Willebrands bol kvôli cestám po celom svete vo Vatikáne známy ako „*lietajúci Holanďan*“. Počas návštev v zahraničí sa usiloval o jednotu kresťanov. Ako predseda Pápežskej rady na podporu jednoty kresťanov sa Willebrands zamerával na riešenie komplikovaných vzťahov medzi katolíckmi a židmi. Taktiež sa spomínal ako potenciálny kandidát na pápeža na dvoch konkláve v roku 1978. Holandský premiér Jan Peter Balkenende označil Willebrandsa za „*neúnavného budovateľa mostov*“ medzi katolíckmi, ostatnými kresťanmi a Židmi. V roku 1997 sa kardinál Willebrands uchýlil do kláštora vo východnom Holandsku, kde zomrel 2. augusta 2006. Zdroj: <http://www.radiovaticana.org/slo/Articolo.asp?c=314225>

1. Príhovor odznel na 3. kongrese biskupov FCCCF: Fellowship of Catholic Covenant Communities and Fellowships in Assisi (Spoločenstvo katolíckych zmluvných komunít a spoločenstiev) 24. októbra 2010. Zdroj: ASSISI, Italy, OCT. 29, 2010 (Zenit.org).

a poradcovia pre Vatikánsky sekretariát na podporu jednoty kresťanov, keď ho pápež Ján XXIII. v roku 1960 založil. Páter Willebrands sa stal jeho tajomníkom a neskôr jeho prezidentom a kardinálom.

V centre učenia Druhého vatikánskeho koncilu o jednote sú tri odstavce o „duchovnom ekumenizme“.³ Tieto odstavce vlastne predstavujú schválenie koncilu týkajúce sa kľúčového vyučovania Abbého Couturiera, ktoré možno zhrnúť ako:

1. Ekumenizmus je neoddeliteľný od obnovy Cirkvi. „Každá obnova Cirkvi v podstate spočíva v stále rastúcej vernosti jej vlastnému povolaniu.“⁴ Tento odsek potom hovorí, že Cirkev je povolaná „k ustavičnej reforme, ktorú ako ľudská a pozemská ustanovizeň neprestajne potrebuje,“⁵ vo svojej ľudskej stránke ako inštitúcia v tomto svete.

2. Ekumenizmus je založený na vnútornom obrátení. „Túžba po jednote totiž vzniká a dozrieva v obnovenej myšli, v sebazapieraní a vďaka veľkodušným prejavom lásky.“⁶ Bez toho, aby koncil citoval Jánovu epištolu⁷, ktorá zdôrazňuje neoddeliteľnosť lásky k Bohu od lásky k blížnym, učí nás, že čím je naše spojenie s Ocom, Synom a Duchom Svätým užšie, tým hlbšie rastieme v bratskej láske.

3. Ekumenizmus vyžaduje zmenu srdca a svätosť života. Hovorí, že táto zmena srdca a svätosť života je spolu so súkromnou a verejnou modlitbou za jednotu kresťanov, právom nazývaná „duchovným ekumenizmom“, termínom použitým už Abbém Couturierom.⁸

Dekrét o ekumenizme bol vyhlásený koncilom v tom istom roku (1964) ako dogmatická konštitúcia o Cirkvi *Lumen Gentium*. V 15. článku *Lumen Gentium* sa píše, že Katolícka cirkev považuje všetkých pokrstených mimo plného spoločenstva s Katolíckou cirkvou „určitým skutočným spôsobom spojených s nami v Duchu Svätom“.⁹ Ekleziológia podchytená v dekréte o ekumenizme *Unitatis redintegratio* je teológiou *Lumen Gentium*.

Keď dal koncil zelenú angažovanosti katolíkov na ekumenickom hnutí, vzniklo veľa nadšenia v ekumenických kruhoch a v mnohých národoch vyrašili nové iniciatívy a štruktúry. Angažovanosť katolíkov prevzala tri hlavné formy: teologický dialóg, praktická spolupráca a propagácia, a podpora Týždňa modlitieb za jednotu kresťanov, ktorý sa koná každoročne od 18. do 25. januára. Čoskoro sa započali aj teologické dialógy s najväčšími svetovými protestantskými komunitami, na medzinárodnej úrovni skrze Vatikán, ale niekedy aj na národnej úrovni. Neskôr sa nadviazal

dialóg s ortodoxnými cirkvami. Praktická spolupráca v niektorých krajinách znamená, že Katolícka cirkev sa spojila s národnými a miestnymi radami cirkví, ale pribudla k tomu aj spolupráca na ekumenických prekladoch Biblie.

Ak sa obzrieme späť, uvedomujeme si, že duchovná dimenzia často ustúpila do úzadia. Okrem niekoľkých komunít a hnutí po koncile, ktoré majú vo svojom povolaní charizmu a volanie k jednote, a z ktorých niekoľko má aj ekumenické členstvo, ako napr. komunita bratov z Taizé alebo hnutie Fokoláre, modlitba za jednotu medzi kresťanmi smeruje k tomu, aby sa stala výročnou udalosťou podporovanou miestnymi katolíckymi. Modlitba sa povie na začiatku a na konci ekumenického stretnutia, ale vo všeobecnosti nie veľmi s vedomím toho, že by mohla mať naozaj nejaký účinok.

Počas sedemdesiatych a osemdesiatych rokov minulého storočia došlo k mimoriadnemu pokroku v teologickom dialógu medzi Katolíckou cirkvou a hlavnými protestantskými spoločenstvami, zvlášť s anglikánmi a evanjelikmi. Ovocie týchto dialógov bolo nedávno zosumarizované v knihe *Harvesting the Fruits*¹⁰ (Zbieranie plodov) od kardinála Waltera Kaspera, ktorý bol donedávna predsedom Pápežskej rady na podporu jednoty kresťanov. Napriek tomu sa zdá, že tento pokrok nemal veľký vplyv na život a prax zúčastnených cirkví. Jediný bod pokroku, ktorého následkom bolo oficiálne vyhlásenie Pápežskej rady na podporu jednoty kresťanov a Svetového luteránskeho zväzu *Spoločné vyhlásenie o ospravedlnení z viery* (1999)¹¹. Ovplyvnilo to katolícku teológiu v niektorých stránkach, ale menej ako sa dúfalo. Dokonca sa

10. K tejto téme sa začalo 8. februára 2010 v Ríme medzinárodné sympóziu, zamerané na „zber úrody“ doterajšieho 40-ročného ekumenického dialógu. Organizovala ho Pápežská rada na podporu jednoty kresťanov, za prítomnosti asi štyridsiatich zástupcov rôznych kresťanských denominácií, pozorovateľa Ekumenickej rady cirkví, a delegáta, vyslaného anglikánskym arcibiskupom Canterbury. Základom stretnutia, ktoré trvalo do 10. februára, bola kniha emeritného predsedu spomenutého dikastéria kardinála Waltera Kaspera s názvom „Zber úrody. Základné aspekty kresťanskej viery v ekumenickom dialógu“, ktorá vyšla minulý rok v Londýne. Ako kardinál uviedol v rozhovore pre Vatikánsky rozhlas, zámerom je zhromaždiť výsledky dialógu za uplynulé desaťročia: „Existuje veľká hromada dokumentov, ktoré chceme sprístupniť aj na komunitnej úrovni, aby sme odštartovali proces prijatia v živom tele našich cirkví. Nechceme, aby tieto dokumenty odpočívali zaprášené a boli iba predmetom dizertačných prác pre študentov. Je tu potrebné živé prijatie. Druhým cieľom je uvažovať spoločne s našimi partnermi o najbližších krokoch v oblasti ekumenizmu na základe toho, čo už bolo dosiahnuté. Chceme hovoriť o nasledujúcich krokoch, ktoré môžeme urobiť spoločne.“ Zdroj: www.tkkbs.sk

11. Preklad z anglického a nemeckého originálu pripravila spoločná komisia Konferencie biskupov Slovenska a Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku. Anglický a nemecký originál možno nájsť na www.vatican.va a www.lutheranworld.org. Slovenský preklad možno nájsť aj na www.kbs.sk a www.ecav.sk.

3. Porov. *Unitatis Redintegratio*, čl. 6-8.

4. *Unitatis Redintegratio*, čl. 6.

5. Tamže, čl. 6.

6. Tamže, čl. 7.

7. Aj o previneniach proti jednote platí svedectvo sv. Jána: „Ak hovoríme, že sme nezhrešili, jeho robíme luhárom a nie je v nás jeho slovo“ (1 Jn 1, 10). Preto v pokornej modlitbe prosíme o odpustenie Boha i oddelených bratov, ako i my odpúšťame svojim vinníkom.

8. Porov. *Unitatis Redintegratio*, čl. 8.

9. Porov. *Lumen Gentium* čl. 15.

zdá, že ani toto katolícko-evanjelické vyhlásenie nespôsobilo veľký rozdiel vo vzťahoch medzi katolíckmi a evanjelikmi, navzdory tomu, že sa dotkol centrálného bodu konfliktu zo 16. storočia. Najzrejmším dôvodom je, že boľavé miesta ako je eucharistické prijímanie a uznávanie služobníkov zostávajú nevyriešené. Teologický pokrok zostáva vo veľkej miere neznámou aj pre bežných ľudí na nedelných omšiach. Americký kardinál Avery Dulles povedal, že sa zdá, že dialóg pokročil tak ďaleko, ako mohol a odporúča, že teraz je potrebné niečo viac.

Všetky tieto fakty hrali úlohu v poklese rozmachu ekumenického hnutia a určitom sklamaní a frustrácii mnohých nadšencov, ktoré prišlo po eufórii nasledujúcej po Druhom vatikánskom koncile. Niektorí hovoria o „ekumenickej zime“ alebo „ekumenickom závoze či plytčine“. V spojení s touto stratou hybnosti nastalo „ponuro“ v ekumenickom hnutí, pretože väčšina ľudí na ekumenických stretnutiach má vyše 65 rokov, teda je to generácia tých, čo boli v čase koncilu mladí. Ale sú tu významné výnimky, ako sú každoročné stretnutia mladých organizované po Vianociach do Nového roku vo väčšine európskych miest komunitou bratov z Taizé, ktoré priťahujú veľké množstvá mladých ľudí z mnohých kresťanských tradícií.

V tejto situácii pápež Ján Pavol II. vydal svoju dôležitú encykliku o kresťanskej jednote *Ut Unum Sint*. Hoci táto encyklika nie je predstavená ako kritika alebo korekcia voči ekumenickému hnutiu, jasne ukazuje cestu vpred zo slepej uličky. Po prvé, v encyklike *Ut Unum Sint* zaznieva volanie k návratu prvotnosti duchovného ekumenizmu. Je to znovu zdôraznenie Couturierovho učenia. Opisuje ekumenizmus ako „cestu cirkvi.“¹² Odkazuje na modlitbu Ježiša za jednotu v Evanjeliu podľa sv. Jána hovoriac: „Boh chce cirkve, pretože chce jednotu a v jednote sa plne prejavuje hĺbka jeho *agapé*.“¹³ Toto spája jednotu s Božou prirodzenosťou tak, ako *Lumen Gentium* spája prirodzenosť cirkvi so spoločenstvom Najsvätejšej Trojice. Pri prechode od teologických princípov k praxi pápež vyzdvihuje koncilovú tému o obnove a obrátení.¹⁴ Potom po časti o „zásadnom význame doktríny“ prechádza pápež k „primátu modlitby“. To, čo je tu nové, je dôraz na spoločnú modlitbu.¹⁵

„Počas celej cesty k jednote popredné miesto s istotou patrí spoločnej modlitbe, modlitebnému spojeniu tých, ktorí sa zhromažďujú okolo samotného Krista. Možno to ani nie je prekvapením, pretože pápež začína túto svoju encykliku – podľa mojich vedomostí jedinečným spôsobom – píšuc, že: je „hlboko presvedčený, že poslúchol Pána.“¹⁶ Pápež hovorí niekoľko prekvapivých vecí o spoločnej modlitbe za jednotu, napr. „Spoločenstvo modlitby konečne vedie aj k novému pohľadu na

cirkve a kresťanstvo.“¹⁷ Potom vysloví kľúčový názor o modlitbe a teologickom dialógu: „Ak je modlitba *dušou* ekumenickej obnovy a túžby po jednote, potom tiež zakladá a podporuje všetko, čo koncil definuje ako *dialóg*.“¹⁸ Toto bola vízia dialógu Abbého Couturiera a ležala na srdci aj ekumenickej skupine s názvom „Le Groupe des Dombes“, ktorú pomohol vo Francúzsku Abbé Couturier iniciovať a ktorá vydala množstvo významných stanovísk o ekumenickej konvergencii kľúčových teologických tém.¹⁹

Možno však najvýznamnejším prínosom Jána Pavla II. k ekumenizmu bolo jeho volanie k pokániam za hriechy minulosti, pri ktorom začal hriechmi proti jednote. Táto výzva sa objavila najprv v jeho liste *Tertio Millennio Adveniente* (1994) zameranom na Veľké jubileum roku 2000. Zopakoval ju však v encyklike *Ut Unum Sint*.²⁰ Pápež tu hovorí o ekumenickom dialógu ako o „spytovaní svedomia“. „Dialóg sa nemôže odvíjať len po horizontálnej línii, nemôže sa obmedzovať len na stretnutia, výmenu názorov alebo dokonca iba darov, ktoré sú vlastné jednotlivým spoločenstvám. Musí mať tiež a predovšetkým vertikálny rozmer, smerujúci k Vykupiteľovi sveta a Pánovi dejín, ktorý je naším zmierením. Vertikálny rozmer spočíva v spoločnom a vzájomnom uznaní nášho stavu - sme muži a ženy, ktorí zhrešili. Práve tým sa v bratoch žijúcich v spoločenstvách, ktoré nemajú medzi sebou plné spoločenstvo, vytvára ten vnútorný priestor, v ktorom môže Kristus, prameň jednoty cirkvi, účinne pôsobiť so všetkou mocou svojho Ducha Utešiteľa.“²¹ Inými slovami, niet skutočnej zmeny bez pokánia – teda uznanie duchovnej pravdy sa odohrá v osobnom duchovnom živote, ale zriedkavo dôjde k jej aplikovaniu do života cirkvi. Tu pápež ako sa zdá ukázal prstom na hlbšie príčiny nedostatku pokroku v ekuméne. Dokonca aj popri pokroku dosiahnutom v teologických dialógoch, bolo málo priznania hriechov ležiacich za samotným rozdelením. Je významné, že jediný bilaterálny dialóg Katolíckej cirkvi od roku 1995 je s Menonitmi a tento začal vyznaním hriechov zo 16. storočia na oboch stranách.

Toto nové zameranie na duchovný ekumenizmus a jeho založenie na hlbšom obrátení sa priamo dotýka mnohej kritiky ekumenického hnutia, ktorá prichádza zo strany evanjelikálnych a letničných kresťanov. Prekvapivý rast evanjelikálnych a letničných veriacich v posledných desaťročiach a ich rozšírený odpor voči ekumenizmu podkopáva dôveryhodnosť ekumenických štruktúr a organizácií ako je *Svetová rada cirkví*, zatiaľ čo znižujúce sa percento kresťanov patrí

17. Tamže, čl. 23.

18. Tamže, čl. 28.

19. Medzi najvýznamnejšie dokumenty tejto skupiny patria: *Pour la communion des Églises* (1988), *Pour la conversion des Églises* (1991), *Marie dans le dessein de Dieu et la Communion des Saints* (1999), „*Un seul Maître*“: *L'autorité doctrinale dans l'Église* (2005).

20. Porov. *Ut unum sint* čl. 33-35.

21. Tamže, čl. 35.

12. *Ut unum sint*, čl. 7.

13. Tamže, čl. 9.

14. Porov. tamže, čl. 15-17.

15. Porov. tamže, čl. 18-27.

16. Porov. tamže, čl. 4.

k jej členským cirkvám. Od polovice deväťdesiatych rokov minulého storočia si stále viac ekumenických vodcov uvedomovalo, že treba nájsť cestu k tomu, ako priviesť evanjelikálnych a letničných kresťanov k spoločnému hľadaniu kresťanskej jednoty. Na základe týchto úvah vzniklo Globálne kresťanské fórum (GCF), ktoré malo svoje prvé celosvetové stretnutie v Limuru, v Keni, v novembri 2007. Pozoruhodné je, že polovica účastníkov bola z tzv. „anti-ekumenického“ tábora. Pre Limuru bola vytvorená nová metóda stretnutí, pri ktorej sa všetci účastníci začali zdieľať v malých skupinách o tom, kým je pre nich Ježiš Kristus, modlili sa spolu a nasledovalo biblické štúdium. Stále je ešte príliš skoro hovoriť ako Globálne kresťanské fórum (GCF) ovplyvnilo metódy a priority ekumenizmu, dáva však jasne prvé miesto Ježišovi a Duchu Svätému a prioritu Svätému písmu ako Božiemu slovu.

Paralelným vývinom od *Ut Unum Sint* je silná spolupráca medzi niektorými novými cirkevnými hnutiami v rámci Katolíckej cirkvi a podobnými telesami v protestantskom svete. Takéto boli napríklad najväčšie celoeurópske ekumenické stretnutie „Spoločne pre Európu“ v nemeckom Stuttgarte v roku 2004 a 2007. Na kongrese v roku 2007 kardinál Kasper povedal, že nepotrebujeme novú cirkev, ale potrebujeme nový spôsob ako byť cirkvou. Významne k týmto iniciatívam prispelo hnutie Charizmatickej obnovy, pričom naplno sa zapojili hnutia obnovy z katolíckej aj evanjelických cirkví spolu s niektorými skupinami slobodných cirkví (free church groupings). Charizmatické hnutie mnohými spôsobmi umožnilo pozitívne vzťahy medzi letničnými a tradičnými cirkvami a spôsobilo, že sa skúsenosť spoločnej modlitby chvály vo veľkej miere rozšírila aj medzi bežných kresťanov. Výsledkom je rozšírenie hlbokého záujmu medzi mnohými bežnými kresťanmi, ktorí by inak nikdy nečítali správy odborníkov na ekumenizmus. Zapálilo tiež nový záujem aj v mladej generácii.

Nová úroveň stykov so slobodnými cirkvami (hoci výraznejšia v niektorých národoch než v iných) zamerala pozornosť na dve témy, ktoré boli počas rozvoja ekumenického hnutia zanedbávané. Jednou je ústrednosť Evanjelia. Druhou je eschatológia, Božia budúcnosť pre Cirkev aj pre svet. Ak je ekumenizmus zameraný na minulosť, nádej slabne. Jeden z najhlbších motívov jednoty je ten, že existuje len jedna nádej. (porov. Ef 4, 4), že príde „jeden Pán“ a „jedno Kráľovstvo“. Táto nádej sa prebúdzá ako naše spoločné túžobné volanie v modlitbe k Otcovi „Príď kráľovstvo tvoje“.

Po oslave storočnice ekumenického hnutia v roku 2010 môžu kresťania vstúpiť do tejto novej dekády skôr s väčšou dôverou týkajúcou sa cesty vpred k jednote, než tomu bolo pred dvadsiatimi rokmi. Hoci teraz je tu väčší realizmus (každý zistil, že rozdelenie storočí nemožno uzdraviť za krátky čas), je tu aj nová nádej spojená s novým zameraním sa na duchovný ekumenizmus. Kým teologické dialógy musia pokračovať, vieme, že nestačia. Ekumeniz-

mus s dominujúcou teológiou má snahu stať sa záležitosťou odborníkov. Ako nás neustále uistuje *Ut Unum Sint*, práca na jednote kresťanov sa týka celej cirkvi a každého kresťana. Je to integrálny prvok v kresťanskom raste, v procese posvätenia a v každom cirkevnom poslaní.

Bibliografia:

Sv. písmo. Rím: Ústav sv. Cyrila a Metoda 1995; S. Polčín: Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu I. Rím: SJ SÚCM 1968; S. Polčín: Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu II. Rím: SJ SÚCM 1970; Encyklika Jána Pavla II.: *Ut unum sint*, SSV 1996, Trnava, <http://www.radiovaticana.org/slo/Articolo.asp?c=314225>, www.zenit.org.

Preklad z anglického jazyka Mgr. Monika Ginzériová

Peter Hocken (1932) sa narodil v Brighton, v Anglicku. Za kňaza bol vysvätený v roku 1964 diecéze Northampton; Základnú teológiu študoval v Birminghame, v Anglicku, neskôr pokračoval v štúdiu na Akadémii sv. Alfonza v Ríme a doktorát (Ph.D.) získal na Univerzite v Birminghame. Od roku 1988 – 97 bol sekretárom Spoločnosti turických štúdií (Society for Pentecostal Studies). V súčasnosti je predsedom spolku *Mysterium Christi* v Hainburgu, v Rakúsku. Je autorom 11 kníh (v Čechách vyšiel v roku 1998 v Karmelitánskom nakladateľstve preklad jeho knihy „Strategie Ducha? Výzva obnovných hnutí pro tradiční církve“). Je autorom viacerých príspevkov v *Slovníku ekumenických hnutí* (Dictionary of the Ecumenical Movement) a v *Novom medzinárodnom slovníku letničných a charizmatických hnutí* (New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements). Email: mfach@gmx.at

SV. IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ A JEHO POHĽAD NA MUČENÍCTVO V PERSPEKTÍVE *IMITATIO CHRISTI*

M. Cíbič: Saint Ignatius of Antioch and His View of Martyrdom in the Light of *Imitatio Christi*

Although St. Ignatius does not provide a coherent theological system in his seven letters, we still can find many theological aspects in his writings. This also includes his views on martyrdom. According to St. Ignatius, fidelity and imitation of Christ (imitatio Christi) are manifested not only in adherence to the moral law, but also in the idea of following Christ in his suffering and death. This idea of martyrdom should encourage persecuted Christians in their hope for eternal life.

1. Úvod

Pre moderného človeka sú dosť cudzie slová ako sebazapieranie, znášanie utrpenia, bolesti, súžení, nehovoriac o prinesení tej najvyššej ceny, obety vlastného života. Pre dnešný konzumný svet je skôr typické: užívať si život plným priehrštím, dopriať si čo najviac, jednoducho povedané využiť ho naplno. Podľa takéhoto konzumného chápania nie je teda opodstatnený dôvod k tomu, aby človek dobrovoľne podstúpil mučenícku smrť. Keď pozorujeme svetové dianie, môžeme postrehnúť, že aj v dnešnej dobe, predovšetkým v krajinách Stredného Východu a niektorých štátoch Ázie a Afriky, mnohí sa neváhajú vyhlasať za tzv. „Božích mučeníkov“, keď pre svoje náboženské presvedčenie zriekajú sa všetkého a obetujú svoje životy za násilné presadzovanie svojej viery.¹ Podľa takéhoto ich mylného a netolerantného postoja prichádzajú nielen o svoj život, ale pripravujú oň aj iné nevinné osoby pri rozličných bombových atentátoch a násilnostiach. A to len preto, že tí druhí majú iný svetonázor a vyznávajú iné náboženstvo.

V dejinách Cirkvi máme zaznamenané správy o nespočetných zástupoch mučeníkov, ktorí podľa príkladu Ježiša Krista, Božieho Syna, dobrovoľne obetovali svoje životy ako prejav najvyššej formy lásky voči Bohu. Takéto mučeníctvo bolo však nenásilné, neobmedzovalo druhých ľudí, ani nebolo prejavom opovrhovania telesným životom, ktorý sme dostali od Boha ako dar jeho nesmiernej dobroty. Už od prvých chvíľ existencie Cirkvi nechýbali takíto odhodlaní ľudia, pre ktorých viera v Boha sa nedala porovnať s ničím na tomto svete. Medzi nich patrili aj sv. Ignác, antiochijský biskup. V tomto príspevku by som sa chcel pozastaviť nad jeho teologickým prínosom a skúmať jeho spisy, ktoré sa venujú aj téme mučeníctva, zamýšľajú sa nad jeho zmys-

lom a postojom veriaceho človeka voči nemu v rámci nasledovania Krista (*imitatio Christi*).

2. Ježiš Kristus a mučeníctvo

Evanjelιά nám prinášajú históriu Ježišovho mučeníctva obsiahnutú nielen vo formuláciách vzťahujúcich sa na literárny evanjeliový žáner, ale aj na kerygmatické ohlasovanie. Radostná zvesť má svoj zjednocujúci prvok v rozprávaní o Ježišovej násilnej smrti, ktorá bola dielom našich ľudských rúk, a v jeho vzkriesení prostredníctvom Božej moci. Kristus, Boží Syn, zdieľal ľudský osud s jeho úzkosťami a utrpením. Stal sa pre nás vzorom a princípom lásky, ktorá nepotrebuje ďalšie vysvetlenie. Daroval nám seba samého z čistej a nezištnej lásky. Ponúkol svoj život preto, aby nás vykúpil. Cesta lásky ho viedla k tomu, aby sa stal nielen obetou, ale ja „utrpením“ pre celé ľudstvo. Preto ho môžeme nazvať mučeníkom *par excellence* pre jeho nekonečnú lásku a pre jeho úplné darovanie sa bez akýchkoľvek podmienok. Novozákonná kniha *Zjavenie sv. apoštola Jána* hovorí o ňom ako o *vernom svedkovi* (ὁ μάρτυς, ὁ πιστός, porov. *Zjv 1,5*). Toto vyjadrenie nie je jediným titulom, ktoré sa vzťahuje na Krista. Veľmi častým titulom prisudzovaným Ježišovi je práve *obetovaný Baránok* (ἀρνίον ἐστηκός ὡς ἐσφαγμένον, porov. *Zjv 5,6*). Tento obraz je spojený s tým, ktorý nachádzame v knihe *Exodus 12, 1-14* starozákonnom obrade zabitia veľkonočného baránka, ale aj v u proroka *Izaiáša 53,7*, ktorý hovorí o baránkovi vedenom na zabitie a o ovci, ktorá pred svojimi strihačmi onemie a neotvorí ústa. V Novom zákone nachádzame syntézu týchto dvoch základných aspektov ktoré poukazujú na Krista ako na *Božieho služobníka*, obetovaného počas Veľkej noci, v súvislosti s chvíľou „prípravy“ (porov. *Jn 19,14*), počas ktorej začínalo zabíjanie baránkov, ktorí boli konzumovaní židovskými rodinami po západe slnka. Ján Krstiteľ označuje Ježiša za *Božieho Baránka* (porov. *Jn 1,29*). Ježišovo obetovanie sa je prejavom mučeníctva a dobrovoľného obetovania svojho života (porov. *Jn 10,17-18*), je naplnením starozákonných proroctiev (porov. *Lk 24,25-27.44; Sk 3,24*) a ohlasovaním radostného posolstva (porov. *Sk 8,32-35*). Ježiš je mučeníkom, ktorý vstal z mŕtvych, jeho svedectvo pokory a podrobe-

1. Praktiky protirečiace ľudskej dôstojnosti, fundamentalizmus a fanatizmus nemôžu byť nikdy ospravedlňované; to všetko platí o to viac, ak sú konané v mene náboženstva. Porov. BENEDETTO XVI: *Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace 1° Gennaio 2011*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana 2010, s. 13.

nia sa stalo svedectvom slávy a spásy. On zvíťazil nad smrťou a podsvetím (porov. *Zjv 1,18*), sedí po Božej pravici (porov. *Sk 7,55*) a spolu s Otcom je pánom nad celým ľudstvom (porov. *Zjv 5,13; 21-22; Rim 1,4*). Pre tieto dôvody jeho obeta dáva hlboký a plnohodnotný zmysel mučeníctvu v každej dobe.²

Ježiš, posielajúc apoštolov ohlasovať evanjelium, nezakrýva pred nimi skutočnosť prenasledovania a ťažkostí. Zároveň však dáva prísľub pomoci Ducha Svätého, ktorý bude viesť ich slová a skutky (porov. *Mt 10,5-23*). Prenasledovania, spojené s možnosťou svedčiť vyliatím mučeníckej krvi, sú zaradené do eschatologického obdobia. Svedectvo je neoddeliteľne spojené s konceptom mučeníctva a musí byť verejné: *Každého, kto mňa vyzná pred ľuďmi, aj Syn človeka vyzná pred Božími anjeli (Lk 12,8)*.³

3. Osoba a dielo sv. Ignáca z Antiochie

O jeho živote⁴ a o biskupskej službe máme iba nepatrné správy. Euzébius Cézarejský⁵ píše o ňom, že bol druhým biskupom v Antiochii. Aj sám Ignác prehlasuje vo svojich listoch,⁶ že bol antiochijským biskupom. Všetky jeho listy začínajú pozdravom, v ktorom sa nazýva „Teoforom“ (θεοφόρος – ten, kto nosí Boha). Jeho ďalšie vyjadrenia vzťahujúce sa na jeho osobu, ako napríklad „nedochôdča“ (porov. *1 Kor 15,8-9*),⁷ „posledný z veriacich“,⁸ „nehodný patriť do Cirkvi“⁹ nás presvedčujú o tom, že sa pravdepodobne nenarodil v kresťanskej rodine, ale že sa obrátil na kresťanstvo až neskôr. O jeho ďalších životných osudoch sa dozvedáme opäť od Euzébia Cézarejského,¹⁰ že bol poslaný zo Sýrie do Ríma, aby tam podstúpil mučeníctvo pre svoju vieru

v Krista. Počas tejto cesty do večného mesta, sprevádzaný družinou drsných vojakov,¹¹ napísal sedem listov jednotlivým kresťanským spoločenstvám, v ktorých ich učí, napomína a povzbudzuje k tomu, aby sa chránili bludných náuk, neustále sa pridŕžali apoštolskej tradície a boli poslušní cirkevným predstaveným.¹²

Ignác zomiera mučeníckou smrťou, je hodený pred divú zver (*ad bestias*).¹³ Jeho mučeníctvo sa datuje medzi rokmi 107 až 110, kedy vládol cisár Traján (98-117). Išlo o lokálne prenasledovanie kresťanov v Antiochii. Moderný výskum však kladie Ignácovu smrť až medzi roky 105-135. Dôvod jeho procesu nemusel spočívať v prenasledovaní kresťanov, ale skôr v diskusii vo vnútri kresťanského spoločenstva alebo v obžalobe pre *crimen laesae maiestatis*, voči ktorej si cisár rezervoval právo, aby mohol sám vyniesť definitívny rozsudok.¹⁴

Spomienka na sv. Ignáca, podľa cirkevného katolíckeho kalendára, pripadá na 17. októbra, kedy sa narodil pre nebo (*dies natalis*). Pohania, aby sa vyhli smutnej spomienke na smrť svojho blížneho, uprednostňovali skôr oslavovať deň jeho narodenia (*dies natalis* /lat./ alebo γενέθλιον /gr./). Naproti tomu kresťanský pohľad na smrť má úplne iný význam. Preto sa oslavovalo výročie úmrtia ako spomienka na narodenie zosnulého pre nebeskú vlasť, ktoré znamenalo koniec prenasledovaní a utrpenia, a zároveň aj začiatok nového života s Bohom.¹⁵

4. Pohľad na mučeníctvo v rámci imitatio Christi

Zanietenosť a túžba po mučeníctve u sv. Ignáca sú zapálené myšlienkou podobať sa Kristovi. Byť skutočným Ježišovým učeníkom znamená byť pripravený obetovať svoj život pre neho.¹⁶ Boží Syn, ktorý sa stal človekom, je pre nás zdrojom sily k prekonaniu všetkých utrpení.¹⁷

4.1. Kresťania - napodobňovatelia Ježiša Krista

Počas svoje cesty zo Sýrie do Ríma sa sv. Ignác stretol s mnohými veriacimi, ktorí prišli z rozličných miest, aby ho mohli pozdraviť. Im adresuje aj jednotlivé listy, v ktorých ich nabáda, aby zostali verní Kristovi, Spasiteľovi, vo viere a láske. Kresťanov označuje menom ako

2. Porov. MAZZILLO, G.: *Martirio*. In: BARBAGLIO, G.-BOF, G.-DIANICH, S. (ed.), *Teologia*. Milano: Edizioni San Paolo 2002, s. 958-959.

3. Porov. PETERSON, E.: *Martirio e Martire (I. Concetto)*. In: AA. VV. (ed.), *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII. Città del Vaticano: Casa Editrice G.C. Sansoni-Firenze 1952, s. 234.

4. Podľa byzantských životopisov sv. Ignác je stotožňovaný s tým dieťaťom z evanjelia, ktoré Pán Ježiš zobral do rúk a dal ho apoštolom za príklad, keď sa hádali o prvenstvo (porov. *Mt 18,2-5*). Sv. Hieronym ho pokladá za učeníka sv. Jána, apoštola. Hoci tieto informácie zostávajú na úrovni hypotéz, predsa však je spoľahlivé to, že sv. Ignác a jeho teológia patrili do obdobia, ktoré nasledovalo bezprostredne po apoštoloch. Porov. DROBNER, H.R.: *Patrologia*. Casale Monferrato: Piemme 1998, s. 102.

5. Porov. *Historia Ecclesiastica III,22*. In: EUSEBIO DI CESAREA.: *Storia ecclesiastica*, vol. I, MIGLIORE, F.-BORZÈ, S. (ed.). Roma: Città Nuova 2001, s. 164; porov. aj *III,36,2*, s. 183.

6. Porov. *Epistula ad Philadelphenses X,1*. In: *I Padri Apostolici*, QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma: Città Nuova 1998, s. 131; *Epistula ad Smyrnaeos XI,1*. In: *I Padri Apostolici*, QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma: Città Nuova 1998, s. 137; *Epistula ad Polycarpum VII,1*. In: *I Padri Apostolici*, QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma: Città Nuova 1998, s. 142.

7. Porov. *Epistula ad Romanos IX,2*. In: *I Padri Apostolici*, QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma: Città Nuova 1998, s. 125.

8. Porov. *Epistula ad Ephesios XXI,2*. In: *I Padri Apostolici*, QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma: Città Nuova 1998, s. 107.

9. Porov. *Epistula ad Smyrnaeos XI,1*, s. 137.

10. Porov. *Historia Ecclesiastica III,36,3-10*, s. 183-185.

11. Sv. Ignác ich nazýva leopardami. Porov. *Epistula ad Romanos V,1*, s. 123.

12. Porov. BOSIO, G.: *Ignazio, vescovo di Antiochia*. In: AA. VV. (ed.), *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VII. Roma: Città Nuova 1996, s. 653-655.

13. Porov. *Epistula ad Romanos IV,1*, s. 122-123. Podobne aj sv. Irenej z Lyonu dosvedčuje jeho mučenícku smrť. Porov. *Adversus haereses V,28,4*. In: IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, BELLINI, E.-MASCHIO, G. (ed.). Milano: Jaca Book 2003, s. 466-467.

14. Porov. DROBNER, H.R.: *Patrologia*, s. 102.

15. Porov. FRUTAZ, A.P.: *Martirio e Martire (II. Culto dei Martiri e iconografia antica)*. In: AA. VV. (ed.), *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII. Città del Vaticano: Casa Editrice G.C. Sansoni-Firenze 1952, s. 236.

16. Porov. QUASTEN, J.: *Patrologia*, vol. I. Casale: Marietti 1980, s. 70; porov. aj *Epistula ad Smyrnaeos V,2*, s. 110.

17. Porov. *Epistula ad Smyrnaeos IV,2*, s. 135.

„Božích napodobňovateľov“ (porov. *1 Sol 1,6; Ef 5,1; 1 Kor 11,1*), ktorí sú oživovaní Ježišovou krvou. Prosi ich o modlitbu, aby prostredníctvom nej mal dostatok síl obstáť v boji s divou zverou, ktorý ho čaká v Ríme, aby sa tak mohol stať učeníkom.¹⁸

Ako motív napodobňovania - nasledovania Krista uvádza to, že On si vytrpel veľa nespravodlivosti, opovrhnutia a odmietnutia pre nás.¹⁹ Všetko podstúpil kvôli tomu, aby nás zachránil.²⁰ Preto by kresťan nemal žiť len sám pre seba, ale jeho úlohou je, aby slúžil Bohu, aby bol pripravený na každé dobré dielo, aby ho mohol uskutočniť s pomocou Božej milosti.²¹ „Nie je dôležité iba volať sa kresťanmi, ale nimi aj skutočne byť.“²²

Ak atlét chce zvíťaziť, musí znášať mnohé ťažkosti, aby dosiahol medailu. Podobne aj kresťania sa musia snažiť znášať všetko kvôli Božej láske, pretože aj Ježiš podstúpil smrť za nás, za naše vykúpenie. Polykarpo- vi, biskupovi v Smyrne, radí, aby bol ešte horlivejším ako je, aby vedel rozlišovať znaky časov a očakával toho, ktorý je nadčasovým, neviditeľným, nehmatateľným; avšak pre nás sa stal viditeľným, hmatateľným, schopným trpieť a znášať všetko pre nás.²³ Kristus zomrel za nás a kto verí v jeho smrť, unikne pred svojou vlastnou.²⁴ Ako Boh Otec vzkriesil Krista vo svojej добрote, tak vzkriesi v ňom aj nás pre večný život.²⁵

4.2. Chrániť sa falošnej náuky

Hovorí o tých, ktorí síce nosia meno kresťan, ale nežijú podľa toho, lebo šíria nebezpečnú náuku. Odporúča veriacim, aby sa takýmto ľuďom vyhýbali, lebo sú ako divá zver, ktorá hryzie znenazdania. Pred ich bludnými učeníami si treba zapchávať uši a držať sa toho, čo nám odovzdal Kristus. Tí, čo šíria pokoj a majú pravú vieru, sa nedopúšťajú zlých skutkov, ale práve naopak sú cestou, ktorá vedie k Bohu. Nabáda k modlitbe za takýchto ľudí (porov. *1 Sol 5,17*), aby sa obrátili a našli Boha. Predovšetkým zdôrazňuje príklad osobného života kresťanov, aby ich čnosti priťahovali ostatných bližšie k Pánovi.²⁶ Tí, čo vyznávajú, že patria Kristovi, možno ich spoznať podľa ovocia ich skutkov (porov. *Mt 12,33*).²⁷ Dôležité je držať sa Pánových prikázání, uče-

nia apoštolov,²⁸ živiť sa pravým kresťanským pokrmom a vyhýbať sa herézam.²⁹

„Ako hovoria tí, čo sú ateisti, čiže ľudia bez viery, že On zomrel (Ježiš Kristus) iba zdanlivo³⁰ - sú to práve oni, čo žijú zdanlivo - prečo som potom spútaný v okovách? Prečo si úpenlivo prajem bojovať s divými šelmami? Zbytočne by som potom zomrel.“³¹ Treba sa chrániť takýchto zlých výhonkov, ktoré prinášajú iba jedovaté plody a kto by ich chcel ochutnať, zomrel by ihneď. Oni nie sú Pánovou sadenicou (porov. *Mt 15,13*).³²

Kto vyznáva bludnú náuku, ten nemá účasť na Kristovom utrpení a nie je dedičom Božieho kráľovstva (porov. *1 Kor 6,9-10*).³³ Preto sv. Ignác zdôrazňuje, že Kristus mal skutočné telo: pochádzal z Dávidovho rodu, narodil sa z Márie, musel jesť a piť, bol prenasledovaný za Poncia Piláta, bol ukrižovaný, zomrel, skutočne vstal z mŕtvych. Tak ako Otec vzkriesil svojho Syna, tak podobne vzkriesi v ňom aj nás, aby sme mali skutočný život.³⁴ Kristus nebol iba synom človeka pochádzajúcim z Dávidovho rodu (porov. *Rim 1,3*), ale bol zároveň aj Božím Synom.³⁵

4.3. Nedokonalosť Kristovho učeníka napriek znášaniu utrpenia

Sv. Ignác hovorí, že hoci sa nachádza v okovách³⁶ a znáša utrpenie pre vydanie svedectva viery v Ježiša

28. Porov. *Epistula ad Magnesios XIII,1*, s. 113.

29. Porov. *Epistula ad Trallianos VI,1*, s. 117.

30. Sv. Ignác myslí na herézu, označovanú ako doketizmus, proti ktorej bojoval už aj sv. Ján, apoštol, vo svojich listoch (porov. *1 J 4,2-3; 2 Jn 2,7*). Podľa doketistov Kristus, Spasiteľ, nemohol mať žiadny kontakt s materiou a týmto svetom, preto odmietali tú skutočnosť, že by na seba prijal naše ľudské telo. Porov. *I Padri Apostolici*, QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma : Città Nuova 1998, s. 118-119, p. 3.

