

NOVÉ HORIZONTY

ČASOPIS PRE TEOLÓGIU, KULTÚRU A SPOLOČNOSŤ

www.novehorizonty.sk

Žiť v pravde:
náboženská sloboda a poslanie katolíkov v novom poriadku sveta
CHARLES J. CHAPUT

Číslo 666 v kontexte novozákonnej Knihy zjavenia
FRANTIŠEK TRSTENSKÝ

Pokrok a bioetika
MICHAL VIVODA

Rímsky misál - kniha pre slávenie omše
PAVOL ZVARA

Rozvoj ekleziológie v pokoncilovom období
podľa Josepha Ratzingera
LADISLAV STROMČEK

Môžu pastierske listy slovenských biskupov zaujať v médiách?
TERÉZIA RONČÁKOVÁ

3/2010
ročník IV.

Význam tváre v kresťanskej filozofii
JOZEF URAM

OBSAH

107	Čo je naozaj dôležité <i>redakcia</i>	EDITORIÁL
108	Žiť v pravde: náboženská sloboda a poslanie katolíkov v novom poriadku sveta <i>Charles J. Chaput</i>	PREKLAD
113	Číslo 666 v kontexte novozákonnej Knihy zjavenia <i>František Trstenský</i>	ŠTÚDIE
118	Pokrok a bioetika <i>Michal Vivoda</i>	
123	Rímsky misál - knihy pre slávenie omše <i>Pavol Zvara</i>	
130	Rozvoj ekzeziológie v pokoncilovom období podľa Josepha Ratzingera <i>Ladislav Stromček</i>	
136	Môžu pastierske listy slovenských biskupov zaujať v médiách? <i>Terézia Rončáková</i>	
141	Význam tváre v kresťanskej filozofii <i>Jozef Uram</i>	
144	Mužské rehole a kongregácie na Spiši <i>Ivan Chalupecký</i>	ČLÁNKY
147	Vatikánsky denník <i>Imrich Gazda</i>	UDALOSTI
149	Médiá vidia pápeža ako politika, nie ako pastiera <i>Imrich Gazda</i>	NÁZORY
149	Zložitosť dialógu alebo prečo by mali občania podporovať oficiálnu líniu kresťanstva?! <i>Ján Duda</i>	
151		RECENZIE

CONTENTS

	What is really important <i>editorial office</i>	EDITORIAL	107
	Living within the truth: religious Liberty and catholic mission in the new order of the world <i>Charles J. Chaput</i>	TRANSLATION	108
	The number 666 in the context of the Book of Revelation <i>František Trstenský</i>	STUDIES	113
	Progress and Bioethics <i>Michal Vivoda</i>		118
	The Roman Missal – the book for celebrating Mass <i>Pavol Zvara</i>		123
	Development of Ecclesiology in Post-conciliar Era according to J. Ratzinger <i>Ladislav Stromček</i>		130
	Can pastoral letters of Slovak bishops arouse interest in media? <i>Terézia Rončáková</i>		136
	The Meaning of Face in Christian Philosophy <i>Jozef Uram</i>		141
	The Monastic Orders for Men and Congregations in Spiš <i>Ivan Chalupecký</i>	ARTICLES	144
	Vatican´s blog <i>Imrich Gazda</i>	AFFAIRS	147
	Media see the Pope as a politician, not as a shepherd <i>Imrich Gazda</i>	OPINIONS	149
	A difficult dialog <i>Ján Duda</i>		149
		REVIEWS	151

REDAKCIA

ČO JE NAOZAJ DÔLEŽITÉ

Po každých parlamentných voľbách sa veriaci pýtajú, či nová politická reprezentácia bude s cirkvami spolupracovať. Postoj verejných činiteľov nemožno podceňovať, lebo môžu zásadným spôsobom ovplyvniť pôsobenie cirkvi v krajine. Zvlášť v prípade Slovenska, ktoré síce má silné religiózne zázemie, avšak zatiaľ nevytvorilo pre cirkev stabilné podmienky. Máme základnú rámcovú zmluvu so Svätou Stolicou a dve čiastkové zmluvy. Nemožno však zabúdať, že zmluva o školstve a vzdelávaní sa v praxi nedodržiava. Predchádzajúce dve vlády nenašli dobrú vôľu uzavrieť zmluvu o uplatňovaní výhrady vo svedomí. V povolebných rokovaniach novej koalície sa táto medzinárodná zmluva stala predmetom obchodu. Tento fakt pripomína, že parlamentné politické strany s výnimkou KDH neberú vážne medzinárodné záväzky Slovenskej republiky voči Svätej Stolicy. Je teda otázne, či programové vyhlásenie novej vlády dáva nádej, že vzťahy s cirkvami budú korektné. Zatiaľ najväčšou komplikáciou je osoba Jána Krstiteľa Balásza, ktorý zanechal kňazstvo a odišiel z rehole, stal sa šéfom poradcov premiérky Ivety Radičovej a konzultantom pre cirkevné otázky.

Parlamentné voľby si zaslúžia analýzu aj v inom ohľade. Prvýkrát v moderných dejinách Slovenska sú ich víťazmi liberáli. Tento hodnotový posun je zjavný. Ak sa pýtame, prečo mnoho katolíkov volí liberálne strany, treba zájsť do histórie. Cirkev na Slovensku po skúsenostiach z obdobia totality, sa usilovala nevyjadrovať sa k otázkam verejného života. Aj dnes v podvedomí mnohých drieme obava, že otvorené vyjadrenie názoru môže Katolícku cirkev poškodiť. Je škandalózne, že dvadsať rokov po zmene veľká skupina obyvateľstva volí bývalých komunistov. Cirkev sa prirodzene obáva relativizmu hodnôt, ktorý prináša politický liberalizmus. Všade vo svete prináša so sebou trendy, ktoré zásadným spôsobom ohrozujú manželstvo, rodinu a dôstojnosť ľudskej osoby. Je paradoxom, že sme dospeli do situácie, keď sa postkomunistickí politici stali pre mnohých, žiaľ, prijateľnejšou alternatívou. Politikou Cirkvi je pritom jej sociálna náuka, ktorú spolu s tradičným pohľadom na ochranu života, manželstva a rodiny najlepšie presadzujú kresťanskodemokratické strany. Kresťanská demokracia je pritom jedinou reálnou alternatívou tak voči postkomunistom, ako aj liberálom. Môže rásť za dvoch podmienok. Prvou je jasná pozícia Cirkvi. Predvolebný pastiersky list málokedy presvedčí. Druhou podmienkou je správanie sa politikov. Keďže voličmi kresťanskej demokracie sú prevažne praktizujúci kresťania, nemala by sa strana otvorene hlásiť v zásadných veciach k postojom, ktoré sú v rozpore s tradičnou kresťanskou náukou.

Zdá sa, že úpadok kresťanskej demokracie je spojený s oslabovaním Cirkvi. Kde niet odvahy postaviť sa voči mocným, tam niet ani dôvery v idey, ktoré môžu

zmeniť svet. Je síce pravdou, že katolíci sú zastúpení vo všetkých politických stranách, z pohľadu náuky viery a mravov však voľba postkomunistov, liberálov či kresťanských demokratov neznamená to isté. Lebo dôležité sú nielen osobné postoje niektorých jednotlivcov, ale aj hodnoty a oficiálna línia, ku ktorej sa strana hlási a čo sa snaží presadzovať.

Politologické úvahy o vzťahu štátu a Cirkvi možno viesť do nekonečna. Nemožno ich zanedbávať, ale rovnako ani preceňovať. Prečo sa usilovať o rovnocenné financovanie cirkevných škôl a školských zariadení, ak do nich nebude mať kto chodiť a nebudú prijaté vo farnostiach? Prečo sa usilovať o dobré vzťahy s politikmi, keď dekadentná spoločnosť ťahá so sebou podvodu aj Cirkev? Potrebujeme veriť v Boha a svedčiť o ňom. Ak sa ľudia budú hlásiť k Cirkvi len formálne, ale nebudú podľa viery žiť, neosoží to ani im, ani spoločnosti. Hovoriť o živote viery znamená vstúpiť do vnútrocirkevného prostredia pastorácie. Tradičná pastorácia zostáva naďalej základným kameňom, ale sama nestačí. Zanedbávame pastoráciu ľudí v mestách, nedokážeme osloviť tisíce detí z rozbitých rodín, v kostoloch chýbajú mladé rodiny, ťažko komunikujeme s mládežou. K tomu prirátajme mnohých kňazov, ktorí sa uprostred sekularizovanej spoločnosti cítia úplne bezmocní. Toto sú naše skutočné problémy. Ak budú biskupi a kňazi ohlasovať evanjelium, bude aj viera. Kde bude viera, tam prežije Cirkev. V takomto ovzduší budeme mať dostatok síl vydávať svedectvo. Kiežby sme pochopili, že dobré podmienky pre život Cirkvi vo svete nie sú len vecou šikovného vyjednávania, ale najmä prejavom Božej moci, ktorej môžeme ako nehodní sluhovia najlepšie poslúžiť tým, že budeme žiť podľa evanjelia.

ŽIŤ V PRAVDE: NÁBOŽENSKÁ SLOBODA A POSLANIE KATOLÍKOV V NOVOM PORIADKU SVETA

PREDNÁŠKA NA XV. SYMPÓZIUM KÁNONICKÉHO PRÁVA 24. AUGUSTA 2010 V SPIŠSKOM PODHRADÍ

Tertulián raz výstižne povedal, že krv mučeníkov je semenom Cirkvi. Dejiny mu dali za pravdu. Slovensko je ideálnym miestom na to, aby sme si dnes znovu pripomenuli jeho slová. Tu aj v iných krajinách strednej a východnej Európy katolíci trpeli 50 i viac rokov pod nacistickými a sovietskymi zločineckými režimami. Poznajú teda skutočnú cenu kresťanského svedectva zo svojej trpkkej skúsenosti a tiež – nanešťastie – aj cenu zbabelosti, kolaborácie a sebaklamu zoči-voči zlu.

Chcel by som začať tým, že mnohí katolíci v Spojených štátoch amerických a v západnej Európe dnes jednoducho túto cenu nechápu. A zdá sa, že sa o to ani nesnažia. Výsledkom toho je, že mnohí z nich sú ľahostajní voči procesom v našej krajine, ktoré sociológovia označujú ako „sekularizácia“, no ktoré v praxi zahŕňajú odmietanie kresťanských koreňov a kresťanskej duše našej civilizácie.

Americkí katolíci nemajú totiž skúsenosť so systematickým útlakom, tak dôverne známou vašej Cirkvi. Je pravdou, že protikatolícke predsudky vždy zohrávali v živote Američanov istú úlohu. Táto náboženská bigotnosť pochádza v prvom rade z protestantskej kultúry, ktorá je v mojej krajine dominantná, a teraz aj od postkresťanských vládnucich tried. Je to niečo celkom iné, ako zámerné prenasledovanie. Vo všeobecnosti sa katolíkom v USA darilo. Dôvod je jednoduchý. Amerika mala vždy široké kresťanské a náboženstvu naklonené morálne základy a naše verejné inštitúcie boli založené ako nie náboženské, no zároveň nie protináboženské.

V jadre americkej skúsenosti je inštinktívny „biblický realizmus“. Z nášho protestantského dedičstva sme vždy – aspoň doteraz – chápali dve základné veci. Po prvé, že hriech je reálny a že moc a prosperita môžu mužov i ženy skaziť. Po druhé, že „Boží štát“ je niečo celkom iné ako „ľudský štát“ a máme byť obozretní, aby sme ich nezmiešovali.

Alexis de Tocqueville vo svojej *Demokracii v Amerike* napísal: „Tyranii možno uplatňovať bez viery, ale slobodu nie...“. Nuž „čo sa stane s ľudom, ktorý je sám svojím pánom, ak neposlúcha Boha?“¹

Zakladateľmi Ameriky boli rôzne skupiny praktizujúcich kresťanov a osvietenských deistov. No temer všetci boli naklonení náboženskej viere. Boli presvedčení, že slobodní ľudia nemôžu ostať slobodnými bez náboženskej viery a cností, ktoré ju podporujú. Usilovali sa udržať Cirkev a štát oddelené a autonómne. No ich dôvody boli celkom odlišné od revolučnej agendy v Európe. Zakladatelia Ameriky nezmiešovali štát a občiansku spoločnosť. Neželali si, aby bol verejný život radikálne sekularizovaný. Ich zámerom nebolo „vymknúť“ náboženstvo z verejných záležitostí. Naopak, chceli zaistiť občanom slobodu prežívať svoju vieru verejne a aktívne a svojím náboženským presvedčením prispievať k budovaniu spravodlivej spoločnosti.

Samozrejme je potrebné pripomenúť, že existujú i ďalšie veľké rozdiely medzi americkými a európskymi skúsenosťami. Európa trpela tými najhoršími vojnami a tyranskými režimami v ľudskej histórii. Spojené štáty, naopak, nezažili na svojej pôde vojnu už 150 rokov. Američania nemajú skúsenosť s bombardovaním miest či s kolapsom spoločnosti a majú len malé skúsenosti s chudobou, politickými ideológiami a hladom. V dôsledku minulosti sú mnohí Európania poznačení svetským zameraním a pesimizmom, ktoré sú veľmi odlišné od optimizmu charakterizujúceho americkú spoločnosť. No tieto rozdiely nič nemenia na skutočnosti, že naše cesty do budúcnosti teraz konvergujú. Dnes, v období globálneho prepojenia, sú výzvy, ktorým čelia katolíci v Amerike temer rovnaké ako v Európe: čelíme agresívne sekulárnej politickej vízií a konzumnému ekonomickému modelu, ktorý v praxi ústi do nového druhu štátom podporovaného ateizmu, hoci to nemusí byť explicitný zámer.

Objasním to ešte z inej strany: svetonáhľad vychádzajúci z osvietenstva, ktorého dôsledkom bol vznik veľkých zločineckých ideológií minulého storočia, je ešte stále veľmi živý. Jeho jazyk je jemnejší, jeho úmysly sa javia príjemnejšie a jeho tvár priateľskejšia. No jeho základný motív sa nezmenil – sen o vybudovaní spoločnosti bez Boha; svet, kde sú muži a ženy úplne sebestační a uspokojujú svoje potreby a túžby pomocou vlastnej vynaliezavosti.

Takáto vízia predpokladá jasne „postkresťanský“ svet, riadený racionalitou, technológiou a kvalitným sociálnym inžinierstvom. Náboženstvo má v tomto

1. DE TOCQUEVILLE, A.: *Democracy in America*. Vol. 1, pt. 2, kap. 9 (New York: Library of America, 2004), s. 340.

pohľade na svet svoje miesto, ale iba ako individuálny doplnok života. Ľudia slobodne uctievať a veria čokoľvek chcú, pokiaľ si svoju vieru nechajú pre seba a neodvážia sa vnášať svoje náboženské výstrednosti do činnosti vlády, do ekonomiky či kultúry.

Na prvý pohľad to môže vyzerať ako rozumný spôsob organizovania modernej spoločnosti, ktorá zahŕňa široké spektrum etník a kultúrnych tradícií, rozdielnych filozofií života i prístupov k životu.

Do očí nám udrú dva detaily.

Prvý – „sloboda uctievania“ *nie je vôbec* to isté ako „náboženská sloboda“. Náboženská sloboda zahŕňa právo modliť sa, vyučovať, zhromažďovať sa, organizovať a angažovať sa verejne v spoločnosti a v jej problémoch, či už ako jednotlivci alebo ako celé spoločenstvo viery. To je klasické chápanie občianskeho práva na „slobodné praktizovanie“ svojho náboženstva podľa prvého dodatku Ústavy Spojených štátov. Vyplýva to tiež jasne z čl. 18 Všeobecnej deklarácie ľudských práv. V protiklade s tým je idea *slobody uctievania* oveľa chudobnejšia a užšia.

Druhý detail – ako sa dá osvietenecká rétorika sekulárnej tolerancie zladit' s aktuálnou skúsenosťou verných katolíkov v Európe a Severnej Amerike v posledných rokoch?

V Spojených štátoch, kde je stále 80 percent kresťanov, z ktorých mnohí praktizujú svoje náboženstvo, sa vládne inštitúcie čoraz viac snažia diktovať, ako majú služobníci Cirkvi vykonávať svoju službu a nútia ich konať aktivity, ktoré zničia ich katolícku identitu. Boli tiež snahy odrádzať od hlásania niektorých katolíckych presvedčení, alebo ich kriminalizovať ako „nenávisťné“. Naše súdy a legislatíva teraz bežne robia kroky poškodzujúce manželstvo a rodinný život a usilujú sa vyčistiť verejný život od kresťanských symbolov a znakov vplyvu.

V Európe vidíme podobné trendy, hoci sú poznačené otvorenejším pohrdaním kresťanstva. Cirkevní predstavitelia boli v médiách a dokonca i pred súdom obviňovaní iba za to, že hlásali katolícke učenie. Pred niekoľkými rokmi, ako si mnohí z vás spomínajú, jeden z vedúcich katolíckych politikov našej generácie, Rocco Buttiglione, nedostal jeden z vedúcich postov v Európskej únii pre svoje katolícke presvedčenie.

Začiatkom tohto leta sme boli svedkami takej pomstyctivej nevráživosti na tomto kontinente, aká tu nebola od čias nacizmu a sovietskych policajných metód. Do arcibiskupského paláca v Bruseli vtrhli agenti; biskupi boli zadržaní a vypočúvaní deväť hodín bez náležitého procesu; ich súkromné počítače, mobilné telefóny a súbory boli zadržané. Dokonca hroby zomrelých príslušníkov Cirkvi boli počas zátahu porušené. Pre väčšinu Američanov by takýto druh zámerného verejného poníženia cirkevných predstaviteľov bol urážkou a zneužitím štátnej moci. A to *nie* pre cnosti alebo viny, ktorých nositeľmi sú špeciálne cirkevní predstavitelia, veď my všetci máme povinnosť poslúchať spravodlivé zákony. Skôr ide o urážku, pretože občianska autorita svojou tvrdosťou ukazuje neúctu voči viere a veriacim, ktorých títo predstavitelia reprezentujú. Tvrdím nasle-

dovné: toto nie je akcia vlády, ktorá hľadá na Katolícku cirkev ako na dôležitého partnera vo svojich plánoch pre 21. storočie. Práve naopak. Tieto udalosti naznačujú objavujúcu sa systematickú diskrimináciu Cirkvi, ktorá sa už zdá byť neodvratná.

Dnešní zástancovia sekularizmu sa poučili z minulosti. Vo svojej bigotnosti sú vynachádzavejší; vo verejných vzťahoch sú elegantnejší; vo svojom úsilí vylúčiť Cirkev a individuálnych veriacich z ovplyvňovania morálneho života spoločnosti sú inteligentnejší. V nasledujúcich desaťročiach sa kresťanstvo stane vierou, ktorá sa bude čoraz menej slobodne vyjadrovať na verejnom fóre. Spoločnosť, v ktorej sa viere bráni v nekompromisných verejných vyjadreniach je spoločnosťou, ktorá si zo štátu vytvorila modlu. Keď sa štát stane modlou, muži a ženy jej budú ponúknuť ako obeta.

Kardínal Henri de Lubac raz napísal, že „nie je pravda... že človek nemôže usporiadať svet bez Boha. Pravdou je, že bez Boha môže [človek] usporiadať len taký svet, ktorý bude proti človeku. Exkluzívny humanizmus je nehumánny humanizmus.“²

Západ sa teraz plynule posúva k novému „nehumánnemu humanizmu“. Ak chce Cirkev poctivo na tento trend odpovedať, musíme čerpať z lekcií, ktoré sa vaše cirkvi naučili počas totalitarizmu.

Katolícky odpor voči týmto trendom musí byť založený na Kristových slovách: „Pravda vás oslobodí.“³ Takáto viera vám dala pohľad do povahy totalitných režimov. Pomohla vám nájsť nové spôsoby nasledovania Krista. Keď som si pri príprave tohto prejavu znovu čítal slová českej vedúcej osobnosti Václava Havla, bol som zasiahnutý hlbokým kresťanským humanizmom jeho myšlienky „žiť v pravde“.⁴ Dnešní katolíci musia vidieť svoje učeníctvo a svoje poslanie práve v tomto: „žiť v pravde“.

Žiť v pravde znamená žiť podľa Ježiša Krista a Božieho slova vo Svätom písme. Znamená to ohlasovať pravdu kresťanského evanjelia nielen slovami, ale aj príkladom. Znamená to žiť každý deň a každú chvíľu z neochvejného presvedčenia, že Boh žije a jeho láska je hybnou silou ľudských dejín i každého opravdivého ľudského života. Znamená to, že pravdy Vyznania viery sú hodné toho, aby sa pre netrpelo a zomieralo.

Žiť v pravde tiež znamená hovoriť pravdu a pomenúvať veci ich pravými menami. Značí to odhaľovať lži, podľa ktorých sa niektorí ľudia snažia prinútiť žiť ostatných.

Dve najväčšie lži dnešného sveta sú tieto: po prvé to, že kresťanstvo malo relatívne malý vplyv na rozvoj západnej kultúry; a po druhé, že západné hodnoty a inštitúcie môžu byť trváce aj bez toho, že by boli založené na kresťanských morálnych princípoch.

2. DE LUBAC, H.: *The Drama of Atheist Humanism*. San Francisco : Ignatius 1998, s. 14.

3. Jn 8, 32.

4. POROV. HAVEL, V.: *The Power of the Powerless (1978)*. In: *Open Letters: Selected Writings 1965–1990*. New York : Knopf 1991, s. 125–214.

Prv ako budem hovoriť o týchto dvoch nepravdách, by sme sa mali na chvíľu zastaviť a porozmýšľať o zmysle histórie.

História nie je totiž len poznaním faktov. História je aj istou formou spomienky a spomienka je základným kameňom sebaidentity. Fakty bez významového rámca sú neužitočné. Jedinečný duch a zmysel západnej civilizácie sa nedá pochopiť bez dvadsiatich storočí kresťanského prostredia, v rámci ktorého vznikali. Ľudia, ktorí nepoznajú svoju vlastnú históriu, nepoznajú seba samých. Sú to ľudia odsúdení k opakovaniu chýb svojej minulosti, pretože nemôžu vidieť, čo si od nich vyžaduje prítomnosť – ktorá vždy vyrastá z minulosti.

Ľudia, ktorí zabudli na to, kto sú, sú oveľa ľahšie manipulovateľní. Orwell túto myšlienku zdramatizoval vo svojej slávnej novele 1984, použijúc obraz „pamäťovej diery“. Dnes sú dejiny Cirkvi a dedičstvo západného kresťanstva tlačené do takejto pamäťovej diery. To je prvá lož, ktorej musíme čeliť.

Zlahčovanie kresťanskej minulosti Západu sa niekedy robí s dobrým úmyslom, v snahe podporiť pokojné spolužitie v pluralistickej spoločnosti. No oveľa častejšie sa robí s cieľom marginalizovať kresťanov a neutralizovať verejné svedectvo Cirkvi.

Cirkev musí pomenovať túto lož a bojovať proti nej. Byť Európanom alebo Američanom znamená byť dedičom hlbokkej kresťanskej syntézy gréckej filozofie a umenia, rímskeho práva a biblických právd. Táto syntéza umožnila zrod kresťanského humanizmu, ktorý je základom všetkých západných civilizácií.

Tu by sme mohli spomenúť nemeckého luteránskeho vzdelanca a pastora Dietricha Bonhoeffera. V mesiacoch, ktoré vyústili do jeho zadržania gestapom v roku 1943, napísal tieto slová: „Jednota Západu nie je len ideou, ale je historickou realitou, ktorej univerzálnym základom je Kristus“⁵.

Spoločnosti na Západe sú kresťanské od ich zrodu a ich prežitie závisí od pretrvania kresťanských hodnôt. Hlavné zásady a politické inštitúcie sú do veľkej miery založené na morálke evanjelia a na kresťanskom pohľade na človeka a vládnutie. Hovoríme tu nielen o kresťanskej teológii a náboženských myšlienkach. Hovoríme o ukotvení našich spoločností – o vláde zástupcov (ľudu) a oddelení moci; o slobode náboženstva a svedomia; a čo je najdôležitejšie, o dôstojnosti ľudskej osoby.

Z tejto pravdy o esenciálnej jednote Západu vyplýva, ako si to všimol i Bonhoeffer, že ak odstránime Krista, odstránime jediný spoľahlivý základ našich hodnôt, inštitúcií i nášho spôsobu života.

To značí, že sa nesmieme vzdať našej histórie kvôli nejakej povrchnej obave, aby sme neurazili svojich nekresťanských susedov. Napriek rečiam „nových ateistov“ nikde na Západe neexistuje nebezpečenstvo, že by kresťanstvo bolo ľuďom vnucované násilím. Jedinými „konfesionálnymi“ štátmi vo svete sú dnes tie, ktoré sú riadené buď moslimami alebo ateistickými

diktátormi – režimy, ktoré odmietli západnú kresťanskú vieru v individuálne práva a rovnováhu moci.

Chcel by som tiež argumentovať, že obrana západných ideálov je jedinou ochranou, ktorú máme my a naši susedia proti upadnutiu do novej formy represie – či už v rukách islamských extrémistov, alebo sekulárnych technokratov. Lahostajnosť však voči našej kresťanskej minulosti prispieva i k lahostajnosti voči obrane našich hodnôt a inštitúcií v prítomnosti. To ma privádza k druhej veľkej lži, ktorou dnes žijeme – lži, že neexistuje nemenná pravda.

Relativizmus je teraz občianskym náboženstvom a verejnou filozofiou Západu. Opäť sa môže zdať, že argumenty pre tento náhľad sú presvedčivé. Na základe pluralizmu moderného sveta sa môže javiť zmysluplné, že spoločnosť chce potvrdiť fakt, že žiadny jednotlivec ani skupina nemá monopol na pravdu; to, čo jeden človek považuje za dobré a žiaduce, iný nemusí; a preto musia byť všetky kultúry a náboženstvá rešpektované ako rovnako hodnotné.

V praxi však môžeme vidieť, že bez viery v pevné morálne princípy a transcendentné pravdy, sa naše politické inštitúcie a jazyk stanú nástrojmi v službe nového barbarstva.

V mene tolerancie začíname tolerovať najhrubšiu netoleranciu; úcta voči iným kultúram začína diktovať zneuctenie našej vlastnej kultúry; zásada „ži a nechaj žiť“ ospravedľňuje život silných na úkor slabých. Táto diagnóza nám pomáha pochopiť jednu z dnešných hlavných nespravodlivostí Západu – zločin potratu.

Uvedomujem si, že legalizácia potratu je súčasťou dnešného práva v temer každom štáte na Západe. V niektorých prípadoch táto legalizácia odráža vôľu väčšiny a je presadzovaná zákonnými a demokratickými prostriedkami. Uvedomujem si tiež, že mnohí ľudia, dokonca i v Cirkvi, považujú za divné, že pre katolíkov v Amerike je posvätnosť nenarodeného života stále centrálnou témou ich verejného svedectva.

Dovoľte mi objasniť, prečo som presvedčený, že potrat je kľúčovou témou našej doby.

Po prvé, pretože potrat je tiež o tom, či žijeme v pravde. Právo na život je základom každého iného ľudského práva. Ak toto právo nie je nedotknuteľné, potom žiadne právo nemôže byť garantované.

Alebo, povedané na rovinu: vražda je vražda, bez ohľadu na to, aká malá je obeť.

A tu je ďalšia pravda, ktorú ešte mnohé osoby v Cirkvi plne neuznali: ochrana života pred narodením i hneď po narodení bola ústredným prvkom katolíckej identity už od apoštolských čias.

Znovu opakujem: od najstarších čias Cirkvi „byť katolíkom“ znamená odmietať akýmkoľvek spôsobom podieľať na zločine potratu – či už snahou o potrat, jeho vykonaním, alebo umožnením tohto zločinu svojou činnosťou alebo nečinnosťou v politickej alebo právnej sfére. No znamenalo to ešte viac Byť katolíkom znamenalo ozývať sa proti všetkému, čo uráža svätosť a dôstojnosť života, ako ju zjavil Ježiš Kristus.

Už v najranejších dokumentoch cirkevných dejín možno nájsť o tom doklady. V našej dobe, keď je svä-

5. BONHOEFFER, D.: *Ethics*. London : SCM 1983, s. 72–73.

tosť života ohrozovaná nielen potratmi, vraždami novorodencov či eutanáziou, ale aj embryonálnym výskumom a eugenickými pokusmi o odstránenie slabých, postihnutých a chorľavých starých ľudí – sa tento aspekt katolíckej identity stáva pre naše nasledovanie Krista čoraz dôležitejší.

Dôvod prečo spomínam potraty je: ich rozšírenie akceptovanie na Západe nám ukazuje, že bez základu v Bohu alebo vo vyššej pravde sa naše demokratické inštitúcie veľmi ľahko môžu stať zbraňami proti našej vlastnej ľudskej dôstojnosti.

Naše najdrahšie hodnoty nemožno brániť len pomocou rozumu, alebo iba pre ne samé. Ich oprávnenie nie je samo osebe zrejme, ani nespočíva v nich samých.

Neexistuje inherentný logický alebo utilitaristický dôvod, prečo by spoločnosť mala rešpektovať práva ľudskej osoby. Ešte menej dôvodov existuje preto, aby sa uznávali práva tých, ktorých život predstavuje pre druhých bremeno, ako je to v prípade dieťaťa v lone matky, nevyliciteľne chorého či mentálne postihnutého.

Ak ľudské práva nepochádzajú od Boha, potom sú ponechané na ľubovôľu mužov a žien. Štát existuje, aby bránil práva človeka a napomáhal jeho prosperitu. Štát nikdy nemôže byť zdrojom týchto práv. Keď si štát osobuje takúto moc, aj demokracia sa môže stať totalitou.

Veď čo iné je legalizovaný potrat ako istá formy intímneho násillia, zahaleného do šatu demokracie? Túžba silného po moci je daná sila zákona zabiť slabého.

Práve tam dnes na Západe smerujeme. A boli sme tam už prv. Slováci a mnohí ďalší obyvatelia strednej a východnej Európy to už prežili.

Už som tu naznačil, že náboženská sloboda Cirkvi je dnes ohrozená takým spôsobom, ako od nacistickej a komunistickej éry ešte nebola. Verím, že teraz už lepšie chápeme prečo.

Richard Weaver, americký vedec a sociálny filozof píšuci v 60-tych rokoch, povedal: „Som pevne presvedčený, že relativizmus musí napokon viesť k režimu sily.“⁶

Mal pravdu. Existuje istý druh „vnútornej logiky“, ktorá vedie relativizmus k represii. To vysvetľuje paradox, prečo západné spoločnosti verejne vyhlasujú toleranciu a rešpektovanie odlišnosti, zatiaľ čo agresívne podkopávajú a trestajú život podľa katolíckej náuky. Náuka o tolerancii nemôže tolerovať vieru Cirkvi, že niektoré myšlienky a správanie nemôžu byť tolerované, pretože nás dehumanizujú. Náuka, že všetky pravdy sú relatívne, *nemôže* pripustiť, že niektoré pravdy *nesmú* byť takými.

Katolícke presvedčenia, ktoré najviac dráždia ortodoxných západniarov sú tie, ktoré sa týkajú potratu, sexuality a manželstva muža a ženy. To nie je náhoda. Tieto kresťanské presvedčenia vyjadrujú pravdu o ľudskej plodnosti, o jej význame a určení.

Tieto pravdy sú chápané ako podvrtné vo svete, ktorý by rád veril, že Boh nie je nutný a že ľudský život nemá vnútorné zameranie alebo cieľ. Cirkev treba trestať, lebo napriek všetkým hriechom a slabostiam svojich ľudí, je stále nevestou Ježiša Krista; stále je zdrojom krásy, zmyslu a nádeje, ktorá odmieta zomrieť – a stále je najpresvedčivejšou a najnebezpečnejšou kacírkou nového svetového poriadku.

Dovoľte mi zhrnúť, čo som povedal.

Môj prvý bod: myšlienky majú svoje dôsledky. Zlé myšlienky majú zlé dôsledky. Dnes žijeme vo svete, ktorý je pod nadvládou niektorých veľmi deštruktívnych myšlienok. Najhoršia je tá, že muži a ženy môžu žiť tak, akoby na Bohu nezáležalo a akoby Boží Syn nikdy nechodil po tento zemi. Výsledkom takejto nesprávnej predstavy je to, že je napádaná sloboda Cirkvi vykonávať svoje poslanie. Musíme pochopiť, prečo je to tak a musíme proti tomu niečo urobiť.

Môj druhý bod je prostý: už si nemôžeme dovoliť viesť diskusie o sekularizácii – ktorá v skutočnosti znamená vymazanie kresťanstva z našej kultúrnej pamäte – ako by to bol iba problém intelektuálov. Vytváranie „novej Európy“ a „budúcej Ameriky“ z iných koreňov ako sú reálne fakty našich kresťansky formovaných dejín bude mať škodlivé dôsledky pre každého skutočného veriaceho.

Nesmieme sa vzdať namáhavej snahy o poctivý dialóg. Práve naopak. Cirkev sa vždy musí usilovať o priateľstvo, nachádzať oblasti na dohodu a cesty k pozitívnym, rozumným argumentom vo verejnom priestore. Je hlúpe očakávať vďačnosť, či aspoň rešpekt od predstaviteľov dnešných vládncích a kultúrnych tried. Naivná neopatrnosť nie je evanjeliovou cnosťou.

Pokúšením každého obdobia Cirkvi boli snahy vychádzať zadobre s cisárom. To je vonkoncom správne: Písmo nám hovorí, že máme rešpektovať svojich predstaviteľov a modliť sa za nich. Máme mať zdravú lásku ku krajine, ktorú nazývame svojím domovom. No nikdy nemáme dávať cisárovi to, čo patrí Bohu. Najskôr musíme poslúchať Boha; povinnosti voči politickým autoritám sú až na druhom mieste. Nemôžeme spolupracovať so zlom bez toho, aby sa postupne nestalo i naším zlom. Toto je najživšia trpká lekcia 20. storočia. A je to lekcia, z ktorej sme sa – ako dúfam – poučili.

To ma privádza k tretiemu a poslednému dnešnému bodu: žijeme v čase, keď je Cirkev vyzvaná, aby sa stala veriacim spoločenstvom odporu. Musíme pomenúvať veci ich pravými menami. Musíme bojovať proti zlu, ktoré vidíme. Najdôležitejšie je to, že sa nesmieme klamať pri myšlienke, že keď budeme nasledovať hlasy sekularizmu a odkresťančovania, môžeme akosi veci uľahčiť alebo zmeniť. Iba Pravda môže človeka urobiť slobodným. Preto musíme byť apoštolmi Ježiša Krista a vtelenej Pravdy.

Čo to teda znamená pre nás ako jednotlivých učeníkov? Dovoľte, aby som na záver dal zopár návrhov.

Môj prvý návrh pochádza opäť od významného svedka proti pohanstvu Tretej ríše, Dietricha Bonhoeffera: „Obnova západného sveta spočíva iba v du-

6. WEAVER, R.: *Relativism and the Crisis of our Times* (1961). In: *In Defense of Tradition: Collected Shorter Writings of Richard M. Weaver, 1929–1963*. Indianapolis : Liberty Fund 2001, s. 104.

chovnej obnovy Cirkvi, ktorá ju povedie k nasledovaniu vzkrieseného a živého Ježiša Krista.⁴⁷

Svet naliehavo potrebuje znovuprebudenie Cirkvi v našich činoch a v našom verejnom i súkromnom svedectve. Svet potrebuje každého z nás, aby dospel k hlbšej skúsenosti nášho vzkrieseného Pána, v spoločnosti našich spoluveriacich. Obnova Západu závisí do veľkej miery od našej vernosti Ježišovi Kristovi a jeho Cirkvi.

Musíme skutočne veriť tomu, čo hovoríme, že veríme. Potom to musíme dokázať svedectvom svojho života. Musíme byť tak presvedčení o pravdách Vyznania viery, že sme zapálení pre to, aby sme žili týmito pravdami, milovali a bránili tieto pravdy až do takej miery, že to bude pre nás nepohodlné a spôsobí nám to utrpenie.

Sme vyslancami živého Boha vo svete ktorý smeruje k zabudnutiu na neho. Našou úlohou je urobiť Boha skutočným; byť tvárou jeho lásky; ponúkať mužom a ženám dneška dialóg spásy.

Lekcia 20. storočia spočíva v tom, že neexistuje „lacná“ láska. Boh, v ktorého veríme – ten Boh, ktorý miloval svet tak, že poslal svojho jediného Syna, aby zaň trpel a zomrel – od nás požaduje, aby sme žili rovnako odvážnym, obetavým spôsobom života, aký nám ukázal Ježiš Kristus.

Forma Cirkvi a forma každého kresťanského života má podobu kríža. Naše životy sa musia stať liturgiou, sebaobetovaním, ktoré stelesňuje Božiu lásku a obnovuje svet.

Veľkí slovenskí mučeníci minulosti to vedeli a udržiavali tieto pravdy živé, keď trpké bremeno nenávisťi a totalitného režimu doliehalo na váš ľud. Myslím teraz zvlášť na vašich hrdinských biskupov, blahoslaveného Vasilu Hopku a Pavla Gojdiča, hrdinskú sestru Zdenku Schelingovú.

Musíme si toto nádherné poslanstvo sestry Zdenky vziať viac k srdcu:

„Moja obeta, moja svätá omša sa teraz iba začína. Od Pánovho oltára idem k oltáru svojej práce. Všade musím vedieť pokračovať v obeti oltára... Krista musíme vyznávať svojím životom, prinášať mu svoju vôľu ako obeť i krotenie svojich zmyslov a srdca.“⁴⁸

Zvestujme Ježiša Krista so všetkou silou nášho života. Pomáhajme si navzájom, nech to stojí čokoľvek, aby sme – keď budeme skladať účty nášmu Pánovi – boli pripočítaní medzi verných a odvážnych a nie zbabelých alebo uhýbavých alebo takých, ktorí robia kompromisy, až pokým z ich vlastného presvedčenia neostane nič; ani nie medzi takých, ktorí mlčali, keď mali hovoriť tie správne slová v správnom čase. Vďaka. A nech Vás Boh žehná.

Preklad:
Mária Spišiaková

7. BONHOEFFER, D.: *Ethics*, s. 95.

8. Porov. *Novéna k blahoslavenej Zdenke Schelingovej*. In: <http://www.modlitba.sk/htm/poboznosti/noveny/zdenka.htm>.

Mons. Charles Joseph Chaput sa narodil 26. septembra 1944 v Kansase. V rodisku (Concordia) navštevoval Základnú školu Matky ustavičnej pomoci, vstúpil do malého seminára sv. Františka bratov Kapucínov v Kansase. V roku 1965 ako 21 - ročný sa stal kapucínom. V roku 1967 dokončil filozofické štúdiá a vo Washingtone pokračoval v štúdiu psychológie na tamojšej katolíckej univerzite. 29. augusta 1970 prijal kňazskú vysviacku. Teologické štúdium ukončil v San Franciscu na Univerzite sv. Františka v roku 1971. V rokoch 1971-74 bol špirituálom v reholi a v rokoch 1974-77 riaditeľom pre komunikačné prostriedky kapucínskej provincie sv. Augustína v Pittsburgu. V roku 1977 sa stal farárom vo farnosti sv. Kríža v Thorntone (Colorado), ale už v roku 1980 bol zvolený za provinciála provincie sv. Augustína. Pápež Ján Pavol II. ho vymenoval za diecézneho biskupa Rapid City v Južnej Dakote (konsekrovaný 26. júla 1988) a v roku 1977 za arcibiskupa - metropolitu Denveru, kde pôsobí dodnes. Jeho biskupským mottom je *As Christ loved the Church* (porov. Ef 5,25).

Arcibiskup Chaput patril k tým biskupom USA, ktorí sa celou váhou svojej osobnosti zasadili o razantný a nekompromisný spôsob riešenia pedofilných škandálov kléru. Zrejme aj preto ho neskôr Benedikt XVI. ustanovil – po prepuknutí škandálu zakladateľa Kristových legionárov – za apoštolského vizitátora Legionárov a laického spoločenstva *Regnum Christi* na území Spojených štátov amerických, ktoré bolo ukončené v roku 2010 ustanovením nútenej pápežskej správy nad Legionármi (stal sa ním taliansky kuriálny arcibiskup Velasio De Paolis, pretože generálny predstaviteľ Legionárov má sídlo v Ríme). V roku 2004 sa listom vtedajšieho prefekta Kongregácie pre náuku viery kardinála Jozefa Ratzingera Biskupskej konferencii USA umocnila diskusia na tému (ne)udelovania sv. prijímania katolíckym politikom, ktorí verejne hlásajú a zastávajú názory odlišné od náuky Magistéria (napr. John Kerry, senátorka Pelosi, nedávno zosnulý senátor Ted Kennedy). Arcibiskup Denveru od začiatku zastáva rovnaké postoje ako kardinál Levada, bývalý arcibiskup San Franciscu a súčasný prefekt Kongregácie pre náuku viery či emeritný arcibiskup zo St. Louis Mons. Raymond Burke, nedávno vymenovaný prefekt Apoštolskej signatúry. Arcibiskup Chaput vydal v roku 2008 knihu *Render unto Caesar s podnadpisom: Serving the Nation by Living Our Catholic Beliefs in Political Life*. Jej recenzia sa objavila aj v *L'Osservatore romano*. Podľa arcibiskupa katolíci v politike slúžia vlasti najlepšie tak, že žijú autenticky a verejne svoju katolícku vieru, ktorá nesmie byť zatlačaná do privátnej sféry. V tomto duchu sa niesol aj jeho príhovor 1. marca tohto roku na Houston Baptist University, v ktorom podrobil ostrej kritike prejav demokratického kandidáta na prezidenta USA Johna Kennedyho z 12. 9. 1960 na tej istej univerzite. Mons. Chaput stál pri zrode Manhattan declaration z 20. novembra minulého roku. Touto Deklaráciou sa protestanti, ortodoxní i katolíci zasadili spoločne ako kresťania za ochranu života a rodiny a za rešpektovanie práva na výhradu svedomia. Deklarácia vznikla v čase, keď v Kongrese prebiehal zápas o presadenie Obamovej reformy zdravotníctva. Hovorí o „nespravodlivých zákonoch“ a dodáva, že kresťania „nikdy a za nijakých okolností nedajú cisárovi to, čo patrí Bohu“.

-jd-

ČÍSLO 666 V KONTEXTE NOVOZÁKONNEJ KNIHY ZJAVENIA

F. Trstenský: *The number 666 in the context of the Book of Revelation*

Over the centuries there have been numerous attempts to explain the number 666, which is the number of the beast from the Book of Revelation. The history of interpretation demonstrates that no consensus has been reached on whom or what John had in mind. This article tries to offer the interpretations based on the biblical text and context of the Book of Revelation.

Náčrt problému

Svätý Hieronym na adresu novozákonnej Knihy zjavenia - Jánovej apokalypsy uviedol „*Tot habet sacramenta quot verba – Má toľko tajomstiev, koľko obsahuje slov.*“ Osobitným spôsobom sa to dotýka verša 13,18, ktorý hovorí o šelme, ktorej číslo je 666. Snáď žiaden z biblických údajov nevyvolal väčšiu ľudskú predstavivosť, ktorá v priebehu dejín nadobudla rozmanité niekedy až bizarné podoby spojené s nekritickými prvkami aplikácie do súčasnej situácie. Šelma s číslom 666 býva stotožňovaná s novovekými diktátormi, politickými zriadeniami či etickými previneniami. Žiaľ, neraz záujem o túto knihu nepramení z túžby správne porozumieť jej obsahu, ale nájsť niečo nezvyčajné a plné senzácie. Koho má teda Jánova apokalypsa na mysli? Ide o konkrétnu historickú osobu alebo symbolický údaj? Úlohou nasledujúcej štúdie je podať biblické vysvetlenia údaju v kontexte tejto knihy.

Historický kontext

Pre správnu interpretáciu textu je nevyhnutné vnímať spis v historickom, sociálnom a náboženskom kontexte svojej doby. Autor výslovne neuvádza čas vzniku, preto sme odkázaní na interné a externé svedectvá.

Interné svedectvá vychádzajú zo samotného textu. V 17,5 sa opisuje videnie ženy, ktorá symbolizuje veľké mesto Babylon. Medzi exegetmi jestvuje zhoda, že ide o symbolické označenie Ríma. Použitie výrazu „Babylon“ na mesto Rím je typickým prvkom židovskej literatúry, ktorá ho začala používať po roku 70 po Kr., keď rímske vojská pod vedením Títa zničili Jeruzalem, čo pripomenulo históriu, keď babylonské vojská na čele s kráľom Nabuchodonozorom v 6. stor. pred Kr. zničili Jeruzalem a chrám.¹ Jánovo zjavenie prezvalo toto obrazné označenie.

Dôležitým argumentom pre vznik koncom 1. storočia po Kr. je rozvinutý teologický slovník a použité tituly na označenie Boha a Ježiša Krista, čo predpokladá neskoršiu dátáciu. O apoštoloch sa hovorí ako o základoch cirkvi, ktorí sú už oslávení. Zjv 18,20 hovorí: „*Plesaj nad ním, nebo a svätí, apoštoli i proroci, lebo Boh rozsúdil váš súd na ňom.*“ Toto vyjadrenie

predpokladá, že apoštoli sú už v nebi ako aj to, že Boh už vykonal súd nad Rímom (veľkým mestom porov. 18,19) kvôli utrpeniu, ktoré podstúpili mučeníci. Podobne aj v 21,14 je opísaný nebeský Jeruzalem, ktorého základom sú dvanásť apoštoli, čo znamená, že apoštoli sú už predmetom úcty.²

Externé svedectvá kladú vznik na koniec 1. storočia po Kr. Podľa Ireneja (130-202 po Kr.) spis vznikol v závere vlády cisára Domiciána (panoval v rokoch 81-96 po Kr.). Podobné svedectvo uvádza Victorinus (+304 po Kr.) a Euzébius z Cézarey (263-339 po Kr.).³

Vláda cisára Domiciána nebola osobitne intenzívnym obdobím prenasledovania kresťanov, ako to bolo za cisára Nera (54-68 po Kr.). Avšak bolestná skúsenosť kresťanov s organizovaným prenasledovaním zo strany cisára ostala živá v ďalších desaťročiach. Vznik Jánovej apokalypsy nemožno brať výlučne len ako reakciu na vládu cisára Domiciána. Skôr je výsledkom rastúceho povedomia exkluzívnosti viery samotných kresťanov a jej čím ďalej tým väčšej nezlučiteľnosti so spoločenským a náboženským kultom cisára. Postoj obyvateľov Malej Ázie k cisárstvu bol totiž odlišný, než postoj Židov v Palestíne. Na rozdiel od Judey a Galilei Malá Ázia nebola okupovaným územím a neboli v nej rímske légie. Židia na svojom území boli v neustálom konflikte s rímskymi autoritami, čo vyvrcholilo povstaním v rokoch 66 – 73 po Kr. Malá Ázia nemala takúto negatívnu skúsenosť s cisárskymi represáliami. Je dôležité si uvedomiť, že na maloazijskom území ležali urbanisticky významné mestá Efez (200 000 obyvateľov), Pergamon (120 000 obyvateľov), Sardy (100 000 obyvateľov), Smyrna (75 000 obyvateľov), ktoré obývali aj adresáti Jánovej apokalypsy. Tieto mestá nadšene podporovali kult cisára ako svojho donátora, ochrancu a garanta poriadku v spoločnosti. Išlo teda o poctu ríši a jeho najvyššiemu predstaviteľovi, ktorý ju zosobňoval. Rímsky historik Svetónius (70-130 po Kr.) spomína, že Domicián ku koncu svojho života si udelil titul „*dominus ac deus – pán a boh.*“ Vtedajší poli-

1. Porov.: THOMPSON, L. L.: *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*. Oxford, New York : Oxford University Press 1990, s. 14.

2. Porov.: COLLINS, A. Y.: *Crisis and Catharsis. The Power of Apocalypse*. Philadelphia : The Westminster Press 1984, s. 69.

3. Porov.: MORRIS, L.: *The Book of Revelation. An Introduction and Commentary*. Leicester : Inter-Varsity Press 2002, s. 36.

tický jazyk cisára nevyhnutne konfrontoval presvedčenie kresťanov, ktorí tieto tituly používali na označenie Ježiša Krista. Kresťania, ktorí odmietali zúčastňovať sa na cisárskom kulte, boli považovaní za podvratnú skupinu, ktorá ohrozovala stabilitu ríše, ktorá stála na zjednocujúcom postavení panovníka. Preto ani nie tak systematické prenasledovanie, ako skôr neustále rastúci „politický teror“ nárokujúci a vyjadrujúci sa stále viac a viac náboženskou terminológiou tvorí historické pozadie vzniku knihy.⁴ Kresťania uctievať božstvo Ježiša Krista sa cítili ohrození v systéme, ktorý uctieval božstvo cisára. Jánova apokalypsa preto ponúka opačný pohľad zoči-voči politickej, kultúrnej ale predovšetkým náboženskej hegemonii Ríma.⁵ Kniha pripravuje veriacich na blížiaci sa neodvratný hodnotový stret medzi Jánovskými kresťanskými obcami (listy siedmym cirkvám v 2. a 3. kapitole) a Rímskou ríšou. Má napomôcť prekonať neznesiteľné napätie, ktoré kresťania cítili medzi prežívanou realitou a poslaním byť svetlom a soľou vo svete.⁶

Literárny kontext

Jánova apokalypsa patrí do okruhu apokalyptickej literatúry. Apokalyptické knihy rešpektujú historickú situáciu a z nej vychádzajú. Preto majú často politický charakter. Ide o istý náhľad na svet a jeho problémy. Apokalyptika konfrontuje vlastnú vieru v Boha s prostredím, v ktorom žije. Apokalyptika sa vyznačuje dvojestupňovým chápaním času. Prvý sa odohráva v prítomnosti v konkrétnych historických reáliách. Druhý môžeme nazvať eschatologickým časom, ktorý prekonáva hranice dejín a predstavuje dramatický a zázračný zásah Boha, ktorý potrestá nespravodlivosti voči tým, ktorí ostávajú Bohu verní. Apokalyptika v sebe spája prorocké a sapienciálne prvky židovskej starozákonnej literatúry, z ktorej vzišla.⁷ Je však úplným nepochopením považovať apokalyptiku ako predpovedanie budúcnosti, čo sa žiaľ často deje aj v súčasnosti v súvislosti s číselným označením 666 ako aj celým obsahom Jánovej apokalypsy.

Apokalyptika vo svojej písomnej realizácii nepredstavuje jednoliatu literárnu formu. Zahŕňa v sebe v rôznych podobách prorocko, videnie, list, drámu, liturgiu, hymnus aj mýtus. Novozákonná Jánova apokalypsa čerpá z bohatstva židovských tradícií množstvom obrazov, symbolov a jazykových vyjadrení.⁸ Jej najtvorivejšou epochou je úsek od 2. stor. pred až po 2. stor. po Kr. Jej vznik vyprovokoval šíriaci sa heleniz-

mus, ktorý korumpoval náboženské prostredie Židov. Vyvrcholil vládou Seleukovcov, ktorí od roku 2. stor. pred Kr. ovládali územie Izraela. Najmä Antiochus IV. (175-164 pred Kr.) uplatňoval tvrdé náboženské prenasledovanie Židov. V apokalyptickej literatúre sa stal symbolom zlých síl, ktoré bojujú proti Pánovým spravodlivým. Hlavným hovorcom sa stala Kniha proroka Daniela, ktorá vznikla okolo roku 165 pred Kr. Antiochus IV. sa dostal aj do kresťanských apokalyps ako symbol nepriateľov Krista. Nesmieme podceňovať prepojenie náboženstva a politického systému Rímskej ríše. Kult cisára bol dôležitým prvkom podstaty samotného cisárstva. Prostredníctvom náboženského rituálu, obrazov, architektúry a terminológie sa vytváral celkový obraz moci a jednoty navonok voči iným mocnostiam i dovnútra multikulturálnej a multináboženskej spoločnosti.⁹

Z Danielovej apokalypsy¹⁰ v mnohých obrazoch vychádza aj novozákonná Jánova apokalypsa. Ján spája Danielov obraz Babylonu so svojím chápaním Ríma ako mocnosti, ktorá ohrozuje vieru kresťanov. Dielo sa však neuspokojuje iba s pasívnym opisom situácie, ale dôrazne vyslovuje Božiu požiadavku na morálne hodnoty vo vlastnom živote ako aj v živote svojich vrstovníkov s dôrazom na vernosť a vytrvalosť pri plnení Božej vôle.¹¹

Pozícia 13. kapitoly v štruktúre knihy

Prechod od ostatných novozákonných kníh k Jánovej apokalypse znamená vstup na zvláštne územie plné anjelov, čísiel, pohrôm, zemetrasení, šeliem, drakov a bezodných priepastí, teda obrazov, ktoré nám pripadajú prehnané a neskutočné pre našu realitu. Ťažkosti pochádzajú z nášho nedostatočného chápania obrazotvornosti v náboženstve, lebo sme zatažení empirizmom, racionalizmom a skepticizmom. Mystérium je skúsenosťou so svätosťou a biblická reč sa o tejto skúsenosti vyjadruje často práve vo forme obrazov, videní a symbolov, lebo prekonávajú nedostatočnosť všedného jazyka. Výhoda symbolického jazyka spočíva v tom, že dokáže spájať a prekonávať rôzne časo-priestorové dimenzie. Vďaka využitiu obraznej reči a symbolu svätopisec pretvára čas a priestor ako aj ľudské postojenie. Dobou a miestom ohraničené inštitúcie, impériá, udalosti a sociálne vzťahy nadobúdajú širší význam.¹²

Jánova apokalypsa vo veľkej miere pritom vychádza zo skúsenosti Starého zákona, plného symbolického a obraznej reči. Podľa biblistov 404 veršov novozákonnej Apokalypsy obsahuje až 348 narážok alebo

4. Porov.: MALINA, B. J., PILCH, J. J.: *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*. Minneapolis : Fortress Press 2000, s. 11.

5. Porov.: CAREY, G.: *Elusive Apocalypse. Reading Authority in the Revelation of John*. Macon : Mercer University Press 1999, s. 9.

6. Porov.: KEALY, S. P.: *The Apocalypse of John*. Collegeville : The Liturgical Press 1990, s. 32.

7. Porov.: WITHERINGTON III, B.: *Revelation*. Cambridge : Cambridge University Press 2003, s. 33.

8. Porov.: RUSSELL, D. S.: *L'apocalittica giudaica*. Brescia : Paideia 1991, s. 73-94.

9. Porov.: BARR, D. L.: *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students*. The Society of Biblical Literature, Brill : Leiden 2003, s. 51.

10. Táto kniha sa v kresťanskej Biblii zaradzuje medzi prorockú literatúru. Židovský zoznam ju však zaradzuje medzi tzv. Spisy, čo presnejšie vystihuje charakter tejto knihy.

11. Porov.: BIGUZZI, G.: *Apocalisse*. Milano : Paoline 2005, s. 48.

12. Porov.: THOMPSON, L. L.: *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*. Oxford, New York : Oxford University Press 1990, s. 32.

nepriamych odkazov na Starý zákon, čo je z tohto pohľadu výnimočnosť medzi všetkými biblickými knihami. Okrem toho obsahuje približne 800 výrazov použitých v Starom zákone.¹³

Jánova apokalypsa sa javí ako jednotné dielo. Na začiatku stojí prológ (1,1-3) a epilóg je na konci (22,6-21). Hlavnú časť knihy je možné rozdeliť na dve nerovnomerné časti. Prvú časť tvoria kapitoly 1,4-3,22. Ide o list siedmym cirkvám. Druhá časť je v porovnaní s prvou zložitejšia a pozostáva z piatich odsekov.¹⁴

A. Kapitoly 4,1-5,14 obsahujú videnie trónu, baránka a odovzdanie knihy so siedmymi pečatami.

B. Kapitoly 6,1-7,17 môžeme nazvať časťou o pečatiach. Obsahujú postupné otváranie prvých šiest pečatí, ktoré uskutočňuje Baránok.

C. Kapitoly 8,1-11,14 sú časťou o trúbach - polniciach. Postupne zaznieva prvých šesť polníc. Potom nasleduje siedma polnica. Posledným trom polniciam zodpovedajú tri „beda.“

D. Kapitoly 11,15-16,16 sú snáď najkomplikovanejšou časťou. Je plná znamení: žena (12,1); drak (12,3); morská a zemská šelma (13); anjeli so siedmymi časami (15,5).

E. Kapitoly 16,17-22,5 sú záverečnou časťou. Ide o predstavenie „veľkého dňa“, je to konečný zásah Krista, ktorý ničí všetky nepriateľské sily a zároveň pripravuje triumf svojej nevesty - nebeského Jeruzalema.

Delenie na tieto dve časti vychádza zo samotného textu knihy. V 1,19 sa píše: „*Napiš teda, čo si videl: čo je a čo sa má stať potom.*“ Prvá časť (1,4-3,22) opisuje to, „čo je“ a druhá časť (4,1-22,5) to, „čo sa má stať potom.“ Zodpovedá to dvojstupňovému chápaniu času, o čom sme hovorili vyššie.