31. *Epistula ad Trallianos X*, s. 118-119.

32. Porov. *Tamže, XI,1*, s. 119; porov. aj *Epistula ad Philadelphenses III,1*, s. 128.

33. Porov. *Epistula ad Philadelphenses III,3*, s. 128. Ignác sa sťažuje na tvrdohlavosť doketistov, ktorí aj napriek utrpeniu - podstúpeného kresťanmi pre lásku ku Kristovi - stále hlásajú svoju herézu. Biskup z Antiochie zároveň potvrdzuje, že smrť mučeníka by mala byť dostatočným motívom k tomu, aby sa obrátili. Porov. MAZZILLO, G.: *Martirio*. In: BARBAGLIO, G.-BOF, G.-DIANICH, S. (ed.), *Teologia*, s. 962.

34. Porov. *Epistula ad Trallianos IX,1-2*, s. 118; porov. aj *Epistula ad Magnesios XI*, s. 113; *Epistula ad Smyrnaeos I,1-2*, s. 133-134.

35. Porov. *Epistula ad Smyrnaeos I,1*, s. 133-134; porov. aj *Epistula ad Ephesios VII,2*, s. 102; *XIX,3*, s. 106. Kristus je označený ako Boh. Porov. *Epistula ad Romanos Salutatio*, s. 121; *Epistula ad Smyrnaeos I,1*, s. 133; *Epistula ad Ephesios XIX,3*, s. 106. Ježišovi patrí aj titul Spasiteľ. Porov. *Epistula ad Magnesios Salutatio*, s. 109; *Epistula ad Smyrnaeos VII,1*, s. 136. Ignácova kristológia hovorí jasnou rečou o Kristovej božskej a ľudskej prirodzenosti. Porov. QUASTEN, J.: *Patrologia*, s. 65.

36. Porov. *Epistula ad Magnesios I,1*, s. 109; *Epistula ad Trallianos I,1*, s. 115; *X*, s. 118; *Epistula ad Romanos I,1*, s. 121; *Epistula ad Philadelphenses VII,1*, s. 130; *Epistula ad Smyrnaeos IV,2*, s. 135; *XI,1*, s. 137; *Epistula ad Polycarpum II,3*, s. 140.

18. Porov. *Epistula ad Ephesios IV,1-2*, s. 99-100. Slovo „napodobňovateľia“ použité vo vzťahu k Bohu alebo Ježišovi Kristovi sa nachádza aj v iných listoch. Porov. *Epistula ad Trallianos I,2*. In: *I Padri Apostolici*, QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma : Città Nuova 1998, s. 116; *Epistula ad Romanos VI,3*, s. 124; *Epistula ad Philadelphenses VII,2*, s. 130.

19. Porov. *Epistula ad Ephesios X,3*, s. 103.

20. Porov. *Epistula ad Smyrnaeos II*, s. 134.

21. Porov. *Epistula ad Polycarpum VII,3*, s. 142.

22. *Epistula ad Magnesios IV*. In: *I Padri Apostolici*, QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma : Città Nuova 1998, s. 110.

23. Porov. *Epistula ad Polycarpum III,1-2*, s. 140.

24. Porov. *Epistula ad Trallianos II,1*, s. 116.

25. Porov. *Tamže, IX,2*, s. 118; porov. aj *Epistula ad Smyrnaeos VII,1*, s. 136.

26. Porov. *Epistula ad Ephesios VII,1-X,2*, s. 103; porov. aj *Epistula ad Smyrnaeos IV,1-2*, s. 135.

27. Porov. *Tamže, XIV,2*, s. 104-105.

Krista, to ho ešte nerobí dokonalým človekom. Práve naopak zdôrazňuje, že ešte sa len pomaly začína učiť, ako sa stať jeho skutočným učeníkom. Nakoľko sa všetci musíme učiť od Krista, biskup z Antiochie nazýva veriacich svojimi spolužiakmi, od ktorých sa vyžaduje to, aby vynikali vo viere, v povzbudzovaní, trpezlivosti a veľkodušnosti. Pretože lásku nemožno umlčať, nabáda veriacich k tomu, aby ju prejavovali v živote konaním takých skutkov, ktoré sa páčia Bohu.³⁷

Aj keď je schopný pochopiť nadprirodzené veci, anjelské hierarchie, nebeské zástupy, veci viditeľné a neviditeľné, predsa však sa ešte nepovažuje za dokonalého učeníka.³⁸ Aj reťaze, ktorými je spútaný pre Ježišovo meno, nosí preto, aby získal Boha. Veriaci mu majú prejavovať lásku práve prostredníctvom modlitby, aby bol schopný dosiahnuť nebeské dedičstvo, ktoré je na dosah. Ignác totiž nechce byť považovaný za nehodného služobníka.³⁹

Prichádzajú časy, kedy sa nemáme hanbiť za to, že sme odsúdení pre Boha, keď znášame pre neho utrpenie. Nabáda veriacich k tomu, aby sa pridržali Krista, aby tak mohli mať v sebe skutočný život. Bez neho totiž nemá nič zmysel. Aj Ignác prostredníctvom utrpenia, ktoré je nazýva duchovnou perlou, chce dosiahnuť večný život.⁴⁰

Napokon dáva aj radu ohľadom dosiahnutia dokonalosti: „Myslíte na dokonalé veci, aby ste boli dokonalí. Boh je pripravený pomôcť tým, ktorí chcú konať dobro“.⁴¹

4.4. Túžba po dosiahnutí Boha

V liste Rimanom⁴² vyjadruje svoju túžbu po mučeníctve a chce ho dosiahnuť bez akýchkoľvek prekážok. Preto prosí členov kresťanskej komunity v Ríme, aby nepodnikali nič v tomto smere, aby mu neprekazili tento jeho úmysel. Ak ho majú radi, umožnia mu priniesť túto obeť, pretože takúto príležitosť nebude mať už viac k dispozícii, aby mohol dosiahnuť Boha.

37. Porov. *Epistula ad Ephesios III,1-2*, s. 100-101; porov. aj *Epistula ad Magnesios XII*, s. 113.

38. Porov. *Epistula ad Trallianos V,2*, s. 117.

39. Porov. *Epistula ad Trallianos XII,2-3*, s. 119; porov. aj *Epistula ad Philadelphenses V,1*, s. 129.

40. Porov. *Epistula ad Ephesios XI,1-2*, s. 103-104. Hovorí aj o večnej odmene pre tých, ktorí sa nehanbili a nepoprvrhli utrpením a jeho okovami, pretože ich odmenou bude sám Pán. Porov. *Epistula ad Smyrnaeos X,2*, s. 137. Mučeník svojou smrťou vydáva najvyššie svedectvo zosnulému a vzkriesenému Kristovi o pravde svojej viery. Porov. *KKC 2473*, s. 593.

41. *Epistula ad Smyrnaeos XI,3*, s. 138.

42. Tento list je považovaný za jeden z najhodnotnejších klenotov starovekej literatúry a za najznámejší list sv. Ignáca, mučeníka. Iné mučenícke spisy sa sústreďujú predovšetkým na zachytenie vonkajších udalostí, avšak tento list predstavuje čitateľom psychológiu mučeníka, ktorý sa nachádza pred blížiacou sa smrťou. List Rimanom dosahuje svoju mimoriadnu účinnosť aj tým, že jeho autor je veľkým mystikom a jednou z najvýraznejších osobností prvotnej Cirkvi. Porov. BOSIO, G.: *Ignazio, vescovo di Antiochia*. In: AA. Vv. (ed.), *Bibliotheca Sanctorum*, s. 657-658.

Preto ich úpenlivo žiada, aby nezasahovali, aby sa on mohol stať Božím. Nakoľko oltár pre jeho mučeníctvo je už pripravený a on chce byť obetovaný Bohu:⁴³ „Je krásne odumrieť svetu pre Pána a potom spolu s ním vstať k novému životu“.⁴⁴

Len jednu žiadosť adresuje rímskym kresťanom, aby na neho pamätali v modlitbách, aby mal vonkajšiu a vnútornú silu k uskutočneniu svojho zámeru, aby sa nevolal iba kresťanom podľa mena, ale aby ním bol aj skutočne; aby nehovorili iba jeho ústa, ale predovšetkým jeho skutky. Nič na tomto svete nemá väčšiu cenu pre neho ako Ježiš Kristus, Boh. Práve veľkosť kresťanstva sa prejavuje v tom, keď je odmietané a nenávidené svetom. Preto píše cirkevným spoločenstvám a uisťuje ich, že s radosťou zomiera pre Boha, prosiac ich, aby mu to neprekazili nevhodnou láskavosťou.⁴⁵ Čím viac sa približuje chvíľa jeho mučeníckej smrti, tým je aj bližšie k Bohu.⁴⁶

4.5. Obeta vlastného života ako dôkaz pravosti učeníka Ježiša Krista

„Nechajte ma, aby som bol pokrmom divej zveri, pomocou ktorej môžem dosiahnuť Boha. Som Božou pšeniciou, nech ma teda rozomelú zuby divej zveri, aby som sa stal čistým Kristovým chlebom. Skôr maznajte šelmy, aby sa stali mojím hrobom a nič nenechali z môjho tela, aby som ako mŕtvy nebol nikomu na príťaž. Vtedy sa stanem skutočným učeníkom Ježiša Krista, keď svet neuvidí moje telo. Modlite sa za mňa ku Kristovi, aby som sa pomocou týchto nástrojov stal obetným darom pre Boha. Nerozkazujem vám ako Peter a Pavol. Oni boli apoštolmi, ja som odsúdenec; oni boli slobodní, ja až doteraz otrok (porov. *1 Kor 9,1*). Ale ak trpím, budem oslobodený v Ježišovi Kristovi (porov. *1 Kor 7,22*) a stanem sa v ňom slobodným.“⁴⁷

Počas cesty zo Sýrie do Ríma bol sv. Ignác doprevádzaný skupinou vojakov, ktorí sa voči nemu správali kruto. Nestážuje sa na nich, ale práve naopak bolo pre neho dobrodením, keď mohol trpieť ešte viac pre Krista. Rovnako sa teší z toho, že divá zver ho už čaká. Jeho priáním je, aby sa na neho vrhla a mohla ho skonsumovať ihneď. Dúfa, že sa mu nestane to, čo sa stalo niektorým, že šelmy boli zastrašené a nedotkli sa nikoho. Antiochijský biskup hovorí, že ak by sa mu to stalo, donútil by ich k tomu. Keď môže znášať utrpenie, cíti sa byť skutočným učeníkom. Ako sám tvrdí, nebojí sa žiadneho utrpenia či už v podobe ohňa, šeliem, kríža, trhania, vyklbenia kostí, mrzačenia tela, bitky, ohav-

43. Porov. *Epistula ad Romanos I,2-II,2*, s. 121-122.

44. *Tamže, II,2*, s. 122. Kresťanská smrť má vďaka Kristovi kladný zmysel (porov. *Flp 1,21; 2 Tim 2,11*). Porov. *KKC 1010*, s. 261.

45. Porov. *Epistula ad Romanos III,2-IV,1*, s. 122-123.

46. Porov. *Epistula ad Smyrnaeos IV,2*, s. 135.

47. *Epistula ad Romanos IV,1-3*, s. 123. Pre sv. Ignáca mučeníctvo bolo ideálom kresťanskej dokonalosti. Rigoristi v 2. storočí ho nahradili každodenným mučeníctvom (*martyrium cotidianum*) askézy. POROV. MALONE, E.: *Martirio*. In: AA. Vv. (ed.), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. V. Roma: Edizioni Paoline 1978, s. 1039.

ného mučenia. Práve naopak si praje, aby toto všetko sa stalo, aby mohol nájsť Krista. Kráľovstvá tohto sveta a ani svetské radosti ho netešia. Zomrieť pre Krista je pre neho cennejšie ako mať vládu nad celým svetom. Preto hľadá toho a túži po tom, ktorý za nás zomrel a vstal z mŕtvych. Chvíľu mučeníctva nazýva chvíľou svojho narodenia⁴⁸. Prosí ich, aby mu nebránili žiť, teda zomrieť, aby dosiahol pravé svetlo. Túži byť len Boží. Chce nasledovať Kristovo utrpenie. To, môže pochopiť iba ten, kto nosí vo svojom srdci Boha. Knieža tohto sveta chce však prekaziť jeho túžbu po Bohu. Preto sv. Ignác prosí, aby mu veriaci boli nápomocní v tomto jeho úsilí, a vtedy budú stáť na Božej strane. Sv. Ignác prehlasuje, že nepachtí po hmote, nelákajú ho radosti tohto sveta, ale jeho láska je ukrižovaná, preto túži zomrieť.⁴⁹ Podarí sa mu to vtedy, keď aj veriaci budú chcieť to isté, keď nezasiahnu: „Ak budem trpieť, bude to znakom toho, že ste ma milovali. Ale ak nie, bude to znamenať, že ste ma nenávideli“.⁵⁰

5. Záver

Podľa príkladu Ježiša Krista, Božieho Syna, ktorý sa obetoval za našu spásu na dreve kríža, sv. Ignác zdôrazňuje, že naša láska k Bohu sa nedokazuje iba zachovávaním morálneho kresťanského zákona, plnením Božej vôle a konaním dobra, ale aj v nasledovaní Pána v jeho utrpení a smrti, keď prinášame najvyššiu obeť vlastného života. Zároveň si však aj uvedomuje, že mučeníctvo nie je ľudským dielom, ale milosťou, ktorá pochádza od Boha. Preto nezabúda úpenlivo prosiť veriacich, aby sa modlili za neho, aby podporovaný Božou milosťou bol schopný obstáť vo všetkých protivenstvách a utrpení až do konca. Touto svojou teológiou mučeníctva, ktorá prekvitala v prvých dvoch storočiach, chcel povzbudiť kresťanov, aby uprostred prenasledovaní nestrácali nádej, ale boli hrdí, že môžu zomrieť pre Ježišovo meno, aby s ním raz mohli naveky kraľovať. Ako hovorí Sv. Otec Benedikt XVI.,⁵¹ hoci

48. Deň mučeníckej smrti sa stáva aj dňom narodenia (*dies natalis*) pre večný život s Ježišom Kristom. Mučeník sa stáva dokonalým Kristovým napodobňovateľom. Porov. BOSIO, G.: *Ignazio, vescovo di Antiochia*. In: AA. VV. (ed.), *Bibliotheca Sanctorum*, s. 663.

49. Porov. *Epistula ad Romanos V,1-VII,2*, s. 123-124. Treba rozlišovať medzi smrťou mučeníka a smrťou vojaka. Vojak totiž trpí a zomiera pre človeka alebo ľudské dôvody. Ale mučeník pre Božieho Syna, ktorý svojou smrťou na kríži nám otvoril bránu do večného života, ktorý presahuje všetko pozemské. Aj keď nie všetci sa môžu stať mučeníkmi, pretože je to len jedna z mnohých chariziem v Cirkvi, predsa však všetci sú povolaní k nasledovaniu Krista v jeho utrpení (porov. *2 Kor 4,10*). Porov. PETERSON, E.: *Martirio e Martire (I. Concetto)*. In: AA. VV. (ed.), *Enciclopedia Cattolica*, s. 234-235.

50. *Epistula ad Romanos VIII,3*, s. 125. Tieto slová dokazujú, že v prvých dvoch storočiach prekvitala nostalgia po mučeníctve, ktorá nemala svoj pôvod v eticko-asketickej túžbe po dokonalosti, ale v teológii Kristovho nasledovania. Porov. DROBNER, H.R.: *Patrologia*, s. 103.

51. Porov. BENEDETTO XVI: *Il martirio prova di amore totale*. In: «L'Osservatore Romano» 184, roč. CL (2010), s. 1.

nie všetci sme povolaní na mučeníctvo, predsa však nikto nie je vylúčený z Božieho povolania k svätosti, žiť opravdivo svoje náboženské presvedčenie, brať na seba svoj každodenný kríž a predovšetkým rásť v čoraz väčšej láske k Bohu a k blížnemu, prekonávajúc egoizmus a individualizmus, aby sme premieňali svoj život a potom aj celý svet.

Bibliografia

Pramene:

BENEDETTO XVI: *Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace 1° Gennaio 2011*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana 2010. EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*, vol. I. MIGLIORE, F.-BORZÈ, S. (ed.). Roma : Città Nuova 2001. IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ, *Epistula ad Ephesios*. In: *I Padri Apostolici*. QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma : Città Nuova 1998. IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ, *Epistula ad Magnesios*. In: *I Padri Apostolici*. QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma : Città Nuova 1998. IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ, *Epistula ad Philadelphenses*. In: *I Padri Apostolici*. QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma : Città Nuova 1998. IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ, *Epistula ad Polycarpum*. In: *I Padri Apostolici*. QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma : Città Nuova 1998. IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ, *Epistula ad Romanos*. In: *I Padri Apostolici*. QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma : Città Nuova 1998. IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ, *Epistula ad Smyrnaeos*. In: *I Padri Apostolici*. QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma : Città Nuova 1998. IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ, *Epistula ad Trallianos*. In: *I Padri Apostolici*. QUACQUARELLI, A. (ed.). Roma : Città Nuova 1998. IRENEJ LYONSKÝ, *Adversus haereses*. In: IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, BELLINI, E.-MASCHIO, G. (ed.). Milano : Jaca Book 2003. *Katechizmus Katolíckej Cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha 1999. *Sväté písmo. Starého a Nového zákona*, Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda 1995.

Literatúra:

BENEDETTO XVI: *Il martirio prova di amore totale*. In: «L'Osservatore Romano» 184, roč. CL (2010), Città del Vaticano. BOSIO, G.: *Ignazio, vescovo di Antiochia*. In: AA.VV. (ed.), *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VII. Roma : Città Nuova 1966. DROBNER, H. R.: *Patrologia*. Casale Monferrato : Piemme 1998. FRUTAZ, A. P.: *Martirio e Martire (II. Culto dei Martiri e iconografia antica)*. In: AA. VV. (ed.), *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII. Città del Vaticano : Casa Editrice G. C. Sansoni-Firenze 1952. MALONE, E.: *Martirio*. In: AA. VV. (ed.), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. V (Iona-Monachesimo). Roma : Edizioni Paoline 1978. MAZZILLO, G.: *Martirio*. In: BARBAGLIO, G.-BOF, G.-DIANICH, S. (ed.), *Teologia*. Milano : Edizioni San Paolo 2002. PETERSON, E.: *Martirio e Martire (Concetto)*. In: AA.VV. (ed.), *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII (Mara-NZ). Città del Vaticano : Casa Editrice G.C. Sansoni-Firenze 1952. QUASTEN, J.: *Patrologia*, vol. I. Casale : Marietti 1980.

Marcel Cibik (1976) je odborným asistentom na Katedre cirkevných dejín Teologického inštitútu v Nitre. Prednáša patrologiu a patristické vedy v Kňazskom seminári v Nitre. Základnú teológiu vyštudoval v Nitre, licenciat z patrologie získal na Patristickom inštitúte Augustinianum v Ríme. Doktorát dokončil na Teologickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. E-mail: cibik@zoznam.sk

DYNAMIKA PŘIROZENÉHO PRÁVA

S. Přibyl: *The Dynamism of Natural Law*

The concept of natural law is a part of the heritage of the philosophical tradition of ancient Greece. The canon law jurisprudence uses its intellectual instruments until today. The concept of religious freedom as envisaged by the II Vatican Council appears as a synthesis of the classical natural law approaches with the secular concept of 'civil religion'. The deepening of the understanding of natural law in the domain of the human rights was introduced especially after the World War II. Despite the development in the secular sphere, the Catholic Church continues to apply the natural law arguments especially in the context of recent approaches to the psychical inability of spouses in the amended canon law legislation of the new Code of canon law.

Náčrt problému

Pojetí přirozeného práva vepsaného do samé lidské přirozenosti jako práva překračujícího omezenost, proměnlivost a začasť i nespravedlnost pozitivněprávních úprav, přijala z antického myšlenkového dědictví a tvůrčím způsobem zpracovávala v průběhu staletí zejména kanonistika Katolické církve. Koncepty přirozeného práva ovšem dále rozvíjela v mnohočetných podobách také rozmanité teorie sekulárního práva. Katastrofa druhé světové války si v poválečné době vyžádala hlubší právněfilozofické zdůvodnění smyslu lidských práv a potřeby jejich zajištění moderním demokratickým právním státem i společným úsilím mezinárodního společenství. Vývoj v církvi od doby Druhého vatikánského koncilu, včetně nové kanonickoprávní úpravy, pak vykazuje výrazné konvergence právě s tímto prohloubením. Přirozenoprávní koncept navíc dodává legitimitu rozvoji kanonickoprávní jurisprudence i praxe zejména v oblasti manželského práva.

Kanonickoprávní stvrzení náboženské svobody

Podle učení Druhého vatikánského koncilu „náboženská svoboda, kterou lidé požadují k plnění své povinnosti uctívat Boha, znamená svobodu od nátlaku v občanské společnosti“, což ovšem „nenarušuje tradiční katolické učení o mravní povinnosti jednotlivců i společnosti vůči pravému náboženství a jediné církvi Kristově“.¹ Na obecné rovině se pak pokoncilní Kodex kanonického práva (CIC/1983) odvolává na toto učení ve dvou na sebe navazujících ustanoveních kánonu 748, mezi nimiž nelze nepozorovat určitý vztah vzájemného napětí. První z nich se dovolává božského zákona: „§ 1. Všichni lidé jsou povinni hledat pravdu o tom, co se týká Boha a jeho církve, a tuto poznanou pravdu mají na základě božského zákona právo a povinnost přijmout a zachovávat.“ Druhé se pak dovolává svobody svědomí: „§ 2. Proti svému vlastnímu svědomí nesmí být lidé nikým nuceni k přijetí katolické víry.“ Jestliže první, obecně formulovaná norma explikuje ve své podstatě mravní závazek jednotlivců a přímo se dovolává božského pozitivního práva, plynoucího z Kristova misijního příkazu (zejm. Mk 16,15), druhá obsahuje výslovný právní zákaz donucování v oblasti svobody

svědomí, jímž se církev hodlá i při sebedůslednějším naplňování tohoto misijního příkazu řídit. Srovnání s právní úpravou téže problematiky v předchozím Kodexu kanonického práva (CIC/1917) prozrazuje posun, ke kterému došlo v církvi vlivem nauky Druhého vatikánského koncilu o náboženské svobodě a obecněji vlivem učení magisteria o přirozenoprávním základu svobody svědomí a lidských práv vůbec.² Starý kodex vyjadřoval ve svém kánonu 1322 § 2 především náročivost církve směrem navenek: „Církvi náleží nezávisle na kterékoli světské moci právo a povinnost učit všechny národy nauce evangelia, všichni pak jsou vázáni božským zákonem řádně se v ní vyučit a přilnout k pravé církvi Boží.“ Zákaz donucování k přijetí víry již CIC/1917 obsahoval také, avšak na rozdíl od CIC/1983 jej neformuloval coby „spojenou nádobu“ s povinností božského práva přijmout katolickou víru, nýbrž především v přímé souvislosti s misijní činností církve. O tom svědčí jeho kánon 1351, zařazený do oddílu o „posvátných misiích“, který postuloval: „K přijetí katolické víry nebudíž nikdo nucen proti své vůli.“ V novém kodexu má tento zákaz daleko širší dosah: je totiž systematicky zařazen mezi samotné základy služby církevního zvěstování a nabývá tak charakteru jednoho ze základních, ústavních práv v církvi, nikoli pouhého zákazu užívat určitý nesprávný misijní postup. Kodex CIC/1983 obsahuje v této zásadní problematice právní přepis koncilové nauky, v níž Katolická církev přetavila lidskoprávní „občanské náboženství“ – *civil religion* – do rámce svého tradičního přirozenoprávního myšlení. Tak náleží Kodexu kanonického práva z roku 1983 na církevní půdě obdobné dějinné prvenství, jakému se v celých právních dějinách těší Jeffersonův projekt virginského zákona o náboženské svobodě z roku 1786.³

2. „Každý člověk žádá přirozeným právem náležitou úctu vůči své osobě, dobrou pověst, svobodu v hledání pravdy a v mezích dovolených mravním řádem a požadavky obecného blaha také svobodu projevat svůj názor a šířit jej, vykonávat libovolné povolání a konečně být o veřejném dění informován podle pravdy.“ – JAN XXIII., *Pacem in terris*, encyklika o míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě (1963), č. 12.

3. „Všemohoucí Bůh stvořil mysl svobodnou, (...) veškeré pokusy ovlivnit ji světskými tresty nebo břemeny či nezpůsobilostí k občanským právním vedou jen ke vzniku pokrytectví a zloby a jsou opuštěním plánu svatého tvůrce našeho náboženství, jenž,

1. *Dignitatis humanae*, Deklarace o náboženské svobodě (1965), č. 1.

Přínos přirozeného práva pro poválečnou jurisprudenci v sekulární oblasti

Dichotomie práva přirozeného a pozitivního je již antického původu⁴ a jako taková je pevnou součástí evropského myšlenkového dědictví. Sekulární pravověda ovšem, na rozdíl od kanonistiky, nepojednává přirozené právo jako souhrn norem zapsaných Stvořitelem do samotné lidské přirozenosti; spíše se rozvíjí do plurality nejrozmanitějších přirozenoprávních konceptů.⁵ V souvislosti s reflexí hrůz spáchaných nacistickým režimem, jehož vůdce získal neomezenou totalitní moc prostřednictvím legitimních, „pozitivněprávních“ ústavních procedur, jsme v poválečném období svědky masivního návratu konceptu přirozeného práva, jehož aplikace ostatně hrála významnou roli již při Norimberském procesu.⁶ Étos poválečného vývoje se pak odzrcadlil ve Všeobecné deklaraci lidských práv⁷ a posléze v dlouhé sérii lidskoprávních dokumentů na celosvětové, kontinentální nebo regionální úrovni, jakož i v ústavách většiny demokratických právních států. Přirozenoprávní pojetí se v nich implicitně předpokládá, jakkoli ovšem samotná deklarace OSN ve své preambuli hovoří spíše zdrženlivě o „uznání přirozené důstojnosti a rovných a nezczizitelných práv všech členů lidské rodiny“. Explicitní užití samotného termínu „přirozeného práva“ je poněkud vzácnější. Výslovně zmiňuje koncept „přirozených práv člověka a občana“ například znění slibu soudců ústavních soudů jak České, tak i Slovenské republiky.⁸ Poválečný návrat k přirozené-

jsa Pánem jak těla, tak duše, nestanovil hlásat náboženství jeho vnucováním jinému, jak to bylo v jeho všemohoucnosti učinit. (...) – in: HRDINA, I. A., *Texty ke studiu konfesního práva I. – Evropa a USA*, Praha 2006, s. 133.

4. „Přirozené a ustanovené zákony rozeznává Sókratés a ostatní sofisté. Pregnantně rozlišuje Aristotelés přirozené právo – to fysikon a přirozený zákon – fysikos nomos na jedné straně a zákonné právo – to nomikon a lidský zákon – anthropinos nomos na druhé straně.“ – PINZ, J., *Přirozenoprávní teorie a moderní právní stát*, Nymburk 2010, s. 14.

5. „Na konci 19. století se však objevily i úvahy, zda přirozené právo je skutečně to, co je nám vrozeno, nebo zda za přirozené nelze považovat něco, co je naším přičiněním zrozeno. Argumentace je pak v průběhu 20. století vedena v tom smyslu, že konotace pojmu přirozenost je nejen neurčitá, vede nezbytně k legitimizačnímu pluralismu v chápání přirozeného práva, což byl a stále je nejčastější argument právního pozitivismu vůči různým směrům jusnaturalismu, ale i historicky proměnlivá, což ostatně dokazují samotné proměny legitimizačních základů přirozeného práva. Toto recentní přirozené právo se pak chápe jako historicky, a tedy nutně též společensky determinované, přičemž se však odmítá jeho ztotožnění s právem daným státem, tedy s právem pozitivním.“ – GERLOCH, A., *Teorie práva*, Plzeň 2004, s. 22-23.

6. „S mimořádnou naléhavostí přinesla druhá světová válka v oblasti právního myšlení i kritickou reakci na nelidskost pozitivního práva, a to v podobě obnovy přirozenoprávních úvah. Byla zformulována teoretická koncepce, podle které za určitých podmínek je potřeba na právo pozitivní nahlížet jako na neprávo (...).“ – HOLLÄNDER, P., *Filosofie práva*, Plzeň 2006, s. 18-19.

7. Přijata Valným shromážděním OSN dne 10. prosince 1948 ve formě rezoluce č. 217/III. A.

8. „Slibuji na svou čest a svědomí, že budu chránit neporušitelnost přirozených práv člověka a občana, řídít se ústavními

mu právu znamenal také jeho retroaktivní aplikaci, a to především na válečné zločiny a zločiny proti lidskosti. Zákaz zpětně aplikovat nové zákony na právní vztahy vzniklé před jejich vstupem v právní účinnost je však jedním z hlavních záruk právní jistoty, především jejího aspektu předvídatelnosti aplikace práva. Kanonické právo zákaz zpětného působení zákonů (retroaktivita) zná, upravuje a ctí, jak o tom svědčí kánon 9 CIC/1983: „Zákony jsou účinné do budoucnosti, nikoli do minulosti (respicunt futura, non praeterita), kromě případů, kdy výslovně upravují věci minulé.“ Případné prolomení zákazu retroaktivity zdůvodňuje kanonistika aplikací zásady obecného dobra (*bonum commune*), přičemž navíc poukazuje na potřebu výslovného odkazu v pozdějším zákoně.⁹

Přirozenoprávní aspekty pokoncilního rozvoje kanonického manželského práva

Kanonickoprávní judikatura nastolila specifický případ retroaktivity norem stanovených v podobě platného práva až kodexem CIC/1983, jež ovšem byly postupně utvářeny soudní praxí a na jejím základě sepsanou judikaturou ještě v době platnosti CIC/1917. Kánon 1095 CIC/1983 shrnuje výsledky jurisprudence Římské rotý, nejvyššího odvolacího soudu Katolické církve, novým ustanovením o nezpůsobilosti pro uzavření manželství mj. u osob, jež „mají závažnou poruchu soudnosti co do podstatných práv a povinností manželských, které se předávají a přijímají“ (bod 2°), jakož i osob, které „z psychických důvodů nejsou schopny převzít podstatné manželské povinnosti“ (bod 3°). Tyto v kodexu již upravené skutkové podstaty byly předtím stále častěji vyvozovány církevní soudní praxí a pojímaly se analogickým výkladem jako psychické obdoby fyzické impotence, čili jako impotence v oblasti morální – *impotentia moralis*. Komise pro přípravu kodexu CIC/1983 se ujala velice delikátního úkolu, převést smysl této rotální jurisprudence do formulace obecně platné právní normy. I když lze diskutovat o zdařilosti této transpozice do výsledného znění ustanovení kánonu 1095 3° CIC/1983, jsme vůbec poprvé v církevních dějinách svědky užití pojmu z oblasti psychologie (*ob causas naturae psychicae*) v normativním kanonickoprávním ustanovení. V praxi církevních soudů se pak jedná o posuzování skutečnosti, zda anomálie nejrůznějšího druhu, ať psychické nebo sexuální, měly tak závažný dopad na společný život manželů, že znemožňovaly jejich alespoň obtojně soužití. Jestliže se ovšem utvořilo a ustálilo takové posuzování kvality manželského soužití soudní praxí již v době před jeho uzákoněním

zákony a rozhodovat podle svého nejlepšího přesvědčení nezávisle a nestranně.“ – ústavní zákon č. 1/1993 Sb. (Ústava České republiky), čl. 85 (2); srov. ústavní zákon č. 460/1992 Zb. (Ústava Slovenské republiky), čl. 134 (4).

9. „Tato zásada však nemůže být absolutní, neboť ustupuje před převládající potřebou obecného dobra. Proto podle kán. 9 nastupuje retroaktivita toliko v případech výslovně předvídaných zákonem.“ – CHIAPPETTA, L., *Il Codice di Diritto canonico. Commento giuridico-pastorale I (Libri I-II-III)*, Napoli 1988, s. 18.

v novém kodexu, pak zpětně platí aplikace téže normativy také pro posuzování vůbec všech manželství a církevní soudy proto aplikují kánon 1095 CIC/1983 také na manželství uzavřená před vstupem kodexu v účinnost. Příčinou takovéto extenze je právě její přirozenoprávní zdůvodnění.¹⁰

Podobně retroaktivně se také aplikuje kánon 1098 CIC/1983, který přináší novou skutkovou podstatu podvodu (*dolus*): „*Neplatně uzavírá manželství, kdo byl oklamán podvodem za účelem dosažení souhlasu, když se podvod týká nějaké vlastnosti druhé strany, a tato vlastnost může ze své povahy vážně narušit společenství manželského života.*“ Byla to opět soudní praxe Římské roty, jež ve stále větším množství případů tvořivě aplikovala zobecněnou reflexi, že omyl ve vlastnosti osoby kontrahenta, jež byl vadou manželského souhlasu již podle tehdy platného kánonu 1083 § 2 CIC/1917, bývá v četných případech způsobený právě uvedením v omyl druhou stranou (*error dolo causatus*). Nový kodex tak pouze deklaroval v kánonu o podvodu to, co již vyplývalo skrze dosavadní soudní praxi z přirozené spravedlnosti: oklamánému nelze přičíst k tíži, pokud žalobou napadá manželský slib, který byl na něm podvodem vylákán.¹¹ Ostatně samotný proces, na jehož základě se o vadách manželského souhlasu rozhoduje, má přirozenoprávní základy.¹²

Je však zřejmé, že nejpřevratnější novinkou v normativě o vadách manželského souhlasu byl právě kánon 1095 CIC/1983. Jistě lze mít proti excesivní důvěře v psychologické, psychiatrické či sexuologické prostředky a metody odůvodněné námitky, nicméně odhalení přirozenoprávních elementů kvality man-

želského soužití znamená významný pokrok v rozvoji kanonického práva. Svědčí o tom, že přirozené právo může znamenat významný přínos k dynamickému rozvoji právní úpravy.

Závěr

Při povrchním pohledu by se snad mohlo zdát, že přirozené právo jako z principu stabilizační prvek bude působit spíše coby brzda žádoucího rozvoje právní normativy. Ukazuje se však, že často je pravdou spíše opak. Například koncept náboženské svobody se historicky utvořil a prosadil za pomoci přirozenoprávního instrumentária a také Katolická církev jej ze své sociální nauky transponovala do kanonickoprávní podoby pomocí právních norem přirozenoprávní inspirace, jak o tom svědčí především dikce kánonu 748 CIC/1983. Také dynamický vývoj v oblasti vad manželského souhlasu, který se začal prosazovat přibližně od poloviny dvacátého století zejména v judikatuře Římské roty, byl zpětně potvrzen aplikací přirozenoprávního hlediska také na komplexní problematiku lidské psychiky, jak to ve výsledku stvrdila následná právní úprava v kánonu 1095 CIC/1983.

Bibliografie:

Prameny:

Dokumenty II. Vatikánského koncilu, Kostelní Vydří 2002. HRDINA, A., *Texty ke studiu konfesního práva I. – Evropa a USA*, Praha 2006. KLÍMA, K. a kol., *Komentář k Ústavě a Listině*, Plzeň 2005. MICHAL, J. a kol., *Překlad Kodexu kanonického práva*, Olomouc 1969. *Kodex kanonického práva. Úřední znění textu a překlad do češtiny. Latinsko-české vydání s věcným rejstříkem*, Praha 1994. *Sociální encykliky (1891 – 1991)*, Praha 1996. *Ústava Slovenskej republiky*, Martin 2004.

Literatura:

GERLOCH, A., *Teorie práva*, Plzeň 2004. HOLLÄNDER, P., *Filosofie práva*, Plzeň 2006. HRDINA, A., *Kanonické právo*, Praha 2002. CHIAPPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale I (Libri I-II-III)*, Napoli 1988. NĚMEC, D., *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*, Praha – Kostelní Vydří 2006. LÜDICKE, K., *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 2009. PINZ, J., *Přirozenoprávní teorie a moderní právní stát*, Nymburk 2010.

10. „*Důsledkem přirozenoprávního základu tohoto důvodu církevní nulity je to, že jej lze aplikovat na všechna manželství, ať byla uzavřena kdykoli nebo kýmoli. Proto lze posuzovat podle kánonu 1095 také manželství, která byla uzavřena před vstupem CIC/1983 v účinnost, jakož i manželství, jež byla uzavřena stranou katolickou a nekatolickou nebo oběma stranami nekatolickými.*“ – LÜDICKE, K., *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 2009, 1095/9.

11. „*V CIC/1917 nenajdeme kánon, který by právně zakotvil tento nedostatek souhlasu, přesto tento nedostatek souhlasu není úplnou právní novinkou: již od 50. let 20. stol. musely církevní soudy řešit otázku neplatnosti manželství z důvodů, které jsou nyní specifikovány v CIC/1983 v kán. 1098, a od 60. let tak byly často vynášeny rozsudky konstatující neplatnost manželství, byť se rozsudky odvolávaly často na jiné důvody manželství obsažené v CIC/1917. Od r. 1957 se v odborných kruzích vedla diskuse nad možnostmi formulace nové právní normy přesněji popisující podvodné uvedení v omyl – a od 60. let se ukazovalo, že je to nejen možné (neboť se již objevovala precizace prvků budoucí právní úpravy), ale také potřebné z ohledu pastoračního. Také tato skutečnost byla diskutována během jednání II. vatikánského koncilu, což velmi ovlivnilo práce nad přípravou nového kodexu kanonického práva.*“ – NĚMEC, D., *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*, Praha – Kostelní Vydří 2006, s. 104.

12. „*Kanonické právo procesní je tedy součástí kanonického práva objektivního, a to ryze církevního (ius mere ecclesiasticum), třebaže některé jeho principy pramení v právu přirozeném (např. princip práva na obhajobu, princip rovnosti procesních stran apod.)*“ – HRDINA, A., *Kanonické právo*, Praha 2002, s. 352.

Stanislav Příbyl (1966) je kňazom Pražskej arcidiecézy, vyštudoval Právnickú fakultu Karlovej univerzity v Prahe (JUDr. – Ph.D) a Pápežskú lateránsku univerzitu v Ríme (J.C.D). Na Právnickej fakulte Trnavskej univerzity v Trnave sa habilitoval s prácou „*Tschechisches Staatskirchenrecht nach 1989*“ (České konfesné právo po roku 1989). Je sudcom Metropolitného cirkevného súdu v Prahe, vyučuje cirkevné právo na Teologickej fakulte Jihočeské univerzity, členom pracovného výboru Spoločnosti pro cirkevní právo (Sudoměřska 25, 130 00 Praha 3, Česka republika), členom redakčnej rady časopisu *Revue cirkevního práva a duchovným správcem kostola sv. Gabriela v Prahe na Smíchově*. E-mail: standa.pribyl@volny.cz

PÁPEŽOVE VYJADRENIA O OBRANE PRED HIV-AIDS

M. Kolečák: *Pope's Pronouncements on the Fight Against HIV/AIDS*

The study points to the continuity of pronouncements of Benedikta XVI on the issue of HIV/AIDS. On one hand, the Pope says the epidemic cannot be solved by distributing condoms – a view supported by scientific studies – and on the other, he also endorses the view that in justified cases, the use of condoms can be a first step on the path to a more human experience of sexuality. Since the furious debate in the media on this issue lacks a detailed analysis, the debate ended up in a confusion. This study attempts to clarify the Pope's pronouncement, and points to their internal logic and compliance with the teaching of the Catholic Church.

Úvod

Vážny problém HIV-AIDS sa zo dňa na deň čoraz viac šíri vo svete. Už dosiahol rozmery skutočnej epidémie. Niet sa teda čomu čudovať, že k tejto otázke zaujala postoj aj Katolícka cirkev, ktorá má nielen právo, ale aj povinnosť vyjadriť sa. V poslednom období dve stručné vyjadrenia Benedikta XVI. o prezervatívach, v súvislosti s obranou pred vírusom HIV, vyvolali veľkú diskusiu vo svetových médiách spojenú s mnohými dezinterpretáciami i úmyselným zavádzaním a prekrúcaním ich významu. Mnohí, ktorí ich komentovali, ich ani nepoznali, ale odvolávali sa na vyjadrenia iných, ktorí o tom písali. Na odbornej rovine ide o chýbajúcu profesionalitu. Po prvom vyjadrení v r. 2009 bol pápež kritizovaný preto, lebo ono sa nezhodovalo s modernými ideológiami, propagujúcimi prezervatívy, za ktorými stoja obrovské finančné záujmy. Druhé jeho vyjadrenie, z r. 2010, bolo dezinterpretované preto, lebo liberáli ho chceli prispôsobiť vlastnému videniu sveta a nahovoriť ľuďom, že používanie prezervatívov nie je hriechom, že to povedal aj pápež. Z radov katolíkov niektorí začali pochybovať o tom, či sú pápežove vyjadrenia v zhode s náukou Katolíckej cirkvi. Kongregácia pre náuku viery vydala preto nótu o znehodnocovaní sexuality v súvislosti s istými interpretáciami knihy *Luce del mondo* (*Svetlo sveta*). V texte kongregácia podčiarkuje „rôzne nesprávne interpretácie, ktoré vyvolali zmatok ohľadne postoja Cirkvi k niektorým otázkam sexuálnej morálky“¹ po publikovaní knihy rozhovorov Benedikta XVI. „Pápežovo myslenie sa opakovane zneužíva na ciele a záujmy, ktoré vôbec nezodpovedajú zmyslu jeho slov, ako je to zrejme každému, kto si prečíta celé kapitoly tejto knihy, v ktorých sa hovorí o ľudskej sexualite.“² Niektoré interpretácie, podčiarkuje nóta, „predstavovali pápežove slová ako vyjadrenia, ktoré sú v rozpore s tradičnou morálkou Cirkvi, čo niektorí vítali ako pozitívny zvrät a u iných to zase vyvolalo obavy, akoby to bolo v rozpore s cirkevným učením ohľadne antikoncepcie a s postojom v boji proti AIDS-u. V skutočnosti však slová Svätého

Otca, ktoré sa špeciálne týkajú závažne nezriadeného spôsobu ľudského správania, totiž prostitúcie, nepredstavujú zmenu v katolíckom morálnom učení, ani v pastoračnej praxi Cirkvi.“³ Pre pochopenie celej diskusie na začiatku tejto štúdie uvedieme pápežove vyjadrenia v ich kontexte a potom bude nasledovať komentár. Zbadáme, že pápežove vyjadrenia majú jasnú logiku, a že umenie presne rozlišovať je predpokladom ich pochopenia.

Tri pápežove odpovede

17. marca 2009, na ceste do Afriky, sa v lietadle uskutočnil rozhovor pápeža s novinármi. Predposledná otázka bola od Philippea Visseyriasa. Pýtal sa: „Vaša svätosť, medzi mnohé zlá, ktoré sužujú Afriku, patrí zvlášť problém AIDS-u. Postoj Katolíckej cirkvi, ktorým chce proti nemu bojovať, je často považovaný za nerealistický a neúčinný. Budete sa tejto téme venovať počas cesty?“

Svätý Otec odpovedal: „Povedal by som niečo úplne opačné. Myslím, že práve Katolícka cirkev bojuje proti AIDS-u najúčinnnejšie prostredníctvom svojich rôznych organizácií a programov. Myslím na komunitu Sant'Egidio, ktorá robí veľmi veľa v boji proti AIDS-u viditeľným i neviditeľným spôsobom, na sestry kamiliánky a na mnohé iné veci, na všetky rehoľné sestry, ktoré sú k dispozícii chorým... Povedal by som, že nie je možné zvíťaziť nad týmto problémom iba peniazmi, hoci sú nevyhnutné. Ak bude chýbať duša, ak Afričania nepomôžu (tým, že preberú zodpovednosť za seba), nie je možné prekonať ho distribúciou prezervatívov. Naopak, problém iba vzrastie. Riešenie možno nájsť iba v úsilí zameranom dvoma smermi: Prvým je humanizácia sexuality, čiže duchovná a ľudská obnova, čo prináša so sebou nový spôsob vzťahu jedného k druhému. Druhým je skutočné priateľstvo aj s trpiacimi osobami a predovšetkým s nimi. Aby bol niekto pri trpiacich je potrebná disponovanosť spojená s obetami, s osobným zriekaním sa. A toto sú faktory, ktoré pomáhajú a prinášajú viditeľný pokrok. Povedal by som preto, že je to táto naša dvojité sila, ktorá obnovuje človeka vnútorne, táto schopnosť dať duchovnú a ľudskú silu na správne konanie vo vzťahu k vlastnému telu a telu iného a táto schopnosť trpieť s trpiacimi, byť prítomný v situácii skúšky. Zdá sa mi, že to je správna odpoveď a Cirkev to robí a tak ponú-

1. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Nóta Kongregácie pre náuku viery o znehodnocovaní sexuality v súvislosti s istými interpretáciami knihy Luce del mondo (Svetlo sveta)*, in <http://www.kbs.sk/?cid=1295857332>

2. Tamže.

3. Tamže.

ka veľmi veľký a dôležitý príspevok. Ďakujem všetkým, ktorí to robia.⁴⁴

V knihe rozhovorov s novinárom Petrom Seewaldom, v jedenástej kapitole pápež odpovedal na otázku súvisiacu s chorobou AIDS a na používanie prezervatív, čo nadväzuje na vyššie citované slová povedané v lietadle na ceste do Kamerunu a Angoly. Prvá otázka bola: „Vaša cesta do Afriky v marci 2009 znova upriamila pozornosť médií na politiku Vatikánu vo vzťahu k AIDS-u. O 25 percent chorých na AIDS na celom svete sa starajú v katolíckych zariadeniach. V niektorých krajinách, ako napríklad v Lesotho, chorí na AIDS tvoria viac ako 40% populácie. V Afrike ste povedali, že tradičná náuka Cirkvi sa ukázala ako jediný istý spôsob na zastavenie šírenia HIV. Kritici, aj vo vnútri Cirkvi, naopak tvrdia, že je šialenstvom zakazovať populáciu ohrozenú AIDS-om používať kondómy.“⁴⁵

Pápež odpovedal: „Z novinárskeho pohľadu cestu do Afriky úplne zatienila jedna jediná moja veta. Dostal som otázku, prečo Katolícka cirkev v otázkach AIDS prijíma nereálny a neúčinný postoj. Cítil som sa skutočne vyzvaný, pretože Cirkev robí viac ako všetci ostatní. A naďalej to tvrdím; pretože Cirkev je jediná inštitúcia, ktorá je naozaj ľuďom nablízku veľmi konkrétne: pri prevencii, vyučovaní, pomoci a radách neustále stojí po ich boku; a pretože ako nikto iný sa stará o toľkých chorých na AIDS a zolášť o toľké množstvo detí postihnutých touto chorobou. Mal som možnosť navštíviť jednu z týchto štruktúr pre chorých na AIDS a mal som možnosť s nimi hovoriť. Odpoveď bola v podstate táto: Cirkev robí viac než iní, pretože nehovorí iba z tribúny denníkov, ale na mieste pomáha bratom a sestrám. V tomto kontexte som nezaujal postoj k problému kondómov vo všeobecnosti, ale povedal som iba to, čo potom vyvolalo toľko odporu: že nie je možné vyriešiť problém s distribúciou kondómov. Treba robiť omnoho viac. Musíme byť blízko ľudí, sprevádzať ich, pomáhať im a to ešte predtým, ako sa nakazia. Je faktom, že kondómy sú k dispozícii všade, kto chce, nájde ich okamžite. Ale iba toto nerieši problém. Treba robiť viac. Medzitým sa aj vo svetskom prostredí rozvinula takzvaná teória ABC, čo znamená „Abstinence – Be Faithful – Condom“ [Abstinencia – Vernosť – Kondóm]; pričom kondóm je považovaný iba za východisko z núdze, keď chýbajú predchádzajúce dva body. To znamená, že sústrediť sa na prezervatív znamená banalizovať sexualitu, a práve toto banalizovanie predstavuje nebezpečný počiatok, pre ktorý toľké osoby už nevidia v sexualite prejavenie svojej lásky, ale iba jeden druh drogy, ktorú si poskytujú pre ňu samotnú. Preto je aj boj proti banalizovaniu sexualitu súčasťou veľkého úsilia, aby sa sexualita hodnotila pozitívne a mohla pozitívne vplývať na ľudskú bytosť v jej celosti. Môžu sa vyskytnúť jednotlivé odôvodnené prípady, napr., keď jeden, čo vykonáva prostitúciu, používa prezervatív,

4. BENEDETTO XVI., in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20090317_africa-interview_it.html

5. P. SEEWALD, in BENEDETTO XVI., *Luce del Mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, LEV 2010, s. 169.

a toto môže byť prvým krokom k zlepšeniu mravnej úrovne, prvým elementom zodpovednosti na ceste k tomu, aby sa obnovilo vedomie faktu, že nie všetko je dovolené, a že nemôže robiť všetko to, čo sa mu zachce. Avšak toto nie je skutočný a vlastný spôsob, ktorým by sa mal riešiť problém AIDS-u. On v skutočnosti musí spočítvať v humanizácii sexuality.“⁴⁶

Peter Seewald položil ešte nasledovnú otázku: „To teda znamená, že Katolícka cirkev nie je v podstate proti používaniu prezervatív?“⁴⁷

Pápež odpovedal: „Cirkev, prirodzene, nepovažuje prezervatív za autentické a morálne riešenie problému. V jednom i druhom prípade, ak je úmysel zmenšiť nebezpečenstvo nákazy, však môže predstavovať prvý krok na ceste, ktorá vedie k prežívaniu sexuality inak, ľudskejšie.“⁴⁸

Riešením AIDS-u nie sú prezervatív

Veľkú kritiku médií vyvolala najskôr pápežova poznámka, že šírenie nákazy AIDS-u nie je možné prekonať distribúciou prezervatívov, ale naopak, tým problém iba vzrastie. Odpoveď pápeža sa opiera aj o vedecky dokázané fakty, ktoré vyvracajú rozšírené presvedčenie, že prezervatív treba používať, ako „obranný“ prostriedok, ako „bariéru“, aby človek nenakazil iných alebo aby sa sám nestal obeťou nákazy prostredníctvom sexuálnych vzťahov.

Stačí si všimnúť „technickú“ a „kultúrnu“ účinnosť tohto prostriedku. Pri „technickej“ účinnosti sa pýtame: Dokiaľ prezervatív „chráni“ pred rizikom nakazenia? Vo vedeckej obci sa otvorene priznáva, že prezervatív nechráni na sto percent. Hovorí sa v priemere o 10-15 percentách neúčinnosti, pretože vírus AIDS je omnoho viac „prenikavejší“ ako spermia, keďže je 450-krát menší ako ona. Existujú preto aj riziká zapríčinené faktormi týkajúcimi sa štruktúry kondómu, cez ktorý vírus môže preniknúť. Ak sa pripojí ešte jeho nesprávne používanie, môže ísť o 30 percentné zlyhanie jeho používania. 10-30 percentné riziko nákazy smrteľným vírusom HIV je veľmi veľké.⁹

U páru, ktorý používa kondóm ako antikoncepcný prostriedok, sa jeho neúspešnosť na jeden rok používania všeobecne uvádza medzi 5% a 12%. U vírusu sa dá ťažko predpokladať, že by jeho neúspešnosť bola menšia. V každom prípade je ohromný rozdiel medzi týmito dvoma situáciami. Ak nie je kondóm úplne účinný ako antikoncepcný prostriedok, následok tejto neúspešnosti je počatie dieťaťa, zatiaľ čo následkom v prípade nakazenia HIV je smrť.¹⁰

Teda už na úrovni „technickej“ účinnosti sa treba pýtať na vedeckú serióznosť a na následnú profesio-

6. BENEDETTO XVI., *Luce del Mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, LEV 2010, s. 169-171.

7. P. SEEWALD, in BENEDETTO XVI., *Luce del Mondo*, s. 171.

8. BENEDETTO XVI., *Luce del Mondo*, s. 171.

9. POPOV. A. L. TRUJILLO, *La grande sfida. Famiglia, dignità della persona e umanizzazione*, Roma 2004, s. 559-567.

10. POPOV. M. SCHOONYANS, *L'AIDS e il preservativo (parte I)*, in <http://www.zenit.org/article-25307?l=italian>

nálnu serióznosť ohľadom kampane prezervatívov. Ide tu o veľmi veľké riziko vovedenia osôb do „ilúzie“, ak sa propaguje „istý sex, pretože je chránený“, zatiaľ čo to nie je pravda alebo to nie je tak, ako sa zdá. Ilúzia je o to nebezpečnejšia a vážnejšia, o čo je väčšia potreba, aby „rizikové“ osoby alebo osoby s promiskuitnými sexuálnymi vzťahmi nerozširovali nákazu (ani na partnera, ani – eventuálne – na prítomné alebo budúce potomstvo). Pri prezervatíve je v otázke aj „kultúrna“ účinnosť. Ak je pravda, že prostriedkom rozširovania vírusu HIV je „neusporiadané“ sexuálne správanie, plne účinná prevencia nespočíva v podporovaní tohto neusporiadaného sexuálneho správania, hoci aj s použitím nejakej „bariéry“, ale v podporovaní „usporiadaného“ sexuálneho správania. Ak sa ostáva vo väzení logiky neusporiadaného sexu, technická obozretnosť ostáva príliš slabá oproti tlakom, ktorým sa nevzdoruje.¹¹

Paradoxný efekt používania prezervatívu ozrejmil I. Levin so svojimi spolupracovníkmi v roku 1995, keď skúmal infikovaných vírusom HIV vo vojenskom prostredí. Prezervatív používaný vojakmi pri ich homosexuálnych vzťahoch nielen nepredchádzal infekcii HIV, ale ju naopak uľahčoval, pretože tí, ktorí ho používali, keďže si mysleli, že ich chráni, znásobovali partnerov a sexuálne skúsenosti každého druhu.¹² Ak je teda aj pravdivé tvrdenie, že prezervatív znižuje riziko nákazy asi 7-krát, stačí aby nakazený človek, falošne uistený, znásobil 7-krát rizikové správanie a anulujú sa všetky „epidemiologické“ očakávania zodpovedajúce prezervatívu.¹³

Pandémiu AIDSu teda nezastavia tieto prostriedky, ktoré určité medzinárodné organizácie nanucujú Afričanom, keď im dávajú pomoc. Doktor Edward Green, riaditeľ Výskumného projektu prevencie AIDS na Harvardskom centre pre populáciu a rozvojové štúdie potvrdil, že ako vedec ostal prekvapený podobnosťou toho, čo pápež povedal na ceste do Kamerunu a najnovšími vedeckými objavmi. Potvrdil, že tam v Afrike, kde sa distribuuje enormné množstvo prezervatívov nákaza omnoho viac stúpa. Poukázal na otázku ideológie. Ide o rozpor medzi tým, čo liberálny svet ponúka ako niečo normálne v otázkach sexuality a tým, čo hlása Cirkev. Prehlásil, že ako liberálovi je mu to ľúto pripustiť, ale kritika proti pápežovi je nesprávna, lebo výsledky jeho skupiny dávajú za pravdu Benediktovi XVI.¹⁴

11. Porov. D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, Casale Monferrato 2000, s. 419.

12. LEVIN – PETERMAN – LASLEY BIBBS- XIAO-OU SHU – BRUNDAGE – MAC NEIL, *HIV-1 Seroconversion and Risk Behaviors among Young Men in the US Army*, s. 1500-1506, citované z J. SUAUDEAU, *Sesso sicuro*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Bologna 2003, s. 814.

13. Porov. G. RUSSO, *Bioetica. Manuale per teologi*, Roma 2005, s. 281.

14. E. GREEN, in <http://www.zenit.org/article-24913?l=italian>

Daniel Halperin z Harvardskej univerzity vo svojej štúdií tvrdí, že zodpovedné sexuálne správanie a manželská vernosť boli faktormi, ktoré sa zaslúžili v Zimbabwe o veľký pokles nákazy AIDS. Trend za posledných desať rokov je tam evidentný. Od r. 1997 do r. 2007 percento nákazy medzi dospelou populáciou kleslo z 29 na 16. Zimbabwe pomáhali programy prevencie v masmédiách a formačné projekty Cirkvi a náboženských združení. Podľa tohto vedca je potrebné učiť vyhýbať sa promiskuite a podporovať vernosť, čo vytvára skutočne novú kultúru, ktorá je schopná zvíťaziť nad problémom AIDSu.¹⁵ Všetci autori, ktorí sa vážne zaoberajú infekciou HIV sa zhodujú v tom, že iba radikálna zmena sexuálneho správania môže byť skutočnou a úplnou ochranou, ktorú nie je možné očakávať od prezervatívu. Netreba zabudnúť, že tu ide aj o obrovské zisky výrobcov tých prostriedkov. O tých sa však mlčí.

Na obranu pápeža sa rozhodne postavili aj africkí katolíci. Oni pochopili, že pápež má pravdu, keď proti sexuálnej bezuzdnosti, ktorú takzvaná západná „kultúra“ propaguje ako plnú slobodu, upozorňuje na „zákon zdržanlivosti“ a na nutnosť sebaovládania. Bez výchovy k určitým mravným pravidlám v chovaní sa k iným sa náš svet stane skôr zvieracím ako ľudskejším. Jezuita páter Michael Czerny, ktorý sa venuje starostlivosti o chorých na AIDS v Afrike, hovorí: „Verím, že mnohí Afričania by povedali: «Cirkev bola s nami pred AIDS. Cirkev veľkodušne je s nami počas AIDS a Cirkev bude s nami po AIDS.» V tomto zmysle Cirkev nevidia iba ako dodávateľku projektov alebo služieb, ale ako skutočnosť, ktorú nazývame «Matka»: Matka, ktorá bola prítomná, ktorá je prítomná a ktorá tu bude stále, kým bude potrebná.“¹⁶ Potvrdzujú to aj fakty. Z medicínskeho pohľadu Cirkev ponúka vo svete 25% služieb na chorobu AIDS. V Afrike je to okolo 40% alebo až 50%. Čím ďalej od veľkých miest sa percento približuje až ku 100%. Často jedinú službu chorým na AIDS v oblastiach periférií poskytujú katolícke kliniky.¹⁷

Na ceste do Afriky chcel Benedikt XVI. silno zdôrazniť, že problém AIDS-u sa nemôže vyriešiť distribúciou prezervatívov, pretože je potrebné robiť oveľa viac: predchádzať, vyučovať, pomáhať, radiť, byť blízko osobám, aby sa nenakazili, ale aj v prípade, ak sú nakazené. V širšej odpovedi len zdôraznil to, čo už viackrát predtým prehlásil, že ozajstný boj proti AIDS-u spočíva vo výchove k zdržanlivosti pred manželstvom a k vernosti v manželstve. Podľa Lombardiho pápež rozširuje pohľad a nalieha na fakt, že sústredenie sa iba na prezervatív znamená banalizovať sexualitu, ktorá stráca svoj význam ako vyjadrenie lásky medzi osobami a stáva sa „drogou“.¹⁸

15. D. HALPERIN, in [://www.zenit.org/article-25716?l=italian](http://www.zenit.org/article-25716?l=italian)

16. M. CZERNY in <http://www.zenit.org/article-24913?l=italian>

17. Porov. tamže.

18. Porov. F. LOMBARDI, in <http://www.zenit.org/article-24636?l=italian>

Zodpovednosť politikov a novinárov

Média rozbúrili svetovú kampaň proti pápežovi, keď vyhlásil, že „kondóm“ zvyšuje krízu AIDS-u. Obvinili ho, aj celú Katolícku cirkev, hoci neprávom, zo zodpovednosti za šírenie AIDS-u. V apríli 2009 belgická snemovňa a senát väčšinou hlasov schválili dve rezolúcie formálne odsudzujúce pápeža za vyjadrenie, že distribúcia prezervatívov nepomôže zabrániť šíreniu HIV/AIDS-u. Pápežov postoj nazvali „zločinom proti ľudstvu“. Môžeme si teda všimnúť zodpovednosť politikov a novinárov za tento problém. V niektorých štátoch ministerstvá zdravotníctva odporúčajú používať prezervatív, ak je riziko nákazy. Môžeme sa pýtať, či do tzv. „civilnej tolerancie“ môže spadať propaganda a distribúcia prezervatívov, hoci by išlo iba o niektoré kategórie osôb („rizikové“ osoby, vojaci, väzni). Ako je známe, civilné zákony nie sú vždy v zhode s morálnym zákonom. Je rozdiel medzi zákonným poriadkom a morálnym poriadkom, pretože civilný zákon nemôže obsiahnuť celú morálnu oblasť. No hneď treba dodať, že aj civilné zákony majú mať svoju „morálnosť“, inak by neboli v službe spoločného dobra, ktoré je dôvodom existencie štátu. V tejto perspektíve „morálnosť“ vlastná civilným zákonom vyžaduje, aby aj štát (lepšie povedané, predovšetkým štát) vzal na seba kultúrny a výchovný záväzok. Preto apelovanie na autodisciplínu spadá do „laických“ úloh štátu. Z druhej strany je pravda, že štát môže (alebo musí) mať „okrajový priestor“ pre toleranciu. Ale ide o „okrajový priestor“, inak by sa tolerancia stala netolerantnou! V tomto zmysle existujú „limity“, ktoré si štát musí určiť. Kongregácia pre náuku viery hovorí: „*Ludský zákon nie je povinný trestať všetko, ale nemôže ísť proti hlbšiemu a dôstojnejšiemu zákonu, ako sú všetky ľudské zákony, proti prirodzenému zákonu... Ludský zákon sa môže zriecť trestania, ale nemôže vyhlásiť za čestné to, čo by bolo v rozpore s prirodzeným zákonom, pretože tento rozpor stačí na to, aby ľudský zákon nebol viac zákonom.*“¹⁹

Na špecifickú otázku prezervatívov musíme povedať, že voči sociálnej chorobe štát nemôže nezasiahnuť voči občanom, ktorí nechcú byť „čistí“, môže ich žiadať, aby boli aspoň „opatrní“. Nadá sa však súhlasiť s tým, že štát môže ísť legitímne ďalej: nielen odporúčať prezervatívy, ale ich aj distribuovať, alebo, čo je ešte horšie, nariadiť ich. Ich vyhľadanie a použitie je viazané na slobodné rozhodnutie osoby. V tomto zmysle je neprijateľné, aby štát organizoval a propagoval kampaň za „istý sex, pretože je chránený“, a to aj pre chýbajúcu a neprimeranú účinnosť takejto „bariéry“ a predovšetkým pre nebezpečenstvo hroziace z ilúzie účinnosti. Netreba ani hovoriť, kde sa skončí, ak sa vykonáva takýto nezodpovedný nátlak na slobodné rozhodnutie človeka.²⁰

19. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'aborto procurato*, č. 20 in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_it.html

20. Porov. D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, s. 419-420.

Štát sa nemôže obmedziť na zaznamenávanie ľudského správania a na zadostučňovanie ľudských túžob. Objasňuje to G. Morra: „*Tento deformovaný postoj nespočíva iba v distribúcii prezervatívov, ale aj v chýbajúcom zaujatí postoja voči takému správaniu, ktoré viedlo k aktuálnemu rozšíreniu nákazy. Prichádzame tak k paradoxu, že štát (ktorý si hovorí, že je neutrálny) musí propagovať a rozširovať prezervatívy. Ale beda, ak by robil výchovnú kampaň o hodnote (aj zdravotnej) manželskej vernosti. V tomto prípade by ho nazvali náboženským štátom! Jednako to by bola určite najužitočnejšia cesta. Distribúcia prezervatívov iste môže trochu obmedziť nákazu AIDS-u, ale čoraz viac nakazí väčšou chorobou: že tu nie sú stále hodnoty, že všetko je dovolené, že ísť «proti prirodzenosti» je «alternatívou», a že «kriminálnosť» je «úchylka». Vojak, keď prijme prezervatív, bude presvedčený, že je chránený pred nákazou, ale bude aj ochotný veriť, že akýkoľvek sexuálny akt, podľa chuti, je dovolený. Inými slovami, problémom nie je istá morálna autokontrola, ale technologické uistenie, ktoré zbavuje dôstojnosti a slobody. Overuje sa znova to, čo vždy hlásala sociologická politika: štát, ktorý netvorí hodnoty, musí ich prijať od civilnej spoločnosti. A keď civilná spoločnosť, s pomocou štátu, stratila základné hodnoty svojej tradície, štát udržuje iba nihilizmus spoločnosti. Nemá viac hodnoty alebo ideály, ktoré by ponúkol alebo chránil. Ostávajú mu len prezervatívy.*“²¹

Tým, že sa zredukovala prevencia proti HIV na jednoduchú podporu prezervatívov, sa podporilo nezodpovedné správanie, čo je veľká hrozba pre morálne zdravie celých národov. Mimoriadne sú ohrození mladí, ktorí sa dnes stali hlavnými šíriteľmi nákazy. Profesor Leon Schwartzberg napísal v r. 1989: „*Určite je to mládež, ktorá šíri AIDS. Nemajú žiadne vedomie o tragédii AIDS-u, ktorý považujú za chorobu starých ľudí. Toto presvedčenie posilňujú politici oveľa starší ako oni, ktorí sú zodpovední za túto propagandu. Zdá sa, že oficiálnu propagandu prezervatívu vytvorili tí, ktorí ho nikdy nepoužívali, pre tých, ktorí ho nechcú používať.*“²² Táto perspektíva bola zdôraznená aj v *L'Osservatore Romano*: „*Tu je v hre jednoduchá norma zdravého rozumu: život mnohých ľudí je v nebezpečenstve. V takejto situácii sa neprijímajú rozhodnutia, ktoré prinášajú nebezpečenstvo nákazy, predovšetkým zo strany tých, ktorí majú inštitucionálnu povinnosť bojovať s ním.*“²³ Štáty neuskutočnili skutočnú prevenciu u populácie, hlavne u mladých. Hovorilo sa, že netreba mať strach, že sexuálne rozhodnutia sú privátnou záležitosťou, a že úloha politických autorít nie je moralizovanie. Odmietli sa primerané epidemiologické opatrenia, ktoré si vyžadovala vážnosť infekcie. Uspokojovalo sa s podporovaním prezervatívu. Epidémia AIDS-u mohla byť ľahko zastavená na začiatku jej rozširova-

21. G. MORRA, *Lotta all'Aids. Tecnica e scienza da sole sono una fragile barriera*, in *Avvenire*, 7. 2. 1987, s. 1, citované z D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, Casale Monferrato 2000, s.420-421.

22. L. SCHWARTZBERG, *Interview* in *La Libre Belgique* (Brussel), 13 marec 1989, s. 2.

23. *L'Osservatore Romano*, 8 febbraio 1987, s. 1.

nia a mohli byť uchránené milióny obetí, keby neboli oklamané a nespoliehali sa na účinnosť prezervatív.²⁴ Takže všetky tieto politiky zlyhali. Nie iba masívne šírenie prezervatív je v Afrike príkladom nesprávnej politiky. Afrika prežila aj iné nesprávne politiky a prežije aj túto, hovorí páter Czerny.²⁵

Okrem zodpovednosti politikov je tu aj zodpovednosť liberálnych médií, keď manipulujú s verejnou mienkou a šíria novú „morálku“ nihilizmu, ktorý uznáva iba relatívnu pravdu a spravodlivosť, ako najvyššie šťastie propaguje egoistický zisk a zmyslový pôžitok, peniaze a bezuzdný sex. Mravný rozklad spoločnosti bol hlavnou príčinou zániku národov a civilizácií. Prečiny proti spravodlivosti a mravnosti sú aj dnes jednou z hlavných príčin svetovej hospodárskej krízy. Môžeme povedať, že nezodpovední politici, spolu s farmaceutickými firmami a liberálnymi novinármi, sú vo veľkej miere zodpovední za šírenie choroby AIDS.

Nielen Benedikt XVI., ale celá Katolícka cirkev opakovane kritizuje programy, ktoré presadzujú kondóm ako účinný a dostatočný prostriedok prevencie proti AIDS-u. V tomto zmysle sa vyjadrili mnohé biskupské konferencie.²⁶ Ján Pavol II. viackrát vyslovil to isté učenie v prejavoch biskupom zo Zambie dňa 3. septembra 1994, z Gambie, Libérie a Sierra Leone, 15. februára 2003, z Tanzánie 11. marca 2005. Kardinál Tomko dodáva: „Ja osobne sa pamätám na zapálený protest ináč mierneho afrického kardinála Zougranu pred medzinárodnou tlačou v Ríme proti nanucovaniu kondómov zo strany západných mocností africkým vládam.“ Kardinál Barragán zhrňuje postoj Jána Pavla II. týkajúci sa civilných autorít, ktoré majú konať tak, aby vyriešili problém chorých na HIV-AIDS. Ako prevenciu nemajú použiť kampane proti HIV-AIDS, ktoré zahŕňajú modely správania priaznivé pre šírenie zla, ako aj informácie, ktoré vystavujú nebezpečenstvu namiesto toho, aby prinášali úžitok vo vzťahu k infekcii. Ján Pavol II. povzbudzoval, aby zvyšok sveta pomohol Afrike čeliť tomuto problému, vyhnúť sa však každej forme kolonializmu. Žiadal politikov, aby urobili všetko potrebné a možné na ukončenie tejto pohromy a aby vyjadrili solidaritu voči chorým.²⁷

Manželská morálka

Morálny problém AIDSu rieši katolícka náuka vo svojom učení o manželských vzťahoch a cieľoch manželstva. Základ tohto učenia spočíva v tom, že telesné spojenie medzi mužom a ženou má svoje miesto iba v monogamickom manželstve. Má byť prejavom lásky a zároveň otvorené voči počatiu nového života, k čomu treba pripojiť rešpektovanie života iných. Manželská vernosť je najlepší liek proti sexuálne prenášaným chorobám, akou je AIDS.

Keďže po pápežovom vyjadrení v knihe rozhovorov s P. Seewaldom o prezervatívach v súvislosti s prostitúciou si mnohí nevšimli, že to vyjadrenie sa nevzťahuje na manželskú morálku, Kongregácia pre náuku viery vydala nótu, kde podčiarkuje, že vo svojich slovách pápež „nehovorí o manželskej morálke a už vôbec nie o morálnej norme týkajúcej sa antikoncepcie. Túto tradičnú cirkevnú normu veľmi presne vyjadril Pavol VI. v encyklike *Humanae vitae* 14, keď napísal, že «treba vylúčiť akýkoľvek zásah, ktorý buď vzhľadom k predvídanému manželskému styku, alebo pri jeho uskutočňovaní, alebo v priebehu jeho prirodzených následkov sleduje ako cieľ alebo ako prostriedok znemožniť splodenie života».²⁸ Tu odmieta používanie prezervatív, keďže je to antikoncepcný prostriedok. Cirkev vždy odsudzovala antikoncepciu. Pápež to nezmenil. Vo svojej knihe zdôraznil, že „perspektívy *Humanae vitae* ostávajú platné.“²⁹ O ich akceptovaní povedal: „Myslím, že tu vždy bude menšina intímne presvedčená o správnosti týchto perspektív, a že bude plne zadostučinená životom podľa nich tak, že sa stane pre iných fascinujúcim modelom hodným nasledovania. Sme hriešnici.“³⁰ Zároveň však dodal, že „je iná vec nájsť cesty ľudsky schodné.“³¹ Myšlienka, že zo slov Benedikta XVI. možno vydedukovať, že v niektorých prípadoch je dovolené použiť antikoncepciu na zabránenie neželanému tehotenstvu, je úplne svojvoľná a nezodpovedá ani jeho slovám, ani jeho mysliu,³² dodáva nóta.

Federico Lombardi, hovorca Vatikánu, zdôraznil, že „pápež nereformuje ani nemení učenie Cirkvi, ale ho potvrdzuje tým, že sa stavia do perspektívy hodnoty a dôstojnosti ľudskej sexuality ako vyjadrenia lásky a zodpovednosti.“³³

Extrémny prostriedok mimo manželstva?

Dlhšiu dobu prebiehala diskusia aj medzi moralistami o možnosti použiť prezervatív ako „extrémny prostriedok“ pre tie osoby, ktoré sú nakazené alebo môžu nákazu šíriť a nemienia zanechať nebezpečné sexuálne správanie. Jedna z otázok znie: Je dovolené používanie prezervatív alebo ho možno aspoň tolerovať u homosexuálnych osôb a u tých, ktorí majú sexuálne vzťahy mimo manželstva?

Kardinál Dionigi Tattamanzi odpovedá: „Dovolené je iba «usporiadané» vykonávanie ľudskej sexuality: to môže byť jedine v manželstve ako «mieste» vzájomného a totálneho darovania sa muža a ženy. V skutočnosti iba v adekvátne prežívanom manželstve je sexualita súčasne fyzicko-psychicko-duchovnou hodnotou v službe jedi-

28. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, in <http://www.kbs.sk/?cid=1295857332>

29. BENEDETTO XVI., *Luce del Mondo*, s. 206.

30. BENEDIKT XVI., in <http://www.zenit.org/article-24636?l=italian>

31. Tamže.

32. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Nóta Kongregácie pre náuku viery o znehodnocovaní sexuality v súvislosti s istými interpretáciami knihy Luce del mondo (Svetlo sveta)*, in <http://www.kbs.sk/?cid=1295857332>

33. F. LOMBARDI, in <http://www.zenit.org/article-24636?l=italian>

24. Porov. A. L. TRUJILLO, *La grande sfida*, s. 561.

25. Porov. M. CZERNY in <http://www.zenit.org/article-24913?l=italian>

26. Porov. A. L. TRUJILLO, *La grande sfida*, s. 559-560.

27. J. L. BARRAGÁN, *Teologia e medicina*, Bologna 2001, s. 192.

nej, nerozlučnej, zjednocujúcej a plodnej lásky. Naopak používanie sexuality mimo manželstva je objektívnym «neporiadkom», dokonca je to mimo a proti základnému vzťahu muža a ženy. Aj týmto osobám sa môže a musí predložiť, inteligentne a s láskou, ideálna a požadujúca norma «usporiadanej» sexuality. Je potrebná dôvera v schopnosť opätovného získania, uzdravenia a rastu každej ľudskej osoby. Okrem toho láska a spravodlivosť zaväzuje tieto osoby nevystaviť ohrozeniu vlastné zdravie alebo zdravie niekoho iného. Eventuálne použitie prezervatívu nedáva tú istotu, ktorá je nevyhnutná, ak sa skutočne chce – čo je prísnu povinnosťou – vyhnúť sa nakazeniu. Nieкто sa pýta, či u osôb, ktoré v žiadnom prípade sa nechcú vzdať nezriadeného užívania sexuality, použitie kondómu, aby sa pokúsilo zabrániť nakazeniu seba alebo iných, sa nemôže považovať za «menšie zlo v zle» nezriadenej sexuality, a ako také aspoň tolerovateľné. Odpovedáme: v skutočnosti ide o zlo, aj keď menšie. Okrem toho sa musíme pýtať, dokiaľ tolerovanie používania prezervatívu, aj v týchto prípadoch, neprispieva, hoci nepriamo ale skutočne, podporovaniu nakazeniu, ktorému by sa chcelo vyhnúť.³⁴ Tettamanzi jasne hovorí, že nezriadená sexualita je zlo. Pýta sa, či tolerovanie používania prezervatívu aj v týchto prípadoch prispieva k rozširovaniu nákazy, na čo predpokladá kladnú odpoveď. Ďalej v rozlišovaní nepokračuje.

Rhonheimer si však kládol aj otázku, čo takýmto osobám povedať. V časopise *The Tablet* 10. júla 2004 napísal: „Čo poviem, ako katolícky kňaz, promiskuitným osobám alebo homosexuálom, ktorí sú nakazení AIDS, ktorí používajú prezervatív? Budem sa im snažiť pomôcť, aby žili morálny a usporiadaný sexuálny život. Ale im nepoviem, aby nepoužívali prezervatív. Jednoducho im nebudem hovoriť o tom a budem predpokladať, že keď sa rozhodnú mať sexuálne vzťahy, dodržia aspoň istý stupeň zodpovednosti. Týmto postojom neprestávam plne rešpektovať učenie Katolíckej cirkvi o antikoncepcii. Toto nie je postoj v prospech «výnimiek» z normy, ktorá zakazuje antikoncepciu. Norma platí bez výnimiek: antikoncepcné rozhodnutie je vnútorné zlé. Ale, ako je zrejme, norma platí iba pre akty antikoncepcné ako sú definované v *Humanae vitae*.³⁵ Z odpovede vyplýva, že ak promiskuitné osoby alebo homosexuáli, ktorí sú nakazení AIDS, používajú prezervatív, je to hriech.

V katolíckej morálke je aj zásada, že niekedy môžeme hriešnika ponechať v materiálnom hriechu (ktorý si hriešnik neuvedomuje, a teda sa mu nezapočítava, lebo budeme súdení podľa svedomia, ktoré sa môže aj mýliť), aby sa hriech nestal formálny (pripočítateľný, kedy sa hriešnik už nemôže vyhovárať na to, že nevedel, že je to hriech, že sa mýlil). Rhonheimer zrejme narážal aj na tento princíp. Tiež mohol narážať na to, že hriešnika treba postupne upriamovať na cestu dokonalosti. Ján Pavol II. v exhortácii *Familiaris consortio* hovoril o takzvanom „zákoně postupnosti“, čiže o postupnom napredovaní v dobre, o postupnom

zanechávaní hriechu a zla. Upozorňoval, že to však nie je „postupnosť zákona“, akoby v Božom zákone jestvovali rozličné stupne a formy prikázania pre rôznych ľudí.³⁶ V manželstve to napr. znamená, že všetci manželia sú viazaní objektívnou normou mravnosti, hoci nie všetci podľa nej hneď žijú. Mnohí manželia ju porušujú. Mnoho manželov až postupom času začne rešpektovať objektívny Boží zákon.

Pápež vo svojej odpovedi Petrovi Seewaldovi sa vyjadril k spomenutej diskutovanej otázke promiskuitných osôb, keď povedal: „Môžu sa vyskytnúť jednotlivé odôvodnené prípady, napr., keď jeden, čo vykonáva prostitúciu, používa prezervatív, a toto môže byť prvým krokom k zlepšeniu mravnej úrovne, prvým elementom zodpovednosti na ceste k tomu, aby sa obnovilo vedomie faktu, že nie všetko je dovolené, a že nemôže robiť všetko to, čo sa mu zachce. Avšak toto nie je skutočný a vlastný spôsob, ktorým by sa mal riešiť problém AIDS-u. On v skutočnosti musí spočívať v humanizácii sexuality.“ Na spresnenie dodal: „Cirkev, prirodzene, nepovažuje prezervatívy za autentické a morálne riešenie. V jednom i druhom prípade, ak je úmysel zmenšiť nebezpečenstvo nákazy, však môže predstavovať prvý krok na ceste, ktorá vedie k prežívaniu sexuality inak, ľudskejšie.“ Keď pápež hovorí, že Cirkev, nepovažuje prezervatívy za autentické a morálne riešenie, jasne hovorí, že aj v tomto prípade použitie prezervatívu ostáva objektívne ťažkým hriechom.