13. kapitola patrí do druhej časti plnej obrazov, znamení a symbolov, ktoré samé o sebe predstavujú bohatstvo obrazotvornosti, ktorá sa vzťahuje k socio-kultúrnemu svetu Rímskej ríše. V roku 27 pred Kr. bol založený chrám a ustanovený kult cisárovi Augustovi a mestu Rímu v Pergamone. Približne o 50 rokov neskôr bol chrám a kult založený v Smyrne cisárovi Tibériovi, Lívii – cisárovej matke a rímskemu senátu. Okolo roku 90 po Kr. bol v Efeze vybudovaný obrovský chrám zasvätený Domiciánovi ako bohu už za jeho života. Tieto miesta sa stali organizovanými inštitúciami s kňazmi, kňažkami, úradníkmi, kultovými slávnosťami a kalendárom. Do celého procesu boli zaangažované miestne zámožné rodiny. Pre správnu interpretáciu 13. kapitoly je nevyhnutné pamätať, že členovia imperiálneho kňazstva sa nepodieľali iba na kulte, ale mali dosah na politický život a zastávali funkcie v riadení miest a provincií. Text preto odráža reálnych kresťanov v reálnych podmienkach 1. storo-

čia po Kr., ale naznačuje aj sebaepochopenie a ďalšie smerovanie viery.¹⁵

Dve šelmy

Jánova apokalypsa v 13. kapitole hovorí o šelme, ktorá sa spomína už v 11,7. Drak, ktorý sa v 12. kapitole snažil najskôr pohltiť dieťa a potom aj ženu, zostal na morskom piesku (porov. 13,8). Práve z mora vystupuje šelma, ktorá sa podobá na draka a vystupuje ako jeho komplic. Drak jej dal trón, moc a silu tzn. delegoval šelme vládu a slobodu konania. More v biblických textoch často symbolizuje sily protiviace sa Bohu.¹⁶ Šelma má sedem hláv a desať rohov podobne ako drak. Neskôr v 17,9-12 je vysvetlené, že 7 hláv je sedem kráľov a 10 rohov predstavuje 10 kráľov. Na každej hlave má rúhavé mená. Jedna z jej hláv bola síce smrteľne ranená, ale sa uzdravila. Šelma si nárokuje rovnaký obdiv a úctu ako drak v 12,9 a prenasleduje Pánových svätých. Jánova apokalypsa hovorí o ďalšej šelme, ktorej hlavné poslanie je rozširovať moc prvej šelmy. Číslo tejto druhej šelmy je 666. V oboch prípadoch ide o tzv. teriomorfické symboly, v ktorých zvieratá zastupujú správanie človeka, inštitúcií alebo nadprirodzených bytostí a stávajú sa protagonistami pozitívnych i negatívnych udalostí. Ich úlohou je vyjadriť skutočnosti, ktoré presahujú človeka, ale sú podriadené Bohu.

Biblisti v priebehu dejín vyvinuli veľké úsilie, aby identifikovali obidve šelmy a číselný údaj. Videnie prvej šelmy je potrebné chápať vo svetle videnia v Knihe proroka Daniela. Sedem hláv je súhrnom štyroch zvierat v Dan 7,2-7, ktoré sa podobali na leva, leoparda, medveda. Desať rohov štvrtého zvierata, hrozivejšieho od predchádzajúcich, nesie aj Jánova morská šelma. Danielove zvieratá predstavujú štyri svetové mocnosti (babylónska, médijska, perzská a grécka). S podobným uzáverom sa prikláňame aj k interpretácii morskej šelmy symbolizujúcej Rímsku ríšu, ktorá svojou krutosťou prevyšuje dovtedajšie svetové vlády.¹⁷ Rúhavé mená môžu znamenať snahy po zbožštení jednotlivých rímskych vládcov a cisárov. Július Cezar, Augustus, Klaudius, Vespazián a Títus prehlásil Rímsky senát po ich smrti za božstvá. Niektorí cisári používali na minciach latinský výraz *divus* – božský a vo východnej časti ríše grécky výraz *theos* – boh. Niektorí exegeti v poznámke o smrteľnej rane, ktorá sa znova zahojila, vidia rozšírenú mienku, že Nero po svojej samovražde ožil (tzv. Nero redivivus) a prevtelil sa do nasledujúcich cisárov. Iní skôr navrhujú, že šelmu je potrebné identifikovať s každou svojou hlavou, a teda v smrteľnom zranení a uzdravení nie je potrebné hľadať konkrétneho vládcu, ale celkový charakter moci Rímskeho impéria. Keď došlo

13. Porov.: COUCH, M. (ed.): *A Bible Handbook to Revelation*. Grand Rapids : Kregel Publications 2001, s. 71.

14. Samozrejme, rôzni autori ponúkajú rozličné návrhy členenia spisu. My sa pridrižame štruktúry, ktorú uvádza Ugo Vanni. Porov.: VANNI, U.: *Apocalisse di Giovanni. Corso di Formatori dell'Ordine Cisterciense*. Roma 2003 (rukopis).

15. Porov.: PATTERMORE, S.: *The People of God in the Apocalypse: Discourse, structure, and exegesis*. Cambridge : Cambridge University Press 2004, s. 10.

16. Porov.: VANNI, U.: *Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*. Bologna : EDB 1988, s. 37.

17. Porov.: LADD, G. E.: *A Commentary on the Revelation*. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans 1972, s. 177.

k usmrteniu alebo samovražde cisára, mohlo to viesť ku krátkemu obdobiu nestability, ale kontinuita samotnej Rímskej nadvlády nebola zrušená.¹⁸

V 13,11 prichádza na scénu druhá šelma. Niektorí exegéti v nej vidia symbolické znázornenie imperiálneho kňazstva, ktoré malo udržiavať a rozširovať cisársky kult. Iní navrhujú širšiu interpretáciu a v šelme vidia narážku na takú ideológiu, ktorá sa prejavuje v náboženskej, filozofickej a politickej oblasti a je základom pre organizovanie ľudskej spoločnosti bez Boha. Prvá šelma tak predstavuje inštitút cisára, ktorý zbožšťoval seba samého. Druhá šelma má dva rohy podobné baránkovým (13,11), avšak hlas podobný drakovi. Napriek krátkemu popisu, môžeme hovoriť o protiklade medzi Kristom – Baránkom a Drakom – Satanom. Druhá šelma plní úlohu falošného proroka resp. falošného baránka (porov. 16,13; 19,20; 20,10) pre prvú šelmu a má prinútiť každého, aby ju uctieval. Ide teda o všetkých, ktorí propagujú zbožštený kult cisára.¹⁹

Interpretácie čísla

Autor Jánovej apokalypsy pozýva čitateľa k múdrosti a k výpočtu čísla šelmy, ktoré je číslom človeka a je to číslo 666 (porov. 13,18). Matematicky povedané, vieme výsledok, ku ktorému sa máme dopracovať, ale nevieme východisko ani skryté premenné, ktoré treba dosadiť. Ohľadom interpretácie čísla sa v priebehu dejín vyvinuli tri základné postoje:

1. Interpretácia na základe gematrie;
2. Symbolická interpretácia;
3. Integrovaná interpretácia.

a) Interpretácia na základe gematrie vykladá nejaký text súčtom číselných hodnôt písmen hebrejskej či gréckej abecedy v kľúčovom slove, keďže písmená hebrejskej a gréckej abecedy majú aj číselnú hodnotu. V prípade 13,18 najobľúbenejším vysvetlením je súčet číselných hodnôt hebrejských spoluhlások výrazu *neron qesar* (νρων θερ) je: $50 + 200 + 6 + 50 + 100 + 60 + 200 = 666$.²⁰ Ide však o zvláštnu interpretáciu, keďže Jánova apokalypsa bola napísaná v gréckom jazyku. Žiadal by svätopisec od kresťanských obcí v Malej Ázii, ktorí nepoznali hebrejštinu, aby pochopili text práve hebrejským spôsobom gematrie? Navyše hebrejský zápis slova *qesar* – cisár, ako sa zachoval v nápisoch na minciach z 1. storočia, obsahuje štyri spoluhlásky (písmeno jod, ktoré má číselnú hodnotu 10) a nie iba tri, ako je potrebné pre súčet 666. Objavili sa preto snahy o gematriu opierajúcu sa o súčet číselných hodnôt písmen gréckej abecedy: *Gaios Kaisar* – cisár *Gaius* tzn. Gaius Caesar Caligula, ktorý bol cisárom v rokoch 37-41 po Kr.²¹ Iní navrhujú *Kaisar theos* –

cisár je boh. Irenej z Lyónu (140-202 po Kr.) nepoznal vysvetlenie čísla 666 ako označenie pre cisára Nera, čo je vážny argument. Irenej na základe gematrie ponúkol tri mená: Euanthas, Teitan, Lateinos. Pre prvé meno nemal žiadne vysvetlenie. Meno Lateinos by mohlo označovať Rímske (latinské) impérium. Domnieval sa, že za menom Teitan sa ukrývajú titani tzn. giganti, čo taktiež predstavuje Rím.²² Irenej však prechádza k symbolickému chápaniu, keď dodáva, že nepodľahne pokušeniu, aby niektorým z týchto mien označil Antikrista, ale autor Jánovej apokalypsy vyzýva, aby sme boli ostražití na jeho príchod.²³ Z gematrie vychádza aj ďalší návrh, ktorý za číslom šelmy vidí samotné slovo *therion* – šelma v jeho hebrejskej transliterácii *trywn*, čo v súčte dáva požadovanú sumu 666. Napokon uvádzame názor, podľa ktorého číslo 666 je triangulárnym číslom k 36. Ide o také číslo, ktorého súčet sa dostane sčítaním všetkých číselných hodnôt po určité číslo. Napríklad 6 je triangulárne číslo k 3 ($1+2+3 = 6$). Podobným spôsobom sčítaním čísel od 1 po 36 dostaneme výslednú sumu 666. Táto matematická operácia okrem svojho výsledku však neprináša žiadne hlbšie vysvetlenie a bibliisti ju odmietajú.²⁴

b) Symbolický význam čísel zastávajú viacerí bibliisti. Napríklad taliansky exegéta Romano Penna poukazuje na skutočnosť, že súčet číselných hodnôt v gréčtine mena *Iesous* – Ježiš je 888, ktoré spomína už ranokresťanský apokryf Sibyliny prorocktvá z 2. až 5. stor. po Kr. Ak číslo 7 je symbolickým číslom dokonalosti, potom 777 je plnosť dokonalosti. Číslo 8 ($7+1$) je ešte doplnením dokonalosti a číslo 888 je číslom presahujúcim každú dokonalosť. Číslo 6 je symbolom nedokonalosti ($7-1$) a číslo 666 je číslom úplnej nedokonalosti a nie je potrebné za tým hľadať konkrétnu osobu.²⁵

c) Integrovaná interpretácia nechápe verš oddelene ale v spojení s použitím ďalších čísel v Jánovej apokalypse. Čísla, ktoré za bežných okolností majú numerický a kvantitatívny charakter, presahujú tento svoj charakter a nadobúdajú kvalitatívny rozmer. Polovica zvyčajne vyjadruje nedostatočnosť. Číslo 666 má vzťah k číslu 12, ktoré je číslom Božieho ľudu a vyvolenia. Polovica čísla 12 je 6, čo je číslo nedokonalosti. Podobne funguje aj číslo 7, ktorého polovica je 3,5, podobne 42 mesiacov je 3,5 roka (pozri 11,2; 13,5).²⁶ Analogiu vidíme v použití tzv. *chromatických symbolov* – symbolov farieb, pri ktorých taktiež nejde o doslovné ale o symbolické

22. Porov.: FARKAŠ, P.: *Symbolika čísel a farieb v Zjavení apoštola Jána*. Bratislava : UK RKCMBF 2003, s. 56.

23. Porov.: BIRDSALL, J. N.: *Irenaeus and the Number of the Beast (Rev 13:18)*. In: DENAUX, J. (ed.): *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift f. Delobel*. Leuven : Leuven University Press 2002, s. 351.

24. Porov.: RESSEGUIE, J. L.: *Revelation Unsealed. A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse*. Leiden, Boston, Köln : Brill 1998, s. 57.

25. Porov.: BIGUZZI, G.: *Apocalisse*. Milano : Paoline 2005, s. 264.

26. Porov.: BIGUZZI, G.: *Apocalisse*. Milano : Paoline 2005, s. 266.

18. Porov.: LADD, G. E.: *A Commentary on the Revelation*. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans 1972, s. 179.

19. Porov.: MOUNCE, R. H.: *The Book of Revelation*. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans 1977, s. 259.

20. Porov.: HERIBAN, J. *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : SÚSCM 1992, s. 412.

21. Takúto lektúru ponúkajú niektoré lat. rukopisy ako Codex Ephraimi Rescriptus (C, 04), ktoré uvádzajú číslo 616.

ke rozprávania. Biela farba je vyjadrením patričnosti k nadprirodzenému svetu, červená znamená krv a mučenie, čierna farba predstavuje smrť atď. Na Slovensku sa symbolikou čísiel a farieb v Jánovej apokalypse venuje biblista Pavol Farkaš. Ten uvádza aj mienku Piera Prigenta, podľa ktorého pri vysvetľovaní významu čísla 666 je potrebné vychádzať z úmyslu obsiahnutom v tomto čísle. Číslo 6 sa opakuje trikrát, lebo práve toto číslo je nositeľom zmyslu: „Číslo šesť indikuje zlo, bezbožnosť a apostáziu. Podľa Písma, keď Noe dovršil šesťsto rokov, Boh potrestal dovtedy spáchané zlo potopou... Ďalšie zlo je reprezentované Nabuchodonozorovou sochou, ktorej sa bolo treba klaňať namiesto Boha a ktorá bola šesťdesiat laktov vysoká a šesť laktov široká.“²⁷

Tretia interpretácia, ku ktorej sa aj my prikláňame, získava medzi biblistami najviac zástancov. Čitateľ Apokalypsy sa stretáva s počítaním v celom spise. Autor musí vnímať číslo 144 000 v 7,4-8; počítat časy a pol času v 12,14; 42 mesiacov v 11,2 a 13,5; 1260 dní v 11,3 a 12,6; v 12,3 a 13,1 čitateľ musí registrovať počet hláv a rohov; v 21. kapitole sú udané miery svätého mesta atď. Ak je čitateľ vyzvaný, aby spočítal číslo šelmy, má to svoj dôvod. Ide o pozvanie k aktívnemu čítaniu, lebo autor chce odovzdať mimoriadne dôležité poslanstvo. Preto zaznieva výzva k múdrosti (sofia) a k rozumu (nous). Grécke sloveso *psefizo* v 13,18 nemusí mať len význam *počítat* v zmysle matematickej operácie. Môže mať aj význam *prehodnotiť, považovať, odhadnúť, predvídať*. Jánova apokalypsa vznikla v čase, keď kresťania boli pozvaní, aby správne „čítali“ svoju dobu a udalosti a ktoré si vyžadovali urobiť správne rozhodnutia, lebo „v tomto je trpezlivosť a viera svätých.“ (13,10) V popredí preto nestoja konkrétne dejiny, ale vnímavosť „a priori“ voči rôznym dejinným situáciám.

Záver

Jednoznačne je potrebné odmietnuť plytké novodobé aktualizácie, ktoré pod číslom 666 chcú vidieť predpovede o dvoch svetových vojnách 20. storočia, o pôsobení Hitlera, Stalina ako aj používanie unáhlených nálepiek „antikrist, satan“ na konanie ľudí. Sú to biblické pojmy, ktoré si nezaslúžia naše ľahkovážne zaobchádzanie. My totiž nedokážeme uniknúť pred realitou, v ktorej žijeme, do nadčasovosti, Preto ani nie sme schopní definitívnej perspektívy hodnotenia dejín kozmu a ľudí. Tá prináleží Bohu. Jánova apokalypsa vznikla v rámci vtedajších dejín, ktoré sú však vyčlenené z izolovanej historickej konkrétnosti a prešli procesom symbolizácie, aby sa mohli stať nadčasovou paradigmou pre každého veriaceho. Číslo 666 je preto označením pre všetko a všetkých, čo ohrozujú vieru, hoci na prvý pohľad to tak nepripadá. Voči tomu si veriaci majú zachovať ostražitosť, prehodnocovať postoje a predvídať možné dôsledky. Konkrétne historické udalosti, v ktorých sa ocitli prví kresťania sú príkladom pre kresťanské spoločenstvá bez rozdielu doby, aby počúvali Boží hlas,

ktorý zaznieva v každom čase a vyvodzovali z neho usmernenia pre svoj život.

Bibliografia

BARR, D. L.: *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students*. The Society of Biblical Literature, Brill : Leiden 2003; BIGUZZI, G.: *Apocalisse*. Milano : Paoline 2005; BIRD-SALL, J. N.: *Irenaeus and the Number of the Beast (Rev 13:18)*. In: DENAUX, J. (ed.): *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift f. Delobel*. Leuven : Leuven University Press 2002; CAREY, G.: *Elusive Apocalypse. Reading Authority in the Revelation of John*. Macon : Mercer University Press 1999; COLLINS, A. Y.: *Crisis and Catharsis. The Power of Apocalypse*. Philadelphia : The Westminster Press 1984; COUCH, M. (ed.): *A Bible Handbook to Revelation*. Grand Rapids : Kregel Publications 2001; FARKAŠ, P.: *Symbolika čísel a farieb v Zjavení apoštola Jána*. Bratislava : UK RKCMBF 2003; HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : SÚSCM 1992; KEALY, S. P.: *The Apocalypse of John*. Collegeville : The Liturgical Press 1990; LADD, G. E.: *A Commentary on the Revelation*. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans 1972; MALINA, B. J., PILCH, J. J.: *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*. Minneapolis : Fortress Press 2000; MORRIS, L.: *The Book of Revelation. An Introduction and Commentary*. Leicester : Inter-Varsity Press 2002; MOUNCE, R. H.: *The Book of Revelation*. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans 1977; PATTERMORE, S.: *The People of God in the Apocalypse: Discourse, structure, and exegesis*. Cambridge : Cambridge University Press 2004; RESSEGUE, J. L.: *Revelation Unsealed. A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse*. Leiden, Boston, Köln : Brill 1998; RUSSELL, D. S.: *L'apocalittica giudaica*. Brescia : Paideia 1991; THOMPSON, L. L.: *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*. Oxford, New York : Oxford University Press 1990; VANNI, U.: *Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*. Bologna : EDB 1988; VANNI, U.: *Apocalisse di Giovanni. Corso di Formatori dell'Ordine Cisterciense*. Roma 2003 (rukopis); WITHERINGTON III, B.: *Revelation*. Cambridge : Cambridge University Press 2003.

František Trstenský (1973) je docentom na Katedre histórie a biblických vied Teologickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku. Prednáša Nový zákon, biblickú gréčtinu a biblickú archeológiu. V roku 2003 získal licenciát v odbore Biblické vedy na Fakulte biblických vied a archeológie v Jeruzaleme. V roku 2006 získal doktorát v odbore Biblická teológia na Pápežskej teologickej akadémii v Krakove. V roku 2008 sa habilitoval na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity v odbore Katolícka teológia. Je členom: The Catholic Biblical Association (USA); Society of Biblical Literature (USA); Katolíckeho biblického diela na Slovensku; Slovenskej spoločnosti pre katolícku teológiu a Slovenskej sekcie európskej spoločnosti pre katolícku teológiu; Vedeckej rady TF KU v Ružomberku. autorom publikácií: Przymierze z Jahwe w krainie Moabu: Analiza egzegetyczna i teologiczna Pwt 29-30, Lublin 2006; Aby si poznal spoľahlivosť učenia. Úvod do Nového zákona, Svät 2006; Na ceste do Damasku, 2007; Kniha žalmov, Ružomberok 2007; Úvod do Knihy žalmov, žomberok 2008; Rozumieť Matúšovmu evanjeliu, Svät 2008. Adresa: f.trstensky@centrum.sk

27. Porov. FARKAŠ, P.: *Symbolika čísel a farieb v Zjavení apoštola Jána*. Bratislava : UK RKCMBF 2003, s. 59-60.

POKROK A BIOETIKA

M. Vivoda: *Progress and Bioethics*

This study presents the concept of progress according to V. R. Potter, an anthologist of the English term of bioethics, and sets his concept in the historical context of the development of the concept of progress. The study also attempts to critically analyze Potter's concept of progress in the area of bioethics, and confront it with the integral concept of progress, as suggested by the Pope Benedict XVI., particularly in his encyclical letter Caritas in Veritate.

Úvod

V súčasnosti sa veľa hovorí, diskutuje a premýšľa o pokroku, pretože sa napriek mnohým úspechom ocitáme zároveň aj v mnohých ohrozeniach. Aký pokrok môže skutočne zaručiť napredovanie pre človeka a pre ľudskú spoločnosť, je predmetom tohto príspevku. Výraz *pokrok* (progres, lat. *pro-gredire*) označuje etymologicky cestu vpred, pohyb určitým smerom a predovšetkým postupný rast a prechod k niečomu väčšiemu alebo lepšiemu (rozvoj, zlepšenie a zdokonalenie). Za jeho hlavné synonymum sa považuje pojem evolúcie a za jeho opak zase úpadok (regres), teda postup dozadu, dekadencia, návrat k jednoduchšiemu, menej rozvinutejšiemu štádiu. Mohli by sme povedať, že takto všeobecne chápaný pokrok sa týka všetkého: ideí, poznatkov, metód, vied, organizmov i strojov, diel, vzťahov, zvykov, spôsobov života, správania atď.¹

V tomto príspevku sa budeme zaoberať pokrokom vo sfére ľudského konania v oblasti vied o živote a zdraví, ktoré systematicky skúma už 40 rokov veda s označením *bioetika*.² Po historickom prehľade sa v tomto článku pokúsime predstaviť chápanie pokroku v súvislosti s bioetikou v diele V. R. Pottera, ktorý sa všeobecne považuje za autora anglického výrazu pre bioetiku. Napokon sa pokúsime kriticky zhodnotiť jeho víziu pomocou tej, ktorú predkladá pápež Benedikt XVI. predovšetkým vo svojej encyklike *Caritas in veritate*.

Historický prehľad

Skôr než predstavíme a zhodnotíme víziu pokroku a bioetiky podľa V. R. Pottera, v historickom prehľade sa zamyslíme nad sémantickou rôznorodosťou pojmu pokrok v súvislosti s bioetikou ako vedou, ktorá sa objavila v minulom storočí.

a) Starovek a stredovek

V antickej dobe idea pokroku bola pohltená mytologickými názormi. Až v 5. stor. pred Kr. úspechy v matematike a medicíne priviedli Grékov, aby spojili vedu s pokrokom. Avšak neustále sa objavujúce vojnové boje vyvolávali pesimizmus ohľadom pokroku. V úvahách o kozmických a ľudských udalostiach prevládala idea všeobecného úpadku v podobe opakujúceho sa cyklu (tzv. mýtus o večnom návrate), slepej náhody alebo nezvratného osudu. Neskôr však pre stoikov a novoplatonikov pojem pokroku vyjadroval osobné (morálne a asketické) zdokonalenie a zlepšenie.

Následne biblicko-kresťanská tradícia zaviedla niektoré idey, ktoré sa stali podstatnými pre pojem progresu: jednotná vízia človeka; spása ako všeobecné dejiny, ktoré vychádzajú a smerujú k cieľu na základe večného plánu Božej prozreteľnosti; lineárna koncepcia času; následná príčinnosť historických udalostí; požiadavka intelektuálneho, mravného a duchovného rastu. Z tejto biblicko-kresťanskej vízie pokroku vyplýval optimizmus voči budúcnosti a nádej vzhľadom na tzv. posledný cieľ človeka (večné šťastie v nebi). Avšak voči pokroku v oblasti pozemských (časných) dobier sa uznával rezervovaný, ba až pesimistický postoj. Toto chápanie pokroku sa stalo jeho prvým sémantickým jadrom, ktoré bolo ďalej rozvíjané stredovekými kresťanskými mysliteľmi.³

b) Novovek

Novovek priniesol radikálny zvrät v chápaní pokroku pomocou dvoch vzájomne prepojených antimetafyzických orientácií: historizmus a dôraz na exaktno-technické myslenie. Podľa F. Bacona (1561-1626) zárukou pokroku malo byť experimentálne a empirické myslenie. Zase podľa R. Descartesa (1596-1650) ho malo zabezpečiť racionálne myslenie. Následne G.-B. Vico (1688-1744) prišiel azda ako prvý s tézou, že »pravdivé je to, čo je faktické« (*verum quia factum*), proti stredovekému názoru, že »pravdivé je to, čo je« (*verum est ens*).⁴ Podľa neho historický vývoj je prirodzený, nakoľko prináleží povahe človeka a spoločnosti. Predovšetkým závisí od dvoch vecí: a) od chápania základných pojmov pravdy a spravodlivosti, ktoré sa vyvíja ľudskou interakciou v rámci spoločnosti; a b) od formy vládnutia, ktorá má byť v súlade s povahou ľudu, ktorému sa vládne.⁵

Iba v krátkosti spomeňme aspoň niektorých novovekých mysliteľov, ktorí rozličnými spôsobmi vyznávali ideologickú vieru vo veľmi utopický a abstraktný čisto pozemský pokrok ako hnaciu silu ľudských dejín a osudu človeka. Medzi nich patria okrem vyššie spomenutých: F.-M. Arouet Voltaire (1694-1778), D. Diderot (1713-1784), I. Kant (1724-1804), A. R. J. Turgot (1727-1781), G. E. Lessing (1729-1781), M. J. A. N. de Condorcet (1743-1794), J. G. von Herder

3. POROV. GISMONDI, G.: *Progresso*, p. 1124-1125.

4. POROV. RATZINGER, J.,/BENEDIKT XVI.: *Úvod do kresťanstva*, s. 42-49; BENEDIKT XVI.: *Spe salvi*, b. 16-17; BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, b. 31b.

5. POROV. POMPA, L. Vico, Giambattista, s. 532-533.

1. POROV. GISMONDI, G.: *Progresso*, p. 1124.

2. POROV. REICH, W. T.: *Introduction*, p. XXXII.

(1744-1803), G. W. F. Hegel (1770-1831), I. M. A. F. X. Comte (1798-1857), K. Marx (1818-1883).

Okrem toho sa v novoveku objavilo aj iné chápanie pokroku – nie racionálne a náhodné –, ktoré sa spája s evolučnou teóriou prirodzeného výberu druhov Ch. R. Darwina (1809-1882). Následne sa H. Spencer (1820-1903) pokúsil spojiť osvietenké chápanie šťastia s Darwinovou evolučnou teóriou. F. Engels (1820-1895) sa neskôr pokúsil skĺbiť Spencerove a Marxove myšlienky v materialistickom význame historického pokroku.

Avšak počas novoveku nechýbali ani negatívne a pesimistické názory na pokrok, ktoré ovplyvnila skúsenosť vojen, nepokojov, napätí, ľudského zla, chudoby, biedy atď. Ku kritikom osvietenského chápania pokroku patrili napríklad: a) *filozofi* – A. Schopenhauer (1788-1860), W. Ch. L. Dilthey (1833-1911), F. Nietzsche (1844-1900), W. Windelband (1848-1915), H. Bergson (1859-1941), E. Husserl (1859-1938), H. Rickert (1863-1936), M. Heidegger (1889-1976), E. Mounier (1905-1950); b) *fyzici a matematici* – E. Mach (1838-1916), R. H. Avenarius (1843-1896), J. H. Poincaré (1854-1912), M. Planck (1858-1947), P. M. M. Duhem (1861-1916), A. Einstein (1879-1955), N. H. D. Bohr (1885-1962); c) *sociológ* – M. C. E. Weber (1864-1920).⁶

Mohli by sme povedať, že aj v novoveku až do 20. storočia sa objavovali predstavitelia dvoch smerov, ktoré viedli až k extrémnym pozíciám optimistického fundamentalizmu a pesimistického skepticizmu voči pokroku. Tieto názory ovplyvnili aj jeho súčasné vnímanie.

c) 20. storočie a súčasnosť

V minulom storočí vojnové a povojnové hrôzy existenčne zmarili zvyšky naivnej viery v »historický« pokrok ako taký. Vo verejnej mienke sa však všeobecne oslavoval vedecko-technický pokrok, hoci sa s ním objavovali »nové barbarstvá« (napr. neoprávnené pokusy a vyšetrovania na chorých ľuďoch, sexuálny permisivizmus, umelý potrat, eutanázia atď.). V tejto kultúrnej atmosfére sa mnohí vedci začali zamýšľať nad povahou tohto »napredovania« zvlášť vo vedách a v technike. Každý vedecko-technický odbor si sformuloval svoje hľadiská a vypracoval svoje kritériá na hodnotenie pokroku v rámci svojho odborného (špecifického) vymedzenia. Mnohí si však uvedomovali, že hodnotenie pokroku vo všeobecnosti potrebuje integrovať všetky legitímne hľadiská a kritériá, ktoré sformulovali rôzne vedné a technické disciplíny. Objavili sa preto rôzne teórie ako ich integrovať a ako spracovať získané informácie. Mnohé pokusy ostali neúspešné azda preto, lebo jednotlivé druhy vied a techník sa tak špecifikovali, že sa stalo takmer nemožné ich systematicky zjednotiť do jedného globálneho celku. Stalo sa veľmi ťažkým vytvoriť takú kritériológiu, ktorá by zahŕňala všetky aspekty pri

6. Porov. GIMONDI, G.: *Progresso*, p. 1125-1127; BENEDIKT XVI.: *Spe salvi*, b. 18-25.

hodnotení pokroku a rozvoja, ktoré sa stali globálnymi, rozčlenenými (sektoriálnymi), polycentrickými, interaktívnymi a eklektickými vo svojich častiach (podsystemoch).⁷

Tieto úvahy vyvolali nanovo medzi rôznymi vedcami epistemologickú otázku, pretože »napredovanie« nutne neznamená aj »zlepšenie«. Napríklad šírenie epidémie spôsobuje zhoršenie – regres – zdravotnej kvality populácie. Ani »zmena« nemusí hneď znamenať »zlepšenie«. Napríklad nejaká mutácia obsahuje progres z jedného hľadiska a zase úpadok z iného. Alebo sociológovia zistili, že v súčasnej spoločnosti materiálneho nadbytku hmotne »mať viac« nevedie automaticky k väčšiemu šťastiu, preto sa hovorí o »paradoxe pokroku«. ⁸ Pojmy »pokrok« a »zlepšenie« sa týmto vo svojej podstate odvolávajú na hodnotový súd človeka, ktorý nemusí byť nutne etický. Takto na scénu vystupuje opäť otázka o hodnote (o dobre), ktorá v konečnom dôsledku vedie buď k metafyzickej alebo fyzickej interpretácii.⁹

d) Zrod bioetiky a podobných etík

V tomto kontexte vznikla v 70. rokoch minulého storočia v Spojených štátoch amerických *bioetika* (*bioethics*) ako veda, v ktorej sa od počiatku pojednáva aj o pokroku z rôznych hľadísk (napr. bio-medicínsky, bio-technologický, zdravotnícky, lekársky, právny atď.). V roku 2007 spropagoval H.-M. Sass, že nemecký variant výrazu bioetika (*Bio-ethik*) je starší a skorší než anglický, lebo pochádza od protestantského pastora a filozofa F. Jahra z roku 1927.¹⁰ V minulom a súčasnom storočí sa objavili ďalšie podobné pojmy (napr. technoetika, roboetika, či bioroboetika), ktoré sa spájajú s »novým« chápaním vedecko-technického pokroku.

Termín *technoetika* (*technoethics*) pochádza z roku 1974 od argentínskeho filozofa M. A. Bungeho (1919), ktorý žije v Kanade. Tento pojem znovu vzkriesil až španielsky kňaz, pôvodne lekár, člen Opus Dei a profesor dogmatiky na Pápežskej univerzite Svätého Kríža v Ríme J. M. Galván v roku 2001. Podľa M. A. Bungeho úlohou technoetiky je hodnotiť zodpo-

7. Porov. BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, b. 21-26.

8. Porov. EASTERBROOK, G.: *The Progress Paradox. How Life Gets Better While People Fell Worse*; ERIKSEN, T. H.: *Syndrom veľkého vlka. Hľadání štěstí ve společnosti nadbytku*, s. 145-167.

9. Porov. GIMONDI, G.: *Progresso*, p. 1127-1132.

10. Porov. JAHR, F.: *Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*, p. 2-4; SASS, H.-M.: *Fritz Jahr's bioethischer Imperativ. 80 Jahre Bioethik in Deutschland von 1927 bis 2007*; SASS, H.-M.: *Fritz Jahr's concept of bioethics*, p. 279-295; LOLAS, F.: *Bioethics and animal research: a personal perspective and a note on the contribution of Fritz Jahr*, p. 119-123; GOLDIM, J. R.: *Revisiting the Beginning of Bioethics: The Contribution of Fritz Jahr (1927)*, p. 377-380; SPAGNOLO, A. G.: *L'Imperativo Bioetico* (editotiale), p. 10-14.

vednosti technológov a vedcov pri rozvíjaní etiky ako súčasť technológie.¹¹

Pojem *roboetika* sa skladá zo slov *etika* (*ethics*) a *robotika* (*robotics*). V poradí druhý výraz pochádza od I. Asimova (1920-1992), veľmi úspešného a neobyčajne plodného amerického spisovateľa a biochemika ruského pôvodu, ktorý ho použil po prvý raz vo svojej vedecko-fantastickej poviedke *Hra na naháňačku* (1942).¹² Slovo *robot* pochádza z divadelnej hry R. U. R. (1920) od K. Čapka (1890-1938).¹³ Výraz *roboetika* pochádza od talianskeho vedca G. Veruggia z roku 2002. Chcel ním vyjadriť „pozitívny vzťah, ktorý by mal prebiehať medzi projektantom/producentom/užívateľom robota a týmto inteligentnými strojmi“.¹⁴

Taliansky filozof G. Ventimiglia navrhuje používať ďalší termín *bioroboeitika* (*bioroboethics*). Išlo by o označenie disciplíny, ktorá by skúmala etické problémy, ktoré súvisia prevažne s ľudskou esenciou (identitou) v súvislosti s bionikou a biorobotikou.¹⁵ Tieto dva hraničné vedné odbory systematicky skúmajú uplatňovanie poznatkov zo štúdiá živých organizmov a ich štruktúr pri vývoji nových technológií.

Napokon treba ešte v krátkosti spomenúť, že sa objavili futuristické názory tzv. transhumanizmu v tzv. posthumánnej dobe. Podľa nich vedecko-technický pokrok bude napredovať natolko, že *roboty* (umelé stroje vykonávajúce naprogramovanú činnosť), *homoboty* (robotickí ľudia), *androidy* (umelé napodobeniny človeka), *kyborgovia* (kybernetické organizmy – živé tkanivá na kovovej vnútornej kostre) a *umelé inteligencie* (stroje, ktoré sa správajú ako človek) sa raz dostanú na úroveň človeka a budú mať podobné práva a povinnosti ako on. Tieto idey môžu mať aj nebezpečné, ba až okultné pozadie a dôsledky (zbožstvenie vedy a techniky a vyzývanie temných síl).¹⁶

Z tohto krátkeho historického prehľadu vyplýva, že pojem a význam pokroku prešiel a prechádza mnohými premenami. Od historického pesimizmu k historickému optimizmu a späť; od fyzicky chápaného

pokroku k jeho metafyzickému ponímaniu a následne k jeho sekulárnemu významu, smerujúcemu k jeho vedecko-technickému, ba až k futuristickému vedecko-fantastickému zmyslu. Na pozadí tejto sémantickej rôznorodosti pojmu pokroku si teraz priblížime, ako sme už uviedli na začiatku, jeho chápanie podľa V. R. Pottera v súvislosti s bioetikou.

Bioetika a pokrok podľa V. R. Pottera

Americký výskumný onkológ V. R. Potter (1911-2001) sa všeobecne uznáva za autora anglického výrazu *bioethics*, ktorý použil po prvýkrát v roku 1970 v dvoch svojich článkoch – najprv iba v texte a potom aj v nadpise.¹⁷ O rok neskôr ich vydal ako súčasť svojej zbierky predchádzajúcich štúdií s názvom *Bioetika: most do budúcnosti*.¹⁸ Podľa V. R. Pottera úlohou bioetiky ako novej vedy by malo byť hľadanie tzv. *biologickej múdrosti*, ktorá predstavuje *jediný spôsob odhalovania poznania ako správne používať biologické vedomosti v podobe životných mechanizmov*. Táto múdrosť sa potom stane *pre ľudský život nádejou na prežitie a pokrok*.¹⁹

Na základe svojich výskumov vysvetľoval všetko, čo jestvuje (svet, človek, životné prostredie atď.), ako kybernetický stroj (systém). Pomocou mechanizmov interakcie spätných väzieb, na ktoré vplyvajú rôzne biochemické, sociálne, evolučné, kultúrne a environmentálne faktory, sa *riadi* všetko živé aj neživé vo svete. Prostredníctvom ich vzájomného prispôsobovania, výberu, rastu a kontroly sa môže vyjsť z (biologického) neporiadku, aby sa zabezpečil (biologický) poriadok a pokrok ako systémová sieť, v ktorej sa nachádza popri rôznych iných formách života aj človek.²⁰

V. R. Potter venoval zvlášť téme pokroku tretiu kapitolu svojej knihy *Bioetika: most do budúcnosti*. Tejto kapitole dal názov *Most do budúcnosti: pojem ľudského pokroku*, nakoľko išlo o jeho starší – rovnomenný – článok z roku 1962.²¹ Podľa neho úlohou bioetiky by malo byť pomáhať pokroku pri budovaní »mosta do budúcnosti«. V. R. Potter vnímal tento »most« ako chronologický vývoj jednotlivých významov pokroku: od náboženského skrze materialistický k vedecko-filozofickému.²²

11. Porov. BUNGE, M.: *Towards a Technoethics*, p. 96-107; GALVÁN, J. M.: *La nascita della tecnoetica*, p. 12-15; GALVÁN, J. M.: *On Technoethics*, p. 58-63; GALVÁN, J. M.: *La speranza nella società delle macchine: la tecnoetica*, p. 17-26.

12. Porov. ASIMOV, I.: *Runaround*, p. 94-103: „robotics“.

13. Porov. ČAPEK, K.: *R.U.R. Rossum's Universal Robots*.

14. VERUGGIO, G.: *La nascita della Roboetica/The birth of Roboethics*, p. 7.

15. Porov. VENTIMIGLIA, G.: *Editoriale: tecnoetica, roboetica, bioroboeitica e insegnamenti della Chiesa*, p. 7; BARTOLOMMEI, S.: *Temi e problemi della tecnoetica*, p. 27-35.

16. Porov. HUXLEY, J.: *New Bottles for New Wine*, p. 13-17: „transhumanism“; ESFANDIARY, F. M.: [technické meno: FM – 2030]. *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*; NICHOLS, S.: *The Posthuman Movement*; EUROPEAN ROBOTICS RESEARCH NETWORK [EURON]. *Roboethics Roadmap*; La Roboethics Roadmap, p. 59-88; SOLANA, E. P.: *Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche*, p. 271-287; SARKA, R.: *Svedomie, roboetika a transhumanizmus*, s. 188-193; <http://humanityplus.org/>; <http://www.steve-nichols.com/>.

17. Porov. POTTER, V. R.: *Biocybernetics and survival*, p. 229-246; POTTER, V. R.: *Bioethics: The science of survival*, p. 120-153.

18. Porov. POTTER, V. R.: *Bioethics: Bridge to the Future*; POTTER, V. R.: *Bioetica. Ponte verso il futuro*.

19. Porov. POTTER, V. R.: *Bioetica. Ponte verso il futuro*, p. 5, 39, 63, 70, 79, 86, 89, 102, 118, 215.

20. Porov. POTTER, V. R.: *Bioetica. Ponte verso il futuro*, p. 50-65, 73-76, 87, 97-99, 103, 119-150, 195-214; WIENER, N.: *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*.

21. Porov. POTTER, V. R.: *Bridge to the Future: The Concept of Human Progress*, p. 1-8; POTTER, V. R.: *Bioetica. Ponte verso il futuro*, p. 79-90 (tretia kapitola).

22. Porov. POTTER, V. R.: *Bioetica. Ponte verso il futuro*, p. 89.

Podľa neho prvý stupeň predstavuje *náboženský pokrok*, ktorý súvisí s uvažovaním o živote vo svetle smrti a posmrtného života, ako to napríklad výstižne vyjadrujú Kristove slová bohatému mladíkovi: „Ak chceš byť dokonalý, choď, predaj, čo máš, rozďaj chudobným a budeš mať poklad v nebi.“ (Mt 19, 12) A následne: „Lahšie je tave prejsť cez ucho ihly, ako boháčovi vojsť do Božieho kráľovstva.“ (Mt 19, 24) Náboženský zmysel pokroku vyjadruje týmto možnosť napredovať k lepšiemu svetu, ktorý sa dá však dosiahnuť až po smrti. Podľa V. R. Pottera tento význam pokroku sa nachádza v primitívnych náboženstvách a vo väčšine orientálnych kultúr. V nich sa buď jednoducho neverí v pokrok na tejto zemi, alebo sa verí, že jediný pravý progres je ten, ktorý spočíva v spojení s nejakým božstvom.

Druhý stupeň vývoja *pokoru v materialistickej podobe* ako prechodné štádium medzi náboženským a vedecko-filozofickým sa dá vyjadriť slovami *viac a lepšie* v zmysle konzumného a produktívneho životného štýlu. Tento význam pokroku podľa V. R. Pottera nájdeme v kapitalistickom, ako aj komunistickom myslení. Ale ani tento význam nie je postačujúci. Potrebuje byť doplnený nasledujúcim, ktorý je definitívnym završením jeho evolúcie.

Pri formovaní *vedecko-filozofického pokroku* ako tretieho vývojového stupňa, ktorý je jedným z dvoch cieľov už vyššie spomenutej biologickej múdrosti, sa V. R. Potter odvoláva na evolučnú teóriu Ch. R. Darwina. Vychádza z idey prirodzeného výberu a boja o existenciu, v ktorom prežívajú iba tí najsilnejší, najschopnejší a najprispôsobivejší. Úlohou bioetiky je správne poznávať kybernetické a systémové mechanizmy tohto výberu a správne ich používať pre zabezpečenie prežitia a pokroku.²³

Poznanie tohto vedecko-filozofického pokroku sa má podľa V. R. Pottera zakladať na nasledujúcich teoretických ideách: a) žiadne poznanie nie je absolútne; b) poznanie nemá žiadne iné hranice iba ak nevedomosť; c) hranice poznania sú nekonečné; d) nie je koncipovateľný žiaden cieľ nového poznania; e) žiadne individuum nemôže vlastniť ako celok aktuálne jestvujúce poznanie; f) poznanie by malo byť čo možno najviac komunikovateľné; g) jediné riešenie na »nebezpečné poznanie« (ohrozujúce život a prežitie) je väčšie poznanie; h) (biologická) múdrosť ako najdôležitejšie poznanie zo všetkých je mravné poznanie ako (správne) používať vedecko-technické poznatky.²⁴

Mohli by sme povedať, že V. R. Potter priradil vedecko-technickému pokroku, ktorému má napomáhať bioetika, idealistický a racionalistický význam. Takémuto prístupu hrozí nebezpečenstvo, že ľudské poznanie, priťahované čisto vedecko-technickou činnosťou, sa stratí v ilúzii vlastnej všemohúcnosti tým, že sa mu priradí vykupujúca a oslobodzujúca

sila, ktorá je reálne nespĺniteľná.²⁵ Človek potrebuje otvoriť ideu pokroku aj ďalším skutočnostiam, ktoré naznačíme v nasledujúcom bode.

Zhodnotenie

V. R. Potter – podobne ako mnohí iní v jeho dobe i neskôr – si uvedomoval potrebu bioetického skúmania s cieľom prežitia a pokroku. V súčasnosti zdôrazňuje tiež pápež Benedikt XVI., že bioetika predstavuje veľmi delikátnu a rozhodujúcu oblasť, nakoľko je jedným z primárnych a ústredných polí kultúrneho boja medzi kategorickým nárokom techniky a mravnou zodpovednosťou človeka. Vo vnútri tohto kultúrneho boja je radikálne v hre samotná možnosť pokroku okrem iného aj v súvislosti s bioetikou. Zároveň pápež Benedikt XVI. aj presne vymedzuje kľúčovú otázku tohto kultúrneho boja, v ktorom sa s dramatickou silou vynára základná otázka: či človek vytvára sám seba, alebo závisí od Boha.²⁶

V tejto základnej otázke V. R. Potter išiel výlučnou a redukujúcou cestou, ako sme to už vyššie naznačili. Vnímal človeka i pokrok v materialistickom zmysle (tzv. kybernetizmus a systemizmus). Chápal človeka ako stroj a pokrok ako vývoj vo vnútri hmoty, ktorý človek môže ovplyvniť prostredníctvom svojho správneho poznania biologickej múdrosti, ktorá by dokázala usmerňovať systémové siete života. Táto Potterova koncepcia pokroku a rozvoja išla cestou rozumu, ktorý ostáva uzavretý v imanencii materiálneho sveta. Chýba jej otvorenosť pre transcendentno, ktoré jednoducho ignoruje.²⁷

Práve táto otvorenosť pre transcendentno môže zabezpečiť, aby rozvoj a pokrok boli skutočne otvorené pre život, žeby nestrácali motiváciu a energiu potrebnú na to, aby sa vložili do služieb opravdivého dobra človeka. Nakoľko je táto služba skutočne citlivá pre potreby tých najslabších a najchudobnejších (napr. ľudské embryá, osoby s telesným a/alebo mentálnym postihnutím, zomierajúci, biedni a hladujúci ľudia), natoľko je autentickým dôkazom integrálneho vnímania pokroku vo vzťahu k životu ako takému.²⁸

Opäť k tejto oblasti V. R. Potter pristúpil materialisticky. Pomoc chudobným a slabším sa má podľa neho prejavovať tak, že každý človek by použil všetky svoje fyziologické a psychologické schopnosti prispôsobovania pomocou spätných väzieb na podporu slabším v duchu ľudskej solidarity pre budovanie prijateľného spoločenského prostredia.²⁹

25. POROV. BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, b. 74; BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, b. 25.

26. POROV. BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, b. 74.

27. POROV. POTTER, V. R.: *Bioetica. Ponte verso il futuro*, p. 76, 89, 103, 118, 140, 224.

28. POROV. BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, b. 28, 39, 74-77; BENEDIKT XVI.: *Spe salvi*, b. 24; BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, b. 30a; JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*, b. 18, 59, 62-64; PAULUS VI.: *Populorum progressio*, n. 41, 44.

29. POROV. POTTER, V. R.: *Bioetica. Ponte verso il futuro*, p. 103, 148-149.

23. POROV. POTTER, V. R.: *Bioetica. Ponte verso il futuro*, p. 84, 103, 215-226.

24. POROV. POTTER, V. R.: *Bioetica. Ponte verso il futuro*, p. 85-86.

V. R. Potter si tiež uvedomoval podobne ako Benedikt XVI., že témy rozvoja a prežitia sa dnes silno spájajú aj s povinnosťami, ktoré vyplývajú zo vzťahu človeka k prírodnému prostrediu, aby sa zachovalo pre budúce generácie. Avšak V. R. Potter vnímal životné prostredie iba ako jemnú pavučinovú (biologickú, nie ľudskú) sieť, podmienenú evolučným faktorom. Priradil mu teda zmysel opäť uzavretý do hmoty.³⁰

Túto koncepciu kriticky komentuje Benedikt XVI. v encyklike *Caritas in veritate* nasledovne: „Ak sa príroda a v prvom rade človek považujú za výplod náhody či evolučného determinizmu, vo svedomí sa zoslabuje vedomie zodpovednosti. V prírode veriaci spoznáva nádherný výsledok stvoriteľského Božieho zásahu, ktorý človek môže zodpovedne používať, aby uspokojil svoje legitímne potreby – materiálne či nemateriálne – popri rešpektovaní vnútornej rovnováhy samotného stvorenia. Ak chýba takýto pohľad, človek končí buď v tom, že považuje prírodu za nedotknuteľnú tabu alebo, naopak, že ju zneužíva. Ani jeden z týchto postojov nie je v súlade s kresťanským pohľadom na prírodu, plod Božieho stvorenia.“³¹

Napokon problém rozvoja sa dnes úzko spája s technickým pokrokom a s jeho obdivuhodnými aplikáciami na poli biológie. Toto si tiež už uvedomoval aj V. R. Potter avšak iba v materialistickom zmysle. Podľa neho cieľom vedecko-technického rozvoja je iba kvantitatívne obohatenie ľudí novými poznatkami, aby sa tak zabezpečilo prežitie ľudského druhu vo forme prijateľnej spoločnosti.³²

V tejto súvislosti Benedikt XVI. pripomína nebezpečenstvo, ktoré vyplýva z materialistického chápania vedy a techniky: „Technologický rozvoj môže viesť k myšlienke sebastačnosti techniky, keď človek, ktorý si kladie len otázku *ako*, neberie do úvahy *tolké prečo*, ktoré ho podnecujú do činnosti.“³³ Veda i technika sú viac než len systematicky zhromaždené a správne aplikované staré i nové poznatky. Zabúda sa na to, že sú hlboko ľudským faktom, viažucim sa na autonómiu a slobodu človeka. Majú vyjadrovať a potvrdzovať nadvládu ducha nad hmotou, preto sú súčasťou ľudského posolania »obrábať a strážiť« túto zem.³⁴

Záver

Z tohto stručného pokusu o kritické zhodnotenie myslenia V. R. Pottera v knihe *Bioetika: most do budúcnosti* teda vyplýva, že integrálny pokrok vyžaduje, aby sa v ňom vychádzalo z dvoch princípov: a) z otvorenosti voči transcendentnu (primát ducha nad hmotou); a b) z „ústredného postavenia ľudskej osoby ako

subjektu, ktorý predovšetkým musí brať na seba úlohu rozvoja“.³⁵ V tomto umiernenom antropocentrizme je potrebné hľadiť na svet ako na výraz Božieho plánu lásky a pravdy. V tejto perspektíve Božieho daru sa dá ľahšie vnímať vnútorná gramatika stvorenia, ktorá poukazuje na účelnosť a na kritériá jeho múdreho a nie svojvoľného využívania. Ľahšie sa dá napomáhať vnútornej rovnováhe v prírode a v životnom prostredí vzhľadom na udržateľný rozvoj a integrálny pokrok pre zachovanie tejto zeme. Toto je tá pravá múdrosť, ktorá je ako jediná tým skutočným mostom do budúcnosti pre nové generácie.³⁶

Michal Vivoda (1975) je odborným asistentom na Katedre morálnej teológie RKCMBF UK v Bratislave. Venuje sa všeobecnej morálnej teológii a bioetike. Základnú teológiu vyštudoval na Pápežskej univerzite sv. Kríža v Ríme, licenciát z morálnej teológie získal na Alfonzovej akadémii pri Pápežskej lateránskej univerzite v Ríme. Neskôr študoval bioetiku na Pápežskom ateneu Kráľovnej apoštolov v Ríme. Pokračuje doktorátom na RKCMBF UK v Bratislave. Je stálym spolupracovníkom Teologickej komisie – Subkomisie pre bioetiku pri KBS v Bratislave. Publikuje v printových médiách. Kontakt: vivom@pobox.sk

30. Porov. POTTER, V. R.: *Bioetica. Ponte verso il futuro*, p. 29, 39, 215, 224, 228.

31. BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, b. 48; porov. Gen 1-2; Rim 1, 20; Ef 1, 9-10; Kol 1, 19-20.

32. Porov. POTTER, V. R.: *Bioetica. Ponte verso il futuro*, p. 103, 118.

33. BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, b. 70.

34. Porov. BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, b. 69; PAULUS VI.: *Populorum progressio*, n. 41; Gn 2, 15.

35. BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, b. 47; porov. BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, b. 74.

36. Porov. BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, b. 48.

RÍMSKY MISÁL - KNIHA PRE SLÁVENIE OMŠE

OD LITURGICKEJ IMPROVIZÁCIE K OMŠOVEJ KNIHE

P. Zvara: *The Roman Missal – the book for celebrating Mass. From liturgical improvisation to missal book*

In its first centuries, the Catholic liturgy was characterized by a certain level of improvisation. However, early Christians were aware of the fact that liturgy consisted of two essential parts: the first was given by God, and thus, unchangeable; and the second could be modified by the principal celebrant of the liturgical assembly, according to his capacity and at his discretion. Towards the end of the fourth century, the Church has gradually abandoned liturgical improvisation in the creation of prayers in the face of the rise of heresies. Therefore, all liturgical texts had to undergo a thorough theological and liturgical revision. During this period, a great number of new liturgical texts were recorded on the so-called libelli. Later, these were used as bases of the first liturgical books, Sacramentaries, which have subsequently transformed themselves into Missals, comprehensive prayer books for the celebration of the Eucharist.

Náčrt problému

Omšovej euchológii,¹ ako i konkrétnemu usporiadaniu liturgických slávení, tak ako ich poznáme dnes, predchádzal v Cirkvi veľmi dlhý vývoj. V predmetnej štúdii chceme aspoň čiastočne poodhaliť ako tento vývoj prebiehal. Naša pozornosť sa preto musí sústrediť predovšetkým na otázky, ako a kedy sa začala vytvárať omšová euchológia a ako sa prenášala z generácie na generáciu. S týmito otázkami priamo súvisí aj obsahová stránka modlitieb a jej exaktné zachovávanie, ktoré postupom času začalo predsedajúcim robiť značné komplikácie a niekedy viedlo aj k doktrinálne nesprávnym vyjadreniam. Preto spontaneitu v tvorbe modlitieb a dynamiku slávenia určovanú predsedajúcim nahradila pevná skladba a presne určený poriadok slávenia, ktoré čoskoro dostali písomnú podobu, a ktorá, tak definitívne určila spôsob liturgickej celebrácie Eucharistie. Zväzky hárkov, na ktoré sa zaočovali liturgické texty, vytvorili základ pre vznik prvých kvázi liturgických kníh – sakramentárov. Tie sa definitívne, v neskorom stredoveku, pretvorili na komplexnú liturgickú knihu pre slávenie Eucharistie – Rímsky misál.

1. Obdobie liturgickej improvizácie

Prvé tri storočia existencie Cirkvi v oblasti tvorby euchologických textov sú charakterizované tzv. *liturgickou improvizáciou*. V tomto období vychádzala tvorba euchológie použitej pri slávení Eucharistie zo spontánneho prístupu a schopností celebranta a z miestnej tradície partikulárnej cirkvi.² Usporiadanie slávenia Eucharistie sledovalo v hlavných bodoch konkrétnu štruktúru zanechanú Cirkvi samotným Kristom, ale texty verejných modlitieb boli improvizované. Tvorcovia týchto modlitieb vychádzali pri ich kompozícii zo základných prameňov kresťan-

skej viery: z Tradície, zo Svätého písma, z Vyznania viery, ako i z dovtedy už známych doxológií. Takto vytvorené modlitby používané v liturgii Eucharistie boli predovšetkým vyjadrením oslavy Boha za jeho stvoriteľské a vykupiteľské dielo.³

O *liturgickej improvizácii* v tvorbe omšovej euchológie svedčí aj najstarší komplexný opis slávenia Eucharistie, ktorý pochádza od sv. Justína z obdobia okolo roku 150. Tento opis sa nachádza v Justínovej *Prvej apológii* adresovanej rímskemu cisárovi Antóniovovi Piovi (138 – 161). Sv. Justín tu predstavil adresátovi základné charakteristiky náboženského života kresťanov a zdôvodnil ich náboženské, morálne a sociálne postoje. Jednou z hlavných tém bolo aj vysvetlenie, prečo sa kresťania stretávajú v „deň slnka“, a čo spoločne vykonávajú. Podľa sv. Justína v tento deň „prezident“ liturgického zhromaždenia *vzdáva vďaky* (t. j. slávi Eucharistiu) a toto vzdávanie vďaky uskutočňuje podľa svojich osobných schopností.⁴ Tento Justínov text je svedectvom priamej kompozície jednotlivých modlitieb pri slávení Eucharistie, pričom hlavný celebrant určoval aj jej dynamiku. Pri tomto Justínovom svedectve si však treba uvedomiť, že komunita kresťanov, ktorá sa schádzala na slávenie Eucharistie v nedeľu ráno, bola komunitou duchovne veľmi živou. Prví kresťania intenzívne prežívali počúvanie Božieho slova, a tým boli schopnejší omnoho ľahšie vytvoriť podmienky na spontánnu a charizmatickú tvorbu modlitieb.⁵

Podobné správy o *liturgickej improvizácii*, aké nám ponúka *Prvá apológia* od sv. Justína, nachádzame aj v ďalších dôležitých starokresťanských dokumen-

3. POROV. FILIPEK, A.: *Cez symbolickú reč liturgických znakov bližšie ku Kristovi*. Trnava : Dobrá kniha 2001, s. 54.

4. POROV. SV. JUSTÍN: *Prvá apológia*, 67. Slovenský preklad kánonov 65 až 67 *Prvej apológii*, ktoré sa týkajú ranokresťanského slávenia Eucharistie, sa nachádza v knihe Petra Cabana: CABAN, P.: *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha 2010 , s. 49–50.

5. POROV. NOCENT, A.: *Dall'improvvisazione alla fissazione delle formule e dei riti*, s. 131.

1. Euchológia – súbor modlitieb.

2. POROV. NOCENT, A.: *Dall'improvvisazione alla fissazione delle formule e dei riti*. In: *Anámnesis 2. La liturgia, panorama storico generale*, ed. S. Marsili et alii, Casale Monferatto: Marietti, 1978, s. 131.

toch: v *Didaché*, v *Apoštolskej tradícii* alebo v diele *De sacramentis* od sv. Ambróza. Všetky spomenuté starokresťanské spisy hovoria o tvorivej činnosti predsedajúceho na eucharistickom slávení. Avšak napriek týmto dôležitým informáciám o *liturgickej improvizácii* v tvorbe euchológie, musíme konštatovať, že určite nešlo o improvizáciu v absolútnom zmysle slova. Kresťanské komunity poznali veľmi dobre židovskú tradíciu slávnostných rituálnych jedál, ktoré sa praktizovali pri rozličných významných príležitostiach v židovských rodinách, alebo v niektorých komunitách. Tieto slávenia sa riadili presnými zásadami a mali základné, nemenné prvky, hoci tu bol prítomný aj prvok improvizácie. Prví kresťania okrem poznania židovskej tradície rituálnych jedál, najmä v židovsko-kresťanskom prostredí, mali na zreteli predovšetkým udalosť Poslednej večere, ktorá sa tiež, a to z vôle samotného Ježiša Krista, uskutočnila práve v kontexte takejto židovskej nábožensko-rituálnej tradície. Pánova večera a spôsob jej slávania sa stal konštitutívnym prvkom utvárajúcej sa Cirkvi. Celebrácia Eucharistie bola odovzdaná jednotlivým komunitám prostredníctvom apoštolov, priamych svedkov prvého slávania, a teda tento spôsob bol úzkostlivo zachovávaný ako duchovné dedičstvo. Z uvedených faktov vyplýva, že pomerne skoro po utvorení jednotlivých komunit, kresťania pochopili, že slávenie Pánovej večere je zložené z nemenných častí ustanovených samotným Kristom, ale na druhej strane, že je možná aj spontaneita v produkcii modlitieb. V tomto ohľade je tu prítomná určitá analógia medzi židovskou nábožensko-rituálnou tradíciou prítomnou v slávení rituálnych jedál a slávením Eucharistie v kresťanských komunitách.⁶

Veľmi dôležitým dokumentom pre spoznanie slávania Eucharistie v tomto období a pre neskorší vznik liturgických kníh je *Apoštolská tradícia (Traditio apostolica)* z roku 215, pripisovaná sv. Hipolytovi Rímskemu. *Apoštolská tradícia* sa nám síce nezachovala v gréckej pôvodine, avšak zachovali sa jej preklady v koptickom, arabskom, etiópskom a čiastočne i latinskom jazyku (IV. storočie).⁷ Toto dielo ponúka „model“ eucharistickej modlitby novokonsekrovanému biskupovi, ktorý mal po prvýkrát celebrowať Eucharistiu ako biskup svojej partikulárnej cirkvi.⁸ Autor eucharistickej modlitby však v texte podotkol, že tento model má slúžiť ako príklad, pričom biskup nemusí použiť tie isté slová, ako boli uvedené vyššie, môže sa modliť aj podľa svojich vlastných schopností.⁹

6. Porov. GUNTER, P.: *Vzťah medzi Starým a Novým zákonom v kresťanskej liturgii*. In: *Liturgia* 2 (2009), s. 120–122.

7. Porov. CÍBIK, M.: *Požiadavky na katechumenát na prijatie sviatosti krstu podľa Traditio apostolica*. In: *Nové horizonty. Časopis pre teológiu, kultúru a spoločnosť* 2 (2010), s. 69–70.