Keďže jeho vyhlásenia boli dezinterpretované, zaujala k nim stanovisko aj Kongregácia pre náuku viery, ktorá ho interpretovala v kontexte učenia kresťanskej morálky, ktorá prostitúciu „vždy považovala za ťažký morálny prehrešok.“³⁷ Dodáva, že pápež, v zhode s učeními Cirkvi, prostitúciu odsudzuje: „Proti prostitúcii treba bojovať a inštitúcie Cirkvi, občianskej spoločnosti i štátu sa majú zo všetkých síl usilovať oslobodiť tých, ktorí sú do nej zapletení.“³⁸

Napriek tomu, osoba nakazená vírusom HIV a vedomá si toho, „sa okrem vážneho hriechu proti šiestemu prikázaniu dopúšťa aj hriechu proti piatemu prikázaniu, pretože vedome ohrozuje život druhej osoby, s negatívnymi dôsledkami aj v oblasti verejného zdravia. V tejto súvislosti Svätý Otec hovorí, že prezervatívy nepredstavujú «skutočné a morálne riešenie» problému AIDS-u a tiež, že «sústrediť sa iba na prezervatív, by znamenalo znehodnotiť sexualitu», lebo to znamená odmietnuť riešiť nesprávne ľudské konanie, ktoré je prvotnou príčinou šírenia sa vírusu. Navyše je nepopierateľné, že ten, kto používa prezervatív, aby zmenšil riziko ohrozenia života druhej osoby, má za cieľ zredukovať zlo spojené so svojím nemorálnym konaním. V tomto zmysle Svätý Otec zdôrazňuje, že použitie prezervatívu «s úmyslom zmenšiť riziko nakazení, môže predstavovať prvý krok na ceste vedúcej k ľudskejšie pre-

34. D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, s. 422.

35. M. RHONHEIMER, in <http://www.zenit.org/article-24935?l=italian>

36. Porov. JÁN PAVOL II., exhortácia *Familiaris consortio*, Trnava 1993, č. 34.

37. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Nóta Kongregácie pre náuku viery o znehodnocovaní sexuality* v súvislosti s istými interpretáciami knihy Luce del mondo (Svetlo sveta), in <http://www.kbs.sk/?cid=1295857332>

38. Tamže.

živanej sexualite». Ide o konštatovanie, ktoré je v súlade s predošlým vyjadrením Svätého Otca, že «toto nie je pravý a vlastný spôsob ako čeliť zlu infekcie HIV.»³⁹ Pápež jasne povedal, že Cirkev nepovažuje prezervatívy za autentické a morálne riešenie. Autentickým morálnym riešením je predmanželská zdržanlivosť a manželská vernosť. Sexuálne vzťahy mimo manželstva sú určite hriechom. Ostáva pravdou, že ak niekto odporúča tzv. „istý sex“ mimo monogamného manželstva, odporúča istý hriech.

Páter Lombardi, hovorca Vatikánu, poukazuje na to, že „mnohí morálni teológovia a spoľahlivé osobnosti Cirkvi zastávajú a zastávajú analogické pozície.“⁴⁰ Necituje mená, ale podčiarkuje, čo prehlásil kardinál Georges Cottier, ktorý bol teológom pápežského domu Jána Pavla II. i samotného Benedikta XVI., v jednom interview poskytnutom 31. januára 2005 agentúre Apcom: „V zvláštnych situáciách, a myslím na prostredia, kde koluje veľa drogy, kde existuje veľká ľudská promiskuita a kde sa táto spája s veľkou biedou, ako napríklad v oblastiach Afriky alebo Ázie, kde sú ľudia otrokmi týchto podmienok, v týchto prípadoch používanie kondómu sa môže považovať za legitímne.“⁴¹ Legitímne v zmysle, že sa zmenší zlo, nie v zmysle, že by to bolo morálne. Páter Lombardi dodáva, že „hoci mnohí teológovia zastávajú analogické pozície, nepočuli sme ich ešte tak jasne z úst pápeža.“⁴²

Podľa *Humanae vitae* antikoncepcným aktom je „akýkoľvek zásah, ktorý buď vzhľadom k predvídanému manželskému styku, alebo pri jeho uskutočňovaní, alebo v priebehu jeho prirodzených následkov sleduje ako cieľ alebo ako prostriedok znemožniť splodenie života.“⁴³ To preberá aj v *Katechizmus Katolíckej cirkvi* v č. 2370. Je teda pochopiteľné, prečo v niektorých prípadoch – ako spomenul pápež – použitie prezervatívu nie je antikoncepcným skutkom, ale môže byť „prvým krokom k prijatiu morálky, prvým zodpovedným skutkom.“ V tomto smere je treba pamätať na príspevok Rhonheimera pri vyjasnení morálneho objektu každého jednotlivého ľudského skutku, čo bolo prijaté v encyklike *Veritatis splendor*.⁴⁴ Podľa niektorých expertov, tým, ktorý najviac otvoril cestu, ktorú teraz uskutočňuje pápež, bol práve Rhonheimer (profesor etiky a politickej filozofie na Filozofickej fakulte pápežskej univerzity Santa Croce v Ríme), ktorého sme vyššie citovali. Spresnenie pápeža bolo vhodné v miere, v akej sa šírila falošná interpretácia, že Cirkev odsudzuje akékoľvek použitie prezervatívu. Pápež zdôraznil, že prezervatív nemôže byť riešením, že treba predchádzať, učiť, že iba s kondómom sa ne-

vyrieši otázka, pretože by to smerovalo k banalizácii sexuality, keď naopak je potrebné presadzovať jej humanizáciu. Benedikt XVI. z jednej strany ostáva verný morálnym princípom a odmieta iluzórne riešenie cestou „dôvery v prezervatív“, z druhej strany predstavuje prezieravú víziu, pozornú na malé kroky – aj keď počiatočné a rozpačité – duchovne a kultúrne často veľmi biedneho človeka, voči ľudskejšiemu a zodpovednejšiemu prežívaniu sexuality.⁴⁵

Menšie zlo?

Kategóriu menšieho zla je možné aplikovať iba vtedy, keď sa niekto nachádza v bezvýhodiskovej situácii, kedy je možné zvoliť si iba medzi dvoma zlami. Pokiaľ ide o isté interpretácie slov pápeža používajúce teóriu tzv. „menšieho zla“, kongregácia vysvetľuje, že táto teória „pripúšťa proporcionalistické dezinterpretácie (porov. JÁN PAVOL II., encyklika *Veritatis splendor*, 75 – 77). Nemožno chcieť, aby bol zákonom povolený čin, ktorý je zlý ako taký, hoci aj je menším zlom. Svätý Otec nepovedal – ako to niektorí tvrdili – že prostitúciu s používaním prezervatívu si možno zvoliť ako menšie zlo. Cirkev učí, že prostitúcia je nemorálna a treba proti nej bojovať. Ak však niekto nakazený vírusom HIV napriek tomu praktizuje prostitúciu a rozhodne sa zmenšiť riziko nakazenia druhých prostredníctvom používania prezervatívu, môže to predstavovať prvý krok v úcte k životu tých druhých, hoci zlo prostitúcie ostáva zlom v celej svojej závažnosti. Takéto chápanie je plne v súlade s teologicko-morálnou tradíciou Cirkvi.“⁴⁶

V podstate nóta obhajuje nutnosť, aby boli „katolíci a inštitúcie Katolíckej cirkvi nablízku postihnutým ľuďom, majú sa starať o chorých a povzbudzovať všetkých, aby žili v predmanželskej zdržanlivosti a v rámci manželstva boli verní. V tejto súvislosti treba odsúdiť také správanie, ktoré znehodnocuje sexualitu, lebo, ako hovorí pápež, práve to predstavuje nebezpečný dôvod, pre ktorý mnohí ľudia už viac nevidia v sexualite výraz svojej lásky.“⁴⁷

Súčasne pápež berie do ohľadu výnimočnú situáciu, v ktorej sexuálna akcia predstavuje skutočné riziko ohrozenia života druhého. V tom prípade pápež morálne neospravedľňuje nezriadené uskutočňovanie sexuality, ale usudzuje, že použitie prezervatívu kvôli zmenšeniu nebezpečenstva nákazy by bolo „prvým zodpovedným skutkom“, „prvým krokom na ceste k ľudskejšej sexualite“, skôr ako keď sa nepoužije a vystaví sa riziku život druhého. To však nič nemení na fakte, že nezriadené uskutočňovanie sexuality ostáva objektívne ťažkým hriechom. Preto v tom úvaha pápeža nemôže byť definovaná ako revolučný zvrät.⁴⁸

39. Tamže.

40. F. LOMBARDI, in <http://www.zenit.org/article-24636?l=italian>

41. G. COTTIER, in <http://www.zenit.org/article-24636?l=italian>

42. F. LOMBARDI, in <http://www.zenit.org/article-24636?l=italian>

43. PAVOL VI., encyklika *Humanae vitae*, 14.

44. Porov. A. CATTANEO, in <http://www.zenit.org/article-24935?l=italian>

45. Porov. F. LOMBARDI, in <http://www.zenit.org/article-24636?l=italian>

46. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Nóta Kongregácie pre náuku viery o znehodnocovaní sexuality* v súvislosti s istými interpretáciami knihy Luce del mondo (Svetlo sveta), in <http://www.kbs.sk/?cid=1295857332>

47. Tamže.

48. Porov. F. LOMBARDI, in <http://www.zenit.org/article-24636?l=italian>

Požiadavka čistoty

Najčastejšou príčinou šírenia choroby AIDS je hriech. Toto treba jasne pomenovať a zlo odsúdiť. Ale odsúdiť treba hriech a nie ľudí. Chorí ľudia sa môžu stať najväznejšími ohlasovateľmi pravdy o zhubnosti pornografie a permisívneho sexuálneho správania ako aj apoštolmi obnovenia čistoty v národoch.⁴⁹

Reflexia o čistote je zvlášť významná. Vo všeobecnosti je úplne zanedbaná, pretože keď sa rieši problém používania prezervatívu, mnohí sa inštinktívne búria proti „brzdiacemu“ postoju Cirkvi, ktorá, ako všetci vedia, nemôže schváliť „nezriadenú“ sexualitu. Pre mnohých je naliehanie Cirkvi na „sebadisciplínu“ z dôvodu čistoty problémom. Treba podčiarknuť, že oblasť ľudskej sexuality je, zo strany spoločného dobra, inšpirovaná a vedená čnosťou čistoty. V prípade AIDS-u ide o otázky lásky a samotnej spravodlivosti. Problémom je obrana zdravia a dokonca života pred nebezpečenstvom nákazy, ktorá je smrteľná. Je tu morálna zodpovednosť vyhnúť sa tomuto nebezpečenstvu, vyhnúť sa mu bezpečne. Je to zodpovednosť, ktorá vyplýva z „rešpektu voči blížnemu“, čo znamená rešpektovanie jeho dober (láska), dokonca jeho práv (spravodlivosť). V tomto zmysle každá stratégia, ktorá sa točí okolo sloganu „Alebo antikoncepcia alebo AIDS“ je falošnou alternatívou. Je tu tretia cesta, cesta sebaovládania a rešpektovania blízkeho aj v oblasti sexuality.⁵⁰

Jedným slovom, v hre je predovšetkým zdravie a život. Jediná účinná forma prevencie je zrieknutie sa rizikového správania, predmanželská čistota a manželská vernosť. Preto je potrebné urobiť všetko, aby zažiarila čnosť čistoty.

Extrémny prostriedok v manželstve?

V súvislosti so šírením choroby AIDS vznikli aj ďalšie závažné otázky. Pokiaľ ide o manželskú morálku je tu otázka: V prípade manželov, z ktorých jeden je HIV pozitívny alebo dokonca postihnutý AIDS-om, použitie prezervatívu je dovolené aspoň ako prostriedok obrany pred rizikom nakaziť druhého alebo byť nakazený?

Tettamanzi odpovedá: „Používanie prezervatívu nie je morálne dovolené, pretože manipuluje a mení «pravdu» o manželskej sexualite falzifikujúc pôvodnú a originálnu «reč», čiže tú o vzájomnom osobnom a úplnom darovaní sa manželov. Toto je, ako je známe, morálna náuka Cirkvi o antikoncepcii, vyjadrená, medzi iným, v encyklike *Humanae vitae* Pavla VI. a v apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio* Jána Pavla II. Niektori sa pýtali, či práve na základe encykliky *Humanae vitae*, ktorá považuje za dovolené použiť «liečivé prostriedky» (č. 15), nie je možné aplikovať charakteristiku «liečivého prostriedku» na použitie prezervatívu. V skutočnosti použitie prezervatívu

nespadá do prípadu, ktorý spomína encyklika.⁵¹ Je to predovšetkým preto, dodáva E. Sgreccia, lebo z pohľadu medicínskeho nepredstavuje liečbu. Na druhom mieste preto, lebo z etického pohľadu aplikácia terapeutického princípu vyžaduje, aby prostriedok mohol byť použitý, keď nie sú iné alternatívy. V prípade, o ktorom uvažujeme, alternatíva existuje a je ešte k tomu istejšia (aj náročnejšia), a je ňou zrieknutie sa sexuálnych vzťahov.⁵² Niektorí si kladli otázku, či pre manželský pár, kde je jedna osoba nakazená HIV, nie je prípustné používanie kondómu v neplodných dňoch ženy. Aj na túto otázku odpoveď znie nie. Riešením je zrieknutie sa sexuálnych vzťahov.

Tettamanzi pokračuje: „Manželom treba opakovat', čo už bolo povedané o prezervatíve vo všeobecnosti a o jeho používaní zo strany homosexuálnych osôb a tých, čo praktizujú sexualitu mimo manželstva: jeho účinnosť a istota nie je taká, aká sa mu často pripisuje. A práve v manželstve je o to väčší dôvod vyhnúť sa prezervatívu a zasadiť sa za zdržanlivosť. A dôvod spočíva vo veľkom záväzku vyhnúť sa nakazeniu partnera, eventuálne novorodenca. Dodržanie takého záväzku vyžaduje istotu, a tú garantuje jedine absolútna zdržanlivosť.“⁵³ Nie je to nespĺniteľná požiadavka. Podľa štatistík nie zanedbateľné percento manželských párov (od 11% do 25%), z ktorých jeden má chorobu AIDS, sa sami od seba rozhodujú zrieknuť sa sexuálnych vzťahov bez toho, aby sa chceli rozísť.⁵⁴

Kardinál Tettamanzi si kladie ďalšie otázky: „V prostredí manželstva je možné hypoteticky predvídať rôzne situácie, napr. či manželka môže odmietnuť manželský akt, keď manžel je nakazený? Odpoveď je evidentne kladná. Ale druhotne povstáva ďalšia otázka: Ak by žena bola prinútená k manželskému aktu, mohla by sa brániť žiadajúc od partnera použitie prezervatívu? Zdá sa, že by sme mali dať kladnú odpoveď z dvojakého dôvodu: predovšetkým preto, že vôľa ženy je pre «nie» manželskému aktu; okrem toho, ona má právo brániť svoje zdravie (pred rizikom nakazenia) používajúc prostriedky, ktoré má k dispozícii (od momentu, že tomuto cieľu neslúži iný prostriedok, ktorý by bolo možné použiť, [...], nemá inú cestu, ako požiadať manžela, aby použil prezervatív). Toto je postoj morálky, jej hodnôt a objektívnych kritérií. Ostáva otvorená otázka subjektívnej zodpovednosti páru, ktorú treba hodnotiť vo svetle známych všeobecných kritérií. A to isté treba povedať o vzťahoch homosexuálnych a mimomanželských: súd ohľadom subjektívnej zodpovednosti súvisí s prítomnou alebo chýbajúcou pozornosťou a od slobodného súhlasu, a okrem toho aj od komplexu osobných, sociálnych, kultúrnych, výchovných podmienok, situácií atď.“⁵⁵

51. Tamže, s. 422.

52. Porov. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica. Volume II. Aspetti medico-sociali*, Milano 2002, s. 318.

53. D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, s. 422-423.

54. Porov. J. SUAUDEAU, *Sesso sicuro*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Bologna 2003, s. 816.

55. D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, s. 423.

49. Porov. S. OLEJNIK, *Teologia moralna žycia społecznego*, Włocławek 2000, s. 242-243.

50. Porov. D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, s. 423-424.

Obrana pred znásilnením

Keďže v diskusii sa často hovorilo o manželskej morálke a celkovo o antikoncepcii, pripájame aj nasledovnú úvahu. Encyklika *Humanae vitae* vyhlásila použitie antikoncepcie za skutok „vnútorne nemravný“ (*Humanae vitae*, č. 14). V knihe, ktorú vydala Pápežská rada pre rodinu, J. Suaudeau vo svojej štúdií píše, že toto pravidlo sa nevzťahuje na liečenie a obranu pred znásilnením. Vysvetľuje: „*Humanae vitae* pripúšťa predovšetkým za dovolené použitie terapeutických prostriedkov, nevyhnutných na liečenie niektorých chorôb, aj keď toto použitie bráni počatiu [v celej argumentácii predpokladá antikoncepciu bez abortívneho účinku], za podmienky, že toto bránenie nie je priamo chcené. Ide teda o skutok s dvojitým efektom. Druhým prípadom je použitie antikoncepcie na preventívne účely, v prípade keď hrozí znásilnenie.“⁵⁶ Znásilnenie, ešte skôr ako delikt proti ľudskej sexualite, je deliktom proti dôstojnosti ľudskej osoby, porušením ľudských práv. Katechizmus jasne tvrdí, že „je to vždy skutok zlý svojou vnútornou povahou.“⁵⁷

Debata o tejto otázke bola otvorená v roku 1960-61 z príležitosti brutálností, ktoré sprevádzali nadobudnutie nezávislosti Konga od Belgicka. Nie je to teda otázka spoza stola. Svedčia o tom aj neskoršie udalosti v bývalej Juhoslávii. Treba myslieť s nesmiernym smútkom na ženy (slobodné, vydaté i rehoľné sestry), ktoré boli sexuálne znásilnené zo slepej vášne, nenávisťi a ako prostriedok selekcie rasy: „*Porodia malého nepriateľa*“. Už po udalostiach v Kongu sa objavili tri články v časopise *Studi cattolici*, ktoré podpísali otcovia Palazzini, Hürth a Lambruschini. Títo autori sa vo svojich článkoch vyjadrili v prospech použitia antikoncepcie v podobných prípadoch, ale ich argumenty boli diskutabilné. V roku 1968 túto otázku vyjasnil M. Zalba, opierajúc sa o encykliku *Humanae vitae*.⁵⁸

J. Suaudeau konštatuje: „*Všetci moralisti dnes pripúšťajú, že použitie antikoncepcie [ktorá nemá abortívny účinok] s cieľom obrany v prípade hrozby sexuálnej agresie nespadá do kontextu antikoncepcie, pretože žena je v situácii nátlaku a netuží po sexuálnom akte, ktorý je jej nanútený. Pri sexuálnom násilí zjednocujúci aspekt samotného aktu chýba a nedovolený charakter použitia antikoncepcie neplatí (Humanae vitae, č. 13). Moralisti sa zhodujú aj v rozšírení tohto názoru na prípady žien znásilnených vlastnými manželmi za podmienky, že násilie skutočne existuje a manžel odmieta debatovať.*“⁵⁹

Tu ponúkame obsiahlejšiu argumentáciu dvoch moralistov. Lorenzetti poukazuje na to, že „otvorenosť

života sa objektívne predpokladá v manželstve v kontexte lásky. Dieťa má byť ovocím lásky. V prípade sexuálneho násillia nie je tam nič z tohto. Pre znásilnenú ženu sexuálny vzťah nemá nič spoločné s aktom lásky medzi dvoma manželmi, pre ktorých jedine platí otvorenosť voči životu, ale je to iba brutálna agresia voči jej osobnej dôstojnosti a slobode v tak delikátnej a dôležitej materii, ako je prokreatívny akt. Inými slovami, antikoncepcia je tu mimo kontextu do ktorého spadá norma *Humanae vitae* o otvorenosti sexuálneho aktu voči novému životu. Na posúdenie zloby znásilnenia hodnotiacim kritériom nie je až natoľko šieste alebo deviate prikázanie, ale piate, keďže znásilnenie ťažko zraňuje slobodu a ničí fyzickú a morálnu integritu osoby. Osoba má právo brániť sa pred konzekvenciami podobnej brutálnej agresie. Práve preto, že v prípade znásilnenia ide o obranu pred eventúalnym počatím, použitie antikoncepcie je dovolené pre každú ženu, či je slobodná alebo vydatá. V prípade rehoľnej sestry sú aj ďalšie dôvody, ktoré oprávňujú použitie antikoncepcie.“⁶⁰ Tento prípad neznamená, že padá zákaz antikoncepcie, alebo aspoň jej absolútna platnosť. Ani to, že by Cirkev sa konečne zriekla svojej „prísnej“ nauky. V spomenutom prípade ide o niečo celkom iné. Použitie antikoncepcie, keď sa predvída sexuálne násillie, nepredstavuje výnimku zo zákazu antikoncepcie, pretože tento zákaz predpokladá iný kontext. Prirodzený zákon zakazuje použitie antikoncepcie v manželskom akte. Inými slovami, dôvodom manželského aktu je, že je znakom lásky medzi mužom a ženou, lásky, ktorá dokáže byť darom života novej ľudskej bytosti. Nie každý manželský akt vedie k počatiu (dokonca väčšina), ale nie je možné z vlastnej iniciatívy zabrániť, aby k nemu došlo. Je možné vyhnúť sa počatiu tým, že manželia žijú spolu v neplodných dňoch, no nie je možné umelo zasahovať do plodnosti.⁶¹

Podobne argumentuje aj Martin Rhonheimer, ktorý tiež samozrejme uznáva normu encykliky *Humanae vitae*, ktorá vyhlasuje antikoncepciu za morálne zlo. Píše: „*Použitie antikoncepčných prostriedkov, napríklad anovulačných alebo zabraňujúcich preniknutiu spermií do vagíny, sa nepovažuje samo o sebe ako ľudský skutok, ktorý spadá pod morálnu normu zakazujúcu antikoncepciu. V prípade použitia preventívneho prostriedku pred hrozbou znásilnenia ide o použitie antikoncepčného postupu (brániacemu počatiu v zmysle čisto fyziologickom) v kontexte morálne úplne odlišnom: nie s účelom urobiť neplodným sexuálny akt slobodne chcený a odsúhlasený, aby sa tak vyhlo nevyhnutnej zdržanlivosti (pretože nie je vôľa otehotnieť), ale z dôvodu chrániť sa pred možnými nežiadateľnými a nežiadúcimi efektmi aktu, ktorý bol nanútený proti vlastnej vôli. V tejto situácii žena nie je iba zbavená každej povinnosti akceptovať možný efekt otehotnenia z takéhoto násillného sexuálneho aktu, ale má aj právo a niekedy dokonca opodstatnenú povinnosť (samozrejme, že nehovoríme o potrate) vyhnúť sa počatiu: z rešpektu voči sebe samej a zo slobody rozhodovať o svo-*

56. J. SUAUDEAU, *Il controllo della procreazione umana: attualità della contraccezione e della sterilizzazione*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Famiglia e questioni etiche*, Bologna 2004, s. 236.

57. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2356.

58. Porov. J. SUAUDEAU, *Il controllo della procreazione umana: attualità della contraccezione e della sterilizzazione*, s. 236; L. LORENZETTI, *La morale. Risposta alle domande più provocatorie*, Cinisello Balsamo 1998, s. 37.

59. J. SUAUDEAU, *Il controllo della procreazione umana*, s. 236.

60. L. LORENZETTI, *La morale*, s. 39.

61. Porov. L. LORENZETTI, *La morale*, s. 38; M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, Roma 2000, s. 123-124.

jom živote, z rešpektu a zodpovednosti voči novému životu, ktorý má právo pochádzať z manželskej lásky, alebo z rešpektu a vernosti voči vlastnému povolaniu, keď ide napr. o reholnú sestru. Je evidentné, že v tomto prípade nestojíme pred antikoncepčným rozhodnutím alebo vôľou. Pokiaľ ide o morálny objekt, ide o legitímnu voľbu brániť sa pred nežiaducimi a poškodzujúcimi konsekvenciami agresie voči vlastnému telu, rozhodnutie, ktoré je zároveň rozhodnutím brániť, nakoľko je možné, vlastnú slobodu v predvídanej budúcej situácii, v ktorej táto sloboda bude šťastie odstránená agresorom, ktorý použije násilie. Teda fakt, že v prípade znásilnenia nebol na skutok daný ani súhlas, ani nebol slobodne vykonaný, dovoľuje zabrániť, aby jeho výsledkom bolo počatie nového života. Morálny charakter tohto skutku je teda objektívne úplne iný. Ide o legitímnu obranu.⁶²

Záver

Vedecké dôkazy potvrdzujú, že cestou na vyriešenie problému HIV-AIDS je predmanželská zdržanlivosť a manželská vernosť. Je paradoxné, že pápež a celá Katolícka cirkev, ktorá to hlása, sú obviňovaní zo šírenia choroby AIDS práve tými, ktorí nesú skutočnú zodpovednosť za jej šírenie, pretože propagujú prezervatív, čo problém ešte zhoršuje.

Pápež učí, že prostitúcia je hriechom. Učí aj to, že ak niekto pácha prostitúciu a použije pritom prezervatív, pácha hriech. Dodáva však, že v tomto prípade, keďže sa aspoň znižuje možnosť nákazy, použitie „ochrany“ môže predstavovať prvý krok na ceste, ktorá vedie k prežívaniu sexuality inakšie, ľudskejšie. Netvrdí však, že je to vždy prvým krokom na ceste k morálnej náprave. Nie všetci, ktorí páchajú tento hriech, sa nakoniec napravia. Benedikt XVI. teda nezmenil platnosť objektívnej pravdy o hriešnosti prostitúcie a o hriešnosti používania prezervatívu.

Pápež hlása potrebu pokánia a obrátenia sa k pravému Bohu. Podľa pátra Czerného, keď vidno manželské páry, ktoré žijú zodpovedne svoj sexuálny život, a keď Božia rodina čelí problému AIDS ako jedna rodina, to je znakom, že Boh pracuje v Afrike.⁶³

Bibliografia:

Pramene:

PAVOL VI., encyklika *Humanae vitae*, Trnava 1993. JÁN PAVOL II., exhortácia *Familiaris consortio*, Trnava 1993. BENEDETTO XVI., *Luce del Mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, LEV 2010. BENEDETTO XVI., in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20090317_africa-interview_it.html. BENEDIKT XVI., in <http://www.zenit.org/article-24636?l=italian>. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Nóta Kongregácie pre náuku viery o znehodnocovaní sexuality v súvislosti s istými interpretáciami knihy Luce del mondo (Svetlo sveta)*, in <http://www.kbs.sk/?cid=1295857332>. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'aborto procurato*, in [tions/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_it.html. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Trnava 1998.](http://www.vatican.va/roman_curia/congrega-</p>
</div>
<div data-bbox=)

Literatúra:

BARRAGÁN J. L., *Teologia e medicina*, Bologna 2001. CATTANEO A., in <http://www.zenit.org/article-24935?l=italian>. COTTIER G., in <http://www.zenit.org/article-24636?l=italian>. CZERNY M., in <http://www.zenit.org/article-24913?l=italian>. GREEN E., in <http://www.zenit.org/article-24913?l=italian>. HALPERIN D., in <http://www.zenit.org/article-25716?l=italian>. LOMBARDI F., in <http://www.zenit.org/article-24636?l=italian>. LORENZETTI L., *La morale. Risposta alle domande più provocatorie*, Cinisello Balsamo 1998. *L Osservatore Romano*, 8 febbraio 1987. MORRA G., *Lotta all'Aids. Tecnica e scienza da sole sono una fragile barriera*, in *Avvenire*, 7. 2. 1987, s. 1, citované z TETTAMANZI D., *Nuova bioetica cristiana*, Casale Monferrato 2000. OLEJNIK S., *Teologia moralna žycia społecznego*, Włocławek 2000. RHONHEIMER M., *Etica della procreazione*, Roma 2000. RHONHEIMER M., in <http://www.zenit.org/article-24935?l=italian>. RUSSO G., *Bioetica. Manuale per teologi*, Roma 2005. SGRECCIA E., *Manuale di bioetica. Volume II. Aspetti medico-sociali*, Milano 2002. SCHOYANS M., *L'AIDS e il preservativo (parte I)*, in <http://www.zenit.org/article-25307?l=italian>. SCHWARTZENBERG L., *Interview in La Libre Belgique* (Brussel), 13 marec 1989. SUAUDEAU J., *Il controllo della procreazione umana: attualità della contraccezione e della sterilizzazione*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Famiglia e questioni etiche*, Bologna 2004. SUAUDEAU J., *Sesso sicuro*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Bologna 2003. TETTAMANZI D., *Nuova bioetica cristiana*, Casale Monferrato 2000. TRUJILLO A. L., *La grande sfida. Famiglia, dignità della persona e umanizzazione*, Roma 2004.

Martin Koleják (1970) je odborným asistentom na Katedre systematickej teológie Teologickej fakulty v Košiciach Katolíckej univerzity v Ružomberku. Prednáša morálnu teológiu. Základnú teológiu vystudoval na Spišskej Kapitule, licenciát z morálnej teológie získal na Alfonziánskej akadémii Pápežskej Lateránskej univerzity v Ríme. Doktorát z morálnej teológie získal na Katolíckej univerzite Jána Pavla II. v Lubline. E-mail: mt.kolejak@gmail.com

62. M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, s. 122-123.

63. Porov. M. CZERNY in <http://www.zenit.org/article-24913?l=italian>

OBRAZNÉ VYJADRENIE MOTÍVOV SIEDMICH HLAVNÝCH HRIECHOV V LEVOČI

B. Soltészová: Allegorical Expressions of Seven Deadly Sins in Levoča

The medieval murals in Levoča (Slovakia) offer a unique iconographic reminiscence of the cycle of moralities. This work portrays one of the classics of Gothic ethics – the seven acts of charity and seven deadly sins. Abstract notions were expressed by a medieval painter in the personified form of allegorical genre scenes. This article deals with the motives of the seven deadly sins and points at the literary sources that inspired the artists with such iconographic expressions. The aim is to draw attention to the topic of moralities and present the preference of medieval artists for didactic and ethical topics.

Náčrt problému

Centrom Spiša sa od 12. – 17. storočia po hospodárskej, spoločenskej a kultúrnej stránke stala Levoča. Jej doba rozkvetu nastala v 14. – 15. storočí. Na námestí, na bývalej tržnici, bol postavený obrovský trojlodový kostol, v ktorom na konci 14. storočia zohrali hlavnú úlohu fresky.

Najzachovanejší a zároveň najznámejší cyklus maľieb nad portálom do dnešnej sakristie svätajakubského kostola v Levoči, na severnej stene bočnej lode, pochádza zo sklonku 14. storočia, z doby okolo roku 1390. Cyklus moralít¹ patrí medzi ikonograficky² ojedinelé pamiatky stredovekej nástennej maľby na Slovensku a vyjadruje jeden z kánonov gotickej mravouky: sedem skutkov milosrdenstva a sedem hlavných hriechov. Morality, ako veľmi obľúbený žáner, vznikali v neskorom stredoveku najprv v Anglicku, neskôr vo Francúzsku, ktoré sa potom postupne rozšírili po celej Európe. Mohli by sme konštatovať, že téma moralít vyjadruje záľubu v didaktickej a mravoučnej tematike. Je apelatívnou výzvou k odmietnutiu hriešneho konania. Stredoveký umelec v Levoči vyjadril abstraktné pojmy v personifikovanej podobe alegorických žánrových výjavov³. Išlo o vedomé a cielené propagovanie stredovekého kódexu mravnosti cez známe morality.

Výskumy zrealizované na poli levočských ikonografických motívov

V druhej polovici 19. storočia sa v Európe veľká pozornosť bádateľov venovala výskumom na poli stredovekého obdobia. V roku 1862 sa objavila prvá zmienka o levočských nástenných maľbách o živote sv. Doroty, o skutkoch milosrdenstva a siedmich hlavných hriechoch.

Autorom tejto zmienky bol Václav Merklas⁴. Tieto fresky boli v vtedajších novinách predstavené v roku 1865 architektom Viktorom Miškovským. Od roku 1870 – 1873 boli zrealizované reštaurátorské práce Františkom Stornom. V roku 1874 vysokoškolský pedagóg Flóris Rómer vo svojej odbornej práci zvláštne miesto vyhradil práve levočským nástenným maľbám. Spišský teológ Ján Vajdovský roku 1888 podal ikonografický výklad fresiek vo svätyni. Neskôr, v roku 1920, odborné práce zaoberajúce sa stredovekými pamiatkami, sa zmieňujú o levočských freskách⁵.

Najnovšie umelecko-historické výskumy pochádzajú od odborníkov ako sú: Josef Krása (1965, 1978), Dénes Radocsay (1977), Mária Prokopp (1983), Ján Bakoš (1984), Milan Tognier (1988, 1992), Ivan Chalupický (1988), Dušan Buran (2002). Títo odborníci sa nezaoberajú len výskumami z roku 1870, ale aj novšími umelecko-historickými objavmi.

Literárne pramene pre tvorbu ikonografického programu hriechov

Za pozornosť stojí fakt, že v Levoči nemôžeme nájsť priame kontextové spojenia vo vertikálnych osiach. Oproti sebe sú postavené smrteľné hriechy a skutky milosrdenstva, a nie známa ikonografia od Prudentia párov cností a nerestí. D. Buran upozorňuje na to, že už pražský bádateľ J. Krása nepovažoval za adekvátne hľadať pramene levočských obrazov výlučne v scholastických spisoch. Určitou hypotézou by mohla byť aj téza, že ikonografia cností bola pre mestské publikum príliš abstraktná a skutky naproti tomu omnoho adekvátnejšie. D. Buran ďalej osvetľuje dobový kontext, keď podotýka, že problematika duchovnej starostlivosti bola v roku 1215 dokonca ťažiskovou témou 4. Lateránskeho koncilu. Vydané koncilové texty sa vzápätí stali vodídlom ďalších súm. Látka pre edukáciu laikov sa vykryštalizovala v priebehu 14. storočia do textových kompendií, obsahovo invenčne analogických neskoršiemu katechizmu. V týchto

1. Moralita je dramatické dielo s náboženskou tematikou a s didaktickými alebo moralizujúcimi tendenciami. Postavy zosobňujú ľudské hriechy.

2. Ikonografia je postup, metóda výkladového popisu výtvarných diel, pričom sa odkrývajú významové vrstvy umeleckého diela.

3. Porov. NOVOTNÝ, B. – KAHOUN, K. – BACHRATÝ, B.: *Výtvarné umenie*. Martin : Osveta 1991, s. 127.

4. Porov. PROKOPP, M. – MÉRY, G.: *Középkori falképek a Szepességben*. Šamorín : Méry Ratio 2009, s. 16.

5. Porov. PROKOPP, M. – MÉRY, G.: *Középkori falképek a Szepességben*. Šamorín : Méry Ratio 2009, s. 78.

kompendiách je možné nájsť vedľa seba Vyznanie viery, modlitbu Otče náš, desať prikázaní, ale aj sedem skutkov milosrdenstva a sedem smrteľných hriechov⁶. Bohatý korpus textov sa pravdepodobne stal inšpiratívnym pre levočský nástenný cyklus.

Český umenovec J. Krása poukázal na viaceré styčné body medzi kultúrou neskorostredovekého mesta a obsahom fresiek a ich pôvod videl v traktátoch určených pre laické publikum. Podľa vzoru Psychomachie J. Krása uvádza, že i v 14. storočí boli podobné texty pre meštianske milieum aktuálne a sprostredkované prostredníctvom kázní. D. Buran ďalej podotýka: „*Krásova metóda je deduktívna. Vychádzajúc z pomyselne všeobecne platných spoločenských pravidiel mestskej kultúry neskorého stredoveku zvyrazňuje najmä moralizujúce komponenty malieb vo vzťahu k levočskému meštianstvu, obsahové alebo estetické aspekty cyklu však ponecháva v pozadí*“⁷. Môžeme si všimnúť, že levočská ikonografia, s dôrazom na morálno-didaktické a charitatívne zameranie, potvrdzuje výnimočné postavenie Levoče v období neskorého stredoveku.

Pri siedmich smrteľných hriechoch a siedmich nerestiach možno hovoriť o spoločnom pôvode, pretože v stredovekej literatúre boli tieto pojmy takmer synonymami. Z formálneho hľadiska je možné zoradiť texty tak, ako za sebou nasledovali jednotlivé hriechy, alebo jednotlivé neresti. Mnohé ranostredoveké a vrcholnostredoveké rady nerestí vychádzali z vplyvného komentára Gregora Veľkého *Moralia in Job*, ktorý ich zostavil v poradí: superbia, invidia, ira, acedia, avaritia, gula a luxuria – pýcha, závišť, hnev, lenivosť, lakomstvo, obžerstvo a žiadostivosť. Ich iniciály potom vyústili do mnemotechnickej formulky „*siaaagl*“.

Od 13. storočia sa však čoraz častejšie presadil iný smer, vychádzajúci z diela *Summa super titulis decretalium* od Heinricha de Segusia zv. Hostiensis, ktorý zostavil poradie na základe slova „*saligia*“: superbia, acedia, luxuria, ira, gula, invidia, avaritia – pýcha, lenivosť, žiadostivosť, hnev, obžerstvo, závišť a lakomstvo. Vlastný úspech tohto ľahko zapamätateľného „*vox memorialis*“ alebo takto zostaveného radu je však treba pripísať zásluhám Tomáša Akvinského. V slávnom diele *Theologická summa* používa Tomáš Akvinský viaceré varianty, jednako však dominuje sled jednotlivých hriechov so superbiou a avaritiou na začiatku a s irou a acediou na konci. Tomášovej zostave zodpovedá levočský cyklus s určitou modifikáciou: gula – invidia namiesto invidia – gula⁸.

Zoomorfná symbolika v stredovekej kresťanskej ikonografii

Môžeme precizovať, že hriechy si stredoveký človek predstavoval ako symbolické živočíchy. V 14. a 15. storočí cirkevní myslitelia učili, že hriešnik svojím previnením sklzol na úroveň zvierat a tento pád svedčí o závažnosti jeho previnenia. Z tohto hľadiska bolo nutné, aby sa hranica medzi človekom a ostatnými tvormi jasne vymedzila. V tomto kontexte sa umelci usilovali o znázornenie neprekonateľnej priepasti medzi zvieratom a človekom⁹. Už v 14. storočí sa objavuje táto maliarska variácia, keď sa na znázornenie hriechov pridružili symboly zvieracej ríše. Genéza týchto predstáv sa tiež nachádza v písomných prameňoch. Púštni otcovia, neskôr Peter Damiani, Rabanus Maurus, Honorius z Autunu a Vincent z Beauvais prirovnávali hriechy ku zvieratám. Aj keď symboly zvieracej ríše slúžili na stelesnenie hriechov pomerne skoro, rozšírili sa v tomto chápaní až v 13. a najmä v 14. storočí¹⁰. Zvieracia symbolika sa vo všeobecnosti rozšírila a zmysel bol vtedajšiemu publiku jasný.

Kompozícia ikonografického programu v Levoči

Motívy hriechov levočského ikonografického programu sú personifikované dvojicou postáv, muža a ženy, jazdiacich na chrbte zvierata. Tieto motívy majú alegorizujúci charakter. Zavrhnutiahodné konanie nie je zobrazené priamo, ale prostredníctvom alegorických figúr, ktoré sa pred pozadím pekelných plameňov nechávajú unášať na chrbtoch rozličných zvierat priamo do otvoreného pažeráka pekla. Kvôli pýche, lakomstvu, žiadostivosti, obžerstvu, závišti, hnevu a lenivosti priebežne útočia postavy diablov na alegorické postavy¹¹. Poletujúci diabli nad alegorickými postavami sa tešia zo spáchaných hriechov a aktívne prispievajú k znázorneniu výjavu a napomáhajú v ich realizácii.