8. Porov. HIPPOLYT RÍMSKÝ: *Apoštolská tradice, 4 (O obětovaní)*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma 2000, s. 20–21.

9. Porov. HIPPOLYT RÍMSKÝ: *Apoštolská tradice, 9 (O významách)*.

Apoštolská tradícia sv. Hipolyta svojím obsahom naznačuje určitý zásadný smer v budúcej produkcii euchologických textov, ktorý sa v dejinách Cirkvi naozaj potvrdil: zodpovednosť univerzálnej Cirkvi za liturgické slávenia v ich obsahu i forme. Bohužiaľ, v období od polovice 3. storočia do 5. storočia nemáme dostatok informácií o vývoji slávania sv. omše v rímskom prostredí. Zachovalo sa nám však niekoľko negatívnych reakcií viacerých kresťanských autorov na nedostatky, ktoré vznikali pri spontánnom prístupe niektorých celebrantov v tvorbe omšovej euchológie a niekedy viedli až k heretickým vyjadreniam, ktoré boli nezlučiteľné s Tradíciou a Svätým písmom. Tieto nedostatky sa začali objavovať najmä po Milánskom edikte z roku 313, keď výrazne stúpol počet veriacich, ako aj počet vysvätených služobníkov. Preto koncom štvrtého storočia Štvrtá kartáginská synoda (397) stanovila schému, podľa ktorej sa mali zostavovať euchologické texty a zároveň žiadala aj ich kontrolu, prv než sa začali v partikulárnej cirkvi používať. Podobne reagovala aj Synoda v Mileve (416). Táto synoda sama pripravila modlitby na používanie v eucharistickom slávení a požadovala podrobiť všetky nové kompozície, ktoré boli určené na slávenie omše, teologickej a liturgickej kontrole.¹⁰ Ako vidíme, v tomto období dochádza na jednej strane k nevyhnutnému ústupu od *liturgickej improvizácie*, ale na druhej strane nastáva obdobie silnej liturgickej kreativity a tvorby euchologických textov. Veľmi jasne sa začína rozlišovať medzi tým, čo je dané, čo sa nemení – *canon* (fixný text, bez možnosti akýchkoľvek ľubovoľných úprav), a čo možno meniť – *proprium*, vzhľadom na tajomstvá slávené v priebehu liturgického roka.

2. Od „libellov“ k sakramentárom

Snaha o neomylnosť v obsahu liturgických textov, vernosť apoštolskej Tradícii a Svätému písmu, ďalej obrovský nárast textov na jednotlivé slávenia liturgického roka, ako aj samotné upustenie od *liturgickej improvizácie* viedli k produkcii tzv. *libellov* (lat. *libellus* – knižka, knižočka, zošitok), na ktorých boli zachytené texty na slávenie sv. omše. Tieto hácky sa používali v chrámoch, ale ľahko sa dali použiť aj pri cestovaní. Kňaz alebo biskup si vzali so sebou len tie časti, ktoré na jednotlivé dni potrebovali. Neraz sa takto rozširovali euchologické texty z Ríma smerom k jednotlivým partikulárnym cirkvám v Európe.

Postupne, s nárastom takýchto *libellov*, dochádzalo k tomu, že boli zväzované do prvých kvázi „liturgických kníh“ nazývaných sakramentáre.¹¹ Tieto knihy možno naozaj považovať za prvé komplexnejšie liturgické knihy. Sakramentár obsahoval texty svätej omše a texty pre vysluhovanie niektorých sviatostí a svätenin, t. j. euchológiu, ktorá bola určená na prednes celebrantovi alebo i ďalším účastníkom

10. Porov. NOCENT, A.: *Dall'improvvisazione alla fissazione delle formule e dei riti*, s. 132.

11. Porov. NOCENT, A.: *Dall'improvvisazione alla fissazione delle formule e dei riti*, s. 133.

slávenia (diakon, lektor). Okrem toho obsahoval aj niektoré základné pokyny k štruktúre slávenia tak, aby celebrant vedel, ako má postupovať. Ostatní služobníci oltára používali pri slávení Eucharistie aj ďalšie dôležité knihy: evanjeliár, lekcionár a antifonár. Okrem nich existovali aj knihy, ktoré popisovali usporiadanie bohoslužby a poradie jednotlivých obradov pri vysluhovaní sviatostí alebo svätenín. Boli nazývané jednoducho *ordo/ordines* (poriadok/poriadky) alebo aj *ordinarium*. Z ich názvu je zrejmé, že popisovali štruktúru jednotlivých liturgických slávení. O ich komplexné zozbieranie, usporiadanie a aj preskúmanie sa zaslúžil najmä M. Andrieu, ktorý ich vydal v päťväzkovom kritickom vydaní.¹² Andrieu v nájdených textoch identifikoval päťdesiat typov *ordines*, ktoré usporiadal do desiatich sekcií. Tieto *ordines* možno rozdeliť do dvoch základných rodín, charakterizovaných vlastnou liturgickou a kultúrnou tradíciou, a v neposlednom rade i geografickou polohou: prvou je *rodina čistej rímskej tradície (liturgia romana pura)*, druhou je *rodina fransko-rímska (liturgia franco-romana)*. Napríklad *Ordines I. – X.* obsahujú pápežskú a biskupskú omšu v meste Rím, pričom *Ordo I.* popisuje pápežskú omšu už zo VII. storočia.¹³

Existencia *ordines* a sakramentárov, ako aj iných kníh používaných pri slávení Eucharistie nám pomáha zrekonštruovať temer do detailov liturgické slávenia najmä v druhej polovici prvého tisícročia. Omšové texty, ktoré obsahujú tieto knihy, a usporiadanie jednotlivých slávení, sú dôležitými svedectvami teologického a liturgického myslenia vtedajšej doby.

Najdôležitejšími sakramentármi prvého tisícročia, ktoré sa nám zachovali do dnešných čias sú: Veronský (Veronenský), Gelaziánsky a Gregorov (Gregoriánsky) sakramentár¹⁴. Okrem toho poznáme aj viaceré variácie týchto sakramentárov, ktoré sú významnými z hľadiska vývoja liturgie v západnej cirkvi. Ide najmä o tzv. *Gelaziánske sakramentáre* z 8. storočia a miešané *Gregoriánske sakramentáre* z 10. – 11. storočia.

Veronský sakramentár,¹⁵ nazývaný aj *Leoniánsky*, bol objavený vo Veronskej kapitulnej bibliotéke v Taliansku. Obsahuje niekoľko desiatok *libellov*, pochádzajúcich z Lateránskej baziliky v Ríme, ktoré boli zviazané do jedného kódexu. Texty pochádzajú z obdobia medzi rokmi 560 – 574, samotný kódex vznikol pravdepodobne medzi rokmi 600 – 630. Vo Veronskej

kapitulnej bibliotéke ho našiel v roku 1713 Scipione Maffei a po prvýkrát ho publikoval G. Bianchini v roku 1735. Maffei spolu s Bianchinim nazvali tento kódex *Leonianským sakramentárom (Sacramentarium Leonianum)*, pretože ho pripisovali pápežovi sv. Levovi Veľkému (440 – 461). Avšak po analýzách textov sa zistilo, že obsah tohto kódexu tvoria formuláre a modlitby pochádzajúce aj od pápežov Gelázia I. (492 – 496), Vigília I. (537 – 555) a aj od iných zatiaľ neidentifikovaných autorov. Kódex obsahuje okolo 300 formulárov tvorených kolektou, sekrétou, prefáciou, postkomúniou a modlitbou nad ľudom. Je rozdelený na 43 sekcií, nie však podľa liturgického roka, ale podľa usporiadania civilného roka. Bohužiaľ vo *Veronskom sakramentári* nenájdeme prvé mesiace civilného roka (t. j. obdobie Veľkého pôstu a Veľkonočné obdobie), jeho formuláre začínajú až od mesiaca apríl. Rovnako chýba aj kánon sv. omše, t. j. eucharistická modlitba.¹⁶ Napriek chýbajúcim častiam je tento kódex jasným predstaviteľom rímskej eucharistickej tradície, pretože obsahuje orácie používané v Meste. Eucharistia vo *Veronskom sakramentári* je vo viacerých prípadoch teologickou reflexiou na niektoré spoločenské otázky a problémy, s ktorými sa vtedy členovia Cirkvi v Ríme museli vyrovnávať. Tieto liturgické texty sú príkladom živej angažovanosti Cirkvi na dianie v spoločnosti. Cirkev tak reagovala aj prostredníctvom liturgie a eucharistickej kompozície.¹⁷

*Gelaziánsky sakramentár*¹⁸ je prvým sakramentárom, ktorý obsahuje rítus kresťanskej iniciácie a najmä *ordo* birmovky podľa rímskeho rítu. Je o niečo mladší (obdobie vzniku sa kladie medzi roky 628 – 715) ako *Veronský sakramentár* a predstavuje druhú eucharistickú sériu mesta Rím. Bol určený pre rímskych kňazov. Tento sakramentár je zbierkou eucharistickej rubrik pochádzajúcich z viacerých prameňov, preto v niektorých prípadoch nachádzame aj dva alebo tri rozličné texty na to isté slávenie. Napríklad sú tu prítomné dva formuláre na krstnú liturgiu. Celý sakramentár je rozdelený na tri knihy: I. obsahuje *proprium* na liturgický rok a formuláre na niektoré partikulárne slávenia (vysviacku, *ordo* na slávenie pokánia, posviacka kostola atď.); II. obsahuje *proprium* na sviatky svätých a na nedele adventu; III. obsahuje modlitby na nedele a kánon omše.¹⁹

Gregorov alebo aj *Gregoriánsky sakramentár*,²⁰ predstavuje ďalší z dôležitých predchodcov Rímskeho

12. ANDRIEU, M.: *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Voll. I-V. Louvain : Spicilegium Sacrum Lovaniense 1931 – 1961.

13. POROV, ELBERTI, A.: *A gloria del suo nome. La liturgia nella chiesa latina*. Napoli : Chirico 2001, s. 193.

14. Mimorímsku tradíciu reprezentujú niektoré kvázi misály, ktoré mohli používať aj putujúci kňazi: *Misál zo Stowe* (polovica VII. stor.), *Misál z Mone* (polovica VII. stor.), *Alkuinov votívny sakramentár* (VIII. – IX. stor.), *Kýjevský glagolský misál* (IX. stor.) – veľmi dôležitý z hľadiska staroslovienskej liturgie a dejín Veľkej Moravy.

15. MOHLBERG, L. C.: *Scamentarium Veronense*. Rerum Ecclesiasticarum Documenta, series maior, fontes I. Roma : Herder, 1978.

16. Pre tieto nedostatky ho niektorí autori neodporúčajú kvalifikovať ako sakramentár v pravom zmysle slova.

17. POROV, ELBERTI, A.: *A gloria del suo nome. La liturgia nella chiesa latina*, s. 183-184.

18. MOHLBERG, L. C.: *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ Ordinis Anni Circuli (Sacramentarium Gelasianum)*, Rerum Ecclesiasticarum Documenta, series maior, fontes IV. Roma : Herder, 1981.

19. POROV, ELBERTI, A.: *A gloria del suo nome. La liturgia nella chiesa latina*, s. 185.

20. Názov tohto sakramentára je odvodený z jeho úvodných slov: „*Incipit liber sacramentorum de circulo anni expositus a Gregorio papa romano editus.*“

misála. Existuje veľké množstvo kópií tohto sakramentára, preto by bolo vhodnejšie hovoriť o tzv. *rodine gregoriánskych sakramentárov*. Všeobecne sa však predpokladá, že manuskripty *gregoriánskej rodiny sakramentárov* vychádzajú z jedného prameňa, ktorého autorstvo je pripisované pápežovi sv. Gregorovi Veľkému (590 – 604). Na neho sa odvolávajú aj úvodné slová v tomto kódexe. Sv. Gregor Veľký však nie je výlučným autorom tejto liturgickej knihy. Od neho pochádza asi osemdesiat modlitieb, ktoré tento kódex obsahuje. *Gregoriánsky sakramentár* bol pôvodne pripravený pre pápežskú liturgiu v štáciových kostoloch mesta Rím. Oproti *Gelaziánskemu sakramentáru* bol jednoduchší a lepšie usporiadaný. Jeho tvorcovia zanechali systém delenia na tri knihy a *Temporál* zlúčili so *Sanktorálom*. Vo vývoji *Gregoriánskeho sakramentára* rozoznávame dva základné typy: padovský a gregoriánsko-hadriánsky. Padovský typ *Gregoriánskeho sakramentára* predstavuje samostatnú vývojovú líniu, ktorá bola ovplyvnená redakčnými úpravami v Galii a v severnom Taliansku.²¹

Aj gregoriánsko-hadriánsky typ *Gregoriánskeho sakramentára* predstavuje samostatnú vývojovú líniu. Tento typ *Gregoriánskeho sakramentára* dostal názov podľa tzv. *Gregoriánsko-hadriánskeho sakramentára* z konca 8. storočia. Tento exemplár predstavuje pápežskú liturgiu v Ríme a mohol existovať už okolo roku 630. Franskí králi Pipin Krátky (751 – 768) a predovšetkým jeho syn Karol I. Veľký (768 – 814) videli, okrem iného, v unifikovanej liturgii aj prostriedok na upevnenie jednoty v celej ríši. Sakramentáre používané dovtedy na území Galie boli upravené a prispôbené odpisy padovského typu *Gregoriánskeho sakramentára*. Tieto však nespĺňali požiadavku jednoty v liturgii, ba naopak, vo svojich rozličných verziách viac prehlbovali rozdielnosť v rámci jednej ríše. Preto Karol I. Veľký v roku 783 požiadaval pápeža Hadriána I. (772 – 795) o liturgickú knihu na slávenie Eucharistie, ktorá by bola vzorom pre celú Franskú ríšu, a ktorá by umožnila návrat k čistej rímskej liturgickej tradícii. Pápež Hadrián I. po výskumoch v Lateránskej bibliotéke zaslal prostredníctvom opáta Jána z Raveny Karolovi I. Veľkému na panovnícky dvor v Aachene jeden exemplár *Gregoriánskeho sakramentára* ako vzor pápežskej liturgie. Z toho dôvodu nazvali tento kódex prívlastkom *Hadrianum*. Tento exemplár *Gregoriánskeho sakramentára* prinesený na panovnícky dvor však neobsahoval niektoré texty (napr. euchológiu na nedele po zoslaní Ducha Svätého), a tak došlo k jeho redakcii, ktorú vykonal pravdepodobne opát sv. Benedikt z Anianu. Sv. Benedikt z Anianu doplnil k sakramentáru tzv. *Supplementum* (Dodatok), nazývané podľa úvodných slov aj *Hucusque*.²² *Supplementum* dopĺňalo chýbajúce časti a upravilo sakramentár na

použitie vo farnostiach Franskej ríše. Sv. Benedikt si pri jeho redakcii pomohol textami prevzatými z *Gelaziánskych sakramentárov* z 8. storočia, *Alkuinovým votívnym sakramentárom*, galskými liturgickými textami z iných prameňov a niektoré časti boli aj jeho vlastné kompozície.

Sakramentáre používané v druhej polovici prvého tisícročia sa stali priamymi predchodcami budúcich misálov. Euchológia Eucharistie, ako aj iných sviatostí už nebola podmienená výlučne rímskou tradíciou, ale do textov prenikli modlitby pochádzajúce z prostredia kultúrne, sociálne, ako i vzdelanostne odlišného od mesta Ríma a Talianska. Rímski autori ako Lev Veľký, Gelázus, Vigílius, Gregor Veľký a iní vychádzali pri kompozícii euchologických textov nielen z obsahu viery, ktorý bol aktualizovaný v liturgickom slávení (*lex credendi – lex orandi*), ale aj z kultúrnej, filozofickej a literárnej tradície, prameniacej z grécko-rímskej kultúry, ktorej boli dedičmi. Táto tradícia urobila rímsku liturgiu čistou, jednoduchú, striednu, jasnú, čo sa týka obsahu, i krásnu, čo sa týka formy. Títo autori dokázali excelentne skĺbiť zjavené pravdy kresťanskej viery s ich teologickou reflexiou a vyjadriť ich osobitným, poetickým spôsobom.

Fransko-germánsky vplyv na liturgiu priniesol do rímskej liturgickej tradície mnohé nové prvky: súkromné modlitby kňaza, apológie, modlitby pri obliekaní, modlitby na spytovanie svedomia a podobne. Tieto prvky vznikali na území Franskej ríše po prijatí kresťanstva a vychádzali z potrieb fransko-germánskej spoločnosti, ktorá bola založená na iných kultúrnych, sociálnych, antropologických, náboženských či filozofických základoch ako pokresťančený grécko-rímsky svet.

3. Od sakramentárov k misálom

Približne od X. storočia dochádzalo v rímskej liturgickej tradícii k zjednocovaniu viacerých liturgických kníh do jednej jedinej, nazývanej *Liber missalis*, *Missale*, *Missale plenarium* (Omšová kniha, Misál, Plenárny misál). Už v XII. storočí bol z bohoslužieb temer úplne vylúčený klasický sakramentár. Nahrádzal ho stále dokonalejší misál, ktorý obsahoval všetko potrebné na slávenie sv. omše: všetky texty, ktoré prednášal kňaz, všetky čítania a evanjelium; graduál (responzóriový žalm); antifóny a aj samotné rubriky. Rýchle rozšírenie misála, ako obsahu komplexnej knihy, na slávenie Eucharistie, bolo priamym dôsledkom *privátneho* slávenia sv. omše, keď celebrant nemal k dispozícii ďalších služobníkov oltára a slávenie posvätnéj liturgie nebolo slávnostným (*sollemnitatis*). Táto prax sa objavovala od IX. storočia a veľmi rýchlo sa udomácnila najmä v rehoľných domoch veľkých komunít, kde bolo veľa kňazov, ktorí dennodenne slúžili sväte omše.²³

21. Porov. SCICOLONE, I.: *Libri liturgici*. In: *Liturgia*, ed. Sartore, D. – Triacca, A. M. – Cibien, C., Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo 2001, s. 1012–1013.

22. „*Hucusque*“ – „*Až potiaľto* ...“ – Sv. Benedikt z Anianu tak označil miesto pokiaľ bol pôvodný sakramentár

pripisovaný sv. Gregorovi Veľkému a odkiaľ začína jeho *Supplementum*.

23. Porov. NOCENT, A.: *Storia dei libri liturgici romani*. In: *Anámnesis 2. La liturgia, panorama storico generale*, ed. S. Marsili et alii, Casale Monferatto: Marietti, 1978, s. 169.

Pri súkromnom slávení Eucharistie celebrant sám nahradil službu lektora i žalmistu, schólu a ďalších, ktorí sa bezprostredne zapájali do liturgie. Priamym dôsledkom takéhoto *privátneho* slávenia bola zmena v teologicko-liturgickom chápaní liturgického slávenia svätej omše. Viac sa podčiarkla úloha kňaza a jeho exkluzívne konanie (*klerikalizácia liturgie*), pričom úloha komunity ustúpila do úzadia. Aj keď išlo o komunitnú alebo slávnostnú celebráciu, kňaz musel čítať všetky texty potichu, zarovno s hlasným prednesom lektorov alebo žalmistov. Tieto zmeny viedli k tomu, že kňazi si na okraje sakramentárov zapisovali najskôr liturgické čítania a potom i všetky časti, ktoré bolo treba pri slávení predniesť. Neskôr sa tieto marginálne poznámky dostali priamo do textu sakramentára a cesta pre vznik novej liturgickej knihy – misála – bola otvorená.²⁴

Koncom XIII. storočia sa plenárny misál rozšíril do celej Európy. Základom preň sa stal tzv. *Missale secundum consuetudinem curiae romanae*, t. j. *Misál podľa úzu rímskej kúrie* (ďalej len *Misál rímskej kúrie*). Tento misál bol skomponovaný v Ríme pápežskými klerikmi okolo roku 1223 na dvore pápeža Honória III. (1216 – 1227). Bol priamym dôsledkom reformných liturgických snáh pápežov Inocenta III. (1198 – 1216) a Honória III.²⁵ Jeho autori značne zredukovali prvky pápežskej liturgie, aby sa tento misál dal použiť mimo mesta Ríma, dokonca i v cudzine. Bohužiaľ pôvodná kniha sa nám nezachovala. K dispozícii existujú len dve kópie tohto misála z konca trinásteho storočia. Aj tieto však boli oproti pôvodnej verzii upravované s cieľom vytvoriť stále viac univerzálnejšiu a konzistentnejšiu liturgickú knihu pre slávenie Eucharistie. *Misál rímskej kúrie*, aj neskôr, ako o tom svedčí omšové ordo kardinála G. Stefaneschiho (+1314), počas avignonského zajatia pápežov (1309 – 1377), podstupoval ďalšie úpravy. Avšak hneď po jeho vzniku, ešte v roku 1223, ho prijal novovzniknutý františkánsky rád za svoj a františkánski mnísi – kňazi sa stali hlavnými rozširovatelmi tohto misála po Európe.²⁶ Po vynájdení kníhtlače dostal *Misál rímskej kúrie* označenie „*editio princeps*“ a prvýkrát bol vytlačený v Miláne v roku 1474. Po tomto roku nasledovali jeho ďalšie mnohopočetné reedície. Spolu s rehoľou františkánov sa práve tento typ misála dostal aj do Uhorského kráľovstva, najskôr ako manuskript, neskôr tlačený. V Uhorsku mal až devätnásť vydaní, a to pod titulom *Missale secundum chorum alme ecclesie strigoniensis*²⁷ (*Misál podľa chóru kanonikov slávnej ostrihomskej cirkvi*). Bohužiaľ zatiaľ u nás (na Slovensku) neprebehol komplexný

systematický historicko-liturgický výskum zachovaných exemplárov tohto typu misála na našom území, alebo exemplárov pochádzajúcich z územia Slovenska a aktuálne sa nachádzajúcich v maďarských, českých či rumunských bibliotékach. Bolo by zaujímavé konfrontovať uhorské (resp. ostrihomské) vydania tohto misála a sledovať možný prienik miestnej liturgickej praxe, partikulárneho kalendára a ďalších liturgických zvláštností do knihy pochádzajúcej z rímskeho pápežského dvora. Priekopnícku prácu v tejto oblasti urobil ešte v roku 1970 ThDr. Ladislav Belás, terajší nitriansky sídelný kanonik a zoborský opát, hoci jeho dizertačná práca zostala nepublikovaná. V našich krajinách, ako i v celej Cirkvi, sa *Misál rímskej kúrie*, samozrejme oproti pôvodnej verzii z roku 1223 značne upravený, používal až do zavedenia nového *Rímskeho misála*.

Rozličné synody biskupov v európskych krajinách už dlhší čas požadovali revíziu misála, pretože okrem *editio princeps Misála Rímskej kúrie* sa používalo aj množstvo starších partikulárnych misálov. Táto skutočnosť, spolu s úpadkom liturgického slávenia, spôsobovala ešte väčší chaos a problémy. Preto sa konciloví otcovia zídění na Tridentskom koncile (1545 – 1563) v roku 1562 zaoberali aj otázkou revízie misála.²⁸ Bola zriadená komisia na jeho prípravu. Predsedal jej arcibiskup z Lanciana Leonardo Marini. Komisia síce začala pracovať na príprave nového misála, ale členovia komisie mali značne odlišné prístupy k problematike, a tak misál nebol pripravený ani do roku 1563, kedy Tridentský koncil zavŕšil svoju činnosť. Komisia preto vykonanú prácu odovzdala do rúk pápeža Pia IV. (1559 – 1565). Ten však v roku 1565 zomrel a práca opäť zostala neuzatvorená. Nový pápež Pius V. (1566 – 1572) sa však hneď po svojom zvolení začal zaoberať touto problematikou a nariadil dokončiť započaté práce. Nový *Rímsky misál* uzrel svetlo sveta v roku 1570. Dňa 14. júla 1570 bulou *Quo primum* ho pápež Pius V. promulgoval a nariadil jeho používanie v celej rímskej latinskej Cirkvi. Tento nový misál však obsahovo nadväzoval na predchádzajúcu liturgickú tradíciu. Avšak zásadnou pozitívnou vecou bolo jeho povinné zavedenie a ustálenie orda omše. Ďalším dôležitým prínosom tohto misála bol jeho kalendár, ktorý korešpondoval s kalendárom *Rímskeho breviára* z roku 1568, ktorý bol tiež výsledkom koncilovej reformy. Takto boli po prvýkrát dve najdôležitejšie liturgické knihy latinského Rímskeho obradu navzájom koherentné.²⁹ Výnimku nepoužívať tento misál mali jedine tie cirkevné spoločenstvá, ktoré používali nepretržite a dlhšie ako dvesto rokov, iné misále. *Rímsky misál* promulgovaný pápežom Piom V. Cirkev používala s nepatrnými zmenami nepretržite

24. Porov. NEUNHEUSER, B.: *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*. Roma : CLV – Centro edizioni liturgiche, 1999, s. 114.

25. Porov. CATTANEO, E.: *Il culto cristiano in occidente*. Roma : CLV – Centro edizioni liturgiche, 2003, s. 235.

26. Porov. CATTANEO, E.: *Il culto cristiano in occidente*, s. 236.

27. Porov. BELÁS, L.: *Historický vývoj Missale Romanum a jeho povinné zavedenie v Uhorsku. Dizertačná práca*, Univerzita Komenského, Bratislava 1970, s. 39.

28. Porov. RIGHETTI, M.: *Storia liturgica III. La Messa*. Milano : Editrice Ancora 1998, s. 194.

29. Porov. JUNGSMANN, J. A.: *Missarum sollemnia*. Voll. I et II. Milano : Editrice Ancora 2004, s. 115.

400 rokov.³⁰ Posledný krát bol publikovaný za pontifikátu Jána XXIII. v roku 1962 s upravenými obradmi Veľkej noci.³¹ *Rímsky misál* Pia V. nahradil v roku 1970 nový *Rímsky misál*, neoficiálne nazývaný aj *Misál pápeža Pavla VI.*, ktorý bol výsledkom snáh o obnovu liturgie promulgovaných v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu.

4. *Rímsky misál Pavla VI. (1970)*

Prvá edícia nového, pokoncilového *Rímskeho misála*, bola vytlačaná vo vatikánskych tlačiarňach a distribuovaná v roku 1970, t. j. na štvorsté výročie publikovania misála Pia V. V úvode *Všeobecných smerníc* sa cituje jeho predchodca a je zdôraznené, že v nijakom prípade nemožno chápať tento nový pokoncilový misál ako opozitum predchádzajúceho misála. Ba práve naopak, nový pokoncilový misál je pokračovaním tej istej liturgickej i teologickej tradície.³² Okrem toho text Apoštolskej konštitúcie *Missale Romanum* z 3. apríla 1969 vyzdvihuje úsilie Tridentského koncilu o obnovu liturgie, avšak podotýka, že je zároveň nevyhnutné urobiť krok vpred, a to na základe požiadaviek Druhého vatikánskeho koncilu.³³ Zohľadnil sa pritom fakt, že nový misál aktualizuje a uvádza do liturgickej praxe tie historické texty a slávenia, ktoré pre nedostatok informácií boli neznáme v XVI. storočí,³⁴ alebo pre ťažkosť časov nemohli byť aplikované do liturgickej praxe.³⁵

V roku 1975 vyšla druhá edícia *Rímskeho misála*, označená ako *editio typica altera*. Táto edícia bola doplnená o niektoré formuláre a zároveň boli poopravené a doplnené *Všeobecné smernice*. Okrem toho pribudli aj formuláre votívnych omší a formuláre omší o Panne Márii, ako aj všeobecný formulár pre spoločné mod-

litby veriacich, ďalej *Praeparatio ad missam* a aj *Gratiarum actio post missam*.³⁶

Slovenská verzia druhého typického vydania *Rímskeho misála*³⁷ bola schválená v Ríme dňa 1. decembra 1979. Následne v roku 1980 bol tento misál publikovaný a distribuovaný do slovenských farností. Je pozoruhodné, že existujú dve verzie označenia tohto misála. Pre vtedy slobodný, demokratický svet a Slovákov žijúcich v ňom bol tento misál publikovaný so záhlavím Ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme.³⁸ Pre slovenskú perzekvovanú cirkev bol tento titul vymazaný a nahradili ho oficiálnym titulom *Typis Polyglottis Vaticanis*, Rím 1980.

Tento misál používame v našich farnostiach dodnes, či už v pôvodnom vydaní z roku 1980 alebo v dotlači z roku 2001, ktorá je obohatená dodatkom obsahujúcim nové euchologické texty na sviatky a spomienky svätých, votívne omše, doplnená je aj prefácia pri udeľovaní sviatosti birmovania, dve Eucharistické modlitby v omšiach za zmierenie a Eucharistická modlitba pre omše za rozličné potreby.³⁹

Okrem týchto dvoch publikovaní pokoncilového *Rímskeho misála* v slovenskej jazykovej mutácii existuje aj *Rímsky misál na nedele a sviatky* veľkého formátu, schválený dekrétmi Posvätné kongregácie pre sviatosti a Boží kult z 5. júna 1976 a z 13. septembra toho istého roku. Tento misál bol vytlačený vatikánskymi tlačiarňami v roku 1977 (*Typis Polyglottis Vaticanis*),⁴⁰ avšak na Slovensku sa nepoužíval a o jeho existencii aj v odborných kruhoch vie len málokto. Môžeme však povedať, že aj tento exemplár je výborným svedectvom úsilia slovenských liturgistov dať čo najskôr slovenskému národu možnosť sláviť obnovenú liturgiu v reči ľudu. V tomto ohľade sme vydaním slovenskej mutácie *Rímskeho misála* predbehli aj okolité a na katolícke obyvateľstvo mnohopočetnejšie národy (napríklad talianska jazyková verzia tohto vydania vyšla až v roku 1983).

V roku 1981 a 1982 boli publikované aj ďalšie vydania *Rímskeho misála*. Zvolený formát ich predurčoval na cestovné použitie. Vydanie z roku 1981 formát A5 je zmenšenou verziou riadneho vydania, neobsahuje však notový zápis pre spev. Vydanie z roku 1982 bolo publikované prostredníctvom Slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda. Toto vydanie malo formát A6 a obsahovalo nedeľné a sviatočné euchológie spolu s textami lekcii, evanjelií a žalmov. Texty lekcii boli prekladom z Vulgáty.

30. Zmeny sa udiali za Klementa III. V roku 1604 (doplnené originálne biblické texty); Urban VIII. V roku 1634 doplnil rubriky, zrevidovali sa hymnusy. Klement XIII. Nariadil používanie prefácie o Najsvätejšej Trojici v nedele, Lev XIII. Zaviedol povinnosť modlitieb po svätej omši. Väčšie úpravy však tento misál nepodstúpil. Porov. JUNGSMANN, J. A.: *Missarum sollemnia*, s. 118.

31. *Missale Romanum* z roku 1962 možno používať pri mimoriadnej forme liturgie. Porov. BENEDIKT XVI.: Apoštolský list motu proprio *Summorum Pontificum*. In <http://www.kbs.sk/?cid=1189957760>, (17. 8. 2010).

32. Porov. *Všeobecné smernice Rímskeho misála* (ďalej VSRM), Predslov, bod 6.

33. Porov. PAULUS VI.: *Constitutione Apostolica Missale Romanum*. In *Acta Apostolicae Sedis* 61 (1969), 217–219.

34. Napr. *Gregoriánsky sakramentár* po prvýkrát vyšiel tlačou až v roku 1571. Ďalšie kritické publikovania starých liturgických kníh a textov sa uskutočnili až po ich objavení v historických knižniciach v priebehu XVI. až XX. storočia.

35. „V ťažkých dobách, keď bola uvedená do pochybnosti katolícka viera o obetnej povahe svätej omše, o služobnom kňazstve, o skutočnej a trvalej prítomnosti Krista pod eucharistickými spôsobmi, svätému Piovi V. predovšetkým záležalo na tom, aby zachoval vtedajšiu tradíciu, ktorú neprávom napádali, a preto v posvätných obradoch zaviedol iba nepatrné zmeny.“ Porov. VSRM, Predslov, bod. 7.

36. Porov. SORCI, P.: *Il Missale romano*. In: *Rivista Liturgica* 95 (2008), s. 876–877.

37. Porov. *Rímsky misál obnovený podľa rozhodnutia Druhého vatikánskeho koncilu uvedený do platnosti pápežom Pavlom VI.* Rím : Typis Polyglottis Vaticanis 1980.

38. Porov. *Rímsky misál obnovený podľa rozhodnutia Druhého vatikánskeho koncilu uvedený do platnosti pápežom Pavlom VI.* Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda 1980.

39. Porov. *Rímsky misál obnovený podľa rozhodnutia Druhého vatikánskeho koncilu uvedený do platnosti pápežom Pavlom VI.* Rím : Typis Vaticanis 2001, s. 1245–1312.

40. Porov. *Rímsky misál na nedele a sviatky*. Rím : Typis Polyglottis Vaticanis 1970.

5. Tretie typické vydanie Rímskeho misála (2002) a jeho *reimpressio emendata* z roku 2008

Sériu dvoch vydaní pokoncilového Rímskeho misála (*editio typica*, 1970 a *editio typica altera*, 1975), promulgovaného Pavlom VI., dopĺňa jeho tretie typické vydanie (*editio typica tertia*) z roku 2002. Pápež Ján Pavol II. odobril 11. januára 2000 tretie typické vydanie Rímskeho misála a dňa 20. apríla 2000 Posvätná kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatostí promulgovala nové *Všeobecné smernice* tohto tretieho typického vydania. Kompletný misál však vyšiel až v roku 2002.⁴¹

Dôvodom na publikovanie nového misála po dvadsiatich siedmich rokoch služby Rímskeho misála *editio typica altera* bolo viac. Treba povedať, že v tomto období, od vydania druhého typického vydania, bolo zverejnených viacero závažných dokumentov, okrem iného pribudli aj euchologické texty na spomienky svätých, ktorí boli zahrnutí do *Všeobecného kalendára Rímskej cirkvi*; boli publikované nové liturgické knihy; v roku 1983 vyšiel nový *Kódex kánonického práva*; a okrem toho boli publikované aj ďalšie nové omšové texty. Pre všetky tieto „novinky“ aparát *Všeobecných smerníc* druhého typického vydania bol nedostatočný a publikovanie osobitných smerníc v jednotlivých liturgických knihách alebo dokumentoch vytváral priestor pre nedostatočnú informovanosť kleru a spôsoboval ťažkosti. Preto boli pripravené nové *Všeobecné smernice*, ktoré síce reflektujú pôvodné, ale zároveň zahŕňajú smernice a usmernenia ostatných dokumentov publikovaných počas tohto temer tridsaťročného obdobia. Rovnako dopĺňajú alebo objasňujú ďalšie nezrovnalosti, ktoré vznikli počas tridsiatich rokov používania druhého typického vydania.⁴²

Tretie typické vydanie Rímskeho misála bolo čoskoro po jeho publikácii rozpredané, a tak Svätá stolica v roku 2008 pristúpila k dotlači tohto vydania. Avšak aj táto dotlač z roku 2008 má svoje novoty. Nejde tu síce o podstatné a závažné úpravy voči vydaniu z roku 2002, ale predsa tento misál dostáva prívlastok *reimpressio emendata*, čo znamená opravená alebo doplnená dotlač. Svätá stolica sa tak vyhla publikovaniu nového typického vydania, ktoré by bolo štvrtým v poradí, práve preto, že nejde o veľké zmeny a niektoré národy už začali s prekladmi tretieho typického vydania z roku 2002.⁴³

Záver

Skúmanie vzniku a vývoja euchológie v latinskej Cirkvi a jej spôsobu zaznačovania v liturgických knihách má veľký význam nielen pre poznanie vlastných liturgických dejín Cirkvi, pre samotnú posvätnú liturgiu, ale je aj dôležitým svedectvom a prameňom pre

teologickú reflexiu a teologickú interpretáciu dejín spásy. Liturgia nie je len *locus theologicus* v klasickom slova zmysle, ale vo svojom *actio* sa stáva živou teológiou, ktorú teológovia neraz a oprávnene nazývajú aj *theologia prima*. V liturgii, počas slávenia memoriálu – pamiatky Kristovej obety – sa jedinečným, mimo-riadnym a nezameniteľným spôsobom aktualizuje Kristovo vykupiteľské dielo. Texty, ktoré Cirkev používa pri týchto liturgických sláveniach, a ktoré sú po stáročia nepretržite zaznačované a úzkostlivo strážené v liturgických knihách a starostlivo usporiadané do poriadku kultového slávenia, predstavujú neoddeliteľnú súčasť života Cirkvi a mali by byť neustále predmetom záujmu teológov, historikov a liturgistov.

Recenzovali:

SLLic. Ján Dubina

ThDr. Branislav Kluska, PhD.

Bibliografia:

BARBA, M.: „L'Editio typica tertia emendata“ del „Missale Romanum“. In: *Rivista Liturgica* 95 (2008). BELÁS, L.: *Historický vývoj Missale Romanum a jeho povinné zavedenie v Uhorsku. Dizertačná práca*. Bratislava : Univerzita Komenského 1970. CABAN, P.: *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2010. CATTANEO, E.: *Il culto cristiano in occidente*. Roma : CLV 2003. CÍBIK, M.: *Požiadavky na katechumenát na prijatie sviatosti krstu podľa Traditio apostolica*. In: *Nové horizonty* 2 (2010). ELBERTI, A.: *A gloria del suo nome. La liturgia nella chiesa latina*. Napoli : Chirico, 2001. FILIPEK, A.: *Cez symbolickú reč liturgických znakov bližšie ku Kristovi*, Trnava : Dobrá kniha, 2001. GUNTER, P.: *Vzťah medzi Starým a Novým zákonom v kresťanskej liturgii*. In: *Liturgia*. 2 (2009). JUNGSMANN, J. A.: *Missarum sollemnia*. Voll. I et II. Milano : Editrice Ancora 2004. NEUNHEUSER, B.: *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*. Roma : CLV, 1999. NOCENT, A.: *Dall'improvvisazione alla fissazione delle formule e dei riti*. In: *Anámnesis 2. La liturgia, panorama storico generale*. Casale Monferatto : Marietti 1978. NOCENT, A.: *Storia dei libri liturgici romani*. In: *Anámnesis 2. La liturgia, panorama storico generale*. Casale Monferatto : Marietti 1978. RAFFA, V.: *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*. Roma : CLV 2003. RIGHETTI, M.: *Storia liturgica III. La Messa*. Milano : Editrice Ancora 1998. SCICOLONE, I.: *Libri liturgici*. In: *Liturgia*. Cinisello Balsamo : Edizioni San Paolo 2001. SORCI, P.: *Il Missale romano*. In: *Rivista Liturgica* 95 (2008).

Pavol Zvara (1978) je interným doktorandom na Katedre liturgiky RKCMBF UK v Bratislave. Základnú teológiu vyštudoval na Teologickom inštitúte v Nitre. Licenciát z posvätnej liturgie získal na Pápežskom liturgickom inštitúte Atenea (univerzity) sv. Anzelma v Ríme. Momentálne prednáša posvätnú liturgiu a sakrálne umenie na Teologickom inštitúte v Nitre. Zároveň je tajomníkom Diecéznej liturgickej komisie Žilinskej diecézy a prizvaným členom Liturgickej komisie Konferencie biskupov Slovenska. Pravidelne prispieva odbornými štúdiami a prekladmi z oblasti posvätnej liturgie do časopisu KBS pre liturgickú obnovu *Liturgia*, v ktorej pracuje aj ako redaktor. E-mailová adresa: pavolzvara@gmail.com

41. Porov. RAFFA, V.: *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*. Roma : CLV 2003, s. 208.

42. Porov. RAFFA, V.: *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, s. 208.

43. Porov. BARBA, M.: „L'Editio typica tertia emendata“ del „Missale Romanum“. In: *Rivista Liturgica* 95 (2008), s. 1098.

ROZVOJ EKLEZIOLÓGIE V POKONCILOVOM OBDOBÍ PODĽA JOSEPHA RATZINGERA

L. Stromček: *Development of Ecclesiology in Post-conciliar Era according to J. Ratzinger*

The theological debate over Vatican II continues. What is the right way of assimilating it into the life of the Church? Theology of Cardinal Joseph Ratzinger represents a great contribution in formulating a convincing interpretation of the ecclesiology of the Second Vatican Council. Mystical Body of Christ as the Key to the Ecclesiology of Lumen gentium. Last Supper is the act of founding the Church. The Church is constituted as the Body of Christ through the Eucharist. Main ideas of Ratzinger's eucharistic ecclesiology.

Teológ Joseph Ratzinger stál v minulých desaťročiach v diskusii o dedičstve Druhého vatikánskeho koncilu v centre prebiehajúcich úvah. Jeho tvrdenia o Cirkvi považujú niektorí autori za základné prvky existenciálnej teológie¹ a to preto, lebo pohľad na podstatu a život Cirkvi je v jeho práci prítomný vo výnimočnej miere.

Dôraz na kristologickú definíciu Cirkvi

Keď J. Ratzinger zhodnocuje teologické myslenie po Koncile, konštatuje, že aby sme pochopili *Vaticanum secundum* a dianie po ňom, treba nahliadnúť dozadu na dobu pred Koncilom a snažiť sa aspoň v obrysoch rozlíšiť prúdy a tendencie, ktoré sa potom stretli na Koncile a pokračovali v pokoncilovom období.² Vo svojich prácach predkladá idey, ktoré sa objavili v tej dobe, a opisuje fundamentálne prvky pokoncilového vývoja teologickej náuky o Cirkvi.

Podľa J. Ratzingera Guardiniho predkoncilový výrok „Cirkev sa prebúdzá v dušiach“³ bol múdro sformulovaný v tom, že rozpoznával a prežíval Cirkev ako niečo v nás - nie ako inštitúciu mimo nás, ale ako niečo, čo žije v našom vnútri.⁴ Ak teológovia dovtedy premýšľali o Cirkvi predovšetkým ako o štruktúre alebo ako o organizácii, teraz si začali uvedomovať, že my sami sme Cirkvou. Cirkev je niečím oveľa viac než organizáciou: je organizmom Ducha Svätého, je niečím, čo je živé, čo sa zmocňuje nášho najvnútornejšieho bytia.⁵

Toto vedomie našlo ešte pred Koncilom slovné vyjadrenie v pojme „*Mystické Telo Kristovo*“, v tomto výraze opisujúcom novú a oslobodzujúcu skúsenosť Cirkvi. Romano Guardini v tom istom roku, v ktorom Koncil uverejnil Dogmatickú konštitúciu o Cirkvi,

napísal: „Cirkev (...) nie je inštitúciou, vymyslenou a vybudovanou ľuďmi (...), ale živou skutočnosťou (...). Ako všetko, čo žije, sa ona rozvíja, mení (...) a predsa v samej hĺbke svojej podstaty zostáva tá istá; jej najskrytejším jadrom je Kristus (...). Dovtedy, pokiaľ sa pozeráme na Cirkev ako na organizáciu (...), nedôjdeme k jej skutočnému pochopeniu“.⁶

V ére začínajúceho liberalizmu, ktorá predchádzala prvú svetovú vojnu, sa totiž na Katolícku cirkev hľadalo ako na skamenelú organizáciu, tvrdošijne odporujúcu všetkým novodobým trendom. Teológia sa tak silne sústredila na otázku pápežského primátu, až spôsobila, že Cirkev sa považovala principiálne za centralizovanú organizáciu, ktorá je statočne bránená, ale vzťah ku nej je vytváraný len akosi zvonku. Kardinál tu cituje J. A. Möhlera, lídra oživenia katolíckej teológie po jej spustošení osvietenstvom, ktorý kedysi položartom poznamenal: „*Určitá mylná teológia môže byť v karikatúre vyjadrená takto: 'Na počiatku stvoril Kristus hierarchiu a tým sa vhodne postaral o Cirkev do konca čias'*“.⁷

Proti tejto predstave stojí podľa J. Ratzingera fakt, že Cirkev je *Mystickým Telom*; Kristus a jeho zakladateľský čin nie je minulosťou, ale je stále nový. V Cirkvi Kristus nikdy nepatrí do minulosti, on je stále a nado všetko jej súčasnosťou a budúcnosťou. Cirkev z toho žije: z faktu, že Kristus je prítomný v našich srdciach a práve tam utvára svoju Cirkev. Preto prvým slovom Cirkvi je Kristus a nie ona sama. Cirkev je zdravá do tej miery, do akej sa celá jej pozornosť zameriava na Krista. Skrze Cirkev je tak tajomstvo Vtelenia aktuálne aj dnes: Kristus neustále napreduje v čase.⁸

Práve tu je prvý základný aspekt pokoncilového vývoja ekleziológie, ktorý J. Ratzinger považuje za potrebné vyzdvihnúť a chrániť, keď spomínanú skúsenosť koncentruje takto: Ak by sme sa chceli spýtať sami seba, ktorý prvok by sme našli, ako stále prítom-

1. POROV. HEIM, M. H.: *Joseph Ratzinger: Life in the Church and Living Theology*, s. 9.

2. POROV. RATZINGER, J.: *L'ecclesiologia della Costituzione Lumen gentium*, s. 7.

3. Tamže.

4. POROV. RATZINGER, J.: *Wege zur Wahrheit: Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*.

5. POROV. RATZINGER, J.: *L'ecclesiologia della Costituzione Lumen gentium*, s. 8.

6. GUARDINI, R.: *La Chiesa del Signore*. Brescia: Morcelliana, 1967, s. 160.

7. POROV. RATZINGER, J.: *L'ecclesiologia della Costituzione Lumen gentium*, s. 8.

8. Tamže.

ný na Koncile od samého začiatku, naša odpoveď by bola nasledujúca: *Kristologická definícia Cirkvi*.⁹

V reflexii na úvodnú reč Pavla VI. na druhej sesii Koncilu,¹⁰ J. Ratzinger zdôrazňuje jej kristocentrizmus.¹¹ Kristológiu považuje za nevyhnutnú pre každú opravdivú antropológiu.¹² Kristus je ten eschatologický Adam, na ktorého prvý Adam už poukázal.¹³ Plná teológia stvorenia je pochopiteľná iba v eschatológii, ako hovorí: „Alfa je pravdivo pochopiteľná vo svetle Omegy“.¹⁴ Preto mať účasť na Božom živote znamená pre ľudskú bytosť mať účasť na slobode.¹⁵

Druhý vatikánsky koncil umiestnil tento pohľad majstrovsky ako vrchol svojich rokovaní, keď fundamentálny text na tému Cirkvi sa začína slovami: *Lumen gentium cum sit Christus*: „Svetlom národov je Kristus. Preto tento posvätný koncil, zhromaždený v Duchu Svätom, veľmi túži ohlasovaním evanjelia (...) osvietiť ľudí Kristovým jasom, ktorý žiari na tvári Cirkvi“.¹⁶ Ak chceme správne pochopiť Druhý vatikánsky koncil a správne rozvíjať jeho obsah, musíme sa vždy vracieť k tomuto počiatocnému konštatovaniu, zdôrazňuje J. Ratzinger.¹⁷

Kristológia bola vždy veľmi dôležitým záujmom Josepha Ratzingera.¹⁸ Jasne to vidno v knihe *Ježiš Nazaretský*, v ktorej sa pokúsil „hľadať Pánovu tvár“.¹⁹ V diele *Úvod do kresťanstva* začal kristológiu nie od Ježišovej histórie, ale od Apoštolského kréda.²⁰ Lebo vieru chápe viac ako osobné rozhodnutie než ako historický výskum.²¹

Cirkev začína od communia s Kristom

Následne, od tohto kristologického východiskového bodu, musíme v pokoncilovej ekleziológii skúmať vnútornú podstatu Cirkvi a jej komunitnú povahu. Cirkev rastie znútra a vychádza von, nie naopak.

9. Tamže.

10. Porov. RATZINGER, J.: *Theological Highlights of Vatican II*, s. 2.

11. Porov. ROWLAND, T.: *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI.*, s. 31.

12. Porov. RATZINGER, J.: *The Dignity of the Human Person*, In: VORGRIMMLER (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, New York: Herder and Herder 1969, s. 118.

13. Porov. ROWLAND, T., *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI.*, s. 32.

14. Porov. RATZINGER, J.: *The Dignity of the Human Person*, s. 121.

15. Porov. RATZINGER, J.: *The End of Time? : The Provocation of Talking about God*. In: RATZINGER JOSEPH (ed.); METZ, JOHANN BAPTIST (ed.). New York: Paulist Press 2004, s. 20.

16. LG 1.

17. Porov. RATZINGER, J.: *Lecclesiologia della Costituzione Lumen gentium*, s. 7.

18. Porov. RAUSCH, T.: *Pope Benedict XVI: An Introduction to His Theological Vision*, s. 84.

19. Porov. RATZINGER, J.: *Ježiš Nazaretský. I. diel*. Trnava: Dobrá kniha, 2007, s. 23.

20. Porov. RAUSCH, T.: *Pope Benedict XVI: An Introduction to His Theological Vision*, s. 86.

21. Porov. RATZINGER, J.: *Einführung In das Christentum*, s. 197.

Nadovšetko je znakom najintímnejšieho *communio* s Kristom. Tento kristologický základ sa formuje v živote modlitby, vo sviatostiach a v základných postojoch viery, nádeje a lásky. Preto, podľa kardinála, ak niekto chce rásť v Cirkvi, musí sa stať osobou, ktorá žije vieru, nádej a lásku. To, čo buduje Cirkev, je modlitba a spoločenstvo sviatostí.²²

Koncilový dokument o Cirkvi *Lumen gentium* bol hlavne dielom belgických teológov, ktorí patrili do okruhu kardinála Lea Josepha Suenensa (1904-1966).²³ Chceli sa dostať preč od dôrazu na juridickú povahu Cirkvi a na klerikalizmus. Povedané v teologickej reči, chceli zdôrazniť, že Cirkev je determinovaná pnematologickými a kristologickými prvkami.

Cirkev rastie znútra: to je podľa kardinála zmysel výrazu *Telo Kristovo*. Tento výraz zahrňuje aj niečo ďalšie: *Kristus vytvoril pre seba samého Telo*. Ak ho chcem nájsť a urobiť ho svojim, som bezprostredne vyzvaný stať sa pokorným a úplným členom jeho Tela. Stávajúc sa jedným z jeho členov, stávam sa časťou jeho Tela v tomto svete a budem ňou po celú večnosť.²⁴

Ratzingerovo myslenie, držiac sa patristickej tradície²⁵, teda zdôrazňuje Božiu aktivitu, čo znamená, že ak hovoríme o viere, musíme najprv zdôrazniť čo robí Boh a až potom môžeme povedať o viere čokoľvek iné.²⁶ Na tomto základe stojí aj *Lumen gentium*, keď explicitne zdôrazňuje, že Kristus založil svoju Cirkev na zemi ako viditeľnú štruktúru a neprestajne ju udržiava.²⁷ Tento kristologický dôraz je v ekleziológii J. Ratzingera prítomný stále.

Ratzinger uvádza ako príklad knihu Jacoba Neusnera *A Rabbi Talks with Jesus*,²⁸ kde sumarizuje Neusnerovu argumentáciu slovami, že dokonalosť, ako stav byť svätý ako je Boh svätý, požadovaná v Tóre,²⁹ teraz pozostáva v nasledovaní Ježiša. „Nikto nepozná Otca, iba Syn, a komu to Syn zjaví“.³⁰ Ratzinger hovorí, že táto pasáž zahrňuje celú Jánovu teológiu Syna.³¹ Walter Kasper to číta ako „prepracovanie autentických Ježišových slov“,³² ktorý referuje o sebe ako Synovi jedinečným spôsobom.³³

22. Porov. RATZINGER, J.: *Lecclesiologia della Costituzione Lumen gentium*, s. 7.

23. Porov. ROWLAND, T.: *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI.*, s. 84.

24. Tamže.

25. Porov. HEIM, M. H.: *Joseph Ratzinger: Life in the Church and Living Theology*, s. 10.

26. Porov. RATZINGER, J.: *Principles of Catholic Theology*, s. 172.

27. Porov. HEIM, M. H.: *Joseph Ratzinger: Life in the Church and Living Theology*, s. 42.

28. Porov. NEUSNER, J.: *A Rabbi Talks With Jesus*. New York: Image Books 1994, s. 76-81.

29. Porov. Lv 19, 2; 11, 44.

30. Mt 11, 27; Lk 10, 22.

31. Porov. RATZINGER, J.: *Ježiš Nazaretský*, s. 343.

32. KASPER, W.: *Jesus the Christ*. New York: Paulist Press 1976, s. 110.

33. Porov. RAUSCH, T.: *Pope Benedict XVI: An Introduction to His Theological Vision*, s. 96.

Dodajme ešte, že hoci Ratzingerova ekleziológia je viac kristologická ako pneumatologická, predsa potvrdzuje, že samozrejme ani Duch Svätý nemôže byť v našich úvahách separovaný od Krista pri utváraní Cirkvi.³⁴

Od Mystického Tela k eucharistickej ekleziológii

Úvaha liberálnej teológie, že iba Kristus sám o sebe je zaujímavý, ale Cirkev je žalostnou skutočnosťou, sa podľa názoru J. Ratzingera celkom priechi koncilovému ponímaniu Cirkvi. Kristus predsa dáva sám seba len vo svojom Tele a nikdy nie ako nejaký čistý ideál. On dáva seba a iných v neprestávajúcom *communii*, ktoré pretrvávajú v čase a je jeho Telom. To znamená, že Cirkev nie je ideou, ona je Telom.³⁵ Pohoršenie „*stat sa mäsom*“, ktorý Ježišovo vtelenie spôsobilo u jeho súčasníkov, sa opakuje v „*pohoršujúcom charaktere*“ Cirkvi. V tom prípade je opodstatnené Ježišovo prehlásenie: „*Blahoslavený, kto sa na mne nepohorší*“.³⁶

Tak prechádzame k prepojeniu ekleziológie a Eucharistie. Jezuita Thomas Rausch poukazuje na to,³⁷ že Ratzinger rozvinul svoju prácu o Augustínovej ekleziológii³⁸ vo svojom diele z roku 1969 o novom Božom ľude³⁹ a tento Ratzingerov prístup potom logicky vyústil do jeho takzvanej „*eucharistickej ekleziológie*“.⁴⁰

Reflexia o *Mystickom Tele Kristovom* znamenala prvú fázu nového vnútorného objavu v Cirkvi; začala sa od sv. Pavla a viedla k tomu, že na prvé miesto bol zaradený Kristus a to, čo je živé (v ňom i v nás).⁴¹ Ďalšie skúmanie viedlo podľa kardinála k osviežujúcemu poznaniu, predovšetkým vtedy, keď veľký francúzsky teológ Henri de Lubac vo svojich prácach vyjasnil, že v počiatkoch Cirkvi sa termín „*corpus mysticum*“ vzťahoval na *Eucharistiú*. Pre sv. Pavla a otcov Cirkvi bola idea Cirkvi ako *Kristovho Tela* neodlučiteľne spojená s pojmom Eucharistie, v ktorej je Pán telesne prítomný a v ktorej nám dáva svoje telo ako pokrm. Takto vznikla prvotná *eucharistická ekleziológia*.

Hoci koncept *eucharistickej ekleziológie* bol v našich časoch uvedený najmä teológmi ruskej ortodoxnej tradície,⁴² bol rozpracovaný aj v prácach Henri de Lubaca a potom aj samotným J. Ratzingerom.⁴³ Je to

práve jedna Eucharistia, ktorá viaže kresťanov pospolu do jedného nerozdeliteľného Tela Kristovho a tým do jednej katolíckej a apoštolskej Cirkvi.

Dnešný význam pojmu *eucharistická ekleziológia* je určený niekoľkými bodmi. Prvým bodom je to, že Ježišova Posledná večera môže byť definovaná ako udalosť, ktorá ustanovila Cirkev.⁴⁴ Posledná večera nepochybne ohlasuje Kríž a Zmŕtvychvstanie a predpokladá ich, ináč by to bolo prázdne gesto. Práve preto mohli cirkevní otcovia použiť pekný obraz a povedať, že Cirkev sa zrodila z prebodnutého Pánovho boku, z ktorého vytekla krv a voda.⁴⁵

Keď J. Ratzinger tvrdí, že Posledná večera je začiatok Cirkvi, hovorí v podstate to isté z iného uhla pohľadu. Táto formulácia vyjadruje, že Eucharistia spája všetkých ľudí spolu a nielen medzi sebou navzájom, ale s Kristom; tým spôsobom ich robí *Cirkvou*. Zároveň táto formulácia opisuje základnú konštitúciu Cirkvi: *Cirkev existuje v eucharistických komunitách*. Omša Cirkvi je jej ústavou, pretože v podstate, ako to J. Ratzinger formuluje, *Cirkev je Eucharistia* (Cirkev je omša, je vyslaná: „*missa*“), je službou Bohu a tým aj službou človekovi i službou na premenu sveta.⁴⁶

Rausch poukazuje na to,⁴⁷ že Pavlova formula Cirkvi ako *Tela Kristovho*⁴⁸ určuje, že Eucharistia, v ktorej nám Pán dáva svoje telo a robí nás jedným telom, sa stáva miestom, kde Cirkev sa rodí a kde ju Pán neustále obnovuje.⁴⁹ Aidan Nichols to nazýva „*centrálnym motívom*“ Ratzingerovej ekleziológie.⁵⁰

To znamená, že ekleziológia miestnych cirkví sa vyvodzuje z formulácie eucharistickej ekleziológie.⁵¹ Je to typický rys Koncilu, ktorý predstavuje vnútornú a sakramentálnu podstatu učenia o kolegiálnosti, o ktorej budeme hovoriť neskôr.