Dramatický prejav ako segment rôznych úkonov náboženského i profánneho charakteru existoval i v stredoveku. Stvárnenie vystupujúcich osôb nachádzame i na symbolických obrazových dokladoch v podobe mimiky, gesta, kostýmu, v kompozíciách a cykloch znázorňujúcich sedem hlavných hriechov človeka. Hlavných aktérov fresiek nepredstavujú príslušníci rôznych stavov ako vo väčšine dobových cyklov, kde kráľ stelesňoval pýchu, mních lenivosť, kupec lakomstvo, a pod., ale sú to meštania v bohato zdobených kostýmoch z drahých tkanín¹². Maliar sa

6. Porov. BURAN, D.: *Sedem skutkov milosrdenstva a sedem smrteľných hriechov: nástenný cyklus vo farskom kostole sv. Jakuba v Levoči*. In: *Studia archaeologica Slovaca Mediaevalia* 3-4. Bratislava : SAV 2000 – 2001, s. 336.

7. BURAN, D.: *Sedem skutkov milosrdenstva a sedem smrteľných hriechov: nástenný cyklus vo farskom kostole sv. Jakuba v Levoči*. In: *Studia archaeologica Slovaca Mediaevalia* 3-4. Bratislava : SAV 2000 – 2001, s. 334.

8. Porov. BURAN, D.: *Sedem skutkov milosrdenstva a sedem smrteľných hriechov: nástenný cyklus vo farskom kostole sv. Jakuba v Levoči*. In: *Studia archaeologica Slovaca Mediaevalia* 3-4. Bratislava : SAV, 2000 – 2001, s. 335.

9. zvieracia

10. Porov. DELUMEAU, J.: *Hřích a strach. Pocit viny na evropskom Západě ve 13. až 18. století*. Praha : Volvox Globator 1998, s. 265.

11. Porov. DELUMEAU, J.: *Hřích a strach. Pocit viny na evropskom Západě ve 13. až 18. století*. Praha : Volvox Globator 1998, s. 264.

12. Porov. GERÁT, I.: *Stredoveké obrazové témy na Slovensku*. Bratislava : SAV 2001, s. 276.

13. Porov. DVOŘÁKOVÁ, V. – KRÁSA, J. – STEJSKAL, K.: *Středověká nástěnná malba na Slovensku*. Bratislava : Tatran 1978. Praha : Odeon 1978, s. 20.

zameran na vtedajšiu módu v rozličných detailoch oblečenia. V spodnom rade obrazov, predstavujúcich sedem hlavných hriechov, sa dajú postrehnúť určité odchýlky v znázorňovaní detailov odevov, resp. jeho jednotlivých komponentov, ako napr. pokrývky hlavy: čepce, kruseler, závoje a pod¹⁴. Maliarovi ponúkli sediace figúry viac možností ku komponovaniu záhybov drapérií. Vyniká teatrálna gestikulácia účinkujúcich, ktorí by mali na zvieratách jazdiť, v skutočnosti však ide o kombináciu labilne sediacych a pred zvermi sa vznášajúcich figúr. Priestorovo je okolie postáv vytvorené neutrálnym plošným tmavým pozadím.

Po spáchaní hriechu človek už nie je slobodný, ale je otrokom. Táto téza je učením každého obrazu a zároveň je až sedemkrát vygradovaná správnosť tohto učenia. Zobrazenia na modrom neutrálnom pozadí sú preplnené, ale výborne vystavané v dynamických kompozíciách. Pozadie obrazu zaplňujú šľahajúce červené pekelné plamene a dvojice čertov. Trojrozmernosť predstavuje plasticnosť osôb a horizont. Umelcova práca svedčí o výbornom nadaní. Nad alegoricky významovými obrazmi na bielom podklade pre väčšiu názornosť sú gotickou minuskulou napísané dvojradové verše s moralizujúcim cieľom. Nemecké texty nad obrazmi dolného registra nezachytávajú priame komentáre znázornených scén, ale fiktívne citáty zúčastnených postáv. Nejde o rozprávanie konkrétneho príbehu, ktorý pozostáva z prebiehajúcich úsekov deja¹⁵.

Smer čítania v spodnom registri prebieha v protismere k hornému registru a čitateľa vedú od scény k scéne taktiež odlišné obrazové prostriedky. Zvieratá smrteľných hriechov sa pohybujú sprava doľava a tento pohyb s postavami hriešnikov možno chápať naskrze symbolicky, proti dobru. Tieto hriechy smerujú von od chóru kostola¹⁶. Jednotlivé scény sú kompozične vkladané do rámov tvorených tenkými vertikálnymi ornamentálnymi pásmi.

Analýza jednotlivých motívov v Levoči

Alegorický rad sa z pravej strany začína hriechom pýchy - Superbiou. Pýcha je považovaná za začiatok všetkých nerestí, zobrazovaná ako korene stromu nerestí, zosobnená ako muž padajúci z veže alebo z koňa. V Levoči je pýcha znázornená manželským párom dívajúcim sa do zrkadla a sediacim na levovi. Pýcha je počiatok všetkých nerestí, spočíva v nezriadenej hrdosti, v sebaprecoňovaní, ktoré vedie k pohrdaniu

druhými. Izidor Sevillský v X. Etymológii píše, že pýchou sa nazýva preto, lebo sa chce povzniesť nad to, čo je. Kto chce prekročiť to, čo je, je pyšný. Tomáš Akvinský podčiarkuje, že správny rozum jedná tak, že vôľa každého sa nesie k tomu, čo je adekvátne a tým sa pýcha stavia proti správne mu rozumu¹⁷.

Druhým hriechom v poradí je lakomstvo, ktoré je na levočských cykloch znázornené ako manželský pár sediaci na ropuche, pričom starec drží truhlu a žena mešec, do ktorých padajú zlatky v podobe exkrementov diablov. Hriech lakomstva berie na seba podobu ženy, príležitostne i muža, niekedy so zaviazanými očami. Atribútom lakomstva je mešec, ktorý je buď držaný v ruke, alebo je zaviazaný okolo krku, resp. truhla s peniazmi. Ďalším neobvyklým atribútom lakomstva je Harpya, ktorá údajne má týrať lakomca. Harpya sama máva ako symbol lakomstva zaviazané oči. Zo všetkej vtedajšej literatúry sa ozýval zúrivy zbor proti lakomstvu. Kazatelia, mravokárcovia, satirici, kronikári i básnici hovorili jedným a tým istým hlasom. Svätý Cyprián hovorí: „*Zatiaľ, čo dávaš pozor, aby ani trochu neubudlo z tvojho bohatstva, nevedomuješ si, že utrácaš svoj život a miluješ mamonu viac než svoju dušu; zatiaľ čo sa bojíš, že stratíš majetok, stratíš sám seba*“¹⁸. V tomto prípade ide o nezriadenú náklonnosť a túžbu po bohatstve a vlastníctve¹⁹. J. Huizinga podotýka, že počínajúc 12. storočím ľudia začínali vidieť princíp zla skôr v lakomstve než v pýche. J. Le Goff píše podobne, keď tvrdí, že nové zhodnotenie lakomstva môže v 13. storočí súťažiť o primát v závažnosti s pýchou. Obidva názory sa opierajú o text Písma svätého: „*V pýche mala počiatok všetka skaza*“²⁰; „*Koreň všetkého zla je lakomosť*“²¹. Táto zmena nastala v spojitosti s rastúcim významom financií²². Rozmohla sa nenávisť k boháčom, najmä k zbohatlíkom, akých bolo vtedy veľmi veľa. Úradné záznamy potvrdzujú najneuveriteľnejšie prípady bezuzdnej hrabivosti, o ktorých rozprávali kroniky. Aristoteles hovorí, že lakomstvo sa pripočítava tým, ktorí sa usilujú o statky, viac než im pripadá²³.

Tretím hriechom v poradí je žiadostivosť, znázornená ako objímajúci sa a flirtujúci manželský pár jazdí na prasati. Muž v ruke drží zrkadlo. Spomedzi symbolov smilstva, ktoré uvádza H. Rulíšek sa na tejto freske objavuje iba symbol hrude²⁴. Žena je oblečená v červených šatách, na trupe má tesne priliehajúcu

14. Porov. BURAN, D.: *Sedem skutkov milosrdenstva a sedem smrteľných hriechov: nástenný cyklus vo farskom kostole sv. Jakuba v Levoči*. In: *Studia archaeologica Slovaca Mediaevalia 3-4*. Bratislava : SAV 2000 – 2001, s. 334.

15. BURAN, D.: *Sedem skutkov milosrdenstva a sedem smrteľných hriechov: nástenný cyklus vo farskom kostole sv. Jakuba v Levoči*. In: *Studia archaeologica Slovaca Mediaevalia 3-4*. Bratislava : SAV 2001, s. 328.

16. Porov. BURAN, D.: *Sedem skutkov milosrdenstva a sedem smrteľných hriechov: nástenný cyklus vo farskom kostole sv. Jakuba v Levoči*. In: *Studia archaeologica Slovaca Mediaevalia 3-4*. Bratislava : SAV 2001, s. 332.

17. Porov. Tomáš Akvinský: *Theologická summa*, II-II q. 162 a. 1 co.

18. Porov. GUREVIČ, J. A.: *Kategorie středověké kultury*. Praha : Mladá fronta 1978, s. 227.

19. Kaz 5, 9; 1 Tim 6, 10; 2 Tim 3, 1-2; 1 Kor 6, 10

20. Tob 4, 14

21. 1 Tim 6, 10

22. Porov. LE GOFF, J. – SCHMITT, C.: *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 227.

23. Porov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Praha : Vimperk 1996, s. 96.

24. Porov. RULÍŠEK, H.: *Slovník křesťanské ikonografie*. Postavy/Atributy/Symboly. České Budějovice : Karmášek 2006, s. 167.

blízu s kožušinovým golierom a objíma muža oblečeného v krátkej prepásanej sukničici, červených pančuchách a v zelenom vzorovanom plášti. J. Huizinga podotýka, že umelec 15. stor. ešte nevedel, čo je frivolnosť a sentimentalita²⁵. Milenci v objatiach sa tvária odmerane a dôstojne. Ako protiklad žiadostivosti sa stavala čistota. A. J. Gurevič uvádza medzi najťažšie a najhriešnejšie hriechy v období stredoveku: pýchu, lakomstvo a žiadostivosť.

Obžerstvo alebo nestriednosť je spolu so žiadostivosťou označená ako „vitia carnali“, jedným z hriechov tela. Obžerstvo neznamena ktorúkoľvek žiadosť jedla a pitia, ale sa jedná o neskrotenu žiadosť. Tomáš Akvinský súhlasí s tým, že obžerstvo nie je z tých najhorších hriechov, pretože spočíva v telesnosti, nie v duchovnosti. Dodáva, že je to hriech tela a hriechy tela sú rozšírenejšie než hriechy ducha, avšak nie sú až také smrteľné. Pozostáva v neskrotnom potešení, ktoré je v pokrmoch a nápojoch, pričom ustupuje od poriadku rozumu²⁶. V Levoči je znázornený hriech obžerstva manželským párom sediacim na líske²⁷ a nesúcim hus. Tlstý opitý muž si opíja z pohára a pažravá žena si naberá pokrm lyžicou z misky. Obžerstvo je v úzkom spojení s lakomstvom a žiadostivosťou.

Závisť ako smútok zo šťastia či majetku druhého, resp. ako Ján Damascénsky tvrdí z cudzích dober²⁸, je v Levoči predstavená manželským párom jazdiacim na psovi hryzúcim kosť, resp. s kosťou v tleme. Žena má na sebe „rohový“ čepiec a jej dekolt je zdôraznený širokým výstrihom. Na sebe má červené šaty, rovnakej farby sú i pančuchy muža odetého v hnedej sukničici. Muž lomí rukami nad hlavou a žena vyčítavo nastavuje svoje ruky. Pre umelcov bolo náročné zobrazit hriech závidosti, pretože nevedeli, v čom tkvie tento hriech. Gregor Veľký v *Moralii in Job V.* píše o závidosti, že závisť je chradnúca myseľ, drásaná bolesťou, ktorú jej spôsobuje cudzie šťastie²⁹. Na inom mieste Gregor akcentuje, že keď srdce pokazila závisť, sama navonok ukazuje, ako mocne popudzuje ducha zbesilosť. Farba prechádza v bledosť, oči vpadajú, myseľ planie, údy tuhnú, v myšlienkach nastáva zúrivosť, v zuboch škripanie³⁰. J. Delumeau upozorňuje na to, že čierny mor a neblahé udalosti v 80. rokoch 14. storočia urýchlili proces, behom ktorého sa pojem závidosti zakorenili vo všeobecnom povedomí³¹.

25. Porov. HUIZINGA, J.: *Jeseň stredoveku*. Bratislava : Tatran 1990, s. 192

26. Tomáš Akvinský, *Theologická summa*, II-II q. 148 a. 1. 6 co.

27. V niektorých prameňoch sa uvádza aj vlk.

28. Tomáš Akvinský: *Theologická summa*, II-II q. 36 a. 1 s. c.

29. Tomáš Akvinský: *Theologická summa*, II-II q. 36 a. 1 arg. 1.

30. Tomáš Akvinský: *Theologická summa*, II-II q. 36 a. 2 arg. 4

31. Porov. DELUMEAU, J.: *Hřích a strach. Pociť viny na evropskom Západě ve 13. až 18. století*. Praha : Volvox Globator 1998, s. 234.

Predposledným hriechom v levočskej ikonografii sa stáva hnev ako neovládateľná túžba po pomste a potrestaní niekoho, kto je pôvodcom nejakého odporu. Niekedy ide až do krajnosti, k najkrajnejšej hranici, k zabitiu. V Levoči je hnev predstavený ako manželský pár, ktorý pácha vraždu a samovraždu, je zobrazený na medvedovi. Aktérom sa stáva prebódavajúci sa muž a žena, zabíjajúca zakrivenou šablou vlastné dieťa.

Posledný obraz páru, do ktorého vstupuje Leviatana hlava, stelesňuje lenivosť. Vzostup meštianstva, hospodársky pokrok a z nich vyplývajúci nárast počtu žobrákov mali za následok, že v dobovom podvedomí naberala lenivosť čím ďalej, tým hlbšiu závažnosť. Proces, kedy sa lenivosť stále systematickejšie hodnotila ako nerest, súvisí v širšom meradle s narastajúcim pocitom viny v danom období. Posledný hriech levočského cyklu je predstavený manželským párom v bohatom meštianskom odevu. Ospalý muž a žena so zdvihnutou ľavou rukou jazdia na oslovi. Obaja sa opierajú o vankúš pod hlavami. Tomáš Akvinský charakterizuje lenivosť ako zármutok nad duchovným dobrom. Tvrdí, že je to matéria smrteľného hriechu, pretože je hriechom proti láske. Cesta hriechu končí v naširoko otvorenom pažeráku leviatana – symbole pekla. V prípade levočských alegórií je znázornený v podobe draka, ktorý zaberá temer celú výšku spodného registra a tým uzatvára „čítanie“ celého cyklu. Peklo býva zobrazené buď ako architektúra alebo, ako v našom prípade, pažerák zvierata. Roztvorená pekelná tlama v ľavom dolnom rohu levočského cyklu patrí k najobvyklejším divadelným kulisám³². Všetky hriechy smerujú do tlamy leviatana, otvorenej vľavo a presahujúcej rám obrazu.

Význam a zmysel znázornenia hriechov

M. Prokopp konštatuje, že znázornenie hriechov a skutkov milosrdenstva upozorňovalo aj sudcov na spravodlivé rozhodovanie a súdnosť³³. V predsieni obrátenej k radnici, kde boli pred pranierom deklarované súdne rozsudky, mali žánrové výjavy hriechov pôsobiť zvlášť výstražným príkladom³⁴. J. Delumeau konštatuje, že vo Vigneaux dokonca umelec znázornil hriechy na dedinskom kostolnom múre tak, aby ich obyvatelia prichádzajúci z dediny okamžite uvideli³⁵, pričom ich pedagogický zámer je jasný. Trojica českých bádateľov potvrdzuje, že myšlienka moralít bola zrejme taká naliehavá a tak často na programe, že nestačilo vyrovnať sa s ňou len textami prikázania

32. Porov. DVOŘÁKOVÁ, V. – KRÁSA, J. – STEJSKAL, K.: *Středověká nástěnná malba na Slovensku*. Bratislava : Tatran 1978. Praha : Odeon 1978, s. 21.

33. Porov. PROKOPP, M. – MÉRY, G.: *Középkori falképek a Szepességben*. Šamorín : Méry Ratio 2009, s. 119.

34. Porov. DVOŘÁKOVÁ, V. – KRÁSA, J. – STEJSKAL, K.: *Středověká nástěnná malba na Slovensku*. Bratislava : Tatran 1978. Praha : Odeon 1978, s. 17.

35. Porov. DELUMEAU, J.: *Hřích a strach. Pociť viny na evropskom Západě ve 13. až 18. století*. Praha : Volvox Globator 1998, s. 263.

z cyklu Kréda. Aj J. Huizinga podobne súhlasí s názorom, že Cirkev vstúpila na jednej strane ľuďom ohľaduplnosť, milosrdenstvo, čím chcela obmäkčiť súdnu morálku, na druhej strane stimulovala cit pre spravodlivosť³⁶.

Na levočských moralitách si môžeme všimnúť, ako katechetická tematika prenikala od neskorého 14. storočia a neskôr ešte častejšie do programov monumentálneho kostolného maliarstva so zámerom slúžiť laickej výučbe. Levočský cyklus bol orientovaný na laické publikum, pričom s najväčšou pravdepodobnosťou pochádzal z kníh pre spovedných kňazov a, ako D. Buran uvádza, „okrem moralizujúcej funkcie mal cyklus i didaktickú funkciu“³⁷. Tieto cykly poukázali na príkladné konanie mravných skutkov. V čase vzniku levočských malieb bol počet siedmich smrteľných hriechov pevne stanovený. Na základe týchto veršov boli pri spovedi vymenované hriechy, ich znalosť bola od veriacich vo všeobecnosti očakávaná. D. Buran upozorňuje na to, že „levočský cyklus otvára novú kapitolu v dejinách umenia, kedy bol obraz vytrhnutý zo závislosti knižnej ilustrácie od písaného textu“³⁸.

Záver

Vtedajší svet bol jednoznačne čiernobiely a na stredovekých ľuďoch zo všetkých strán naliehavo pôsobili slovom a obrazom mnohostranné a rozličné výzvy, aby sa ľudia dali na cestu dobra a spásy, aby proti nim neúnavne bojovali a riadili sa rozumom. Išlo o cieleň ikonografické programy, ktoré mali varovať človeka pred páchaním hriechov. Obrazy nemali za úlohu len poučovať recipientov, ale aj vystríhať ich pred páchaním hriechov a ich následkami. Možno i kvôli silnému efektu sa hrôzostrašnosť stala požiadavkou stredovekej estetiky, ale ich úlohou nebolo vyvolávať strach.

Bibliografia

AKVINSKÝ, T. 1937. *Theologická summa*. [online]. Olomouc : Krystal, 1937. [cit. 2010.01.04]. Dostupné na internete: <<http://www.krystal.op.cz/sth/sth.php?&Q=148>>. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Praha : Vimperk 1996, ISBN 80-901796-7-3. BURAN, D.: *Sedem skutkov milosrdenstva a sedem smrteľných hriechov: nástenný cyklus vo farskom kostole sv. Jakuba v Levoči*. In: *Studia archaeologica Slovaca Mediaevalia 3-4*. Bratislava : SAV 2000 – 2001, ISBN 80-224-0691-0. DELUMEAU, J. *Hřích a strach. Pocit viny na evropskom Západě ve 13. až 18. století*. Praha : Volvox Globator 1998, ISBN 80-7207-180-7. DVORÁKOVÁ, V. – KRÁSA, J. – STEJSKAL, K.: *Středověká nástěnná malba na Slovensku*. Bratislava : Tatran 1978. Praha : Ode-

on 1978. GERÁT, I.: *Středověké obrazové témy na Slovensku*. Bratislava : SAV 2001. GUREVIČ, J. A.: *Kategorie středověké kultury*. Praha : Mladá fronta 1978, ISBN 23-104-78 02/64. HUIZINGA, J.: *Jeseň stredoveku*. Bratislava : Tatran 1990, ISBN 80-222-0211-8. LE GOFF, J. – SCHMITT, C.: *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad 2002, ISBN 80-7021-545-3. NOVOTNÝ, B. – KAHOUN, K. – BACH-RATÝ, B.: *Výtvarné umění*. Martin : Osveta 1991, ISBN 80-217-0341-5. PROKOPP, M. – MÉRY, G.: *Középkori fal-képek a Szepességben*. Šamorín : Méry Ratio 2009, ISBN 80-88837-73-1. RULÍŠEK, H.: *Slovník křesťanské ikonografie*. Postavy/Atributy/Symboly. České Budějovice : Karmášek 2006, ISBN 80-239-7434-3.

Bernadeta Soltészová (1980) je odborným asistentom na Katedre náboženských štúdií Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre. Prednáša Dejiny a Základy katechetiky, ako aj Metodiku a didaktiku katechetiky. Vysokoškolské štúdium získala na Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre v odbore estetika – katechetika, doktorát z pedagogiky získala na Pedagogickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku, doktorát z etiky získala na katedre všeobecnej a aplikovanej etiky FF UKF v Nitre.

36. Porov. HUIZINGA, J.: *Jeseň stredoveku*. Bratislava : Tatran 1990, s. 17.

37. BURAN, D.: *Sedem skutkov milosrdenstva a sedem smrteľných hriechov: nástenný cyklus vo farskom kostole sv. Jakuba v Levoči*. In: *Studia archaeologica Slovaca Mediaevalia 3-4*. Bratislava : SAV 2001, s. 336.

38. BURAN, D.: *Sedem skutkov milosrdenstva a sedem smrteľných hriechov: nástenný cyklus vo farskom kostole sv. Jakuba v Levoči*. In: *Studia archaeologica Slovaca Mediaevalia 3-4*. Bratislava : SAV 2001, s. 340.

PETER VOLEK

TOMÁŠ AKVINSKÝ O ŽENE

P. Volek: Thomas Aquinas on Woman

The paper focuses on Thomas Aquinas' views on woman. To give an adequate account of his views, it is necessary to analyse the thoughts that have influenced Aquinas himself, i.e. the views of Aristotle. The study also presents the most common views of woman in antiquity and the Middle Ages, which also impacted Thomas Aquinas' thought. This paper suggests that Thomas Aquinas – although not always successfully – attempted to express the equality of man and woman based on Biblical evidence.

Úvod

Tomáš Akvinský bol v chápaní ženy silne ovplyvnený Aristotelom, ale jeho názory dokázal prekonať a upraviť pod vplyvom biblických základov viery, ako aj diel cirkevných Otcov. Náuku Tomáša Akvinského o žene možno dobre pochopiť len na základe poznania chápania a postavenia ženy v antike a stredoveku, na základe zdrojov jeho poznatkov a jeho životných osudov. Tomáš Akvinský žil od 5 rokov takmer neustále v kláštore. Preto svoje poznatky o žene čerpal najmä zo štúdia literatúry.

1. Postavenie ženy v antike a stredoveku

Postavenie ženy v antickom Grécku hodnotí Horowitzová ako antifeministické. V Aténach v antike žena bola vylúčená z verejného života, aj keď nebola zaradená medzi otrokov. Jej pôsobenie bolo obmedzené na domácnosť.¹ V Sparte ženy viac vládli, aj sami rozhodovali o svojom majetku. Až kráľ Agis IV. (244-241 pr. Kr.) sa snažil obmedziť ich moc.² V antickom Grécku, najmä v Aténach, bola po smrť Alexandra Veľkého žena podriadená mužovi. Jej pôsobenie sa obmedzovalo na domácnosť, kde mohla rozkazovať iba služobníctvu. Potom začali v Grécku vládnuť Ptolemaiovci, kde vystupovali aj ženy ako kráľovné a často boli spolu prehlásené za bohov a bohyně. Tým aj ženy dostávali viac slobody, začali sa venovať literatúre, filozofii, poézii, maliarstvu, sochárstvu, stavbe akvaduktov. Najviac slobody mali ženy pri náboženských rituáloch, mohli zastávať aj úlohu kňaziek.³ V židovstve boli ženy vylúčené z bohoslužobných kňazských úkonov (Lv 10,6; Lv 21,1-6), čo ich odlišovalo od okolitých národov, aj od Rimanov a Grékov. V antickom Grécku a Ríme postavenie žien bolo teda veľmi ovplyvnené samotnými vládcami, ale aj názormi filozofov a samotnou kultúrnou tvorbou.

Podľa Olexáka v rímskej a židovskej kultúre raného kresťanstva v domácnostiach vedúce postavenie pripadalo ženám.⁴ Aj podľa Granta mali v Ríme ženy viac slobody ako v Grécku. Sprvoti bola tiež obme-

dzená hlavne na domácnosť. Neskôr, najmä v 2. stor. pr. Kr. ku koncu republiky, získavali viac slobody. Cisár Augustus sa snažil viac obmedziť moc žien zákonmi. Jeho žena Lívia sa snažila získať moc, reálne ju viac uskutočňovali Júlia Domna, žena Septima Severa (193-211), potom jej sestra Júlia Maesa a Júlia Mamaea.⁵

Žena v stredoveku mala pomerne ťažké postavenie a často bola podriadená mužovi: takmer nesmela zastávať verejné úrady, vzdelanie mohla dosiahnuť iba v kláštore, ale nie na univerzitách, a jej úloha bola buď v rodine alebo v kláštore.⁶ Medzi všeobecné presvedčenie patrila názor, že ženské telo je slabo ovládané nedokonalým rozumom. Muž má v rodine vládnuť, žena sa má starať o domácnosť, má stráviť čas v dome a tam sa zamestnať. Muž má v rodine prirodzenú autoritu. Ak žena vládla mužovi, za trest musel podstúpiť ponižujúce verejné obrady, napríklad jazdu na oslovi čelom dozadu držiac sa za jeho chvost. Ženy na vidieku pracovali často aj na poli. Žena sa má v rodine starať o potraviny, ich skladovanie a prípravu jedla, aj rozkazovať služobníctvu.⁷ Svadbou sa často nastoloval mier medzi znepriatelenými rodinami, preto často nevestu vyberali príbuzní. Nevesta si musela pripraviť veno na svadbu, s ktorým potom ale v priebehu stredoveku strácala právo disponovať, čím sa stávala podriadenejšou mužovi. V ranom stredoveku sa ženy často zmocňovali aj násilím, neskôr to ustupovalo, ale únosy a nátlak príbuzných stále pretrvával, hoci cirkev hlásala slobodu sľubu.⁸ Tým bola žena aj v stredoveku v praktickom živote často čímisi menejcenným v porovnaní s mužom.

2. Biologické chápanie ženy Aristotelom

Aristoteles prináša svoje chápanie ženy na základe interpretácie biológie vzniku človeka najmä vo svojom diele *Splodenie živočíchov* (*Generation of Animals*, GA). Aristoteles pri interpretácii vzniku živočíchov aj človeka používa metafyzické princípy matériu a formu. Samček a muž pôsobí ako forma, samička a žena ako

1. Porov. HOROWITZ, M. C.: *Aristotle and Woman*. In: *Journal of the History of Biology* 2/1976, ročník 9, s. 183-184.

2. Porov. GRANT, M.: *A Social History of Greece and Rome*. New York: Charles Scribner's Sohn, Maxwell Macmillan International, 1992, s. 25.

3. Porov. tamže, s. 5-26.

4. Porov. OLEXÁK, P.: *Matky púšte*. In: ZMÁTLO, P. (ed.): *Ružomberký historický zborník I. Ružomberok: Katolícka univerzita, Filozofická fakulta*, s. 54.

5. Porov. GRANT, M.: *A Social History of Greece and Rome*. New York: Charles Scribner's Sohn, Maxwell Macmillan International, 1992, s. 27-37.

6. Porov. PESCH, O. H.: *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlichen Theologie*. Mainz: Matthias-Grünwald 1995, 3. Aufl., exkurz k 9. kap., s. 208-210.

7. Porov. KLAPISCH-ZUBEROVÁ, C.: *Žena a rodina*. In: LE GOFF, J. (ed.): *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 257-259.

8. Porov. tamže, s. 243-248.

matéria (GA I.2, 716 a 2 – b 13). Forma ako aktívna sila funguje ako určitý organizér vzniku človeka.⁹ Okrem toho ženské telo je slabšie, neúplné (HA X.7, 638 b 7-24). Aristoteles pritom odmieta ako vysvetlenie vzniku človeka dve teórie, pangensis (GA I.17, 721 b 6 – I.18, 724 a 13) a preformacionizmus (GA II.1, 733 b 25 – 734 b 19). Pangensis hlása názor, že sperma čiže semeno sa tvorí z celého tela oboch rodičov a preto sa potomok na nich podobá, čo zastával napr. Hippokrates. Preformizmus hlása náuku, že všetky časti sú v sperme spojené a tvoria malého živočícha, pričom každý rodič dodal jeho polovičku.¹⁰

Tradične sa interpretuje Aristotelova náuka o splodení ženy tak, že riadnym výsledkom splodenia má byť muž, a žena je iba nepodareným mužom. Túto interpretáciu upravuje Devin Henry filologickou štúdiou vychádzajúcou z kritického vydania gréckeho textu.¹¹ Podľa Henryho Aristotelovo označenie ženy alebo samičky pri splodení živočíchov ako *peperoménon* (GA II.3, 737 a 28), čo Henry prekladá ako oslabený muž či samček (*deformed male*) a Mayhew ako zmrzačený muž (*mutilated male*),¹² neoznačuje nedokonalého člena druhu, ale označuje nedokonalého člena v rámci splodenia živočíchov jedného druhu. Výraz *génos* môže totiž označovať aj druh, ale v kontexte textu GA IV.3, 767 b 6-8 označuje generáciu potomkov. Horowitzová Aristotelov výraz *arren agonos* v definícii ženy (GA I.20, 728 a 18 – 20) prekladá ako zmrzačený muž (*mutilated male*).¹³ Keďže Aristoteles sa zaoberá aj eunuchom, ktorý sa blíži forme ženy, Horowitzová nakoniec určuje ženu v chápaní Aristotela pri pôrode ako kastrovaného muža.¹⁴ Peck prekladá výraz *arren agonos* v definícii ženy (GA I.20, 728 a 18 – 20) ako neplodný muž (*infertile male*). V GA II.5, 741 a 6-7 Aristoteles tvrdí, že muž aj žena majú rovnakú dušu, čiže nemôžu sa esenciálne líšiť pohlavím. Proces splodenia vysvetľuje Aristoteles (GA I.18, 725 a 21 – b 8, I.19, 726 b 9 – 15) tak, že sperma čiže semeno (u ženy chápe ako jeho analogon menštruálnu krv – *kataménia*, GA I.18, 725 a 5-10) vzniká zo zmiešania zvyšku nedistribuovanej krvi srdcom z procesu trávenia. Ženské telo je chladnejšie, preto nedokáže miešanie dokončiť, tak vznikne menštruálna krv, ktorá je chladnejšia, väčšieho obsahu a tekutejšia ako mužské semeno. Žena poskytuje pri splodení matériu (menštruálnu krv), muž formu (spermu) (GA I.20, 729 a 10–14). Sperma muža obsahuje ducha (*pneumu* – je ňou teplo), ktorá

aktívne mieša menštruálnu krv, a vodu. Ak to urobí dokonale, vznikne muž, ak nedokonale, vznikne žena. Najprv vzniká vegetatívna duša, potom senzitivná duša. Pritom svoj vplyv uplatňujú svojím teplom aj slnko a nebeské telesá (GA II.2, 735 a 30 – 737 a 8). Cieľom reprodukcie teda nemá byť muž, splodenie ženy je prirodzene nevyhnutné, lebo je potrebná na zachovanie druhu (GA II.1, 731 b 35 – 732 a 3, IV.3, 767 b 8 – 11).¹⁵ Henry však nachádza v inom tvrdení Aristotela nerovnosť pohlaví, a to v odpovedi na otázku, prečo sú živočíchové pohlavné, teda individuá jedného pohlavia. V rastlinách môžu byť princípy pohlavia (*árchai*) na jednej rastline, u živočíchov to tak nie je, lebo je to lepší spôsob. Text k týmto tvrdeniam (GA I.23, 731 a 1 – 12) na vysvetlenie rozdielu pohlaví živočíchov Henry interpretuje tak, že dôvod na oddelenie pohlaví je teda snaha zabrániť kontaminácii jedného pohlavia druhým.¹⁶

Žena je podľa Aristotela jemnejšia (*malakós*), čo znamená, že je menej odolná voči telesnej žiadostivosti a bolesti (EN VII, 7, 1150 a 9-15, 1150 b 1-16), má menej ducha (*athemótera*) (HA VIII.1, 608 a 33-b 1). Žena je menej hanblivá, je viac vášnivá, hašterivá, žiarlivá, viac klame, je viac lenivá ako muž (HA VIII.1, 608 b 6-12). Žena má slabší rozum ako muž.¹⁷ Toto však Aristoteles neodvodzuje z toho, že konštatuje pozorovaním, že žena má menší mozog ako muž (PA II.7, 653 a 28-29), čo vyplýva z toho, že oblasť okolo srdca a pľúc je u muža teplejšia, je väčšej postavy, a mozog reguluje teplotu krvi (PA II.7, 652 a 17-28, 653 a 29-30). Žena je prirodzene neschopná odolať žiadostivosti, je totiž neschopná rozhodovania (EN VII, 7-8, Pol I.13, 1259 b 35-38).¹⁸ Preto je žena podriadená mužovi v rodine, má nad ňou vládnuť (Pol I.5, 1254 a 20-24).¹⁹ Preto žena nemá zastávať nejakú verejnú moc, podriadenosť mužovi spočíva v ich rolách (Pol I.5, 1254 b 12-16). V tom sa odrážalo aj postavenie ženy v antickom Grécku, ktorá bola obmedzená na rodinu, bola vylúčená z námestí a zhromaždení na nich (*agora*), gymnázia, školy.²⁰ Podľa Horowitzovej Aristoteles svojím biologickým sexizmom ovplyvnil vnímanie seba samých u mnohých ľudí, ale jeho poli-

15. Porov. HENRY, Devin M.: *How Sexist Is Aristotle's Developmental Biology?* In *Phronesis* 2007, ročník 52, s. 256-261.

16. Porov. tamže, s. 265-268. Podľa GA I.2, 716 a 14 – 18 sú muži viac božskí ako ženy, pod vplyvom vtedajších názorov.

17. „Totiž to, čo je svojím rozumom schopné predvídať, je prirodzene riadiace a vládnuce, čo je však schopné len silou svojho tela predvídané vykonávať, to je určené poslúchať a slúžiť ...“ (Pol I.2, 1251 a 28-30)

18. „Otrok vôbec nemá uvažovaciu schopnosť, ženské pohlavie ju má, ale bez schopnosti rozhodovať, dieťa ju má tiež, ale nedokonalú.“ (Pol I.13, 1260 a 28-31)

19. „... manželovi prislúcha vládnuť nad ženou a deťmi ... muž totiž je od prírody schopnejší viesť a riadiť ako žena ...“ (Pol I.12, 1259 a 39 – b 4)

20. Porov. HOROWITZ, M. C.: *Aristotle and Woman*. In: *Journal of the History of Biology* 2/1976, ročník 9, s. 212.

9. Porov. PREUS, A.: *Science and Philosophy in Aristotle's Generation of Animals*. In: *Journal of the History of Biology* 1/1970, ročník 3, s. 6.

10. Porov. tamže, s. 5-6.

11. Porov. HENRY, Devin M.: *How Sexist Is Aristotle's Developmental Biology?* In: *Phronesis* 2007, ročník 52, s. 251-269.

12. Porov. tamže, s. 254; MAYHEW, R.: *The Female in Aristotle's biology. Reason or Rationalization*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004, s. 54.

13. Porov. HOROWITZ, M. C.: *Aristotle and Woman*. In: *Journal of the History of Biology* 2/1976, ročník 9, s. 184.

14. Porov. tamže, s. 203.

tický sexizmus ovplyvnil ich presvedčenie o ich úlohe v spoločnosti.²¹ Horowitzovej článok je napísaný s pozíciou feminizmu a gender studies. Horowitzovej hodnotenie Aristotelovho chápania ženy ako sexizmu z hľadiska biológie kritizuje Morsink. Podľa neho Aristoteles matériu a formu na vysvetlenie podielu muža a ženy pri plodení neprevzal zo sexistických motívov, ale ako vedeckú hypotézu, ktorú diskutoval dialektickou metódou. Matériu a formu chápal Aristoteles ako dve vnútorné príčiny každého materiálneho telesa. Splodenie muža podľa Aristotela potom Horsink vysvetľuje ako primárny prírodný proces. Ten je však nevyhnutne často nahradzovaný sekundárnym procesom, ktorý je riadený princípmi dominancie a zhoršenia. Aj žena prispieva skrz svoju potencialitu v semene na vznik potomka (GA IV.3, 768 a 14).²² Hodnotenie Aristotelovho názoru ako sexistického alebo antifeministického možno chápať na základe Rothovej teórie minulosti ako vytváranie minulosti cez naráciu a klasifikáciu ľudského správania,²³ lebo v antike takéto pojmy nejestvovali. Aj keď je takáto interpretácia príliš radikálna, lebo hovorí o vytváraní minulosti, predsa treba byť pri hodnotení minulosti opatrný. Aristotelovo hodnotenie ženy ako menejcennej v porovnaní s mužom nemá svoje korene v mizogynnej nenávisti voči ženám alebo v nejakej ideológii, ale interpretácii biologických poznatkov, ktoré bol schopný získať.²⁴ Pridávam sa k takémuto vyváženému hodnoteniu Aristotela Mayhewom a Horsinkom, ktorí svoje názory podrobne zdôvodňujú, proti sexistickému interpretácii Aristotela Horowitzovej ako aj ďalších autorov, ktorých názory Mayhew približuje (spomedzi významných napríklad Nussbaumová).

3. Chápanie ženy Tomášom Akvinským

Tomáš Akvinský pri chápaní vzniku ženy prevzal Aristotelovu biológiu vzniku človeka v oboch pohľadoch.²⁵ Pritom vychádzal z latinských prekladov Aristotela, keďže nevedel grécky. Ak by dobre ovládal gréčtinu, a vychádzal by z originálnych textov, možno by jeho interpretácie boli inakšie. Ohľadom plodenia človeka Tomáš hovorí, že žena je vlastne náhodným (okolnosťami zabráneným) spôsobom vzniknutý tvor namiesto muža (*mas occasionatus*),²⁶ ktorý je riadnym

potomkom splodenia, čiže nepodarený muž.²⁷ Tento oslabený spôsob existencie človeka vznikol podľa Tomáša buď na základe oslabenia aktívnej sily v semene, alebo nejakého nedostatku matérie, teda menštruačnej krvi, alebo na základe nejakého vonkajšieho vplyvu, napr. južných vetrov, ktoré sú vlhké, a tak pôsobia na vznik ženy, v ktorej je viac vody, ako to tvrdí Aristoteles (In 2 Sent, d. 20, q. 2, a. 1, ad 2); avšak ohľadom univerzálneho poriadku, ktorého pôvodcom je Boh, nie je žena náhodným zjavom, ale je potrebná na splodenie.²⁸ Žena vznikla buď pod vplyvom sily nebeských telies, najmä slnka (De ver, q. 5, a. 9, ad 9), alebo aj na základe predstavivosti rodičov pri plodení, pričom Tomáš spomína príklad od Hieronyma, čo však Tomáš upresňuje, že to sa mohlo vyskytovať v stave nevinnosti v raji, kde telo viac poslúchalo dušu (In 2 Sent, d. 20, q. 2, a.1, ad 2).