Druhý vatikánsky koncil si bol vedomý záujmu pravoslávnej a protestantskej teológie a zbral ich do úvahy v širšom katolíckom chápaní. V pravoslávnej teológii bola idea *eucharistickej teológie* po prvý raz vyjadrená ruskými exilovými teológmi v opozícii voči nároku rímskeho centralizmu. Tvrdili, že každé eucharistické spoločenstvo, do tej miery, v akej vlastní celkovo Krista, je už cirkvou „*in se*“. V dôsledku toho nie je vonkajšia jednota eucharistického spoločenstva s inými spoločenstvami podľa nich konštitutívny prvok Cirkvi. Na základe toho odvodili, že ani jednota s Rímom nie je konštitutívnym prvkom Cirkvi. Taká jednota by bola peknou vecou, lebo by reprezentovala

34. Tamže, s. 102.

35. Porov. RATZINGER, J.: *Principles of Catholic Theology*, s. 24.

36. Mt 11, 6.

37. Porov. RAUSCH, T.: *Pope Benedict XVI: An Introduction to His Theological Vision*, s. 102.

38. Porov. RATZINGER, J.: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München 1954.

39. Porov. RATZINGER, J.: *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1984.

40. Porov. RAUSCH, T.: *Pope Benedict XVI: An Introduction to His Theological Vision*, s. 103.

41. Porov. RATZINGER, J.: *Lecclesiologia della Costituzione Lumen gentium*, s. 7.

42. Porov. RUDDY, CH.: *The Local Church: Tillard and the Future of Catholic Ecclesiology*, s. 9-30.

43. Porov. RAUSCH, T.: *Pope Benedict XVI: An Introduction to His Theological Vision*, s. 103.

44. Porov. RATZINGER, J.: *Lecclesiologia della Costituzione Lumen gentium*, s. 7.

45. Tamže.

46. Tamže.

47. Porov. RAUSCH, T.: *Pope Benedict XVI: An Introduction to His Theological Vision*, s. 105.

48. 1 Kor 10,17.

49. Porov. RATZINGER, J.: *Called to Communion: Understanding the Church Today*, s. 37.

50. Porov. NICHOLS, A.: *The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of J. Ratzinger*, s. 31.

51. Porov. RATZINGER, J.: *Lecclesiologia della Costituzione Lumen gentium*, s. 8.

plnosť Krista vonkajšiemu svetu, ale nie je podstatná, lebo tým by nebolo nič pridané k plnosti Krista.

Protestantské chápanie Cirkvi išlo tým istým smerom. Luter neuznával Kristovho Ducha v univerzálnej Cirkvi; považoval ju za nástroj Antikrista. Na druhej strane ale nemohol považovať ani vtedajšie národné protestantské cirkvi v časoch reformácie za cirkvi vo vlastnom zmysle slova. Boli iba spoločenskými, politickými útvarmi nutnými pre špecifické potreby a závislé od politickej moci - nič viac. Podľa Lutera preto cirkev jestvuje iba v spoločenstve. Iba zhromaždenie, ktoré počúva Božie slovo na konkrétnom mieste, je Cirkvou. Zamenil slovo „Cirkev“ slovom „Obec“ (*Gemeinde*). Slovo Cirkev sa stalo negatívnym pojmom.

Cirkev prítomná v spoločenstve sláviacom Eucharistiou

Ak sa teraz vrátíme ku koncilovému textu, stanú sa zrozumiteľnými aj určité nuansy. Text nehovorí jednoducho, že „Cirkev je celkom prítomná v každom spoločenstve, ktoré slávi Eucharistiou“ ale skôr povie: „Táto Kristova Cirkev je opravdivo prítomná vo všetkých legitímnych miestnych komunitách veriacich, ktoré, zjednotené so svojimi pastiermi, sú v Novom Zákone nazývané cirkvami“.⁵²

Dva prvky tu majú veľký význam: aby spoločenstvo mohlo byť cirkvou, musí byť „zákonité“; zákonité sú vtedy, keď sú „zjednotené so svojimi pastiermi“. Po prvé to podľa J. Ratzingera znamená, že nik nemôže sám tvoriť Cirkev. Skupina sa nemôže jednoducho zísť, čítať Nový zákon a vyhlásiť: *Teraz my sme cirkvou, lebo Pán je prítomný tam, kde dvaja alebo traja sú zidení v jeho mene*.⁵³ Prvok „prijatia“ patrí zásadne do Cirkvi, tak ako viera pochádza „z počutia“ a nie je výsledkom rozhodnutia alebo uvažovania niekoho. Viera je výsledkom stretnutia sa s niečím, čo by sme si sami nemohli predstaviť ani vytvoriť; *viera musí prísť a stretnúť sa so mnou*.⁵⁴

Štruktúru tohoto stretnutia, podľa kardinála, nazývame „sviatosť“. Jedným zo základných prvkov sviatosti je to, že musí byť prijatá od niekoho iného a nemôže byť udelená sebe samému. Nikto nemôže pokrstiť seba samého. Nikto nemôže vysvätiť sám seba. Nikto nemôže odpustiť hriechy sám sebe. Ani dokonalá lútosť nemôže zostať čímisi len vnútorným - zo svojej podstaty sa dožaduje formy sviatostného stretnutia. To všetko je dôsledkom základnej štruktúry sviatosti ako stretnutia sa s Kristom.

Z tohoto dôvodu ak si laik berie Eucharistiou sám z bohostánku, je to nielen porušenie ustanovení kánonického práva, ale aj útok na najskrytejšiu povahu sviatosti. To, že kňaz môže poskytnúť túto sviatosť a iba túto sviatosť sebe samému, je podľa J. Ratzingera účasťou na *mysterium tremendum*, do ktorého ho

Eucharistia zahrňuje. V Eucharistii kňaz koná „*in persona Christi*“, v osobe Krista, Hlavy; jednako reprezentuje Krista zostávajúc hriešnikom, ktorý žije úplne prijímajúc Kristov Dar. Teda nik nemôže vytvoriť Cirkev, môže ju len prijať; odtiaľ, kde už jestvuje, kde je skutočne prítomná: od sviatostného spoločenstva *Kristovho Tela*, prechádzajúceho dejinami.⁵⁵

Pre Ratzingera je preto Posledná večera skutočným založením Cirkvi, „pretože Cirkev jestvuje v eucharistických komunitách“.⁵⁶ Hovorí: „Cirkev je celebrácia Eucharistie; Eucharistia je Cirkev; nemôžu iba stáť vedľa seba, sú jedno a to isté“.⁵⁷

Po počiatočnom entuziazme, ktorý nasledoval po objave idey *Kristovho Tela*, teológovia analyzovali a postupne zdokonaľovali tento pojem a opravili ho v dvoch smeroch. S prvou opravou prišiel Henri de Lubac. Ideu *Kristovho Tela* urobil konkrétnou, keď vypracoval *eucharistickú ekleziológiu* a otvoril ju na konkrétne otázky o právnom usporiadaní Cirkvi a na vzájomné vzťahy medzi miestnymi cirkvami a všeobecnou Cirkvou.

Iná forma korektúr sa objavila v Nemecku už v 30-tych rokoch, kde niektorí teológovia kritizovali fakt, že v súvislosti s ideou *Mystického Tela* neboli jasné vzťahy medzi tým, čo je viditeľné a tým, čo je neviditeľné, medzi právom a milosťou, medzi poriadkom a životom. Navrhli naproti tomu pojem „*Božieho ľudu*“, nachádzajúci sa predovšetkým v Starom zákone, ako širší opis Cirkvi, do ktorého možno ľahšie zakomponovať sociologické a právne kategórie. Zatiaľ čo *Mystické Telo Kristovo* určite bolo dôležitým obrazom, podľa nich samo nemohlo uspokojiť požiadavky teológie na vyjadrenie skutočnosti Cirkvi.⁵⁸

Spočiatku bola kritika pojmu *Tela Kristovho* dost povrchná. Ďalšie skúmanie pojmu však odkrylo jeho pozitívny obsah. Pojem *Božieho ľudu*, spolu s pojmom *Kristovho Tela*, tak vošli do ekleziológie Koncilu. Netreba pritom podrobnejšie pripomínať, že v koncilových dokumentoch je možné nájsť niekoľko obrazov Cirkvi: *svätýňa Ducha Svätého*, *Lud Boží*, *Mystické Telo Kristovo*, či *prasviatosť*, pričom tieto pojmy sa nevyklúčujú navzájom.⁵⁹

Teológovia premýšľali v tom čase o tom, či obraz *Mystického Tela* nie je príliš úzkym východiskovým bodom pre zadefinovanie viacerých foriem príslušnosti k Cirkvi, ktoré sa vytvorili v spleti ľudskej histórie. Keď totiž použijeme obraz tela na opísanie príslušnosti k Cirkvi, sme limitovaní len na „údy“. Niektorí buď je, alebo nie je údom tela, nemá inú možnosť. Môžno sa potom pýtať, či obraz tela nie je príliš obmedzujúci, keď vo svete zjavne existujú prechodné

55. Tamže.

56. RATZINGER, J.: *Church, Ecumenism, and Politics : New Endeavors in Ecclesiology*, s. 8.

57. RATZINGER, J.: *Principles of Catholic Theology*, s. 53.

58. Tamže.

59. Porov. NAPIÓRKOWSKI, A.: *Mysterium Communionis : Ekleziálny paradygmat dziejów zbawienia*, s. 8.

52. LG 26a.

53. Porov. RATZINGER, J.: *L'ecceologia della Costituzione Lumen gentium*, s. 8.

54. Tamže.

stupne prináležitosti.⁶⁰ Konštitúcia o Cirkvi považuje za užitočné použiť pre dosiahnutie tohto cieľa pojem *Božieho ľudu*. Ním je možné opísať vzťahy nekatolíckych kresťanov ku Cirkvi, ako takých, ktorí sú „v spoločensťve“ s Cirkvou a nekresťanov ako v istom zmysle „pridružených“ k Cirkvi, kde sa v oboch prípadoch vychádza z pojmu *Božieho ľudu*.⁶¹

Z určitého pohľadu možno povedať, konštatuje J. Ratzinger, že Koncil zaviedol pojem *Božieho ľudu* predovšetkým ako *ekumenický most*.⁶² Spoločný charakter pojmu *Boží ľud* umožnil spoločné hľadanie jeho významu.

Idea *Kristovho Tela* bola ďalej rozvíjaná vnútri Katolíckej cirkvi, keď Cirkev bola chápaná ako „*Kristus, ktorý pokračuje v živote na zemi*“ a tým spôsobom bola opísaná ako vtelenie Syna, ktoré trvá do konca čias.⁶³ Kristologické rozlíšenie však musí byť podľa J. Ratzingera jasne zvýraznené: Cirkev nie je identická s Kristom, ale stojí pred ním. Je Cirkvou hriešnikov, neustále potrebuje očistenie a obnovu, neustále potrebuje *stávať sa Cirkvou*. Preto sa idea reformy stala rozhodujúcim prvkom pojmu *Božieho ľudu*, lebo by bolo ťažké rozvinúť ideu reformy vnútri pojmu *Kristovho Tela*.

Kontinuita namiesto zlomu - zápas o pravdivý obraz Konciliu

Po koncile sa viacerí teológovia upli na hľadanie obsahu pre výraz „*Cirkev budúcnosti*“. Na Koncil sa pozerali ako na zásadný zlomový bod v histórii Cirkvi, ktorý predstavuje nový začiatok jej života. Akoby mala prísť nejaká nová Cirkev, ktorá s tou starou, predkoncilovou už prakticky nebude mať veľa spoločného.

Podľa J. Ratzingera preto fráza *Cirkev budúcnosti* musí byť chápaná veľmi špecifickým spôsobom, aby nespôsobila nedostatok kontinuity a neznamenala nejakú formu pretrhnutia medzi Cirkvou, založenou Kristom, žijúcou a rastúcou v histórii a Cirkvou, ktorá jestvuje dnes. Toto pretrhnutie je v Ratzingerovej teológii jednoducho nemysliteľné. J. Ratzinger tvrdí, že táto fráza nie je úplne neakceptovateľná, ale musí byť správne vymedzená, lebo ináč sa stáva príkladom nekorektnej interpretácie teológie a úmyslov Druhého vatikánskeho koncilu.⁶⁴

Už podľa chápania Pavla VI. tu nebol žiaden zlom s minulosťou.⁶⁵ J. Ratzinger nespochybnuje, že je potrebná pripravenosť ísť v ústrety tomu, čo prichádza, čo je nové, ale vždy spôsobom, ktorý je v súlade

s historickou kontinuitou.⁶⁶ V tom vidí J. Ratzinger aj typický rukopis Pavla VI.⁶⁷

V knihe rozhovorov s Vittorioom Messoriom J. Ratzinger dôrazne tvrdí, že toto schematické uvažovanie na „pred“ a „po“ je v histórii Cirkvi úplne neoprávnené a musí byť rozhodne odmietnuté, zvlášť pri dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý iba znovupotvrďuje kontinuitu katolicizmu. Nejestvuje žiadna predkoncilová a pokoncilová Cirkev. Je len jedna, jediná Cirkev, ktorá nasleduje Pána, pričom sa snaží stále viac prehľbovať a stále viac chápať bohatstvo viery, ktoré jej on sám zveril. V tejto histórii nie sú skoky, nie sú zlomy a nie je trhlinka v kontinuite. Koncil v žiadnom prípade nezamýšľal viesť do Cirkvi nejakú dichotómiu.⁶⁸

Namiesto hľadania *Cirkvi budúcnosti* nás J. Ratzinger vedie k premýšľaniu o *budúcnosti Cirkvi*. Tej jedinej, ktorá pokračuje v putovaní v ústrety Pánovi.⁶⁹ Zdôrazňuje, že učenie a dôsledky Koncilu musia byť videné v tejto preklenujúcej perspektíve celej histórie Cirkvi, v kontinuite s celou skúsenosťou katolíckeho kresťanstva. Koncil nemôže byť videný ako výrazná skoková zmena pre Cirkev, ale ako významné, Duchom riadené rozvinutie cirkevného života. Koncil nebol, striktné povedané, inovácia alebo podstatná zmena, ale jeden významný krok na našej ceste k Pánovi. Pre J. Ratzingera iba vtedy, ak je Koncil takto chápaný, bude jeho učenie plne pochopené a autentická reforma, ktorú zamýšľal, môže byť plne realizovaná.⁷⁰

Tým sa nechce povedať, že nesmieme diskutovať o budúcnosti; práve naopak, rovnako tak sa Ratzingerova práca dotýka tejto otázky. Poznamenáva, že Cirkev budúcnosti možno bude v mnohých významoch menšia, no nikdy nesmie prestať byť spoločenstvom otvoreným pre všetkých.⁷¹

Keď hovorí o tom, čo považuje za najväčší nedostatok súčasnej kresťanskej kultúry pri podpore Cirkvi a viery, v duchu vidí Cirkev budúcnosti ako takú, ktorá má nachádzať nové spôsoby *communiae* tých, ktorí spolu putujú vo viere.⁷² Inými slovami, menšia Cirkev bude v budúcnosti potrebovať nachádzať nové formy života spoločenstva, nespoliehajúc sa na svoju niekdajšiu svetovú moc a obrovskú veľkosť.⁷³

66. POROV. RATZINGER, J.: *Das Konzil auf dem Weg : Rückblick auf die Zweite Sitzungsperiode*, s. 11.

67. POROV. NICHOLS, A.: *The Thought of Pope Benedict XVI : An Introduction to the Theology of J. Ratzinger*, s. 61.

68. POROV. RATZINGER, J.: *The Ratzinger Report : Joseph Cardinal Ratzinger with Vittorio Messori*, s. 35.

69. POROV. RATZINGER, J.: *Lecclesiologia della Costituzione Lumen gentium*, s. 8.

70. Tamže.

71. POROV. RATZINGER, J.: *Bůh a svět : Rozhovor s Petrem Seewaldem*. Praha : Vyšehrad 2003, s. 301.

72. POROV. RATZINGER, J.: *Salz der Erde : Ein Gespräch mit Peter Seewald*, s. 264.

73. POROV. RATZINGER, J.: *Lecclesiologia della Costituzione Lumen gentium*, s. 8.

60. POROV. RATZINGER, J.: *Lecclesiologia della Costituzione Lumen gentium*, s. 8.

61. POROV. LG 15 a 16.

62. POROV. RATZINGER, J.: *Lecclesiologia della Costituzione Lumen gentium*, s. 8.

63. Tamže.

64. POROV. FRANCO, P. A.: *The Communion Ecclesiology of Joseph Ratzinger*. In: MADGES WILLIAM (Ed.). *Vatican II : Forty Years Later*, s. 17.

65. POROV. NICHOLS, A.: *The Thought of Pope Benedict XVI : An Introduction to the Theology of J. Ratzinger*, s. 61.

Ratzingerovu ekleziologickú pozíciu vyjadrujú slová: „...chrániť pravdivú tradíciu Cirkvi znamená dnes chrániť Koncil. Nesmieme vidieť Koncil ako zlom a ako opustenie tradície. Naopak, je tu kontinuita, ktorá nedovoľuje ani návrat do minulosti, ani úlet dopredu, nedovoľuje ani anachronické túžby ani neoprávnenú netrpezlivosť. Musíme zostať verní voči „dnes“ Cirkvi, nie voči „včera“ alebo „zajtra“. A toto „dnes“ Cirkvi sú dokumenty Koncilu - bez výhrad, ktoré ich amputujú a bez svojvôle, ktorá ich skresľuje“.⁷⁴

Preto aj stanovisko hnutia *Wir sind Kirche* môže byť správne, ak nie je vo význame, že *my vytvárame Cirkv*. Iba Kristus ju vytvára a on ju dáva svojmu ľudu ako dar. Preto finálna autorita, ktorá uvádza do platnosti autentickú reformu, musí byť magisterium, chápané ako učiteľská autorita, ktorú Kristus dáva svojej Cirkvi v osobe pápeža a biskupov zjednotených s ním.⁷⁵

Vo svetle toho je vhodné pripomenúť vyhlásenie pápeža Benedikta XVI. počas jeho inauguračnej homílie ako rímskeho biskupa 24. apríla 2005, keď povedal: „*Môj skutočný vládny program nie je robiť podľa vlastnej vôle, ani sledovať vlastné idey, ale počúvať, spolu s celou Cirkvou, slovo a vôľu Pána, byť ním vedený, aby on sám viedol svoju Cirkv v tejto hodine dejín*“.⁷⁶ Je to prísľub hlboko zakorenený v jeho *communio-ekleziológii*.

Bibliografia

BENEDIKT XVI., *Inauguračná homília*, 24. apríla 2005, Námestie sv. Petra, Vatikán. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato_en.html. FRANCO, PHILIP A. *The Communion Ecclesiology of Joseph Ratzinger*. In Madges William (Ed.). *Vatican II : Forty Years Later*. The Annual Publication of the College Theology Society. Volume 51 (2005). New York, Maryknoll : Orbis Books, 2005. GUARDINI, ROMANO. *La Chiesa del Signore*. Brescia : Morcelliana, 1967. HEIM, MAXIMILIAN HEINRICH. *Joseph Ratzinger: Life in the Church and Living Theology*. San Francisco : Ignatius Press, 2007. KASPER, WALTER. *Jesus the Christ*. New York : Paulist Press, 1976. NAPIÓRKOWSKI, ANDZREJ. *Mysterium Communionis : Eklezjalny paradigmat dziejów zbawienia*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2006. 320 s. NEUSNER, JAKOB. *A Rabbi Talks With Jesus*. New York : Image Books, 1994. NICHOLS, AIDAN OP. *The Thought of Pope Benedict XVI : An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*. London : Burns and Oates, 2007. RATZINGER, JOSEPH. *Ecclesiology of the Constitution Lumen gentium*. In *Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion*. San Francisco : Ignatius Press, 2005. RATZINGER, JOSEPH. *Wege zur Wahrheit : Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*. Düsseldorf : Patmos, 1985. RATZINGER, JOSEPH. *Theological Highlights of Vatican II*. New York : Paulist Press, 2009. 266 s. RATZINGER, JOSEPH. *The Dignity of the Human Person*, In:

Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, New York : Herder and Herder, 1969. RATZINGER, JOSEPH. *The End of Time? : The Provocation of Talking about God*. (spolu s Metz, Johann Baptist). New York : Paulist Press, 2004. 104 s. RATZINGER, JOSEPH. *Ježiš Nazaretský*. I. diel. Trnava : Dobrá kniha, 2007. RATZINGER, JOSEPH. *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. München : Kösel Verlag, 1968. RATZINGER, JOSEPH. *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*. San Francisco : Ignatius Press, 1987. RATZINGER, JOSEPH. *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*. St. Ottilien : EOS Verlag, 1992. RATZINGER, JOSEPH. *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf : Patmos-Verlag, 1984. RATZINGER, JOSEPH. *Called to Communion: Understanding the Church Today*. San Francisco : Ignatius Press, 1996. RATZINGER, JOSEPH. *Church, Ecumenism, and Politics : New Endeavors in Ecclesiology*. San Francisco : Ignatius Press, 2008. RATZINGER, JOSEPH. *Das Konzil auf dem Weg: Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweite Vatikanischen Konzils*. Köln : Bachem, 1964. RATZINGER, JOSEPH. *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church*. San Francisco : Ignatius Press, 1986. RATZINGER, JOSEPH. *Boh a svet. Viera a život dnes. Rozhovor s Petrom Seewaldom*. Trnava : SSV, 2002. RATZINGER, JOSEPH. *Salz der Erde : Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende : Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1998. RAUSCH, THOMAS. *Pope Benedict XVI : An Introduction to His Theological Vision*. New York : Paulist Press, 2009. ROWLAND, TRACEY. *Ratzinger's Faith : The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford : University Press, 2008. RUDDY, CHRISTOPHER. *The Local Church : Tillard and the Future of Catholic Ecclesiology*. New York : Crossroad, 2006.

Ladislav Stromček (1960) je generálny vikár Žilinskej diecézy. Od r. 1990 pôsobil na cirkevnom gymnáziu v Žiline a ako univerzitný kaplán. Licenciát z fundamentálnej teológie (Ohrozenia viery mladých ľudí podľa Jána Pavla II.) získal v r. 1999 na Katolíckej univerzite v Lubline. Od r. 2002 do 2008 bol farárom farnosti Žilina a žilinským dekanom. E-mail: stromcek@gmail.com

74. RATZINGER, J.: *The Ratzinger Report : Joseph Card. Ratzinger with Vittorio Messori*, s. 31.

75. Porov. RATZINGER, J.: *L'ecclésiologie della Costituzione Lumen gentium*, s. 8.

76. Benedikt XVI., *Inauguračná homília*, 24. apríla 2005, Námestie sv. Petra, Vatikán. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato_en.html.

MÔŽU PASTIERSKE LISTY SLOVENSKÝCH BISKUPOV ZAUJAŤ V MÉDIÁCH?

T. Rončáková: Can pastoral letters of Slovak bishops arouse interest in media?

The study presents a part of a research concerning the suitability of media language to communicate religious messages. It provides a content analysis of media manipulation in the case of pastoral letters of the Slovak bishops. It attempts to apply the method of tracing frames and shared ideas (topoi). The author discusses the key messages and common ideas used in secular and religious coverage of the same topics, and attempts to provide suggestions for effective communication of pastoral letters through media.

Možno náboženské posolstvá prenášať mediálnym komunikačným kanálom? Ak sa o to usilujeme, ako to dopadne? Ako také pokusy vyzerajú v slovenskej realite? Čo z deformácií posolstva je nevyhnutne dané prirodzenými charakteristikami prenosového kanála (masových médií) a čo je „navyše“ – a za istých okolností by nemuselo byť? Takéto otázky stoja v pozadí výskumu Katedry žurnalistiky Filozofickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku, ktorý nesie názov Vhodnosť mediálneho jazyka na prenášanie náboženských obsahov. Členovia výskumného tímu sa metódami obsahovej analýzy a skupinových rozhovorov zameriavajú na komunikačný kanál, komunikačný kód, vonkajšie vplyvy – ako prvky prenosového procesu – a na samotné posolstvo. Na jeho skúmanie zvolili prispôbenú metódu sledovania tematických rámcov (*frames*) a metódu sledovania spoločných, zdieľaných ideí (*topoi*). Autorka tohto textu sa v rámci projektu venovala aj obsahovej analýze novinárskych prejavov. Na tomto mieste predstaví niektoré zaujímavé výsledky na malom výseku výskumnej vzorky, a to na pastierskych listoch slovenských biskupov v ich mediálnom spracovaní.

K metodológii

Frames (rámce) sa chápu ako určité „aspekty udalostí a vecí a ich prepájanie tak, aby sa podporila určitá interpretácia, hodnotenie a/alebo riešenie“¹. Podľa R. Entmana majú *frames* štyri funkcie. Definujú problém, ponúkajú interpretáciu príčin, obsahujú morálny postoj k problému a sľubujú riešenie, nápravu alebo smer potrebnej reakcie.² Nepredstavujú teda len tematické rámce, ale siahajú až ku koreňom tematickej selekcie, zdôvodňujú ju, ba v určitých prípadoch sa dá hovoriť aj o apeli na spoločné, zdieľané presvedčenia. Tak poňal *frames* napr. D. Contreras³, keď pre-

zentuje určité „frázy“, na ktorých sa zakladá *framing* udalostí spojených s cirkvou. Niektoré sú pozitívne – cirkev ako užitočná sociálna inštitúcia, cirkev ako duchovná skutočnosť usilujúca sa nasledovať svojho Zakladateľa –, niektoré negatívne – cirkev neverná svojmu učeniu, cirkev ako nepriateľka pokroku, demokracie, tolerancie – a niektoré neutrálne – cirkev ako inštitúcia s určitou spoločenskou váhou, ktorej treba prikladať význam.

Keď sme výskumnú paradigmu rámcovania (*framing*) aplikovali na skúmanie prenosu náboženských posolstiev mediálnym jazykom, sústredili sme sa na samotné posolstvo textu. Znamená to, že sme pri každom texte stručne vyjadrili jeho základnú myšlienku (v niektorých prípadoch viacero základných myšlienok), niečo, čo ostáva v príjemcovi ako dojem, ako pamäťová stopa.

Na to priamo nadviazalo hľadanie tzv. *topoi*, teda cesta ešte hlbšie – k viac alebo menej podvedomým príčinám toho, že myšlienka nájde u príjemcu odzvu, že bude prijatá, že osloví a dostane príležitosť pôsobiť, formovať. *Topoi* sme charakterizovali ako „argumentačné schémy“. Vychádzajú z dedičstva starej rétoriky, kde sa nazývali aj *loci*, do súčasnej angličtiny prekladané ako *common places*, teda určité „spoločné miesta“. D. Walton, C. Reed a F. Macagno konštatujú oživenie klasického dedičstva, opisujú opätovný návrat nových argumentačných štúdií k nemu a vznik novej disciplíny, pričom zdôrazňujú, že niektoré *topoi* „sú založené na logicko-sémantických charakteristikách a sú nevyhnutne pravdivé; iné sú len možné“⁴. Podstatné je však, že sú to ony, čo umožňuje akýkoľvek verejný diskurz. „*Topoi, loci* alebo *common places* pomáhajú posudzovať ľudské kvality, postoje a politické i spoločenské správanie. Preto ponúkajú morálne zásady, ktoré umožňujú kriticky skúmať a chápať podstatu mnohých novinových článkov. Sú prítomné v spravodajstve aj v masovej beletrii, nesmú sa však objaviť, kým ešte spoločenské morálne hodnoty pod-

1. ENTMAN, R.: *Projections of Power: Framing News, Public Opinion and US Foreign Policy*. Chicago : University of Chicago Press 2004, s. 5

2. POROV, aj: ENTMAN, R.: *Framing: Toward clarification of a fractured paradigm*. In: *Journal of Communication*, roč. 43, r. 1993, č. 4, s. 51–58.

3. CONTRERAS, D.: „*Framing*“ e „*news values*“ nell'informazione sulla Chiesa cattolica. In: *Direzione strategica della*

comunicazione della Chiesa. Ed. Juan Manuel Mora, Diego Contreras, Marc Carroggio. Rome : Edusc 2007, s. 126–128.

4. WALTON, D. – REED, Ch. – MACAGNO, F.: *Argumentation Schemes*. Cambridge : Cambridge University Press 2008, s. 307.

liehajú zmene alebo sa o nich diskutuje.⁴⁵ Podľa N. Gonzáleza Gaitana umožňujú *topoi* stavať premisy považované za samozrejme, o ktorých sa nediskutuje a vďaka ktorým dochádza k spoločnému chápaniu významov čiastkových diskurzov, bez ohľadu na to, či publikum s pisateľovým názorom (predpokladaným alebo explicitným) súhlasí, alebo nesúhlasí.