Samotné splodenie potom Tomáš vysvetľuje tak, že aktívna sila v semene muža pritiahne k sebe matériu, ktorá tečie z matky, teda menštruačnú krv (ScG, l. IV, cap. 46, Nr. 3). Tomáš si to pod vplyvom Aristotelových náuk predstavuje tak, že semeno sa v lone ženy uchová dovtedy, kým nepríde vegetatívna duša, a až dovtedy kauzálné účinkuje vo vývoji embrya (STh I, q. 118, a. 1, ad 4), a jeho sila (*vis activa*) je po určitom čase nahradená inou formou, vegetatívnou dušou, tá zasa potom senzitívnou a tá racionálnou dušou (De pot, q. 3, a. 9, ad 9). Sila semena (*vis activa*) je podľa

Aristotelov názor), a to na týchto miestach: In 4 Sent, d. 36, a. 1, ad 2; In 4 Sent, d. 44, q. 1, a. 3c, ag 3 - tu spomína Tomáš výraz *mas occasionatus* ako Aristotelov výraz; STh I, q. 92, a. 1, ag. 1: - tu spomína Tomáš výraz *mas occasionatus* ako Aristotelov výraz; STh I, q. 92, a. 1, ad 1: STh I, q. 99, a. 2, ag. 1 - tu spomína Tomáš výraz *mas occasionatus* ako Aristotelov výraz; STh I, q. 99 a. 2, ad 1: De ver, q. 5, a. 9, ad 9. Ďalší podobný výraz (*vir occasionatus*) používa Tomáš na 2 miestach, pričom prvý krát cituje Aristotela: In 2 Sent, d. 20, q. 2, a. 1, ag. 1; 2. krát ho sám používa v *Komentári k 1. listu Timotejovi*: Ad 1 Tim., cap. 2, lc. 3. Okrem toho Tomáš používa výraz *masculus occasionatus*, pričom cituje Aristotela, a to v *Komentári k 1. listu Korintianom*, v komentári k Pavlovým slovám „hlava ženy je muž“: Ad 1 Cor, cap. 11, lc. 1. Toto bolo zistené pomocou počítača za použitia CD-ROM: *Thomae Aquinatis opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM. Secunda editio, auctore R. Busa S.J.* 1997, 2. vydanie. Tomáš teda tento svoj názor o žene ako *mas occasionatus* prináša iba na troch miestach, a podobné výrazy iba niekoľko krát. Okrem toho podobný výraz (*femina imperfectum et occasionatum*) používa Tomáš v *Komentári k Jánovmu evanjéliu*: Super Joh, cap. 16, lc. 5.

27. Tomášom prebratý Aristotelov výraz *mas occasionatus* prekladám podobne ako český preklad *Teologickej sumy* E. Soukopom ako *nepodarený muž*. Porov. STh I, q. 99, a. 2, ag. 1, ad 1, preklad E. Soukup, zv. 1, s. 874. I. W. Frank ho prekladá ako *zabránený muž*. Porov. FRANK, I. W.: *Femina est mas occasionatus. Deutung und Folgerungen bei Thomas von Aquin*. In: SEGL, P. (Hg.): *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus malleficarum von 1487*, Köln-Wien: Böhlau 1988, s. 80.

28. Porov. STh I, q. 92, a. 1, ad 1. Tu Tomáš takmer doslovne preberá argumentáciu od Alberta Velkého, ktorého aj výslovne spomína. Porov. STh I, q. 99, a. 2, ad 2.

21. Porov. tamže, s. 187.

22. Porov. MORSINK, J.: *Was Aristotle's biology Sexist?* In: *Journal of the History of Biology* 1/1979, ročník 12, s. 83-112.

23. Porov. ROTH, P. A.: *Ways of Pastmaking*. In: *History of the Human Sciences* 4/2002, ročník 15, s. 125-143.

24. Porov. MAYHEW, R.: *The Female in Aristotle's biology. Reason or Rationalization*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

25. K podrobnostiam porov. VOLEK, P., *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského. Vo svetle súčasných komentárov*, Katolícka univerzita v Ružomberku, Ružomberok, 2003, s. 248-306.

26. Výraz *mas occasionatus* na označenie ženy používa Tomáš vo svojich dielach 7-krát (z toho 3-krát ho cituje ako

Tomáša odvodená z duše plodiaceho otca a je akoby pohybom duše, avšak nie je ani dušou ani časťou duše, ale je nástrojom duše, a vyplýva z ducha semena. Na základe biológie prevzatej od Aristotela Tomáš učí, že semeno aj menštruálna krv sú neživé, ale schopné života, a to tak, že neživé semeno oživí menštruálnu krv svojím duchom, pričom sú obe vzhľadom k plodu iba potenciou, semeno aktívnou a krv pasívnou (In 2 Sent, d. 3, q. 5, a. 1, c, STh I, q. 118, a. 1, ad 3).

Podľa partikulárnej prirodzenosti by riadne mal vzniknúť pri splodení iba muž. Avšak okrem toho, že jestvuje partikulárna prirodzenosť, na základe ktorej je žena iba náhodným tvorom, čiže nepodareným mužom (*mas occasionatus*), jestvuje aj všeobecná prirodzenosť, ktorú Tomáš spolu s Avicenom učí ako silu nebeských telies, a žena vzniká na základe tejto všeobecnej prirodzenosti. Ak však ani na základe sily nebeských telies ani partikulárnej prirodzenosti nevznikne muž, môže to byť na základe nejakej prekážky zo strany matérie. Niekedy aj sila nebeských telies by chcela vznik ženy, ale sila mužského semena môže byť silnejšia nad matériou. Vznik dvojčiek rozličného pohlavia potom Tomáš vysvetľuje tak, že sa tam činnosť matérie rozdeľuje a jedna časť môže viac poslúchnuť silu konajúceho ako druhá, na základe inej potreby, avšak častejšie sa to môže stať, ak sila nebeských telies disponuje plod na prijatie ženského pohlavia (De ver, q. 5, a. 9, ad 9). Tomášova náuka o žene ako *mas occasionatus* nie je jeho osobitnou náukou, ale ju Tomáš spolu s inými stredovekými filozofmi a teológmi prebral od Aristotela, takže podľa I. W. Franka sa stala všeobecnou mienkou v stredoveku.²⁹

Tomáš Akvinský prevzal aj ďalšie poznatky od Aristotela na biologické menejcenné hodnotenie ženy. Na základe biologickej menejcennosti je žena prirodzene podriadená mužovi, lebo má menej rozumu. To bolo aj pred prvotným hriechom, lebo sila semena vplyvom nejakých okolností nepôsobí naplno a splodí iba ženu, pričom nevysuší vodnatú matériu – menštruálnu krv. Táto vodnatosť spolu s nižšou teplotou vedie k mäkkosti ženského tela a k slabšiemu rozumu (Sth I, q. 92, a. 1, ad 2). Táto podriadenosť má svoje miesto v domácnosti (Sth I, q. 92, a. 3, c), ako aj v politike (Sth I, q. 92, a. 1, ad 2). Nejde o podriadenosť otroka, ale ekonomickú alebo rodinnú podriadenosť. Aj tu sa ukazuje Tomáš pod jasným vplyvom Aristotela. Avšak v politike sa výnimočne vyskytujú ženy, ktoré majú silnejší rozum (Sth II-II, q. 156, a. 1, ad 1) a preto môžu zastávať aj vedúcu úlohu (In 4 Sent, d. 25, q. 1, qa. 1, ad 2 et 3).

Na inom mieste však Tomáš hovorí, že mäkkšie telo je lepšie usposobené na chápanie, čo mohol chápať o obéznejších ľuďoch, akým bol aj on sám (Sth I, q. 85, a. 7, c), pričom sa odvolával na Aristotela (In 2 Sent, d. 32, q. 2, a. 3, c). Čo sa týka ľudskej duše, Tomáš Akvinský zastáva rovnosť všetkých ľudí v otázke, či sú všetky duše rovnaké (ako opak nadradenosti

a podradenosti) pri stvorení (In 2 Sent, d. 32, q. 2, a. 3). Pritom spomína aj názor Gregora Veľkého, ktorý zastával nerovnosť ľudí pri stvorení, že totiž jedni sú už stvorení, aby vládli druhým (In 2 Sent, d. 32, q. 2, a. 3, arg. 2), a tento názor ako aj názor Petra Lombardského, ktorý zastával zloženie duše aj anjelov z matérie a formy, vyvracia použitím hylemorfizmu, keď zastáva názor, že rozdiely medzi ľuďmi môžu vzniknúť len na základe matérie, ale čo do formy, teda ich racionálnej duše, sú všetci rovnakí. Rozdiely teda vznikajú na základe lepšej dispozície matérie (In 2 Sent, d. 32, q. 2, a. 3, c) (Sth I, q. 85, a. 7, c). Lepšie disponovaná matéria, teda mäkkšia (aj obéznejšia) prijíma dušu, ktorá má väčšiu silu na poznávanie (Sth I, q. 85, a. 7 c).

Žena mala slabší rozum aj v raji, v stave nevinnosti, preto bola aj nedokonalejšia aj dušou (In 2 Sent, d. 21, q. 2, a. 1, ad 2). Preto diabol v raji pokúšal najprv ženu, lebo mala slabší rozum a tak skôr mu mohla podľahnúť (Ad 1 Tim, cap. 2, lc. 3). Ženy následkom dedičného hriechu, na základe slabšieho rozumu a slabšieho tela, sú ešte viac náchylné na hriech (Sth II-II, q. 156, a. 1, ad 1). Ženy sú aj slabšie v predsavzatiach (Sth II-II, q. 156, a. 1, ad 2, a sú náchylnejšie k necudným skutkom (Ad 1 Tim, cap. 2, lc. 2), rady behajú po iných domoch, preto ich treba neustále zamestnať (Ad 1 Tim, cap. 5, lc. 2).

V teologickom kontexte sa však Tomáš snažil určiť rovnocennosť oboch pohlaví. Obe sú stvorené na obraz Boží. K tomu však hneď dodáva, že vzhľadom na niečo menej významné, sekundárne, sa určitý obraz Boha nachádza v mužovi, ktorý sa nenachádza v žene, lebo muž je princípom a cieľom ženy, ako Boh je princípom a cieľom celého stvorenstva (Sth I q. 93, a. 4, ad 1).³⁰ Rozdielnosť pohlaví predstavuje dokonca dokonalosť ľudskej prirodzenosti (Sth I, q. 99, a. 2, c). Na druhej strane aj v teologickom kontexte hovorí o väčšej vznešenosti mužského pohlavia, na základe čoho Kristus prijal mužské pohlavie, avšak ženským pohlavím sa nepohrda, preto bolo záslužné, aby telo prijal od ženy (Sth III, q. 31, a. 4, ad 1).

Takisto v teologickom kontexte Tomáš Akvinský vyzdvihuje dôležitosť pohlaví aj pri riešení otázky, či by v raji pred prvým hriechom bolo pohlavné rozmnožovanie. Tomáš Akvinský dáva na túto otázku kladnú odpoveď, čím oponuje názorom Gregora Nyssenského, ktorého výslovne spomína, Jána Chryzostóma a Jána Damascénskeho. Ako dôvod pre svoje riešenie uvádza, že pre človeka ako aj pre iné dokonalé živočíchy je prirodzené pohlavné rozmnožovanie. Zároveň súhlasí s Augustínom,³¹ že by vtedy nebola neprimeraná žiadostivosť (*deformitas immoderate con-*

29. Porov. FRANK, I. W.: *Femina est mas occasionatus. Deutung und Folgerungen bei Thomas von Aquin*. 1988, s. 73.

30. Hufnagel interpretuje takéto chápanie Tomáša ako určenie osobitosti muža a ženy. Porov. HUFNAGEL, A.: *Die Bewertung der Frau bei Thomas von Aquin*. In: *Theologische Quartalschrift* 1976, ročník 156, s. 146-147.

31. Porov. CD, lib. XIV, cap. 26. Aj keď slovenský preklad *De civitate Dei* je neúplný, túto časť podáva, a tak sa dá aj z neho čerpať.

cupiscientiae), lebo by bola podriadená rozumu, (STh I, q. 98, a. 2, c), nebola by však pohlavná žiadostivosť (*libidinis appetitus*) (STh I, q. 98, a. 2, ad 4). Preto nie je správna interpretácia Pescha, podľa ktorého Tomáš Akvinský na rozdiel od Augustína zastával názor o pohlavnom rozmnožovaní v raji, a tým predstavoval novátorstvo a pokrok.³² Tomáš totiž v *Teologickej sume* sa úplne stotožnil s Augustínovými názormi, ktorého doslovne citoval. Pred prvým hriechom však človek mohol sám svojou vôľou rozhodnúť o pohlaví svojho potomka tým, že oslabil telo, aby mohla vzniknúť žena (STh I, q. 99, a. 2, ad 2). Tým Tomáš Akvinský vyzdvihol dôležitosť všeobecného poriadku, podľa ktorého žena bola potrebná.

Čo sa týka postavenia ženy v Cirkvi, Tomáš jej odopiera možnosť dosiahnuť sviatosť posvätného stavu (kňazstvo), pretože je podriadená mužovi.³³ Tomášova argumentácia je tu slabá, nie je výslovne biblická, sviatosť posvätného stavu odopiera žene iba z podriadenosti mužovi. Na inom mieste zasa Tomáš Akvinský pri riešení problému, či žena má držať reč, hovorí, že súkromne áno, ale verejne prihovárajúc sa Cirkvi nie. Zdôvodňuje to tým, že žena má byť podriadená mužovi a odvoláva sa na Genezis 3, [16], ďalej tým, že tým podnecuje sexuálnu žiadostivosť, pričom sa odvoláva na Ekleziastikus 9, [11], a nakoniec tým, že žena nie je v reči dokonalá (STh II-II, q. 177, a. 2, c). Ten druhý dôvod Tomáša je antifeministický. Podobne aj v odpovedi na druhú námietku hovorí, že dar proroctva môže byť udelený obom pohlaviam, ale v milosti reči sa odráža rozdielnosť pohlaví (STh II-II, q. 177, a. 2, ad 2).

Aj v ďalšom teologickom kontexte Tomáš na jednej strane spomína rovnosť pohlaví, avšak hneď za tým spomína podriadenosť ženy mužovi. Pri výklade Desatora pri interpretácii cudzoložstva spomína najprv rovnosť muža a ženy v manželstve, vzápätí spomína podriadenosť ženy na príklade zákazu verejnej reči.³⁴

32. Porov. PESCH, O. H.: *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlichen Theologie*. Mainz: Matthias-Grünwald 1995, 3. Aufl., s. 212-227.

33. „Keďže teda v ženskom pohlaví nemožno označiť nejaký vynikajúci stupeň, keďže žena má status podriadenosti, tak nemôže prijať sviatosť posvätného stavu.“ (STh Supplementum, q. 39, a. 1, c) Tomáš Akvinský spomína aj známu námietku, že v prvej cirkvi a v Gratiánových Dekrétach sa spomína diakonka a presbyterka, ale to vysvetľuje tým, že diakonka označuje niekoho, kto má účasť na službe diakona, a presbyterka označuje seniora. Porov. tamže. Duša muža a ženy sa neodlišujú, a tak aj žena môže dostať dar proroctva. Ani abatyše nemajú sviatosť posvätného stavu (STh Supplementum, q. 39, a. 1, ad 1). Supplementum k STh už nenapísal Tomáš Akvinský, ale jeho žiaci, dokončili tak *Teologickú sumu* z náuky, ktorú má v iných spisoch. Tomáš Akvinský totiž pri Sviatosti Oltárnej prestal písať po mystickom zážitku. Tu ide o text doslovne prevzatý z *Komentára k Sentenciám Petra Lombardského* (In 4 Sent, d. 25, q. 2, a. 1, ql. 1, c.)

34. „Manželia však nehrešia menej než manželky, aj keď si tak nahovárajú. A to z troch dôvodov: Po prvé pre rovnosť, ktorú majú: veď muž nemá moc nad svojím telom,

Aj keď Tomáš svoje tvrdenia tu zdôvodňuje výlučne citámi zo Svätého písma, jeho interpretácia je ovplyvnená aj aristotelovským podcenením ženy. Slabosť ženy z 1 Pt 3,7 totiž interpretuje v slabosti vôle, nie v telesnej slabosti.

4. Hodnotenie chápania ženy Tomášom Akvinským

Hufnagel vyzdvihuje chápanie rovnosti muža a ženy Tomášom Akvinským, že každý má z nich svoju vlastnú hodnotu. Hufnagel porovnával v tomto Tomáša aj s Albertom Veľkým, a nenachádza medzi nimi veľký rozdiel.³⁵ Pesch takisto teologickým vyzdvihnutím ženy Tomášom ho hodnotí ako toho, kto dokázal presadiť malé víťazstvá evanjelia v hodnotení ženy voči jej biologickým podhodnoteniam, v ktorých nie je vôbec originálny. Preto sexizmus nemá miesto v jeho náuke.³⁶ Pesch však porovnával Tomáša Akvinského s Augustínom a Aristotelom, neporovnával ho s Albertom Veľkým. Napriek teologickému vyzdvihnutiu rovnosti ženy a muža Tomáš Akvinský zastával podriadenosť ženy mužovi v domácnosti, Cirkvi a politike, kde však pripúšťal isté výnimky. Takže sa mu celkom nepodarilo vytvoriť adekvátny obraz rovnocennosti ženy aj v domácnosti a politike.

Záver

Tomáš Akvinský, aj keď sa snažil pod vplyvom biblických výrokov na niektorých miestach vyjadriť rovnocennosť muža a ženy, na mnohých iných miestach použil iba tie vyjadrenia, ktoré uprednostňovali nadradenosť muža. Tým sa mu celkom nepodarilo prekonať podceňovanie ženy, ktoré sa šírilo v antike hlavne pod vplyvom Aristotela, ale aj skutočného postavenia ženy v spoločnosti.

Bibliografia:

Pramene:

ARISTOTLE: *Generation of Animals*. Translated by L. A. Peck. Cambridge, MA: Harvard University Press 1942 (GA). ARISTOTLE: *History of Animals III*. Books 7-10. Ed. and translated by D. L. Balme. Cambridge, MA: Harvard University Press 1999 (HA). ARISTOTELES: *Politika*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Pravda, 1988 (Pol). ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Prel. A. Kříž. Praha: P. Rezek, 1996 (EN). SV. AUGUSTÍN: *Boží štát. Zv 1-2*. Bratislava: Lúč – Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2005 (CD). TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Thomae Aquinatis opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM. Secunda editio, auctore R. Busa S. J.* Trend, 1997, 2. vydanie.

ale žena (1 Kor 7,4). ... Po druhé pre mužovu mravnú silu. Lebo žiadostivosť je vášň vlastná ženám. Rovnako aj vy, muži, žite s nimi vo vedomí, že sú slabšou ženskou nádobou a preukazujte im úctu (1 Pt 3,7). ... Po tretie pre jeho autoritu, lebo muž je hlavou ženy. Preto ženy nemajú hovoriť na zhromaždení, ale majú sa doma pýtať mužov (porov. 1 Kor 14, 34-35).“ (VDBP, lc. 8)

35. Porov. HUFNAGEL, A.: *Die Bewertung der Frau bei Thomas von Aquin*. In: *Theologische Quartalschrift* 1976, ročník 156, s. 146-147.

36. Porov. PESCH, O. H.: *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlichen Theologie*. Mainz: Matthias-Grünwald 1995, 3. Aufl., s. 222-224.

TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1988, 3. ed. (STh). TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Theologic-ká suma*. Prel. E. Soukup, zv. I-VI. Olomouc: Krystal, 1937 (STh). TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In Sententiarum*. In: S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ed. R. Busa, SJ. Stuttgart-Bad Canstat: Fromman-Holzboog, 1980, zv. 1 (In Sent). TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa contra gentiles*. In: S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ed. R. Busa, SJ. Stuttgart-Bad Canstat: Fromman-Holzboog, 1980, zv. 2, s. 1-152 (SCG). TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Quaestiones disputatae De veritate*. In: S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ed. R. Busa, SJ. Stuttgart-Bad Canstat: Fromman-Holzboog, 1980, zv. 3, s. 1-186 (De ver). TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Quaestiones disputatae De potentia*. In: S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ed. R. Busa, SJ. Stuttgart-Bad Canstat: Fromman-Holzboog, 1980, zv. 3, s. 186-269 (De pot). TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Super Evangelium Johannis*. In: S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ed. R. Busa, SJ. Stuttgart-Bad Canstat: Fromman-Holzboog, 1980, zv. 6, s. 227-360 (Joh). TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Super Ad 1 Corinthios XI-XVI*. In: S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ed. R. Busa, SJ. Stuttgart-Bad Canstat: Fromman-Holzboog, 1980, zv. 6, s. 375-398 (1 Cor). TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Super Ad 1 Timotheum*. In: S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ed. R. Busa, SJ. Stuttgart-Bad Canstat: Fromman-Holzboog, 1980, zv. 6, s. 489-501 (Ad 1 Tim). TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Výklad Desatora Božích prikázání*. In: TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Výklad Apoštolského vyznania viery. Výklad Modlitby Pána. Výklad Desatora Božích prikázání*. Prel. Matúš Sitár. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2010, s. 107-174 (VDBP)

Literatúra:

FRANK, I. W.: *Femina est mas occasionatus. Deutung und Folgerungen bei Thomas von Aquin*. In: SEGL, P. (Hg.): *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus malleficarum von 1487*. Köln-Wien: Böhlau, 1988, s. 71-102. GRANT, M.: *A Social History of Greece and Rome*. New York: Charles Scribner's Sohn, Maxwell Macmillan International, 1992. HENRY, Devin M.: *How Sexist Is Aristotle's Developmental Biology?* In: *Phronesis* 2007, ročník 52, s. 251-269. HOROWITZ, M. C.: *Aristotle and Woman*. In: *Journal of the History of Biology* 2/1976, ročník 9, s. 183-213. HUFNAGEL, A.: *Die Bewertung der Frau bei Thomas von Aquin*. In: *Theologische Quartalschrift* 1976, ročník 156, s. 133-147. KLAPISCH-ZUBEROVÁ, C.: *Žena a rodina*. In: LE GOFF, J. (ed.): *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 249-262. MAYHEW, R.: *The Female in Aristotle's biology. Reason or Rationalization*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004. MORSINK, J.: *Was Aristotle's biology Sexist?* In: *Journal of the History of Biology* 1/1979, ročník 12, s. 83-112. OLEXÁK, P.: *Matky púšte*. In: ZMÁTLO, P. (ed.): *Ružomerský historický zborník I*. Ružomberok: Katolícka univerzita, Filozofická fakulta, 2007, s. 51-81. PESCH, O. H.: *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlichen Theologie*. Mainz: Matthias-Grünwald 1995, 3. Aufl. PREUS, A.: *Science and Philosophy in Aristotle's Generation of Animals*. In: *Journal of the History of Biology* 1/1970, ročník 3, s. 1-52. ROTH, P. A.: *Ways of Pastmaking*. In: *History of the Human Sciences* 4/2002, ročník 15, s. 125-143. VOLEK, P., *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského. Vo svetle súčasných komentárov*, Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku, 2003.

Peter Volek (1964) je profesorom filozofie na Filozofickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku. Základnú teológiu vyštudoval v Bratislave (1988), licenciát (1992) a doktorát z filozofie (1995) na Univerzite v Innsbrucku. V roku 2002 sa habilitoval, v roku 2009 bol vymenovaný za profesora v odbore katolícka teológia. Je členom American Catholic Philosophical Association (USA), Society for Medieval Logic and Metaphysics (USA), Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland (Nemecko), Internationale Ferdinand-Ebner-Gesellschaft (Rakúsko), Societa Internazionale di san Tommaso d'Aquino (Poľsko). Bol vedúcim riešiteľom zahraničných a domácich vedeckých grantov. Napísal monografie *Erkenntnistheorie bei Edith Stein* (Frankfurt 1998), *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského* (Ružomberok 2003), *Určenie smrti človeka a darčovstvo orgánov* (Ružomberok 2009), *kolektívnu monografiu Volek a kol.: Princíp identity osoby v stredovekej a súčasnej analytickej filozofii* (Ružomberok 2010). Publikoval vedecké články najmä v časopisoch *Itinerarium*, *International Journal of Philosophy*, *Tarnowskie studia teologiczne*, *Filozofia*, *Organon F*, *Distance*, *Verbum – Analecta Neolatina*, *Studia theologica*, *Studia Neoaristotelica*, *Bioetika – Scripta bioethica*, *Medicínska etika a bioetika*, *Duchovný pastier*, *Verbum*. E-mail: volek@ff.ku.sk

HOMÍLIA ARCIBISKUPA MONS. CYRILA VASILA V NITRE

Bratia a sestry, duchovní i svetskí predstavitelia všetkých hodností a úradov, milí priatelia, ktorí nás sledujete v televíznom prenose! Každý z nás už v živote vyplňal nejaký dotazník. Jeho súčasťou je uvedenie základných informácií: volám sa ..., narodil som sa..., moji rodičia sú..., mojou rodnou rečou je..., toto je môj životný príbeh, ..., Odpovede na tieto jednoduché otázky odrážajú a vyjadrujú našu identitu. To, čo platí pre jednotlivca, je možné aplikovať aj na skupinu osôb, a teda aj na cirkevné, a istým spôsobom aj na národné spoločenstvo. Každé takéto spoločenstvo sa vytvára prostredníctvom súhrnu istých identifikačných prvkov, či už ide o symboly, udalosti, motívy, a najmä o historické postavy. V našich národných a spoločenských dejinách nemáme veľa takých tém, či postáv, ktoré by nás naozaj zjednocovali. Úspechy našich hokejistov, alebo futbalistov sú žiaľ nie príliš spoľahlivou témou a povestná slovenská nežičlivosť nás vedie k nadšenému búraniam akýchkoľvek národných mýtov a piedestálov, na ktoré by sa - viac, či menej zaslúžene - pokúšal postaviť ktokoľvek z našich rodákov.

Aj nedávne 20. storočie je plné kontroverzných figúr, ktoré sa síce v svojom čase nechávali nazývať, tatíčkami, otcami, vodcami, budovateľmi a zakladateľmi, ale v skutočnosti viac rozdeľovali a aj naďalej rozdeľujú našu spoločnosť v pohľade na dejiny. Nie je teda jednoduché nájsť nekonfliktné dejinné postavy, o to viac, že skutočná veľkosť osobností sa ukazuje v ich schopnosti prekračovať hranice politickej, konfesionálnej, denominačnej, i etnickej ohraničenosti, v schopnosti obstáť v skúške dejín. Takými osobnosťami sú však svätí Cyril a Metod. Sú prijateľní a prijímaní širokým spektrom našej spoločnosti, teda nielen veriacimi, katolíckymi a Slovákmi. Pri nich totiž aj ten obyvateľ Slovenska, ktorý o sebe povie „...Nie som veriaci, ... nie som katolík ..., nie som Slovák...“ môže súčasne povedať: „a predsa sú mi tieto historické postavy svojim spôsobom blízke, ich osudy i ich ideály mi niečo hovoria“.

Selektívny pohľad je nebezpečný

Povedali sme, že potrebujeme spájajúce, nie konfliktné osoby a že nie je ľahké ich nájsť. Je to pravda. Žiaľ, aj v prípade, keď takéto postavy máme, tak tu existuje riziko, že si vyberieme len časť ich posolstva. Táto fragmentácia a selektívnosť je istým spôsobom prirodzená, ale súčasne môže byť aj nebezpečná a to predovšetkým vtedy, ak by sme si z odkazu jednotlivých postáv vytrhávali z kontextu len isté okrajové, sekundárne prejavy a ignorovali by sme, ba dokonca potlačali hlavné, nosné prvky. V nedávnej minulosti sa to dialo dosť často a úmyselne a ani dnes nie sme imúnni pred týmto pokušením. Tak boli Svätí Cyril a Metod, podľa potreby, raz označovaní za symboly slovanskej družby či československej vzájomnosti, za literátov, za predstaviteľov byzantskej diplomacie, za tvorcov národného jazyka atď.

Účelové využívanie postáv sv. Cyrila a Metoda sa však nedá dlho maskovať a v konečnom dôsledku je kontraproduktívne. Presvedčil sa o tom na pamätnej velehradskej púti v roku 1985 vtedajší minister kultúry, ktorého státisícový dav vypískal. Keď minister začal hovoriť o tom, že „Cyril a Metod ... urobili to, či ono, dav ho skandujúc neustále opravoval „... Svätí ... svätí...Cyril a Metod“, a keď minister pokračoval: „priniesli nám kultúru“, pútnici zasa jednohlasne skandovali: „priniesli nám vieru ... vieru...“ Áno, kultúra, politika, diplomacia, písomníctvo, jazyk ... to všetko tu bolo, to všetko bolo pri misii sv. Cyrila a Metoda potrebné a dôležité, ale nie prvoradé a nie podstatné. Prvoradé a podstatné bolo ohlasovanie viery a to spôsobom novým, príťažlivým, horlivým a vytrvalým. Preto ich postavy najviac vystihujú termíny, ktoré vtedy zaznievali svorne z úst pútnikov: svätosť a viera - keďže práve tieto vlastnosti najlepšie charakterizujú našich slovanských apoštolov.

Iste, niekto by mohol namietat, že svätosť, viera a služba Bohu sú príliš vznešené ideály že nie sú pre každého, že nie sú zdieľateľné všetkými. Bez týchto ideálov by sme ale nemohli celistvo pochopiť skutočný prínos sv. Cyrila a Metoda pre naše duchovné, kultúrne a národné dejiny, nemohli by sme sa hlásiť k ich dedičstvu.

Laický aspekt misie

Predstavme si napríklad, že by sme chceli hodnotiť len taký „laický“ aspekt misie sv. Cyrila a Metoda, akým môže byť túžba slovanských kniežat po usporiadaní zákonodarstva. Avšak - vo vízii sv. Cyrila a Metoda - ani zákonodarstvo nemožno odtrhnúť od duchovného rozmeru. Už v Žití Konštantína čítame, ako Rastislav, knieža moravskej, žiadal v Byzancii učiteľa, ktorý by dal jeho národu „dobrý zákon“. Ako interpretovali tento „dobrý zákon“ svätí Cyril a Metod? Dosvedčuje nám to najznámejšia civilná právna pamiatka veľkomoravskej doby, tzv. Súdny zákonník pre ľud - Zakon sudnyj ljudem: Jeho prvá veta znie: „Pred každým právom, sluší sa o Božom práve hovoriť“. Náš súčasný právny systém vychádza zo základného zákona Slovenskej republiky, ktorým je Ústava. V jej preambule, okrem iného čítame: „My, národ slovenský v zmysle cyrilo-metodského duchovného dedičstva... uznášame sa prostredníctvom svojich zástupcov na tejto ústave“. Je to pekná formulácia, ale sme si naozaj istí, že naše zákony, teoreticky vyplývajúce z tohto základného zákona zodpovedajú tomuto cyrilo-metodskému duchovnému dedičstvu? Tento duch totiž vyžaduje, aby žiaden zákon neprotirečil morálnej norme vychádzajúcej z „Božieho práva“!

Konanie podľa idey

Podľa prvého článku ústavy „Slovenská republika je zvrchovaný, demokratický a právny štát, ktorý sa neviaže na nijakú ideológiu ani náboženstvo.“ Ako teda chceme aplikovať cyrilo-metodské duchovné

dedičstvo? Len na úrovni vzletných fráz? Nuž dobre, pripustíme, že je v poriadku, že „štát“ ako inštitúcia, sa bude vyhýbať viazaniu sa na akúkoľvek ideológiu a náboženstvo -... ale čo má robiť, ako sa má správať jednotlivец, občan, člen spoločenstva, ktoré vytvára štát? Človek predsa nie je zvier, nekoná len inštinkatívne, ale aj podľa nejakej idey, a teda vlastne transformuje do svojho života myšlienky a rozhodnutia založené na istých hodnotách, kritériách a morálnych normách. Iste, väčšina ľudí sa opiera o zdedené, tzv. tradičné hodnoty, pretože verí, že súradnicový systém morálnych hodnôt je nemenný a že si ho nemôžeme svojvoľne posúvať, ale žiaľ, mnoho ľudí si vytvára morálne normy aj podľa vlastnej potreby, ba niekto si, práve naopak, kladie za plán všetky tieto tradičné hodnoty vo vlastnom živote a podľa možnosti aj v živote iných zbúrať a zmeniť, niekto sa zasa dôsledne prakticky „neviaže na nijakú ideológiu ani náboženstvo“ a žije teda naozaj „neviazane“.

Ani problém spravodlivých zákonov a ich neustraneneho aplikovania nie je nový. Metodovo Napomenutie k vládam, nazývané neraz aj Napomenutie sudcom, je len príkladom toho, ako musel aj náš prvý arcibiskup pripomínať vtedajším vládam a sudcom, aby, v prvom rade, sami dodržiavali zákony a išli tak príkladom pre iných, aby „nekrivdili nikomu zo slabších, ani aby pohanský nejaký obyčaj nekonali“, aby ochraňovali manželský zväzok v jeho neporušiteľnosti. Ide tu teda o výzvu na uplatňovanie Bohom zvereného práva na život, na slobodu, na dobré meno, práva rodičov na ochranu ich výsostného postavenia pri výchove dieťaťa, práva manželov na spoločenskú podporu a ochranu ich zväzku bez vytvárania terminologických i právnych konfúzií. Aj dnes zaznieva Metodova výzva - a to zvlášť pre tých, ktorí sú pokrstení: „Povinný je každý pokrstený samého seba čistého chrániť ako chrám Bohu svätý. A so svojou ženou uspokojiť sa, nič iné ďalšie nezmyšľať, ani na spôsob hoväda za nezmyselnými vášňami chodiť.“

Neluháť vo verejnom živote

Alebo by stálo za to, najmä dnes, keď sa v širokých vrstvách našej spoločnosti stretávame so stratou dôvery v súdy a v súdne procesy, spomenúť si na druhý článok prvého cyrilo-metodského civilného zákonníka, ktorý ustanovoval: „Neslobodno ani raz prijímať svedkov, ktorí boli kedy usvedčení, že luhajú, prestupujú zákon Boží, alebo hovädský život vedú“. (ZSL 2) Ak v duchu cyrilo-metodského dedičstva sa takéto kritérium uplatňuje na svedkov, o čo viac by sa malo uplatňovať na verejných predstaviteľov, najmä na tých, ktorých si slobodne volíme a ktorých môžeme slobodne poslať aj preč zo scény verejného života, najmä ak boli – a to niekedy dokonca nielen raz ale aj viac razy - verejne usvedčení, že luhajú.

V tejto chvíli už ale vidím ako niekto zdvíha rovno prst i hlas: Pozor, čo to má byť, opäť sa nejaký cirkevný predstaviteľ ide miešať do politiky?! Ale nie, len klud, toto nie je politika - teda aspoň nie tak ako ju chápeme v jej straníckom a inštitucionálnom

rozmere. Je to len napĺňanie toho poslania, ktorého sa Cirkev ani jej predstavitelia nemôžu zrieknuť, bez toho, aby sa nespreneverili svojmu poslaniu. Aj dnes, tak ako tomu bolo v predchádzajúcich epochách, jej hlas zaznieva k reprezentantom, vládam a zákonodarcom civilných spoločenstiev.

Pápež zákonodárcom

Spomedzi viacerých príkladov tohto hlasu môže me citovať príhovor blahoslaveného Jána Pavla II. na Zhromaždení reprezentantov parlamentov z celého sveta, ktorí sa 4. novembra 2000 zišli vo Vatikáne, v aule Pavla VI., reprezentantom zákonodarných zborov stoviek národov Ján Pavol II. vo svetle Evanjelia a v mene najvyššej pravdy o človeku, ktorú je možné spoznať cez Ježiša Krista, pripomenul ich morálnu povinnosť: „Osobitne sa chcem obrátiť k tým z vás, ktorí máte mimoriadne dôležitú úlohu formovať a schvaľovať zákony: je to úloha, ktorá približuje človeka k Bohu, najvyššiemu Zákonodarcovi, z jeho večného Zákona totiž v konečnom dôsledku čerpá každý zákon svoju platnosť a zaväzujúcu silu. Toto sa má na mysli keď vyhlasujeme, že žiaden pozitívny zákon nemôže protirečiť prirodzenému zákonu, pretože tento nie je ničím iným ako indikátorom primárnych a podstatných noriem upravujúcich morálny život, noriem vyjadrujúcich charakter, najhlbšie potreby a najvyššie hodnoty ľudskej osoby. ... To znamená, že zákony – nech by sa jednalo o ktorúkoľvek oblasť v ktorej zákonodarca zasahuje alebo do ktorej musí vstúpiť – musia vždy rešpektovať a podporovať ľudskú osobu v celej škále jej duchovných, materiálnych, osobných, rodinných a sociálnych potrieb. ... Kresťanská múdrosť, ktorá je charakteristickou čnosťou kresťanského politika, mu ukáže spôsob ako sa správať, aby sa na jednej strane nespreneveril hlasu svojho správne formovaného svedomia a na druhej strane aby splnil svoju úlohu zákonodarcu.“

Pápež sa týmito slovami obrátil na kresťanských politikov v ich dvojakom rozmere: ako na politikov - zákonodarcov a ako na kresťanov. Jeho výzva k rešpektovaniu ľudskej osoby prekonáva zdanlivý konflikt, či protirečenie, medzi touto ich dvojakou príslušnosťou, medzi dvoma pozíciami, ktoré bývajú niekedy prezentované ako nezlučiteľné; táto výzva presahuje konfesijný a čisto náboženský rozmer a dotýka sa najhlbších záhybov bytia jednotlivca i spoločnosti. Katolícka cirkev je presvedčená, že keď sa moderné štáty v rámci svojej zdravo chápanej autonómie, prostredníctvom vnútorných zákonov a prostredníctvom medzinárodných dohôd a konkordátov snažia zabezpečiť pre svojich občanov, popri iných prirodzených a občianskych právach, aj slobodu svedomia a náboženstva, prispievajú tak k uskutočňovaniu tých všeobecne prijímaných noriem, ktoré zabezpečujú usporiadanú slobodu a úctu voči ľudskej dôstojnosti každého človeka. Pri tomto ich zákonodarnom úsilí nachádzajú v Katolíckej cirkvi spoľahlivého partnera a spolupracovníka v duchu zásady – pacta clara, boni amici.

Vzťah k vede a kultúre

Obaja solúnski bratia – budúci apoštoli Slovanov - boli osobnosťami, v ktorých dýchala klasická byzantská kresťanská kultúra. Predovšetkým sv. Cyril, nazývaný aj „Filozof“, bol jedným z popredných predstaviteľov kultúry svojej doby. Skutočnú vedu a ozajstnú múdrosť pre neho predstavovala filozofia, ktorú definoval ako: „poznávanie božských a ľudských vecí, nakoľko sa môže človek priblížiť Bohu, (keďže filozofia) učí človeka, že svojimi skutkami sa má stať obrazom a podobou toho, ktorý ho stvoril“ (ŽK IV). Ak dnes laický svet hovorí o neprekonateľnej priepasti medzi vierou a náboženstvom na jednej strane a rozumom, či vedou, na druhej strane, teda o akoby neprekonateľnom konflikte medzi fides et ratio, Sv. Cyril práve naopak videl vo vede, predovšetkým v takom poznávaní, ktoré privádza dušu k múdrosti, uskutočňovanie Božieho plánu o človeku.

Dedičia antickej kultúry

Solúnski bratia boli dedičmi antickej gréckej kultúry, ktorej pokračovateľkou bola stredoveká Byzancia. Ani ten najzaťažejší zástanca radikálneho laicizmu nemôže poprieť význam tohto antického dedičstva pre celú európsku, ba svetovú kultúru. Preto je paradoxné, že sa dnes neraz chce popierať dôležitosť prostriedku, skrze ktorý sa nám dochovala táto kultúra, ktorá tak bola vložená do kolísky rodiacej sa modernej Európy, ako ju poznáme dnes. Bolo to totiž práve kresťanstvo, ktoré prenieslo najpozitívnejšie prvky duchovného dedičstva antiky do moderného európskeho sveta a z grécko-rímskeho stredomorského prostredia ho transplantovalo do celého geopolitického priestoru, ktorý dnes nazývame Európou. Západoeurópsky svet, ktorý vznikol fúziou početných barbarských kmeňov, si vybral latinský jazyk aby tak mohol čerpať z antickej múdrosti prefiltrovanej cez kláštorné skriptória a kapitulárne školy. V tomto kontexte sa idea Cyrila a Metoda vytvoril nové písmo pre Slovanov a preložiť do ich reči Sväté Písmo a liturgické formuláre mohla javiť ako prevrat dovtedajšieho osvedčeného poriadku, ako nebezpečný vynález s nepredvídateľnými dôsledkami. Obrana slovanského písma, jazyka a liturgie – v Konštantinopole, Benátkach i Ríme - sa tak stala akýmsi manifestom, magnou chartou práva každého národa a každého jazyka chváliť Boha. Ako hovorí encyklika Slavoum Apostoli (n.21), „...preklad posvätných kníh, ktorý urobili Cyril, Metod a ich žiaci, dodal kultúrnu schopnosť a dôstojnosť jazyku staroslovienskej liturgie; ten potom bol za dlhé stáročia nielen jazykom cirkevným, ale aj úradným a literárnym, ba dokonca hovorovým jazykom vzdelanejších tried vo väčšine slovanských národov, zvlášť u Slovanov východného obradu“.

Dialóg s islamom

Svätí Cyril a Metod však nie sú zaujímaví len pre ich prínos pre evanjelizáciu Slovanov. Ešte pred príchodom k našim predkom sa stali protagonistami aj kultúrno-politického stretu s islamským svetom. Ich

skúsenosť je zaujímavá už aj preto, lebo problém kultúrnej, politickej a duchovnej schopnosti (alebo, žiaľ, skôr neschopnosti), odpovedať adekvátnym spôsobom na expanziu islamu, na jeho demografické, politické a kultúrne výzvy, je jednou z naliehavých otázok, ktoré stoja pred dnešnou Európou. Možno na Slovensku si tento fenomén ešte dostatočne neuvedomujeme, ale je len otázkou času, kedy s ním budeme aj my nástojčivo konfrontovaní. Byzantská ríša, občanmi ktorej boli sv. Cyril a Metod, po stáročia čelila podobným problémom – nakoniec v tomto súperení podľahla a bola vymazaná z mapy sveta. Životopisný spis Žitie Konštantína nám dosvedčuje, že Sv. Cyril, počas svojej misie k Arabom, nevstúpil na pôdu politickej polemiky, ale prenášal diskusiu do oblasti morálky a teológie, dokazujúc morálnu, duchovnú a doktrinálnu prevahu Kristovho zákona. Dnešný tzv. Západný svet sa pokúša demokratizovať viaceré tradične islamské krajiny, exportom demokracie na krídlach stíhačiek a za zvuku bômb, dokazujúc však takto iba svoju vojenskú prevahu, ale už sa neodváža ponúknuť, ako prameň obrody pre všetky národy a kultúry, kresťanský pohľad na človeka a jeho dôstojnosť. Sv. Cyril pri svojej misii medzi Arabmi takúto obavu nemal a z jeho slov, zaznamenaných životopiscom môžeme cítiť ideu univerzalizmu a búrania bariér v mene našej spolupatričnosti do rodiny Božích detí, ktorí skrze Krista, v Duchu Svätom vzdávajú skutočný kult Bohu -Otcovi. Tento univerzalizmus vychádza z Kristovho posolstva a preto prekonáva rozličnosť jazykov, rás, národov a politických zoskupení.

Ekumenický rozmer

Osobitnú pozornosť by si zasluhoval ekumenický rozmer diela sv. Cyrila a Metoda. Títo synovia konštantínopolskej cirkvi, boli vo svojom živote, vo svojej misii aj vo svojom oslávení spojení s rímskou cirkvou a pritom sú považovaní za vzor života a apoštolátu aj v pravoslávnych cirkvách. Ako šíritelia Božieho slova, ako jeho prekladatelia do ľudových jazykov, sú cenení aj v cirkevných spoločenstvách, ktoré sa zrodili z Reformy, pretože svojim dielom anticipovali jej charakteristické pozitívne znaky. V najhlbšom zmysle slova sú teda svätcami, v ktorých sa prejavuje katalicita Cirkvi. Tento katolícky rozmer Cirkvi sa prejavuje v aktívnej spoluzodpovednosti a veľkodušnej spolupráci všetkých v prospech všeobecného dobra. (Cf. Slavorum Apostoli 19).

Otvorenosť voči iným národom

Misia sv. Cyrila a Metoda sa odohrávala v búrlivom období druhej polovice 9. storočia. Historické obdobie, v ktorom žili sv. Cyril a Metod, je charakterizované prienikom nových národov na európsku politickú a spoločenskú scénu.

Veľké ríše – východorímska s centrom v Konštantinopole a Západná, franská ríša Karola Veľkého, s obavami pozorovali na svojich hraniciach rast nových, mladých politických celkov túžiacich presadiť sa na širšej politickej scéne. Prvá reakcia veľmocí bola

poznačená nedôverou, strachom a neskôr túžbou po ovládnutí. Vojenské ovládnutie však vôbec nebolo jednoduché. Preto sa Západ utiekal k politike kultúrneho ovládnutia, ktoré je najlepším prostriedkom na „pacifikáciu“ a spoločensko-politickú okupáciu. Mladé národy však chápali nevyhnutnosť konfrontácie s predchádzajúcimi politickými jednotkami, a preto hľadali také spôsoby spoluzití, ktoré by im dovolili zachovať si vlastnú kultúrnu a politickú autonómiu.

V tomto kontexte pracujú sv. Cyril a Metod, s evanjeliou priezračnosťou, unikajúc z politických zápletok a straníckych rozbrojov. Nikdy sa nemienili stať politickou hračkou mocných tohto sveta. Ich spôsob evanjelizácie nazývame dnes inkulturáciou. V duchovnom zmysle je to vlastne zaštepovanie nového ušľachtilého výhonku do divokého stromu - výsledkom sú plody, ktoré spájajú najlepšie charakteristiky oboch. Vo vízii sv. Cyrila a Metoda mali slovanské národy plné právo zaradiť sa medzi vtedajšie kultúrne národy Európy, ba mali to urobiť tak, aby si zachovali vlastnú tvár a charakter.

Otvorené otázky

Pred viac ako 1150 rokmi mal knieža Rastislav veľkú národnú politickú a duchovnú víziu: držať sa kresťanského zákona, vychovávať a vzdelávať svoj ľud, zabezpečiť mu takú samostatnosť, ktorá by bola vzorom aj pre iné národy. Dnes stojí pred našou spoločnosťou otvorená otázka: Aké kritériá a hodnoty budeme uplatňovať pri našom zaradovaní sa do stále viac globalizujúceho sveta? Aké bude miesto našej vlasti na medzinárodnom fóre? Zachováme si vlastnú tvár a charakter, alebo sa necháme zmiest' zo scény pod tlakom ekonomických výhod či hrozieb, ktoré k nám prichádzajú z nadnárodných fór a vyžadujú aby sme si nechali postupne, krok za krokom odkrajať z našej politickej kultúrnej a duchovnej samostatnosti? Podobná otázka sa otvára osobitným spôsobom aj pred cirkvou, jej hierarchiou a inštitúciami. Akým spôsobom uskutočňujeme novú evanjelizáciu, akú víziu máme pre rozvoj inkulturácie Kristovho evanjelia v meniacom sa svete? Rastislavov projekt v našich dejinách stroskotal. Rozbil sa na ľudskej zlobe a závidi. Rastislava zradil jeho vlastný synovec, Svätopluk. Najprv ho zapredal Frankom, potom zradil aj tých a dal sa na cestu vojenskej expanzie. Svätoplukom uprednostňovaný biskup Viching, prvý nitriansky biskup, najprv sv. Metodovi kládol všemožné prekážky a po jeho smrti vyhnal jeho žiakov preč z ríše. Expanzia, vierolomnosť, závid' a hrubosť načas zvíťazili ale v skutočnosti priviedli k pádu aj svojich strojcov. Na štátnické a duchovné ideály Rastislava sme skoro zabudli a postavili sme si na piedestál – obrazne i doslovne - vierolomného, lahtikárskeho a expanzívneho Svätopluka, ktorého vnímame ako národného hrdinu a kráľa starých Slovákov. O jeho priateľovi Vichingovi radšej veľa nehovoríme, aby sme si nemuseli rozpačito vysvetľovať, čo sme na Slovensku urobili s byzantskou časťou cyrilo-metodského dedičstva.

Sila vkladu sv. Cyrila a Metoda

A predsa, napriek tomu všetkému, však vklad sv. Cyrila a Metoda do našich dejín bol tak silný, že prekonal a prekonáva všetky tieto nepriazne ľudí, osudu i histórie a je tu prítomný dodnes. Ba nielen u nás a pre nás. Svätí Cyril a Metod sú dnes uznávaní dokonca ako spolupatróni Európy. Popri mnohých identifikačných prvkoch, ktoré vyplňame pravidelne v dotazníkoch, sa väčšina obyvateľov Slovenska ešte aj dnes definuje týmito základnými identifikačnými údajmi: Som veriaci, som katolík, som Slováč... a táto zdánlivo samozrejma informácia je v skutočnosti prekvapujúca. Nezainteresovaný pozorovateľ by si mohol položiť otázku: Ako je to možné, že po desiatročiach liberalizmu, po desiatročiach oficiálne propagovaného ateizmu, po ďalších desiatročiach lákavého materializmu sa napriek všetkému ešte stále väčšina ľudí na Slovensku považuje za veriáčich? Ako je to možné, že napriek rozdeleniam Cirkvi, ktoré v priebehu stáročí narušili jej jednotu na Východe i na Západe, napriek tomu, že aj v dejinách Slovenska boli obdobia, keď sa veľká časť jeho obyvateľov ocitla mimo viditeľného spoločenstva Katolíckej cirkvi – či už ako výsledok vlastnej voľby, či vnútornej krízy Katolíckej cirkvi, alebo ako výsledok zásahov štátnej moci - aj napriek všetkým týmto komplikovaným súvislostiam, sa ešte aj dnes väčšina obyvateľov Slovenska považuje za katolíkov? A to aj napriek tomu, že nie vždy žije podľa všetkých predpisov a prikázaní svojej viery. Ako je to možné, že hoci sme počas stáročí, ba viac ako tisícročie, nemali vlastný štát, v ktorom by bolo bývalo možné rozvíjať pocit národnej identity, napriek tomu, že celé desiatročia sme boli vystavení cieľenému odnárodnovaniu, či silenej internacionalizácii, napriek tomu dnes existujeme ako národné spoločenstvo, s vlastným jazykom a národným, a dnes dokonca už aj štátnym povedomím?

Základom je viera v Boha

Odpovede na tieto otázky môžeme hľadať v rôznych rovinách – v oblasti politickej a geopolitickej, v oblasti etnografickej a v neposlednej miere v rovine duchovnej. Napriek nesmiernej zložitosti tejto otázky si dovoľím predpokladať, že akýmisi zjednodušeným sumárom by bola odpoveď: Je to preto, lebo na začiatku našich náboženských, kultúrnych a národných dejín stáli osoby ako sv. Cyril a Metod, ktorí do duchovného genetického kódu tohto spoločenstva vložili vieru v Trojjediného Boha, naviazali ho na Petrov Stolec, ako viditeľný znak jednoty Kristovej Cirkvi, a keďže vytrvalo ohlasovali právo každého národa chváliť Pána vo svojom vlastnom jazyku, dali nášmu spoločenstvu aj identifikačný prvok vedúci ho k idej národnej svojbytnosti a k túžbe po nej, k túžbe po duchovnej, kultúrnej i politickej slobode a nezávislosti.

Na záver

Pred časom som mal možnosť zúčastniť sa v jednom talianskom chráme odhalenia nových vitráží zobrazujúcich sv. Cyrila a Metoda. Ozrejmil som si

prítom niekoľko skutočností. Čo je to vlastne vitráž? Prvá spontánna a jednoduchá odpoveď by bola: je to obdivuhodné umelecké a technické dielo, ktoré dovoľuje svetlu slnka preniknúť do vnútra budovy. Prenikajúce svetlo oživuje farby, osvetľuje vnútorný priestor, dáva mu život, mení ho. Kristus o sebe hovorí: Ja som svetlo sveta, a byzantská veľkopôstna liturgia nám zasa pripomína, že: Svetlo Pánovo osvecuje celý svet. Kristus osvecuje svoju Cirkev. Na vitrážach figúry svätcov dovoľujú svetlu prenikať dovnútra, zaplavujú chrám svetlom. Svetlo oživuje postavy svätých a farebné figúry svätcov nám dovoľujú aby sme „videli svetlo“. Naše oči nie sú schopné pozeráť sa priamo do slnka, ale keď sa pozeráme na vitráž, vidíme postavy a vnímame svetlo bez toho, aby sme mohli oddeliť jedno od druhého. Podobne môžeme chápať životy svätých v dejinách Cirkvi a národov. Prostredníctvom ich životov, cez ich príklad, vnímame svetlo Kristovo. Je to Kristus, ktorý osvecuje svoju Cirkev svojim svetlom, ale koná tak skrze životy svätých, ktorí sú svedkami a nositeľmi svetla. Svetlo však preniká cez vitráže v oboch smeroch. Cez ne osvecuje slnko vnútro chrámu, cirkvi. V noci, keď je svet ponorený do tmy zasa zvnútra osvetleného chrámu cez vitráže, cez figúry svätcov, preniká svetlo navonok. Aj tí, ktorí stoja

mimo osvetleného chrámu, ktorí sú takpovediac vo „vonkajšej tme“, môžu cez tieto žiariace postavy zachytiť niečo zo svetla vyžarujúceho z Božieho domu. Toto si uvedomujem aj pri dnešnej oslave svätého Cyrila a Metoda. V Pochvale Cyrilovi Filozofovi, ktorú zložil jeho učeník sv. Klement, čítame: „Hľa, zasvitla nám, milovníci Krista, svetložiarna pamäť prebľazeného otca nášho Cyrila, nového apoštola a učiteľa všetkých krajín, ktorý pobožnosťou a krásou zasvietil na zemi ako slnce, osvecujúc celý svet lúčmi trojosobného božstva. ... Žehnám tvoju presvetlú tvár, ožiarenú Svätým Duchom, ktorou zasvitlo mojej tvári svetlo Božieho poznania a vykorienila sa lešť mnoho-božstva. Žehnám tvoje zlatožiarné oči, ktorými bola odňatá naša nerozumná slepota a zasvitlo svetlo poznania Božieho.“

Svätí Cyril a Metod ďakujeme vám za to, že ste nám sprostredkovali svetlo! Dedičstvo Otcov zachovaj nám Pane!

*Táto homília odznela na slávnosti sv. Cyrila a Metoda
dňa 5. júla v Nitre.
Zdroj: www.kbs.sk*

STAV PROCESU BLAHOREČENIA BOŽIEHO SLUHU BISKUPA JÁNA VOJTAŠŠÁKA

Príspevok rozdelím do dvoch častí. V prvej časti sa stručne pokúsím načrtnúť stav a historický prierez procesu blahorečenia Božieho sluhu biskupa Jána Vojtaššáka, v druhej časti zase zdôvodniť, prečo nebol blahorečený podľa očakávania v roku 2003 a napokon poukážem na moje videnie ďalšieho priebehu.

Historický prierez procesu beatifikácie

Nech to analyzujeme akokoľvek,¹ ostáva historickou skutočnosťou, že k procesu beatifikácie biskupa Jána Vojtaššáka došlo po výzve pápeža Jána Pavla II. dňa 3. júla 1995 na Mariánskej hore v Levoči počas jeho pastoračnej návštevy Slovenska. Nie sú mi známe fakty ani osoby, ktoré by prípadne mohli stáť za touto jeho výzvou. Napokon, ak by som mal vysloviť svoje osobné presvedčenie, ktoré nemám podložené, Karol Wojtyła ako krakovský arcibiskup, ktorého arcidiecéza susedila so spišskou diecézou, mal aj počas

komunizmu čulé kontakty so Slovenskom a možno sa oprávnenne domnievať, že život a utrpenie spišského biskupa mu nebolo neznáme. Nevieme však odhadnúť, či – nebyť tejto výzvy – by bolo došlo tak rýchlo k začatiu procesu, alebo až neskôr. Podľa mojej mienky by k procesu bolo došlo, skôr či neskôr, pretože Vojtaššák je tak výraznou osobnosťou Spišskej diecézy a Slovenska a jeho skutočná veľkosť sa v plnej miere ukázala v časoch komunistickej totality.

Už v auguste 1995 súčasný spišský biskup Mons. František Tondra reagoval na výzvu pápeža a ustanovil prípravnú komisiu pre blahorečenie.² Postulátor bol ustanovený 28. mája 1996, *nihil obstat* Kongregácie pre kauzy svätých v novembri 1996, ešte v časoch, keď stál na čele tejto Kongregácie portugalský kardinál Saraiva³ a v decembri 1996 sa oficiálne začala diecézna

2. Podľa cirkevných predpisov kauzu blahorečenia má začať biskup tej diecézy, kde kandidát na blahorečenie umrel. Keďže biskup Ján Vojtaššák umrel na území Pražskej arcidiecézy, pred začatím procesu spišský biskup požiadal a obdržal v zmysle cirkevných predpisov súhlas vtedajšieho pražského arcibiskupa kardinála Miloslava Vlka. Predsedom prípravnej komisie bol spišský pomocný biskup Mons. Andrej Imrich a členmi kňazi František Novajovský a Ján Duda. Jej poradcami boli kňazi Mons. Viktor Trstenský, Dr. Košťal a Ján Butkaj.

3. *Nihil obstat* (=nič neprekáža) dáva Kongregácia pre kauzy svätých dekrétom, ktorý podpisuje prefekt Kongregácie. Kongregácia tým deklaruje, že zo strany Svätej Stolice „nič neprekáža“ začať a vykonávať proces blahorečenia.

1. Mám na mysli diskusiu o tom, či k tejto výzve pristúpil pápež sám od seba, alebo na popud inej osoby alebo skupiny osôb. Ostáva totiž faktom, že - či bol pápež sám v sebe presvedčený o svätosti biskupa Jána Vojtaššáka alebo si toto presvedčenie osvojil od iného alebo od iných veriacich – vyhlásenie ostáva úkonom samého pápeža a potvrdzuje, že sám pápež Ján Pavol II. bol presvedčený o svätosti Božieho služobníka Jána Vojtaššáka minimálne v čase, keď túto výzvu v Levoči urobil. A toto vôbec nie je málo, pretože sám nástupca apoštola Petra a námestník Krista na zemi má o biskupovi Jánovi Vojtaššákovi presvedčenie o jeho mučeníctve, o jeho svätosti.

fáza procesu beatifikácie, ktorá trvala až do novembra 2001, teda asi 5 rokov. V novembri 2001 bolo asi 20 krabíc dokumentov dopravených do Ríma na Kongregáciu pre kauzy svätých. V úlohe postulátora som pokračoval aj v rímskej fáze procesu. Za vicepostulátora bol ustanovený Peter Olexák, ktorý v tom čase študoval cirkevnú históriu a býval v Ríme.⁴

Je verejným tajomstvom, že blahorečenie biskupa Jána Vojtaššáka sa očakávalo na Slovensku počas pastoračnej návštevy Jána Pavla II. v roku 2003. Začiatkom roka Spišská diecéza a jej biskup vyvinuli maximálne úsilie, aby sa tak stalo, ale neúspešne.⁵ Štátny sekretariát Svätej Stolice poslal list spišskému biskupovi, ktorý podpísal vtedajší arcibiskup substitút druhej sekcie štátneho sekretariátu Leonardo Sandri, dnes kardinál a prefekt Kongregácie pre východné cirkvi, kde uviedol, že Svätá Stolica „nepovažuje nateraz za vhodné blahorečiť biskupa Jána Vojtaššáka, aj keď si ho veľmi váži...“ Toto rozhodnutie Svätej Stolice – podľa mojej interpretácie – znamená asi tolko: 1/ Primárny problém v prípade beatifikácie biskupa Jána Vojtaššáka nie je v merite veci čiže v nedostatkoch teologickej a právnickej procedúry dokazovania alebo aspoň nevieme, žeby tomu tak bolo; 2/ Primárnym problémom sa ukázala „vhodnosť“ nateraz blahorečiť Vojtaššáka.⁶ Tomuto videniu veci nasvedčuje

Od tohto dekrétu sa kandidát blahorečenia nazýva titulom „Boží služobník“.

4. V súčasnosti je Peter Olexák správcom farnosti Hrboltová a odborným asistentom cirkevnej histórie na Filozofickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku. V úlohe rímskeho vicepostulátora ho z rozhodnutia spišského biskupa Mons. Františka Tondru nahradil Luboslav Hromjak, ktorý je taktiež cirkevným historikom.

5. Začiatkom roka 2003 – po úmornej práci na tvorbe tzv. *Positio* – vycestovala skupina kňazov zo Spiša do Ríma, aby pod vedením relátora dokončila, čo ešte bolo potrebné dokončiť a zotrvala tam až do Veľkej Noci 2003. Boli to: Ján Duda, cirkevný právnik a postulátor kauzy, Róbert Brtko, cirkevný právnik, Miloš Pekarčík, cirkevný právnik a notári Jozef Skupin a Marián Jabrocký. Tejto skupine výrazne pomohol vtedajší veľvyslanec Slovenskej republiky pri Talianskej republike Jozef Mikloško nielen svojim optimizmom, ale najmä zabezpečením korektora talianskych textov preložených zo slovenčiny (bol to Talian, Riman). Pod tlakom situácie a okolností som Mikloška poprosil o pomoc a on pomohol. Pre históriu cítim povinnosť ho tu spomenúť. V utorok, hneď po Veľkej Noci roku 2003 vo veci blahorečenia biskupa Jána Vojtaššáka navštívil spišský biskup Mons. František Tondra spolu s postulátorom Dudom kardinála Saraivu, vtedajšieho prefekta Kongregácie pre kauzy svätých a vo štvrtok – opäť v záležitosti blahorečenia biskupa Vojtaššáka - Mons. František Tondra bol prijatý na neplánovanej súkromnej audiencii u samého Svätého Otca Jána Pavla II. (vďaka istým konkrétnym osobám). Raz príde čas povedať aj ich mená.

6. Podľa Inštrukcie *Sanctorum Mater* z roku 2007 je potrebná pre akt beatifikácie aj „vhodnosť“ či presnejšie „aktuálnosť“ aktu beatifikácie. Ale „vhodnosť“ bola dôležitá a brala sa do úvahy aj pred spomínanou Inštrukciou. Aktuálnosť alebo vhodnosť sa nedotýka merita veci či kandidát na oltár je alebo nie je svätým čiže nachádzajúcim sa v Ne-

fakt, že toto rozhodnutie o neblahorečení Vojtaššáka v roku 2003 nevydala Kongregácia pre kauzy svätých, ale druhá sekcia Štátneho sekretariátu Svätej Stolice. Nikde v dokumente sa nepíše, že niet dôkazov o jeho martyriu, ale píše sa iba o úsudku, že „nateraz jeho blahorečenie sa nepovažuje za vhodné“.⁷

Spišská diecéza a jej biskup prijali rozhodnutie Svätej Stolice s vierou, ktorú má Cirkev v súvislosti s úradom Petrovho nástupcu a jeho mocou, ktorá pochádza od Krista. Iba rímsky veľkňaz má právo rozhodnúť, komu verejný kult uzná a dovolí a komu nie.⁸ V tejto viere i nádeji to Spišská diecéza a jej biskup prijali.

Spišský biskup nariadil exhumáciu telesných ostatkov biskupa Jána Vojtaššáka z jeho hrobu v Zákamennom a podrobiť ho aj vedeckému skúmaniu.⁹ V lete 2003 bola po 38 rokoch vyzdvihnutá rakva s ostatkami Božieho sluhu z hrobu v Zákamennom a prevezená do Ústavu súdneho lekárstva v Martine. Bolo mimoriadne dojímavé hľadieť na obrovské zástupy veriacich každého veku, ako sa už od samého rána modlili ruženec pri hrobe biskupa Vojtaššáka a modlitby neprestávali ani počas exhumácie. Keď rakvu s ostatkami niesli do auta, veriaci si pred rakvou spontánne kľakali. Nie zbytočne sa hovorí *Vox*

beskej sláve, ale týka sa toho, či je vhodné ho dať ostatným veriacim dnes za príklad svätosti života vykonaním aktu beatifikácie alebo kanonizácie.

7. Benedikt XVI. podpísal Dekrét o hrdinských čnostiach Božieho služobníka pápeža Pia XII. a udelil mu titul „venerabilis“ (ctihodný). Teraz sa už len čaká na jeden zázrak, ktorý je pre akt beatifikácie potrebný, pretože v prípade Pia XII. ide kauza cestou dokazovania heroických čností. Prítom Pius XII. Súčasný pápež mal odvahu priznať verejne, že „Dokument o uznaní heroických čností (pápeža Pia XII.) nebol politickým ani historickým hodnotením jeho života“ a – napriek známej verejnej mienke panujúcej v súčasnom sekulárnom svete – prejavil ešte ďalšiu odvahu, keď Pia XII. nazval „veľkým spravodlivým“-porov. P. SEEWALD, *Svetlo sveta*, Bratislava 2010, s. 120. Aj toto je významným gestom, ktoré dokazuje, že aj kauza Jána Vojtaššáka je stále otvorená a Svätá Stolica jej vôbec nezatvorila dvere.

8. Súkromný kult je možný. To znamená, že v súkromí sa osobne môžem modliť k Vojtaššákovi napr. večer pred spaním alebo poďakovať sa mu súkromne za niečo, o čom som presvedčený, že som obdržal od Boha na jeho príhovor. Ale kto nie je vyhlásený za blahoslaveného nesmie sa mu preukazovať verejný kult ako napr. modliť sa k nemu verejne a spoločne napr. v kostole a takýmto verejným spôsobom prosiť Boha o niečo na jeho príhovor. Verejný kult je povolený až po beatifikácii.

9. Málokto si už dnes uvedomuje, že *elevatio* čiže vyzdvihnutie ostatkov kandidáta na svätosť bolo po dlhé roky jediným kanonizačným aktom. Dnes kanonizačným aktom je pápežský dekrét dovolenia verejného kultu a zápisu do zoznamu blahoslavených, ale úkon *elevácie* ostatkov ostal súčasťou beatifikačnej procedúry (viď napr. beatifikáciu Jána Pavla II.) V prípade biskupa Jána Vojtaššáka však išlo zásadne o preskúmanie jeho ostatkov z hľadiska súdneho lekárstva, čo má svoj dopad na dokazovanie mučeníctva čiže spätosti jeho smrti s martyriom.

populi vox Dei.¹⁰ Boli to chvíle, ktoré človeka dojímali k slzám. Tomuto jednoduchému veriacemu ľudu nebolo potrebné pripomínať, kto bol Vojtaššák a čo Vojtaššák pre svoju vieru v Boha a lásku k Cirkvi a za vernosť Svätej Stolicí vytrpel, ba že za to nasadil v plnej miere aj svoj vlastný život. Bol som aj pri otvorení rakvy a potom boli ostatky biskupa Jána Vojtaššáka prevezené na Spišskú Kapitulú do hrobky, ktorá sa nachádza v kaplnke Zápoľských v spišskej katedrále sv. Martina.

Aké sú perspektívy

Od roku 2003 podnes sa mnoho zmenilo.¹¹ Avšak Spišská diecéza sa intenzívne modlí za blahorečenie biskupa Vojtaššáka a veríme, že ten deň príde. Túto nádej nám minimálne dva razy potvrdil súčasný pápež Benedikt XVI., ktorý v lietadle na svoju pastoračnú cestu do latinskej Ameriky odpovedal na otázku novinárov, že prečo arcibiskup Romero San Salvadoru zastrelený priam pri slávení sv. omše v roku 1984 ešte nie je blahoslavený? Pápež vtedy odpovedal, že ešte existujú ľudia, ktorí spájajú s osobnosťou tohto arcibiskupa iné než iba náboženské presvedčenie. A niektorí by považovali jeho blahorečenie za rehabilitáciu násilníckych skupín socialistickej orientácie. Preto treba ešte počkať, aby sa jeho svätosť, jeho mučenie očistilo od takýchto nesprávnych nánosov.¹² Druhý raz nás pápež povzbudil, keď napriek námietkam niektorých odporcov, podpísal dekrét o hrdinských čnostiach Pia XII. a tak urobil ďalší veľmi dôležitý krok k jeho blahorečeniu.¹³ Benedikt

10. *Vox populi, vox Dei* (slov. hlas ľudu je hlasom Božím) je múdrosť, ktorá pochádza od starých Rimanov a teda nie je pôvodne kresťanská, In: G. ZVONICKÝ, *Keď mlčať nie je zlato*, 2. vydanie, Matica slovenská, Martin 2006, s. 111. Napr. súčasný prefekt Kongregácie pre kauzy svätých kardinál Amato to nazýva „intuíciou viery“ veriacich (lat. *sensus fidei*), ktoré chápe ako poznanie dané „zhora“. Toto je azda správnejšie pre vyjadrenie presvedčenia Božieho ľudu o svätosti konkrétnej osoby.

11. Napr. v roku 2005 zomrel Ján Pavol II., ktorý bude 18. mája 2011 vyhlásený za blahoslaveného v Ríme. V úrade Najvyššieho veľkňaza ho nahradil Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. K zmene došlo aj na poste prefekta Kongregácie pre kauzy svätých, kde portugalského kardinála Saraívu nahradil taliansky kardinál Amato a sekretára Kongregácie pre kauzy svätých poľského arcibiskupa Edwarda Nowaka nahradil taliansky arcibiskup Di Ruberto a najnovšie aj jeho nahradil opäť Talian Marcello Bartolucci. K zmene došlo aj na poste relátora kauzy pri Kongregácii svätých.

12. Podľa môjho chápania pápež Benedikt XVI. nepriamo potvrdil meritum mučenie arcibiskupa Romera, ale zároveň rozumne vysvetlil novinárom, prečo Svätá Stolica sa s jeho blahorečením neponáhla. Toto sa v mnohom podobá situácii božieho služobníka biskupa Jána Vojtaššáka.

13. Pri kauzách blahorečenia, ktoré sa vedú cestou heroických čností, ako je to v prípade už vyššie spomínaného Pia XII., nestačí len pápežom podpísaný a zverejnený v *Acta apostolicae sedis* dekrét o hrdinských čnostiach, ale sa vyžaduje aj aspoň jeden zázrak (staby potvrdenie nebies). O dokazovaní zázraku sa musí viesť osobitný proces nezávislý od procesu o hrdinských čnostiach. Aj dekrét

XVI. je odvážnym pápežom a túto svoju odvahu a nádej vlieva aj Slovákom a to aj v záležitosti blahorečenia biskupa Vojtaššáka.

Viem a nie je to tajomstvom, že s blahorečením biskupa Jána Vojtaššáka niektorí spájajú rehabilitáciu antihumánnych opatrení Slovenského štátu Svätou Stolicou. Takýmto interpretáciám treba povedať rozhodne nie. V procese blahorečenia biskupa Jána Vojtaššáka ide len a len o jeho svätosť a mučenie, nie o rehabilitáciu diskriminujúcich opatrení Slovenského štátu. Nechceme s nikým polemizovať o Slovenskom štáte. Nemáme úmysel blahorečením biskupa Jána Vojtaššáka rehabilitovať nehumánne opatrenia vojnového Slovenského štátu. Ak v prípade biskupa Jána Vojtaššáka o niečo ide, je to teologické poslanstvo jeho martýria, že aj napriek neludskému týraniu si s Božou pomocou zachoval slobodu vlastného kresťanského presvedčenia.¹⁴ Že volil radšej utrpenie a smrť, než zradu kresťanského presvedčenia, či pošliapanie vernosti Cirkvi a Svätému Otcovi. A v tom je aj jeho poslanstvo pre súčasnosť i budúcnosť.

Záver

Dňa 4. augusta 2011 si pripomenieme 46. výročie smrti Božieho služobníka biskupa Jána Vojtaššáka. Spišským biskupom bol neuveriteľných 44 rokov. Zomrel vo vyhnanstve mimo svojej diecézy v Řičanoch pri Prahe 4. augusta 1965. V rodnom Zákamennom ho pochoval trnavský apoštolský administrátor Mons. Ambróz Lazík 7. augusta 1965. Jeho hrob v Zákamennom, ale i teraz v Spišskej katedrále, navštevujú veriaci v hojnom počte. A veriaci sa v hojnom počte neprestávajú modliť za jeho blahorečenie. Som presvedčený, že Pán Boh v budúcnosti dá jasnú odpoveď na tieto modlitby a že ich vyslyší.

Ján Duda

o uznaní zázraku musí byť schválený a podpísaný pápežom. Ak v prípade Pia XII. Benedikt XVI. podpísal dekrét o hrdinských čnostiach, dekrét o uznaní zázraku ešte chýba. Ak by sa tak stalo, úplne sa otvorí cesta k blahorečeniu Pia XII. V prípade blahorečenia cestou mučenie sa zázrak nevyžaduje, ale stačí dekrét o mučenie, aby sa otvorila cesta k blahorečeniu.

14. Nie každý je „stavaný byť mučeníkom“, nie každý znesie bremeno týrania a to ani pre Božie meno. Všimol som si, že mnohí komunistami týraní kňazi či laici nechcú hovoriť o tom, čo zažili. To preto, že nechcú ani len v spomienkach to opäť prežívať. Ale tiež preto, že mnohí v tom týraní jednoducho neobstáli a k vlastnému zlyhaniu sa človek nepriznáva s ľahkosťou. Stačí si prečítať knihu profesora Hanusa *Svedok storočia*, kde píše ako sa za to hanbí, že vtedy zlyhal. Hoci si myslím, že za nič sa hanbiť nemusí. Totiž ak sa „rozbehne“ ľudská sadistická mašinéria týrania, človek ako ich obeť sám a z vlastných prirodzených síl nemá nijakú šancu. Jednoducho nemal Boží dar mučenie a neunesol to. Na druhej strane, ak to biskup Vojtaššák a ďalší jemu podobní to uniesli, bolo to vďaka Božej sile a daru mučeníckeho svedectva. Podľa mňa, iné vysvetlenie na jeho situáciu počas komunizmu nejestvuje.

KAM NÁS VEDIE RODOVÁ ROVNOSŤ?

Lavicoví intelektuáli sa nevedia rozlúčiť s myšlienkou, že tzv. „nový človek“ je možný. Komunistickej revolúcia sa pokúsila takéhoto človeka vyrobiť, rovnako ako aj západoeurópski revolucionári zo šesťdesiatych rokov.

Dnes sa o to pokúšajú znova. Pri novom človeku má byť pohlavie nepodstatné. Biologické pohlavie dostáva každý jednotlivec na základe náhody, existujúce rozdiely medzi mužmi a ženami sú len dôsledkom kultúrnych faktorov, čiže v konečnom dôsledku svojvoľne manipulovateľné. Techniky, ktoré by mali vytvoriť tohto nového človeka, sú zahrnuté pod hmlistý pojem „gender mainstreaming“ – či zjednodušene povedané „rodová rovnosť“.

Kde to vzniklo?

Tento termín sa v politike objavil na druhej Svetovej konferencii o ženách OSN v Nairobi. Ženy sa mali zapojiť do hlavného prúdu – po anglicky „mainstream“. Termín „gender mainstreaming“ sa síce ešte neobjavil, ale všetky nasledujúce dokumenty odkazujú na tento summit. Od roku 1993 vyžaduje EÚ realizáciu opatrení zameraných na gender mainstreaming od každého, kto sa uchádza o finančné prostriedky zo štrukturálnych fondov EÚ. Rada Európy si túto tému prisvojuje od roku 1994. Na štvrtej Svetovej konferencii o ženách OSN v Pekingu v roku 1995 bola prijatá akčná platforma. Vďaka nej sa stratégia gender mainstreamingu stala novou celosvetovou stratégiou feminizmu. Už vo februári 1996 berie na seba Komisia EÚ, a tým aj celá EÚ, záväzok presadzovať gender mainstreaming. Odvtedy prežíva v Európe víťazné ťaženie. V roku 1999 bola táto politika zakotvená v Amsterdamskej zmluve, (ako keby náhodou spolu s nediskrimináciou na základe sexuálnej orientácie), v dôsledku čoho sa v priebehu rokov stáva súčasťou takmer všetkých politických oblastí.

Nejasný termín

Kto sa zaoberá EÚ alebo národnými smernicami pre implementáciu „gender mainstreamingu“, získa dojem, že vágnosť termínu je zámerná. Často sa stotožňuje s „rovnoprávnosťou“ mužov a žien, niekedy s lepším „zosúladením zamestnania a rodiny“ pre ženy. Táto nejednoznačnosť je úmyselná, pretože v modernej politike sa uprednostňujú výrazy, ktoré sa môžu ľubovoľne meniť podľa nálady verejnosti, ako napríklad „sociálna spravodlivosť“, „udržateľnosť“, a podobne. Sú to pojmy, ktoré môžu znamenať všetko, alebo nič. To platí aj pri rodovej rovnosti. Tu však ide o viac než len o „zrovnoprávnenie“. Gender mainstreaming chce, aby bola v pozadí vždy položená otázka, či nemáme pred sebou nejaké „diskriminačné“ správanie, či sa nepostupuje podľa neodôvodnených, svojvoľných stereotypov, či sa nepreberajú rodovo špecifické vzory, ktoré vznikli na kultúrnom pozadí.

Čo to znamená?

Absencia prekladu termínu „gender mainstreaming“ sa zvyčajne zdôvodňuje tak, že tento anglický termín nemá ekvivalent v iných jazykoch. Vo francúzštine sa aj v oficiálnych dokumentoch používa rovnosť medzi ženami a mužmi, aj keď sú za to kritizovaní. „Gender“ sa v angličtine vzťahuje na kultúrne a sociálne určené pohlavie, nie biologické – takéto rozlišovanie je možné len v niekoľkých málo jazykoch. „Mainstream“, resp. „Mainstreaming“ znamená, že niečo je považované za normálne, teda zodpovedajúce norme, že je to hlavný prúd. Ale táto norma – podľa ideológov gender mainstreamingu – vychádza z kultúry. Čo je považované za „normálne“, sa výrazne líši od kultúry ku kultúre. To neznamená, že v Nemecku je za normálne považované jedenie párkov a v Taliansku jedenie pizze. Ide tu o rozdiely medzi konkrétnym spôsobom života mužov a žien. Politika „gender mainstreamingu“, ako ju implementuje OSN, Európska únia a následne aj jednotlivé národné štáty, sa usiluje zrušiť rozdiely medzi mužmi a ženami, ktorých pôvod vidí ako „kultúrny“, založený na zvykoch a tradíciách. Domyšlené do konca, aby táto politika viedla k úplnej rovnosti medzi pohlaviami a biologické pohlavie bolo zredukované na nepodstatnú vlastnosť človeka, ktorá nie je významnejšia než napríklad rozdielna farba vlasov. Gender mainstreaming je ideologicky živý z viacerých zdrojov.

1. Judith Butler a Queer Theory

Keď feministické hnutie, ktoré sa objavilo na Západe v roku 1968, dosiahlo v 70. a 80. rokoch významné úspechy, najmä takmer celosvetové schválenie potratu, začalo stagnovať, pretože nedokázalo rozvíjať žiadne nové prístupy založené na myšlienke triedneho boja medzi pohlaviami. Tento feminizmus, ktorý pre sa v spoločensko-politickom zápase inšpiroval marxistickými ideálmi, čelil rastúcej kritike, že príliš ignoruje rozdiely medzi pohlaviami. To by mohlo viesť k tomu, že rozdiely medzi mužmi a ženami by sa zdôraznili dokonca viac, než doposiaľ. Tieto feministky sa chovali tak, ako keby ženy nemali žiadne pohlavie a museli preto bojovať o to mužské, podobne ako proletariát v komunistickej revolúcii musí bojovať o vlastníctvo kapitálu. Normou bol muž a išlo o to, aby sa žena stala mužskejšou.

Koniec polarity

Polarita medzi mužom a (diskriminovanou a zotročenu) ženou by však mala byť prekonaná: pohlavie ako faktor v medziľudských vzťahoch a pri budovaní „spravodlivej“ spoločnosti by už nemalo hrať úlohu. Najvplyvnejšou predstaviteľkou tohto prístupu je Judith Butler. Vo svojej knihe „Gender Trouble - Feminizmus a podvracanie identity“ z roku 1990 volá po „zmätku pohlaví“ (gender trouble), k vedomému a aktívnemu stieraniu rozdielov medzi

pohlaviami, ako sa to deje pri Gay Parade. Hneď na začiatku prvej kapitoly píše: „Feministická teória vychádzala z veľkej časti z toho, že neexistuje vopred daná identita, popisovaná kategóriou „žena“. Nie biológia, ale kultúra podľa nej preberá úlohu osudu.

2. Identita a jej dekonštrukcia

Názor Judith Butler, (Queer Theory) nevyhnutne vedie k otázke, čo je vôbec identita, prípadne aký význam má pohlavie pre formovanie identity. Ak je pohlavie skutočne dôležité, má táto dôležitosť iba kultúrny pôvod? Je pohlavie pre formovanie identity podstatné?

Táto otázka sa stala predmetom diskusie nielen kvôli gender mainstreamingu alebo Queer Theory, ale je jednou z najobľúbenejších tém v psychológii posledných rokov. Vymysleli sa pojmy ako „konštrukcia identity“, „patchwork identity“, „formácia identity“, atď. Zástupcom homosexuálnej a transgender lobby (LGBT - lesbičky, gayovia, bisexuáli, transsexuáli) poskytujú tieto teoretické prístupy argumenty pre ich politickú prácu: Ak identita nie je jasne definovaná, tak sa to potom týka aj pohlavia. Človek podľa toho potom žije skôr v akomsi fluide a v rôznych formách pohlavia.

Literatúra v tejto oblasti stále pribúda a objavujú sa nové tituly. Medzi známych autorov patria: Luke Irigaray: Monique Wittig, Michel Dorais, Michel Foucault a mnoho ďalších. Gender mainstreaming tiež preberá túto myšlienku a kladie si za cieľ dekonštrukciu identity, aspoň čo sa týka rodovo špecifickej identity. V tejto dobe už aj v Európskom parlamente čím ďalej tým viac, rodová rovnosť neznamená rovnosť medzi ženami a mužmi, ale otvorene sa hovorí o rovnosti všetkých piatich pohlaví, ako je uvedené vyššie.

3. Marxizmus a post-marxizmus

Hnacím motorom revolučnej politiky, ktorá usiluje o dosiahnutie úplnej rovnosti medzi mužmi a ženami je názor, že akákoľvek nerovnosť vedie k hierarchizovaniu ľudí a to zase k podrobeniu a vykorisťovaniu. A tak sa dostávame k tretiemu zdroju, z ktorého čerpá gender mainstreaming: marxistická a post-marxistická doktrína.

Klasický komunizmus sa nikdy netajil, že chce odstrániť „buržoázno-kapitalistické mocenské štruktúry.“ Manželstvo a rodina sú nič viac než produkty tejto mocenskej štruktúry, ktorá slúži na udržiavanie moci kapitálu. Preto treba mládež sexualizovať, podporovať alternatívne formy partnerstva a zobrať deti čo najskôr zo starostlivosti rodičov. (Např.: program EÚ - „barcelonske ciele“ chcel dosiahnuť, aby do konca roku 2011 bolo 33% detí do 3 rokov a 90% detí do 6 rokov v predškolských zariadeniach. Len pre informáciu, v Československu bolo v jaslách 5% detí, t. č. je v jaslách v Čechách 2% detí a na Slovensku 3% detí. Sme za to EÚ kritizovaní. Táto vláda už zvýšila ženám, ktoré pôjdu počas materskej dovolenky do práce (do 3 rokov veku dieťaťa)

materský príspevok, aby mohli zaplatiť jasle. Je to z európskych peňazí. (Ženy, ktoré sú doma, toto zvýšenie nemajú.) Predstava, ktorú majú títo revoluční gender mainstreamingu, o ľuďoch, je v podstate veľmi pesimistická. Bez prítomnosti štátnej moci, bez obmedzovania slobody, sa bude každý človek nevyhnutne snažiť zotročiť ostatných. Toto možno prekonať iba tak, že bude stvorený „nový človek“.

Na záver

Človeka nemožno ľahko zmeniť. Všetky podobné pokusy v dejinách vždy viedli k diktatúram a masovému zabíjaniu, pretože vytúžený „ideálny svet“ bolo možné budovať len vtedy, keď sa odstránili disidenti. Aj gender mainstreaming s jeho utopickými cieľmi stroskotá. Ak nie „mäkkým“ spôsobom - pretože naši politici si v určitom okamihu uvedomia, že to nefunguje – tak „natvrdo“ tým, že sa zrúti a nastane katastrofa, ktorá je nevyhnutným dôsledkom realizácie každej nehumánnej a utopickej vízie sveta a človeka.

Anton Ziolkovský

VATIKÁNSKY ZÁPISNÍK

(marec – jún 2011)

Vražda jediného kresťanského ministra v Pakistane. Začiatkom marca bol v pakistanskom hlavnom meste Islamabad zastrelený minister pre náboženské menšiny Shahbaz Bhatti. Len prednedávnom bol pritom znovu vymenovaný do čela rezortu, ktorému hrozilo zrušenie. Podľa svedkov vo chvíli, keď tmavá Toyota s ministrom vo vnútri opúšťala bydlisko, obklúčili ju traja ozbrojení muži a spustili paľbu priamo do vozidla. Minister bol namieste mŕtvy, jeho šofér utrpel vážne poranenia. Incident zarmútil a znepokojil aj pápeža Benedikta XVI.

Vysviacka bývalého anglikánskeho biskupa. Počas prvého marcového víkendu prijal kňazské svätenie bývalý biskup Anglikánskej cirkvi Edwin Barness. Svätiteľom bol Roger Francis Crispian Hollis, diecézny biskup Portsmouthu. Barness bol posledným z radu bývalých anglikánskych biskupov, ktorí začiatkom tohto roka opustili Anglikánsku cirkev a stali sa súčasťou katolíckeho ordinariátu Našej Panej z Walsinghamu. Začiatkom roka ho zriadil Benedikt XVI. na základe apoštolskej konštitúcie *Anglicanorum coetibus*, ktorá uľahčuje prestup anglikánov do Katolíckej cirkvi. Medzi koncelebrujúcimi kňazmi sa nachádzali aj zvyšní štyria bývalí anglikánski biskupi, ktorí boli za katolíckych kňazov vysvätení už 15. januára.

Druhý diel Benediktovho Ježiša Nazaretského. V polovici marca sa na knižnom trhu objavilo druhé pokračovanie diela Benedikta XVI. *Ježiš Nazaretský*, s podtitulom *Od vstupu do Jeruzalema po vzkriesenie*. Kniha, ktorá má 380 strán, vyšla naraz v siedmich jazykoch. Momentálne sa pripravuje aj preklad do slovenčiny. Kniha má vyjsť aj v podobe e-book. „Pápež napísal text ceruzou, svojím nezameniteľným drobným písmom, a potom ho, tak ako vždy, prepísala sestra Birgit Wansing do počítača,“ uviedol v rozhovore pre L'Observatore Romano Giuseppe Costa, riaditeľ vatikánskeho vydavateľstva Libreria Editrice Vaticana. Známu skutočnosťou je, že pápež si počas letnej dovolenky v roku 2009 pri páde v kúpeľni zlomil zápästie, čo spomalilo tempo jeho práce. Riaditeľ Tlačového strediska Svätej stolice Federico Lombardi oznámil, že počas tohtoročnej letnej dovolenky chce pápež pokračovať v písaní tretieho, záverečného dielu venovaného Ježišovmu detstvu. Z prvého dielu, ktorý vyšiel v roku 2007, sa predali už vyše tri milióny výtlačkov.

Kríž zvíťazil. Veľká komora Európskeho súdu pre ľudské práva 18. marca 2011 v známej kauze Soile Lautsi verus Talianska republika rozhodla, že Talianska republika umiestnením krížov v štátnych školách neporušuje Európsky dohovor o ochrane ľudských práv. Európsky súd pre ľudské práva tak zmenil svoje rozhodnutie z novembra 2009, podľa ktorého kríž zavesený na stene štátnej školy Vittorino da Feltre v talianskom

meste Abano Terme „bráni rodičom vo výchove detí podľa vlastného presvedčenia“ a „obmedzuje náboženskú slobodu študentov“. Jednohlasný verdikt sedemčlenného tribunálu dal vtedy za pravdu talianskej občanke fínskeho pôvodu Solie Lautsi, ktorá sa už od roku 2002 domáhala zvesenia kríža. Podľa pôvodného rozsudku mala talianska vláda žene zaplatiť 5 000 euro za morálnu ujmu. Zmenu postoja svojím vyhlásením ocenil aj predseda KBS, arcibiskup Stanislav Zvolenský.

Pápež daroval Japonsku 100 000 dolárov. Japonsku, ktoré v marci prežilo sériu ničivých zemetrasení, následné cunami a dodnes bojuje s dôsledkom porušenia jadrových elektrární, sa rozhodol pomôcť aj Benedikt XVI. Prostredníctvom Pápežskej rady Cor unum zaslal skúšanej krajine 100 000 dolárov.

Posolstvo Svätej stolice budhistom. Pri príležitosti najväčšieho budhistického sviatku Vesakh/Hanamatsuri Pápežská rada pre medzináboženský dialóg koncom marca zaslala svoje posolstvo všetkým budhistom. Jeho téma znela *Hľadať pravdu v slobode: kresťania a budhisti žijú v mieri*. Sviatok Vesakh/Hanamatsuri sa slávi v priebehu apríla a mája. Počas neho si budhisti pripomínajú narodenie, osvetlenie a smrť Budhu. Je charakteristický svojou „pohyblivosťou“, ako aj tým, že v každej krajine sa oslavuje v inom čase.

Duchovné cvičenia rímskej kúrie. Na tohtoročné veľkonočné sviatky, ale aj na májové blahorečenie Jána Pavla II. sa pápež Benedikt XVI. a členovia rímskej kúrie pripravovali tradičnými pôstnymi duchovnými cvičeniami. Niesli sa v duchu témy *Svetlo Krista v srdci cirkvi. Ján Pavol II. a teológia svätých* a viedol ich 63-ročný francúzsky karmelitán François-Marie Lethel. Prvé duchovné cvičenia pre členov rímskej kúrie sa konali v roku 1925 počas pontifikátu pápeža Pia XI. Z adventného obdobia sa v roku 1964 presunuli na začiatok pôstu. Zo známych mien, ktoré cvičenia viedli, možno spomenúť nemeckého teológa Bernarda Häringa či kardinálov Ratzingera, Wojtylu, Martiniho, Cottiera, Schönborna, Špidlíka alebo Korca.

Pápež v televízii odpovedal na otázky divákov. Na Veľký piatok Benedikt XVI. ako prvý pápež v histórii na televíznej obrazovke odpovedal na otázky divákov. Mimoriadne vydanie relácie *A Sua immagine – Domande su Gesù (Na jeho obraz – Otázky o Ježišovi)* vysielala talianska verejnoprávna televízia RAI. Benedikt XVI. odpovedal spolu na sedem otázok, ktoré mu položilo sedemročné dievčatko z Japonska, Talianka, ktorej dieťa je vo vegetatívnom stave či moslimka z Pobrežia Slonoviny. Nie je to prvýkrát, čo Benedikt XVI. vystúpi v televízii – ak nepočítame prenosy z rôznych apoštolských ciest či liturgických slávností. Päť mesiacov po svojom zvolení za pápeža, 20. septembra 2005,

ako prvý pápež poskytol televízne interview polskej televízii TVP. Historicky prvým pápežom, ktorý je zachytený na filmovom plátne, je však Lev XIII., ktorého v roku 1896 zachytil vo vatikánskych záhradách režisér Vittorio Calcina.

Autorkou krížovej cesty v Koloseu bola žena. Neodmysliteľnou súčasťou Veľkej noci v Ríme je krížová cesta v Koloseu za účasti pápeža. Autorkou štrnástich zamyslení bola tohto roku augustiniánka Maria Rita Piccione, ktorá momentálne pôsobí ako predstavená rímskeho kláštora Santi Quattro Coronati a zároveň je predsedníčkou Federácie augustiniánskych rehoľníc. Nie je to prvýkrát, čo sa pápež rozhodol pre ženskú autorku. V roku 1993 zamyslenia napísala benedikťinka Anna Maria Canopi z opátstva Mater Ecclesiae z talianskeho ostrova San Giulio, v roku 1995 to zasa bola sestra Minke de Vries z protestantskej mníšskej komunity vo švajčiarskom Grandchampe. V roku 2002 pápež Ján Pavol II. požiadal o prípravu rozjímaní štrnástich vatikanistov, medzi ktorými bolo aj päť žien. Autormi zamyslení krížovej cesty, ktorá sa v Koloseu slávi od roku 1964, boli v minulosti napríklad aj teológ Urs von Balthasar, kardinál Miloslav Vlk, konštantínopolský patriarcha Bartolomej I. či pravoslávny teológ, laik Olivier Clément.

Britskí katolíci sa modlili za princa Williama a jeho manželku. Oficiálnu modlitbu za princa Williama a Catherine Middleton, ktorý sa zosobášili koncom apríla, zverejnila Konferencia biskupov Anglicka a Walesu. Veriaci v nej prosili o Božie požehnanie pre budúci panovnícky pár.

Blahorečenie Jána Pavla II. V prvý májový deň bol počas slávnostnej liturgie celebrovanej Benediktom XVI. na Námestí sv. Petra v Ríme blahorečený pápež Ján Pavol II. Na základe rozhodnutia Kongregácie pre Boží kult a disciplínu sviatostí sa liturgická spomienka v Rímskej diecéze a celom Poľsku bude sláviť 22. októbra.

Blogeri vo Vatikáne. Pri príležitosti blahorečenia Jána Pavla II. pozvala Pápežská rada pre spoločenské komunikačné prostriedky a Pápežská rada pre kultúru 150 blogerov z celého sveta na stretnutie vo Vatikáne. V prvej časti piati blogeri z rôznych jazykových celkov predstavili kľúčové výzvy, s ktorými sa stretávajú. V druhej časti zástupcovia Svätej stolice a oficiálnych cirkevných portálov poukázali na niektoré iniciatívy, prostredníctvom ktorých sa cirkev aktivizuje vo svete nových médií. „Musím povedať, že mi veľmi pomáha jeden skúsený bloger, ktorý mi každé ráno na niekoľko strán pripraví prehľad toho, o čom píšete,“ uviedol vo svojom príhovore riaditeľ Tlačového strediska Svätej stolice Federico Lombardi.

Svätá stolica k zabitíu Usámu bin Ládina. „Ako všetci vieme, Usáma bin Ládin niesol mimoriadne vážnu zodpovednosť za prehlbovanie rozdielov a nenávisť medzi ľuďmi, pričom zneužíval náboženstvo na tento účel a privodil smrť nespočetného množstva ľudí,“ napísal vo vyhlásení k zabitíu lídra teroristickej organizácie Al-Káida riaditeľ Tlačového strediska Svätej stolice Federico Lombardi. „Zoči-voči smrti človeka sa kresťan nikdy neraduje, reflektuje vážnu zodpovednosť každého jednotlivca pred Bohom a voči človeku, a dúfa a snaží sa, aby sa žiadna udalosť nestala príležitosťou k ďalšiemu rastu nenávisťi, ale k rastu pokoja.“

Benedikt XVI. v Benátkach, San Maríne a Chorvátsku. Týždeň po blahorečení Jána Pavla II. pápež Benedikt XVI. absolvoval 22. apoštolskú cestu po Taliansku, vôbec prvý v tomto roku, a zavítal do Benátok, Akvileji a Mestre. V talianskych médiách najviac zarezonovala jeho výzva k prebudeniu novej generácie kresťanských politikov. Začiatkom júna nasledovala dvojdná návšteva Chorvátska a krátko na to pricestoval aj do San Marína. Jedným z hlavných bodov pápežovho programu v Záhrebe bolo uctenie si ostatkov kardinála Alojza Viktora Stepinaca, ktorého v roku 1998 blahorečil Ján Pavol II.

Nový prefekt Kongregácie pre evanjelizáciu národov. V polovici mája pápež Benedikt XVI. menoval arcibiskupa Fernanda Filonihho za prefekta Kongregácie pre evanjelizáciu národov. Doterajší substitút vatikánskeho Štátneho sekretariátu nahradil 75-ročného indického kardinála Ivana Diasa. Na doterajšiu Filonihho pozíciu nastúpil 63-ročný arcibiskup Giovanni Angelo Becciu, ktorý bol doteraz nunciom na Kube.

Nová Inštrukcia pre aplikovanie motu proprio Summorum Pontificum. Pápežská komisia Ecclesia Dei koncom apríla vydala inštrukciu schválenú Benediktom XVI., ktorá upresňuje podmienky slávenia tzv. tridentskej liturgie. Podľa nových nariadení má biskup svojim kňazom nielen zabezpečiť primeranú znalosť predkoncilovej liturgie, ale urobiť aj potrebné opatrenia, aby táto liturgia mohla byť v jeho diecéze slávená. Musí však byť o ňu záujem zo strany stabilne existujúcej skupiny veriacich. Z prieskumu združenia *Paix Liturgique*, ktoré monitoruje slávenie predkoncilovej liturgie, vyplýva, že od vydania motu proprio *Summorum Pontificum*, ktorým Benedikt XVI. v júli 2007 povýšil predkoncilovú omšu na mimoriadnu formu liturgie, sa vo svete slávi v trikrát väčšom rozsahu ako dovtedy.

„Vatikánsky minister zdravotníctva“ na Slovensku. Začiatkom júna našu krajinu navštívil arcibiskup Zygmunt Zimowski, predseda Pápežskej rady pre pastoraáciu zdravotníckych pracovníkov. Okrem stret-

nutia so zástupcami KBS a ministrom zdravotníctva predniesol aj dve prednášky na teologických fakultách Univerzity Komenského a Trnavskej univerzity. Vysoký predstaviteľ rímskej kúrie navštívil Slovensko naposledy v septembri minulého roku. Predseda Pápežskej rady pre spravodlivosť a pokoj, kardinál Peter Appiah Turkson sa vtedy zúčastnil „ekologickej púte“ Rady európskych biskupských konferencií Ostrihom – Bratislava – Mariazell.

Rómovia vo Vatikáne. V polovici júna sa uskutočnila historicky prvá púť Rómov do Večného mesta. Zorganizovala ju Pápežská rada pre pastoraáciu migrantov a ľudí bez domova, nadácia Migrantes Talianskej biskupskej konferencie, Rímska diecéza a Komunita sv. Egídia. S jej účastníkmi sa stretol aj pápež Benedikt XVI.

Kardinál Angelo Scola novým milánskym arcibiskupom. Koncom júna pápež Benedikt XVI. menoval za nového arcibiskupa najväčšej arcidiecézy na svete 69-ročného kardinála Angela Scolu, doterajšieho benátskeho patriarchu.

SCOTT WALKER HAHN:

PREČO VERIŤ

Preložil Pavol Petrík. Bratislava : Redemptoristi – Slovo medzi nami 2009, 232 strán, ISBN 978-80-89342-06-8.

Slovenskí redemptoristi už niekoľko rokov ponúkajú čitateľsky príťažlivú sériu publikácií z pera Scotta W. Hahna. Tento americký spisovateľ a teológ sa narodil v roku 1957. Študoval postupne teológiu, filozofiu a ekonomiku na Grove City College (Grove City, štát Pensylvánia) a ďalej študoval teológiu v evanjelickom teologickom seminári Gordon–Conwell Theological Seminary (South Hamilton, štát Massachusetts). Začínal ako kazateľ Presbyteriánskej cirkvi hlboko presvedčený o tom, že Katolícka cirkev sa odchyľila od pravého kresťanstva. Pod vplyvom hlbšieho štúdia Svätého písma, predovšetkým biblickej témy zmluvy sa priklonil k učeniu Katolíckej cirkvi, do ktorej vstúpil v roku 1986. Doktorát získal v roku 1995 na Marquette University (Milwaukee, štát Wisconsin). Mnoho ľudí ho začalo volať „Martin Luther v spätnom chode“ a pod jeho vplyvom mnohí protestantskí kazatelia a biblišti taktiež vstúpili do Katolíckej cirkvi. Jeho manželka Kimberly sa stala katolíčkou v roku 1990. V súčasnosti Scott Hahn stojí na čele inštitúcie St. Paul Center for Biblical Theology, ktorú sám založil. Jej cieľom je rozširovať biblickú gramotnosť medzi katolíckymi laikmi aj klérom. Hahn patrí v súčasnosti medzi najobľúbenejších katolíckych autorov v USA.

Nový spravodajský portál News.va. Pápež Benedikt XVI. prostredníctvom iPadu spustil nový spravodajský portál News.va. Následne o tom informoval aj správou na Twitteri. Predseda Pápežskej rady pre spoločenské komunikačné prostriedky, arcibiskup Claudio Maria Celli zdôraznil, že nový portál nebude vytvárať originálny obsah, ale len na jednom mieste skoncentruje spravodajstvo Vatikánskeho rozhlasu, L'Osservatore Romano, Vatikánskeho tlačového centra, Tlačového strediska Svätej stolice a agentúry Fides.

Okrúhle jubileum kňazskej vysviacky Benedikta XVI. Na slávnosť apoštolov Petra a Pavla si pápež Benedikt XVI. pripomenul 60. výročie svojej kňazskej vysviacky. „Počas uplynulých 60 rokov sa takmer všetko zmenilo, ale ostala viera v Pána. S jeho pomocou ideme vpred,“ uviedol oslávenec pred zhromaždenými kardinálmi.

Imrich Gazda, Marián Sekerák

Ďalšie podrobnejšie informácie nájdete na portáli www.svetkrestanstva.sk

V slovenskom preklade vyšli jeho publikácie: Baránkova večera, Svätá omša ako nebo na zemi (2005); Kto si, Mária? Božia Matka v Božom slove (2006); Bože, buď milostivý (2006); Otec, čo plní sluby (2008); Moja duchovná cesta v Opus Dei (2008); Znameníť život (2010). V češtine vyšla kniha, v ktorej opisuje cestu vlastnej konverzie na katolícku vieru: Naša cesta do Katolíckej cirkvi (2000).

Scott Hahn nesie charakteristiku katolíckeho apologeta a práve publikácia *Prečo veriť* je toho príkladom a istým spôsobom odráža vlastnú cestu, ktorou Hahn prešiel od svojho anti-katolíckeho postoja až k prijatiu katolíckej viery. Podľa jeho vlastných slov v tejto knihe vysvetľuje, akým spôsobom on sám prišiel k presvedčeniu, že Katolícka cirkev pravdivo odovzdáva posolstvo Ježiša Krista. Kniha ideovo vychádza z výzvy v Prvom Petrovom liste 3,15-16: *Buďte „stále pripravení obhájiť sa pred každým, kto vás vyzýva zdôvodniť nádej, ktorá je vo vás. Robte to však skromne, s bážňou.“* Apologetika je totiž umenie vysvetľovať a brániť vieru. Úloha katolíkov nie je len veriť ale aj usilovať sa zdôvodniť túto vieru a to takým spôsobom, aby to mohli pochopiť aj obyčajní nekresťania. Apologetika sa v prvom rade odvoláva na

logiku, prírodu, vedu, dejiny a zdravý rozum. Keďže aj my žijeme v dobe, keď spoločnosť pokladá kresťanstvo za poveru a bigotnosť, musíme podať dôkazy o veciach, v ktoré veríme.

Celá kniha má 15 kapitol resp. zdôvodnení katolíckej viery, ktoré sú rozdelené do troch hlavných častí: I. Prírodné dôvody; II. Biblické dôvody; III. Kráľovské dôvody. Rozloženie týchto častí je logické a nadväzujú vzájomne na seba. V prvej časti sa autor zameriava na neveriacich a na základe argumentov filozofie, prírody, dejín a zdravého rozumu postupne predkladá dôvody, pre ktoré viera a rozum si neprotirečia, ale vzájomne dopĺňajú. Čitateľ sa dozvie o štyroch princípoch logiky, ktorými sa riadi ľudský rozum a pred ktorými nikto (ani veriaci človek) nemôže uniknúť: princíp neprotirečenia; princíp všeobecnej spoľahlivosti zmyslového vnímania, princíp kauzality a princíp sebauvedomenia. Aj na základe týchto princípov definoval sv. Tomáš Akvinský svojich päť ciest, ktorými dokazoval existenciu Boha. Scott Hahn uzatvára túto časť dôležitým upozornením, že samotný dôkaz nestačí, ale je potrebné, aby sme vlastným životom boli znamením Božej prítomnosti vo svete.

Druhá časť je zameraná na kresťanov, ktorí však neprijímajú katolícku vieru. Keďže s ostatnými kresťanmi má Katolícka cirkev spoločnú predovšetkým Bibliu a pevnú vieru v Boha a v Ježiša Krista. Medzi kresťanmi je menej rozporov, ako vo vzťahu k nekresťanom. Autor tieto rozpory pripodobňuje k „hádkam v rodine“, ktoré však môžu niekedy prerásť do nebezpečných rozmerov. Na základe biblických textov sú postupne predstavené niektoré témy dotýkajúce sa samotnej Cirkvi – jedna, svätá, katolícka, apoštolská ako aj úcta k svätým, k Panne Márii, k eucharistii, primát pápeža tzn. k témam, ktoré sú najčastejšie príčinou

nezhôd medzi kresťanmi. Napríklad v stručných odpovediach Scott Hahn vyvracia niektoré predsudky ohľadom pápeža: katolíci si myslia, že pápež je bezhriешný; katolíci si myslia, že pápež nerobí chyby; katolíci si neomylnosť vymysleli v 19. storočí atď.

Napokon tretia časť, ktorá nesie vznešené pomenovanie „Kráľovské dôvody“ je zameraná na niektoré témy z Biblie vo svetle Božieho zjavenia. Ide teda o teologické dôvody. Autor si za motto tejto časti vybral tému kráľovstva. Uvádza, že napriek dôležitosti starozákonnej postavy Mojžiša, novozákonné texty predstavujú Ježiša ako naplnenie prísľubov o kráľovstve daných Dávidovi. Ježiš Kristu je nazvaný Syn Dávidov (a nie Mojžišov). Na základe Ježišovho vyslania sa týmto kráľovstvom stala Cirkev.

Publikácia Scotta Hahna upúta argumentáciou, ktorá nie je bojovná ani nepriateľsky naladená. Ide o pokojné a isté zdôvodnenie katolíckej viery. Autor adresuje slová výzvy samotným katolíkom, keď ich nabáda k štúdiu teológie, čo si vyžaduje úsilie a dlhodobý projekt. Zároveň však názorne dodáva: „Naša viera je ako pevnosť. Jej sila nezávisí len od hrúbky stien alebo šírky vodnej priekopy, ale predovšetkým od zdravia a odhodlanosti pána pevnosti“. V tom je možné vidieť jasný odkaz aj do reality Katolíckej cirkvi na Slovensku. Jej sila nemôže spočívať len v hlasitosti, s akou sa bude prezentovať, ale na prvom mieste vnútornou silou svojich členov. Kresťanstvo nie je súhrnom namemorovaných poučiek alebo podčiarknutých viet z cirkevných dokumentov, ale hlboko zakorenenou vierou v Ježiša Krista, ktorý nám priniesol Božiu „dobrú zvesť – evanjelium“ pre ľudstvo.

František Trstenský

PETER SEEWALD:

SVETLO SVETA. PÁPEŽ, CIRKEV A ZNAMENIA ČIAS. UNIKÁTNY ROZHOVOR S BENEDIKTOM XVI.

Don Bosco : Bratislava 2011, 226 strán, ISBN 978-80-8074-138-9.

Peter Seewald sa stal v nedávnej minulosti známy vďaka dvom knihám rozhovorov s kardinálom Jozefom Ratzingerom (Sol' zeme - 1996, Boh a svet - 2000). V týchto týždňoch vychádza v slovenčine ďalšia - v poradí tretia - kniha rozhovorov tohto nemeckého novinára s Jozefom Ratzingerom už v úrade súčasného pápeža Benedikta XVI. V doterajšej histórii žiaden pápež neposkytol priamy a osobný rozhovor. Už tento fakt robí túto publikáciu výnimočnou. Išlo o šesťhodinové interview, ktoré Seewaldovi poskytol pápež behom jedného týždňa v júli 2010, vždy hodinu každý deň, vo svojom letnom sídle Castel Gandolfo. Kniha vyšla v nemeckom origináli pod názvom Licht der Welt v novembri 2010. Názov na obálke slovenského vydania „Svetlo sveta“ je rukopisom pápeža, ktorý na žiadosť

slovenského vydavateľstva Don Bosco pápež Benedikt XVI. poskytol slovenskej verzii tejto publikácie.

Peter Seewald prešiel počas svojho života hlbokou osobnou konverziou. Hoci sa narodil v katolíckej rodine v Dolnom Bavorsku v roku 1954, v čase dospievania sa stal stúpencom marxizmu a v roku 1973 opustil Katolícku cirkev. V roku 1976 založil vlastný radikálny ľavicový časopis, ktorý bol po dvoch rokoch existencie zakázaný. Od roku 1981 pôsobil ako redaktor v časopise Spiegel, neskôr Stern a v novinách Süddeutschen Zeitung, odkiaľ v roku 1993 odišiel a odvtedy pôsobí ako nezávislý žurnalista. Pre jeho život sa stal zlomovým rozhovor s kardinálom Ratzingerom, ktorý vyšiel v roku 1996 pod názvom Sol' zeme a Seewald sa postupne vrátil späť do Katolíckej cirkvi.

Kniha rozhovorov obsahuje 18 obsahovo rozmanitých kapitol, ktoré dokazujú, že pápež nemá obavu hovoriť o ťažkých témach otvorene. S priamotou vysvetľuje stanovisko Cirkvi k homosexuálnym vzťahom, vysviacke žien, dialógu s islámom ale aj sexuálnymi škandálmi v Cirkvi, otázke budovania ekumenických vzťahov s pravoslávím či ekologickým a ekonomickým problémom ľudstva. Pápež objasňuje, prečo Katolícka cirkev označuje evanjelické spoločenstvá výrazom „kresťanské spoločenstvá“ a nie „cirkev“ a ponúka svoje videnie situácie veriacich v kedysi tradičných katolíckych krajinách ako je Francúzsko, Španielsko, Anglicko ako aj postoj k rodnej krajine. Nechýbajú však ani vyložene náboženské témy ako je liturgická obnova Cirkvi, mariánska úcta a druhý príchod Krista. Treba zdôrazniť, že v týchto posledných témach ide o pápežove „srdcové“ záležitosti, ktoré v minulosti už knižne publikoval (Úvod do kresťanstva, Eschatológia, Duch liturgie). Máme teda pred sebou mozaiku postojov, ktoré sa zameriavajú na obdobie od roku 2005 tzn. odkedy Jozef Ratzinger bol zvolený do úradu rímskeho biskupa. Záver knihy tvoria prílohy pápežových „diskutabilných a diskutovaných“ príhovorov, ktoré médiá veľakrát priniesli v skreslenej alebo neúplnej podobe: úryvok z pastierskeho listu Benedikta XVI. írskym katolíkom ohľadom pedofílie kňazov v Írsku; úryvok z prednášky na univerzite v Regensburgu ohľadom islamu; úryvok z pápežovho rozhovoru s novinármi o AIDS v Afrike. Súčasťou knihy sú aj kľúčové biografické údaje zo života a zvlášť z pontifikátu Jozefa Ratzingera.

Na jednej strane skúsený novinár potvrdil skutočný prehľad pápežových postojov, ktoré dokazuje starostlivo pripravenými a naformulovanými otázkami. Na druhej strane zo strany recenzentov sa nevyhol kritike (a miestami oprávnenej) za to, že neraz otázky prezentuje vo forme vlastnej mienky a pápežovi zostáva vo svojej odpovedi len s ňou súhlasiť. Čitateľ má niekedy dojem, že novinár ani nečaká odpoveď na položenú otázku, ako skôr potvrdenie, či pápežovým postojom rozumie správne. V tej chvíli akoby pýtajúci sa nesedel na stoličke toho, kto kladie otázky, ale na stoličke odpovedajúceho.

Aj pre tých, ktorým je cirkevná reč vzdialená, je čítanie pútavé, lebo pápež Benedikt zrozumiteľným spôsobom objasňuje, čo to znamená viesť viac ako miliardovú komunitu katolíkov. Je až prekvapujúce, ako Petrov nástupca rozumie nielen dobe, ktorú žijeme, ale aj pozadiu, ktoré vytvára globálne dejiny. Nie je totiž umením vymenovať dôsledky krízy sveta, spoločnosti alebo samotnej Cirkvi. Umením je definovať príčiny, ktoré ich vyvolávajú a prostriedky, ktoré vedú k ich odstráneniu alebo zmierneniu. Toto pápež vo svojich rozhovoroch robí obdivuhodne pokojným a zároveň zreteľným a zrozumiteľným spôsobom. Napríklad pri téme dialógu kresťanstva s islamom Benedikt XVI. jasne hovorí: „Islam musí vo verejnej diskusii vyjasniť dve témy, a to otázku svojho vzťahu k násiliu a svoj vzťah k rozumu.“ (str. 109) Hodný povšimnutia je pápežov apel nehovoriť

len o období Cirkvi ako období „po Kristovi“, ako to často používame v letopočte pri chronologickom datovaní historických udalostí, ale je potrebné hovoriť o období „pred Kristom“, pretože naša nádej má byť upriamená na druhý príchod Krista. Ľudské správanie neovplyvňuje len historický Ježiš ale aj ten istý Ježiš, ktorý raz príde v sláve. Benedikt XVI. približuje aj vlastný pohľad na poslanie pápežského úradu: „Pápež nemá moc, aby si niečo vynucoval. Jeho „moc“ spočíva len v tom, že tu je spoločné povedomie, v ktorom si ľudia uvedomujú, že patria k sebe, a pápež má úlohu, ktorú si nedal on sám.“ (str. 146)

Knihu rozhovorov s Benediktom XVI. je potrebné vnímať predovšetkým ako priblíženie doterajšieho 5 ročného obdobia pontifikátu v spojení so všetkým, čo priniesol smerom dovnútra Katolíckej cirkvi, vo vzťahu k svetu ako aj pre samotnú osobu Jozefa Ratzingera. Ukazuje, že pápežove postoje nie sú výsledkom nejakej náhlej zmeny, ktorá by sa udiala v okamihu jeho zvolenia za 265. pápeža v dejinách Katolíckej Cirkvi 19. apríla 2005. Viera Jozefa Ratzingera je výsledkom jeho postupného ľudského, duchovného a teologického rastu od obdobia medzi dvoma svetovými vojnami, ktoré ho v duchovnej oblasti formovalo ku kristologickej nábožnosti, k čítaniu Svätého písma a k láske k cirkevným otcom, ako o tom sám hovorí (str. 169), cez jeho rozhodnutie pre kňazské povolanie a dráhu profesora teológie, malo vplyv na jeho ceste biskupa i kardinála a charakterizuje aj jeho úrad pápeža.

František Trstenský

NOVÉ HORIZONTY

ČASOPIS PRE TEOLÓGIU, KULTÚRU A SPOLOČNOSŤ

ČÍSLO 2/2011

ROČNÍK V.

VYCHÁDZA ŠTVRŤROČNE

Zodpovedný redaktor:

prof. ThDr. ICLic. Ján Duda, PhD.

Výkonný redaktor:

ThLic. Anton Ziolkovský, PhD.

Redakčná rada:

prof. ThDr. ICLic. Ján Duda, PhD.

ThDr. Martin Koleják, PhD.

doc. ICDr. Miloš Pekarčík, PhD.

doc. ThDr. František Trstenský, PhD.

ThLic. Anton Ziolkovský, PhD.

ThDr. Branislav Kluska, PhD.

SLLic. Pavol Zvara

Mgr. Marián Jabrocký

Grafická úprava:

Mgr. Marián Jabrocký

Jazyková spolupráca:

PaedDr. Anna Dudová

Anglické texty:

Marek Hrubčo

Adresa redakcie:

Nové Horizonty

Spišská Kapitula 13

053 04 Spišské Podhradie

E-mail:

novehorizonty@gmail.com

Web:

<http://www.novehorizonty.sk>

Cenzor:

ThDr. Alojz Frankovský, PhD.

Imprimatur:

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

Evidenčné číslo:

EV 3671/09

ISSN 1337-6535

EAN 977133765400605

Vydáva:

Klub priateľov Ferka Skyčáka, Spišská Nová Ves

Tlač:

Tlačiareň Kežmarok

Uzávierky v roku 2011: 30. 1., 30. 4., 30. 7., 30. 10.

Informácie pre predplatiteľov:

Predplatné na rok 2011 - 6 €.

Odporúčaná cena jedného výtlačku - 1,5 €;

v predajniach Lúča a SSV - 2 €.

Objednávky na predplatné: novehorizonty@gmail.com

Klub priateľov Ferka Skyčáka:

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

Sponzorské príspevky môžete poslať na tento účet:

4390017104/3100.

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

Pokyny pre prispievateľov:

Štruktúra štúdie

Kvôli jednotnému charakteru časopisu je nevyhnutné rešpektovať nasledujúce pokyny. Štúdia musí začínať odstavcom s nadpisom *Náčrt problému*, v ktorom autor predstaví problematiku a najmä zreteľne vysvetlí, čomu sa v štúdiu bude venovať a prečo je táto téma zaujímavá. Nasleduje samotné jadro štúdie, ktorú je kvôli prehľadnosti potrebné členiť podnadpismi na menšie celky. Podnadpisy netreba číslovať. Stačí zvýrazniť tučným typom písma. Štúdiu je potrebné ukončiť záverečným odstavcom s nadpisom *Záver*, v ktorom autor načrtne možné riešenia. Štúdia musí obsahovať poznámky pod čiarou a bibliografiu za textom štúdie.

Pri písaní štúdie je potrebné brať do úvahy, že cieľovou skupinou je katolícka inteligencia a čítajú ho najmä laici. Tomu je potrebné prispôbiť vyjadrovacie prostriedky, rozsah štúdie a náročnosť štylizácie. Poznámky pod čiarou je potrebné využiť na vysvetlenie pojmov, ktoré nemusia byť jasné (napr. krátka charakteristika osobnosti z danej oblasti, ktorá neodborníkovi nemusí byť známa).

Vzor celkovej štruktúry štúdie:

- Názov štúdie v slovenčine
- Názov štúdie v angličtine
- Abstrakt v angličtine
- Náčrt problému
- Samotné jadro štúdie členené podnadpismi na menšie časti
- Záver
- Bibliografia
- Meno a priezvisko autora, adresa pracoviska, e-mail
- Profesný životopis

Formálna úprava textu:

Vzhľad stránky - okraje: horný 2,5 cm, dolný 2,5 cm, ľavý 2,5 cm, pravý 2,5 cm

Typ písma: Times New Roman

Veľkosť písma: 12

Riadkovanie: jednoduché

Rozsah: 4-8 strán

Všetky štúdie sú recenzované.