Keď sme teda hľadali *topoi* jednotlivých posolstiev, pýtali sme sa: Na aké presvedčenie príjemcu text apeluje, prečo je dôveryhodný, oslovujúci, prijímaný ako pravdivý a správny? Dostali sme sa tak k určitým hodnotám dôležitým pre súčasnú spoločnosť, prirodzeným aj kultúrnym, ktoré sme pomenovali, usporiadali do klasifikačných kategórií a následne interpretovali.

Z celkovej výskumnej vzorky 261 článkov zozbieraných zo slovenských denníkov, týždenníkov a tlačových agentúr a rozdelených do ôsmich tém sme v tejto časti analyzovali 200 článkov, a to z tematických kategórií návšteva pápeža Benedikta XVI. v Rakúsku, návšteva pápeža Benedikta XVI. v USA, pastierske listy slovenských biskupov, sexuálna výchova a výhrada vo svedomí. V tomto článku predstavujeme výsek zistení na vzorke pastierskych listov.

Hodnotiaci vektor

Pri rozlišovaní posolstva a jeho ideového základu zohráva dôležitú úlohu celkové pozitívne alebo negatívne vyznenie textu. To bola preto prvá charakteristika, ktorú sme si pri analýze jednotlivých článkov všimli. Pred tým, ako texty podrobíme hĺbkovému skúmaniu podľa *frames* a *topoi*, štatisticky zhrnieme tento ukazovateľ.

Skúmali sme tri dokumenty charakteru pastierskych listov (z mediálneho hľadiska):

- *Vyhlásenie KBS k Medzinárodnému dňu boja proti chudobe* (sociálna situácia na Slovensku) 17. októbra 2007,
- *Pastiersky list KBS k Týždňu cirkvi pre mládež* (prežívanie kresťanskej lásky) 10. novembra 2007,
- *Pastiersky list KBS na Tretiu pôstnu nedeľu* (sexuálna výchova) 23. februára 2008.

		hodnotiaci vektor príspevku			
		pozitívny	negatívny	neutrálny	spolu
typ príspevku	sekulárny	-	5	1	6
	náboženský	6	-	-	6
	spolu				12

Rozdiel medzi sekulárnymi a náboženskými médiami je prirodzený a očakávaný, najmä vzhľadom na to, že náboženské fungujú skôr ako servisné služby cirkvi a jej inštitúcií a materiály, ktoré publikujú, často vôbec nemajú žurnalistické spracovanie (ostávajú pri uverejňovaní vyhlásení, listov, kázní, komuniké, programov

a pod.). Materiály uverejnené v náboženských médiách môžeme teda zväčša považovať za „surové“ posolstvo v jeho pôvodnej podobe a až na materiáloch publikovaných v sekulárnych médiách môžeme skúmať ich transformáciu po prechode žurnalistickým komunikačným kanálom. Samozrejme, aj náboženské médiá priniesli niekoľko komentárov a správ, práve témy pastierskych listov sa to však netýkalo.

Orientácia materiálov v náboženských médiách je vzhľadom na uvedené jednoznačne pozitívna. Orientácia materiálov v sekulárnych médiách kolíše, pri všetkých témach však výrazne prevládajú negatívne hodnotenia, čo bolo zrejme obzvlášť pri spracovaní pastierskych listov.

Posolstvo

Cirkevné médiá

V cirkevných médiách listy nedostali žurnalistické spracovanie, Tlačová kancelária KBS aj *Katolícke noviny* sa uspokojili s publikovaním dokumentov v ich pôvodnej podobe (*Katolícke noviny* list o sexuálnej výchove mierne skrátili a obohatili medzititulkami). Môžeme teda hovoriť skôr o posolstve listov ako takých než o posolstve mediálnych materiálov. Posolstvá troch listov sme identifikovali ako:

Sociálna náuka cirkvi: solidarita, egoizmus, vykorisťovanie, lenivosť, schopnosť...

Čisto náboženské posolstvo: pravda a nádej v Bohu.

Sexuálna morálka z náboženského zorného uhla: manželstvo, vzťah.

Sociálne témy stoja pred cirkvou v súčasnosti ako jedna z hlavných výziev a šancí na zaujatie verejnej mienky vlastným autentickým posolstvom. S týmto vedomím reagovali slovenskí biskupi v októbri 2007 na Medzinárodný deň boja proti chudobe. Vo svojom vyhlásení akcentovali tri základné posolstvá: solidaritu cirkvi s vykorisťovanými, napomenutie egoistov a napomenutie menej schopných ľudí, aby nezávideli schopnejším a úspešnejším, ale usilovali sa profitovať podľa svojich možností. V dokumente rezonovali témy vykorisťovania a solidarity, egoizmu a lenivosti, ako aj správneho využívania vlastných schopností. Ide o výrečné myšlienky, ktoré je však náročné zrozumiteľne podať ďalej, najmä ak sa komunikátor usiluje o komplexnosť a chce zahrnúť vo svojom posolstve všetky póly, pokryť všetky „ale“. Z textu bola zrejماً snaha o vyváženosť, o apel na úspešných i neúspešných, o odsúdenie egoizmu i lenivosti, avšak balans medzi pokušením socializmu a pokušením krajných pravicových riešení autorovi vyhlásenia (nepodarilo sa nám oficiálnou cestou zistiť jeho meno, biskupská konferencia považuje informácie tohto druhu za príliš diskrétné) vyšiel skôr v prospech socializmu, na čo po uverejnení listu reagovali s istou dávkou neville ekonómovia zo sekulárneho aj cirkevného prostredia.⁶

5. GONZÁLEZ GAITANO, N.: *Public and published views on the Catholic Church before and after Benedict XVI trip to the US*. Odprednášané na hostovskej prednáške na Katedre žurnalistiky Filozofickej fakulty Katolíckej univerzity 25. marca 2009.

6. Kresťanskí ekonómovia zo Stredo európskej podnikateľskej a sociálnej iniciatívy (CEBSI) sa dokonca pokúsili nadviazať kontakt s KBS so zámerom poskytnúť predsta-

V liste adresovanom mládeži sa slovenskí katolícki biskupi pokúsili reagovať na večne aktuálnu mládežnícku tému lásky a jej pravého prežívania. Hlavné poslanstvo listu možno sformulovať do vety Práva lásky existuje, hľadajme ju v Bohu. Samotný list bol však čisto náboženský, pretkaný odvolávkami na state z Písma. Snažil sa odovzdať príjemcom povzbudenie o pravde a nádeji v Bohu. Z pera biskupov je taký text prijateľný, práve v tomto prípade však najvýraznejšie zlyhalo cirkevné mediálne spracovanie a šanca biskupského poslanstva „prežut“ a podať v stráviteľnejšej podobe ostala nevyužitá.

Tretiu pôstnu nedelu využili slovenskí biskupi na vyjadrenie sa k páľčivej spoločenskej otázke sexuálnej výchovy, ktorej sme venovali v rámci výskumu osobitný priestor. Samotný list predstavoval sexualitu ako súčasť zodpovedného manželského vzťahu, pričom všetky jej ostatné formy sú vzťahu na škodu. Sústredil sa teda na náboženský pohľad na sexuálnu morálku a pripomenutie vzťahového charakteru sexualitu a nevyhnutnosti manželstva na jej plné prežívanie vo dvojici. Cirkevné médiá ani v tomto prípade nevyužili šancu vypichnúť základné myšlienky listu a tak akcentovať jeho poslanstvo zrozumiteľným sekulárnym jazykom.

Sekulárne médiá

Interpretačnú prácu spravili teda za redaktorov cirkevných médií ich sekulárni kolegovia. Posolstvá ich materiálov možno zhrnúť ako:

Biskupi kolaborujú s ľavicovou vládou a vyčítajú podnikateľom egoizmus.

Cirkev žiada lásku a solidaritu schopných a žičlivú skromnosť menej schopných.

Biskupi kritizujú (sexuálna morálka, otázky života).

Zo sociálnej výzvy si sekulárne médiá vybrali práve jej ľavicovo-politický aspekt, ktorý kritizovali ako kolaboráciu biskupov s ľavicovou vládou a ich nepriateľský postoj voči podnikateľom, ktorých nazývajú egoistami. Práve takáto interpretácia vzbudzovala vlnu nevole. V sekulárnom prostredí sa však objavilo aj spracovanie bez interpretačných ambícií, a to v tlačových agentúrach, ktoré vyhlásenie prevzali aj s jeho náboženským poslanstvom a spracovali ho v pomerne nezvyklej forme obsiahleho referátu. Tento text kládol dôraz na solidaritu a skromnosť a jeho poslanstvo ostalo pomerne zachované – vyznelo v duchu myšlienky cirkev žiada lásku a solidaritu schopných a žičlivú skromnosť menej schopných. V tomto podaní však poslanstvo ostalo pomerne vágne, ťažko zrozumiteľné a zapamätateľné.

Ostatné dva listy postavili sekulárne médiá do polohy konfliktu; obe prezentovali na pôdoryse schémy „biskupi odsudzujú“, resp. „biskupi kritizujú“. Aplikovali ju na potraty, eutanáziu a sex mimo manželstva v prípade mládežníckeho listu a na antikoncep-

ciu a sex mimo manželstva v prípade pôstneho listu. Sexuálna morálka a otázky života (bioetické témy) fungujú vo verejnom diskurze ako zaručene prítiažlivé, úspešné heslá, a to najmä preto, lebo obsahujú výrazný polarizačný potenciál. Je preto ťažké vyhnúť sa pokušeniu schematickej interpretácie týchto tém podľa vzorca dvoch bojujúcich táborov. Pre novinárov je toto pokušenie (najmä vzhľadom na základnú *news value* (spravodajskú hodnotu) konfliktu) príliš silné, a tak zastalo poslanstvo aj v týchto prípadoch na polceste, v bode konfliktu.

Porovnanie

Mediálne podanie poslanstva pastierskych listov biskupov poukazuje teda na dve základné veci: na silu interpretácie a na prítiažlivosť konfliktných schém, zvlášť v prípade morálnych otázok. V rámci našej výskumnej vzorky sa ukázalo, že cirkevné médiá úplne prenechali interpretačnú šancu sekulárnym. Obmedzili sa len na publikovanie „surových“ materiálov bez žurnalistického vkladu, čím oslabili ich zrozumiteľnosť v mediálnom prostredí, a teda prijateľnosť a pôsobenie vôbec. Zaujali pozíciu servisných služieb namiesto plnohodnotného mediálneho výkonu. Sekulárne médiá reagovali na ponúknuté témy podľa ich prítiažlivosti: buď si situáciu zjednodušili a spracovali ich vo forme pomerne bezduchého referátu (ktorého miera zrozumiteľnosti odrážala redaktorovo (ne)porozumenie téme), alebo vypichli niektoré myšlienky podľa vlastného výberu; v našom prípade ľavicové politikárčenie a typické cirkevné šomranie na sexuálnu morálku a prehrešky voči ochrane života.

Topoi

Cirkevné médiá

V troch spomenutých dokumentoch katolíckych biskupov apelovala cirkev na viaceré základné presvedčenia:

Boh a cirkev poznajú a chcú dobro človeka.

Túžba po pravej láske, pravom šťastí – a podmienky ich dosahovania.

Potreba kráčať po užšej ceste.

Základným presvedčením stojacim v pozadí jednotlivých posolstiev bola túžba Boha i jeho cirkvi po dobre človeka, spoločnosti. Boh dal človeku dobrú sexualitu a treba spoznávať jej účel; cirkev človeku sprostredkúva pravdu o jeho dobre. Presvedčenie, že cirkev pozná dobro človeka a dá sa na ňu v tom naplno spoľahnúť, vychádza z viery – a u neveriaceho príjemcu nemá veľký dôvod na odozvu.

Ďalší výrazný *topos* smeroval k pravým hodnotám, k túžbe každého človeka po láske a po šťastí. Tento apel rezonuje u veriacich aj neveriacich. Cirkev ho spája s vykresľovaním pravej cesty k pravému šťastiu, viac alebo menej zrozumiteľným jazykom poukazuje na čnosti ako nápomocné na nej a na hriechy ako zvädzajúce z nej. V našej výskumnej vzorke zaznievalo volanie po vernosti a vytrvalosti, po premáhaní egoizmu, závidi, lenivosti. Možno hovoriť o všeludských

viteľom cirkvi spoluprácu a poradenstvo v danej oblasti, ich úsilie však stroskotalo práve na spomenutej nechote odhaliť autora listu a nadviazať o jeho obsahu dialóg.

hodnotách a všeludských presvedčeniach, i keď upozornenia na ne sa nemusia počúvať ľahko a nemusia byť príjemné.

V tejto výskumnej vzorke sme našli aj typický náboženský *topos* užšej cesty, čiže presvedčenia, že to, čo je hodnotné, si vyžaduje sebazaprenie. Aj toto presvedčenie patrí v kresťanskom náboženstve medzi základné zdieľané hodnoty⁷, ale zároveň predstavuje jeden z náročných paradoxov viery, ktorý môže fungovať ako spoločná komunikačná platforma iba na istom stupni viery alebo na istom stupni náročnej životnej skúsenosti, u ľudí stotožňujúcich sa s tým, že strácanie môže byť iba zdanlivé, lebo sa (aj niekoľkonásobne) vracia v inej sfére.

Sekulárne médiá

Sekulárne médiá apelovali vo svojej interpretácii pastierskych listov na čiastočne totožné *topoi* ako cirkevné – a to napriek tomu, že výsledný vektor ich materiálov bol negatívny, nanajvýš neutrálny. Zaznievala v nich túžba po pravej láske aj dôraz na niektoré čnosti; niektoré ďalšie presvedčenia zasa posunuli posolstvo trochu iným smerom (najmä volanie po slobode človeka a po spravodlivosti, čo sú síce tiež kresťanské hodnoty, dôraz na ne však priniesli práve sekulárne médiá).

Vyšpecifikovali sme štyri základné *topoi*:

Sloboda človeka.

Túžba po pravej láske.

Čnosti: veľkorysosť, solidarita, usilovnosť.

Spravodlivosť.

Ako jeden zo základných *topos* sekulárnych mediálnych materiálov sa objavuje hodnota slobody – v tomto prípade v sexuálnej oblasti. Tam, kde cirkev predostiera svoje poznanie dobra človeka, snažia sa mimocirkevné interpretácie o slobodu od cudzích predstáv o dobre. Ak medzi náboženské *topoi* patrí aj ten o slobode ako prijatí pravdy a podriadení sa jej, pre sekulárne prostredie je také chápanie cudzie; vzpiera sa diktátu pravdy zo strany inštitúcie, ktorej neverí a hľadá vlastné definície slobody.

Podobne ako sloboda patrí aj láska k tým základným náboženským hodnotám, ktoré úspešne rezonujú i v sekulárnom prostredí. Znova však s odlišnou interpretáciou, resp. s interpretáciou závislou od predispozície. Oba typy médií sa zhodnú v túžbe po pravej láske, no kým cirkevné tým istým dychom odmietajú potraty, eutanáziu či nemanželský sex ako neprijateľné pre pravú lásku, sekulárne ich vnímajú ako prejav slobody, bez ktorej pravá láska nie je možná. Môžeme teda konštatovať zhodu v základnom presvedčení, avšak diametrálny rozchod v jeho interpretácii. Ak chce náboženské posolstvo využiť toto presvedčenie, musí mať tento rozpor na pamäti

a pristupovať k vlastnej interpretácii s dôrazom predovšetkým na zhodné body.

Náboženské posolstvo, ako sme ukázali, prezentuje cestu k „pravosti“ (lásky, šťastia) ako cestu čnosti – opozitných k hriechom. S niektorými z týchto čností sme sa stretli aj v sekulárnych materiáloch, v danej výskumnej vzorke to bola veľkorysosť, solidarita, usilovnosť. Všetky sa spomínali v neutrálne ladených textoch, čiže v agentúrnych správach, ktoré význam posolstva príliš neposúvali.

Osobitne treba vyzdvihnúť čnosť spravodlivosti, ktorá sa tiež objavuje v sekulárnych médiách ako jeden zo základných *topoi*. V danom kontexte sa týkala sociálneho vyhlásenia slovenských katolíckych biskupov a vyplývala z myšlienky, že socialistická rovnosť je nespravodlivá. Mala teda určitý politický podtón a možno v nej badať konzervatívnu ideologickú líniu – čo je jedna z možných línií v sekulárnom priestore.

Porovnanie

Môžeme teda zhrnúť, že pri mediálnej interpretácii náboženských posolstiev obsiahnutých v biskupských dokumentoch sme zaregistrovali na platforme základných ideových východísk určitý prienik i určitý rozpor. Prienik nastal v oblasti túžby po pravej láske a slobode, ako aj v poukázaní na niektoré čnosti, ktoré sú na tejto ceste nápomocné, resp. nevyhnutné. Vedomie túžby a potreby však ešte neznamenalo zhodnú definíciu riešení, naopak, v nich sa náboženské posolstvá a posolstvá sekulárnych médií značne rozchádzali. Interpretácia základných hodnôt teda závisí od predispozície, od vnútorných nastavení komunikátorov. Tie v našom prípade vyplývajú o. i. zo vzťahu k Bohu a k cirkvi – náboženské médiá vychádzajú z viery v neomylnosť Boha a cirkvi pri poznávaní pravého dobra a jeho odporúčaní, sekulárne médiá túto dôveru nemajú dôvod zdieľať a hľadajú vlastné definície dobra. Nezaregistrovali sme v nich ani zhodu s náboženským presvedčením o potrebe sebazapierania na ceste do hĺbky, do pravosti. Stretli sme sa však s akcentom na slobodu a spravodlivosť, ktorý naznačuje určité hľadanie, o ktoré by sa náboženské posolstvo mohlo oprieť.

Sprievodné javy

Pri analýze posolstiev a *topoi* v cirkevných a náboženských médiách sme narazili na niekoľko zaujímavých okolností, o ktorých je dôležité sa pre úplnosť obrazu zmieniť. Osvetlia niektoré výsledky našej analýzy a pomôžu lepšie chápať súčasný stav a odhadnúť perspektívy.

Pastierske listy biskupov väčšinou nevyvolávajú v médiách dlhotrvajúcejšiu diskusiu, chápu sa skôr ako príležitostné vyjadrenia, hoci aj k páľčivým témam. Možno teda na nich sledovať sekulárne spracovanie oslobodené od emócií, zaujatosti a rozličných ideologických tlakov.

V nami zahrnutých prípadoch to znamenalo až určitý nezaujem sekulárnych médií, ktoré sa obmedzili takmer výlučne na agentúrne referáty: dosť

7. Porov. *Mt* 16, 24 – 25: „Kto chce ísť za mnou, nech zaprie sám seba, vezme svoj kríž a nasleduje ma. Lebo kto by si chcel život zachrániť, stratí ho, ale kto stratí svoj život pre mňa, nájde ho.“

dlhé a ťažko stráviteľné, písané skôr mechanicky človekom, ktorý mal ťažkosti so spracovaním biskupského posolstva. V lepšom prípade si sekulárne médium vybralo z listu iba pár zrozumiteľných častí, ku ktorým pridalo vlastnú interpretáciu. Cirkevné médiá novinárom nepomohli, pretože rezignovali na príležitosť predložiť vlastný zrozumiteľný výťah z listov a obmedzili sa na ich kompletne publikovanie v nespracovanej podobe.

Objavili aj typické jazykové problémy, napr. v liste KBS na Tretiu pôstnu nedeľu, venovanom sexualite. Autori v ňom použili zbytočné archaizmy, ako mládenec, deva, medikamenty, ktorých sa ako určitých spestrujúcich prvkov hneď chopili sekulárne médiá, aby nimi oživilo svoje správy. Ponúka sa nám tak typický príklad toho, ako môžu tie isté slová vyznieť úplne odlišne v závislosti od kontextu a prostredia. V sekulárnom mediálnom prostredí pôsobia uvedené výrazy až smiešne, zosmiešňujúco. Podobný jav zasahuje posolstvo správ ako také: to, čo vyznie v náboženskom prostredí prirodzene, pôsobí po presadení do nedomovského prostredia sekulárnych médií exoticky, až negatívne. Často tomu pomáha titulok, ktorý aj zdanlivo neutrálnu správu postaví do negatívneho svetla – napr. keď sa referát o biskupskom posolstve o pravej láske adresovanom mladým otitulkuje slovami „biskupi kritizujú“ alebo „biskupi odmietajú“. Znova sa tak ukazuje význam predispozície toho, kto posolstvo spracúva i toho, kto ho prijíma. V závislosti od nej nasmeruje svoju interpretáciu pozitívnym alebo negatívnym smerom, vychádzajúc z toho istého informačného základu.

Záver

Pastierske listy katolíckych biskupov sú pre médiá zaujímavé v prvom rade tým, že ich autormi sú biskupi, teda osobnosti. To môže poslúžiť ako príležitosť zaujať pri ich spracúvaní aj obsahom, ponúknuť posolstvo. Z nášho výskumu vyplynulo, že účinná ponuka posolstva si vyžaduje umenie vypichnúť zaujímavú myšlienku, sprevádzané ochotou zriecť sa komplexného poňatia všetkých (do istej miery nepochybne zaujímavých) myšlienok. V sekulárnom prostredí treba pritom apelovať na základné ľudské túžby po slobode, láske, spravodlivosti a ďalších čnostiach. Návody na ich dosahovanie sa však musia ponúkať s vedomím, že v spoločnosti kolujú úplne iné recepty na slobodu a lásku, než hodlá predložiť náboženský komunikátor. Moderný stráviteľný jazyk je už len čerešničkou na torte jeho umenia. A žurnalistické spracovanie namiesto suchého publikovania najzákladnejším predpokladom nejakej torty.

Bibliografia:

CONTRERAS, Diego: „Framing“ e „news values“ nell'informazione sulla Chiesa cattolica. In: *Direzione strategica della comunicazione della Chiesa*. Ed. Juan Manuel Mora, Diego Contreras, Marc Carroggio. Rome : Edusc, 2007. ENTMAN, Robert: *Framing: Toward clarification of a fractured paradigm*. In: *Journal of Communication*, roč. 43, r. 1993, č. 4. ENTMAN, Robert: *Projections of Power: Framing News, Public Opinion*

and *US Foreign Policy*. Chicago : University of Chicago Press, 2004. GONZÁLEZ GAITANO, Norberto: *Lineamenti metodologici per l'esame della rappresentazione delle radici della socialità che hanno origine nella famiglia*. In: *Famiglia e Media. Il detto e il non detto*. Ed. Norberto González Gaitano. Roma : EDUSC, 2008. WALTON, Douglas – REED, Christopher – MACAGNO, Fabrizio: *Argumentation Schemes*. Cambridge : Cambridge University Press, 2008.

Terézia Rončáková (1980) je odbornou asistentkou na Katedre žurnalistiky Filozofickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku. Venuje sa štýlovým prienikom v publicistickom štýle s dôrazom na náboženskú komunikačnú sféru, žánrológiu, metodikám žurnalistiky a praktickému usmerňovaniu novinárov začiatočníkov. Žurnalistiku vyštudovala na Univerzite Komenského v Bratislave, doktorát získala na Katolíckej univerzite v Ružomberku. Pracovala pre tlačovú agentúru SITA, Katolícke noviny a Vatikánsky rozhlas, spolupracuje s Rádiom Lumen. Dve funkčné obdobia bola predsedníčkou združenia mladých katolíckych novinárov Network Slovakia, je členkou predsedníctva Fóra pre verejné otázky a členkou Spoločenstva Ladislava Hanusa. E-mail: troncakova@gmail.com

VÝZNAM TVÁRE V KREŠŤANSKEJ FILOZOFII

J. Uram: *The Meaning of Face in Christian Philosophy*

In our culture, face is the perfect symbol – the symbol of a person, and, at the same time, the symbol of God. But the experience teaches us that our face can also lie, in which case it becomes only a mask. This study poses a question as to whether there is truly something behind the face. To know ourselves, we need to see the face of another person who looks at us; such mutual reflection has the power transform both persons. This also happens in a special way in the revelation.

Náčrt problému

Chceme ukázať, prečo a ako je použitá symbolika tváre v kresťanskom myslení – a to hlavne vzhľadom na filozofie, ktoré si kladú za úlohu buď úplne a dokonale odzrkadľovať skutočnosť alebo odmaskovať naše pomýlené myslenie. Budeme vychádzať zo vzťahu medzi pohľadom a tvárou; tie totiž – ako uvidíme – nemožno od seba oddeliť.

Tvár ako symbol osoby

Tvár nemaskuje, ale zjavuje či poukazuje na vyššiu skutočnosť. Je to vlastne najjedinečnejší symbol. Symbol ako taký v našom vnímaní totiž spája prvok alebo udalosť prírody – a nie iba konvencionálne (na základe dohovoru) – s hodnotou kultúry. Tak napríklad voda, nevyhnutná pre výživu, ale neprijateľná pre dýchanie, sa stala symbolom života i smrti.

Ludská tvár, o ktorej hovoríme, je odlišná od nej tváre živočíchov; v ich prípade môžeme nanajvýš hovoriť o vonkajšom vzhľade a či výzore. Tvár však naopak spontánne pripisujeme všetkému, v čom rozpoznáme osobný charakter (tak hovoríme o Božej tvári) alebo aspoň tomu, čo zosobňujeme (tak hovoríme o tvári Zeme a či o tvári spoločnosti). Tvár je teda symbolom osoby a hoci sa tváre môžu podobať, každá je neopakovateľná (aj v prípade, že by sa jednalo o dvojníka alebo dokonca o klon): „*Ako sa vo vode odlišuje tvár od tváre, takisto ľudské srdce od iného srdca ľudského.*“ (Prísľ 27,19) Na základe tváre určujeme identitu človeka; preto je taký dôležitý opis tváre a či jej fotografia v osobných dokladoch.

Tvár je situovaná v najviditeľnejšej oblasti našej hlavy (teda najbližšie k mozgu), v zóne, kde sa nachádzajú orgány zraku, sluchu, chuti i hmatu (pokožka tu má nezvyčajnú citlivosť na dotyk). Ako nám však napovedá grécka etymológia, tvár sa spája s pohľadom (‘prósopon’ odvodené od ‘prós’ a ‘-op-’, koreň slovesa vidieť). Tvár je teda miestom, „odkiaľ sa hľadí“ a zároveň miestom „na ktoré sa hľadí“. Hoci zrak môže obdivovať krásy prírody a kultúry, tvár ostáva najprimeranejším objektom pre náš pohľad.

Vhodné bude na tomto mieste poznamenať, že hoci teologický pojem osoby sa vynára v kristologických a trinitárnych dogmách prvých ekumenických koncilov, predsa však pojem osoby (‘prósopon’) je prevzatím gréckeho slova, ktoré vyjadruje tvár (určitý druh metonymie). V latinčine zodpovedajúce slovo

‘persona’ zasa označovala masku herca a v prenesenom význame osobu, ktorú stvárňoval.

Tvár ako symbol Nekonečna

Tvár však zároveň poukazuje na niečo, čo presahuje ľudskú osobu. Emmanuel Lévinas vychádza z tvrdenia, že tvár vo svojom etickom význame nie je totožná so žiadnou časťou ľudského tela, ktorej fyziognómiu by bolo možné popísať. „*Skôr si myslím, že stretnutie sa s tvárou je záležitosťou výlučne etickou. Keď totiž vidíte nos, oči, bradu a môžete ich popísať, obraciate sa k druhému ako predmetu. S druhým sa však najlepšie stretne vtedy, keď nepostrehneme ani farbu jeho očí. Keď si všimame farbu očí, nezotrúvame s druhým vo vzťahu spoločenstva. Percepcia môže samozrejme nad vzťahom ku tvári prevládnuť, avšak tvár v špecifickom zmysle slova je práve to, čo nemožno zredukovať na percepciu. Predovšetkým jestvuje samotná priamosť tváre, jej priame, bezbranné vystavenie. Najviac nahá, najviac obnažená je vždycky práve pokožka tváre. Najviac nahá, ale je to nahota cudná. A taktiež najviac obnažená: tvár má v sebe niečo esenciálne biedneho; dôkazom toho je, že sa túto biedu snažíme maskovať pózami, správaním. Tvár je vystavená, ohrozená, akoby priamo vyzývajúca k aktu násilia. A práve tvár je to, čo nám bráni zabíjať.*“¹

Spôsob, akým sa tvár „zjavuje“ ľudskému subjektu, Lévinas nazýva epifániou (zjavením). Tvár sa vzpiera vlastneniu, mojej moci, uchopeniu. Cez ňu sa zjavuje Nekonečno, ktoré je silnejšie ako vražda. Jedná sa o nahotu bezbranných očí, ktorá je absolútne otvorená Transcendentnému. Z tohto vzťahu pramení vzdor, etické odporovanie (hoci samotná tvár nekladie žiaden fyzický odpor). Epifánia tváre je etická: podnecuje možnosť merať nekonečnosť pokušenia vraždy a to nielen ako pokušenia úplného zničenia, ale ako – čisto etickú – nemožnosť spomínaného pokušenia a tohto pokusu.² Autorita tohto etického príkazu však nie je čisto pozemská: pri stretnutí s tvárou sa totiž stretávame s myšlienkou Boha. Hoci tvár je nepochopiteľná, nachádzajú sa na nej Božie stopy. Jedná sa o akt presahovania pri pohľade na tvár; tento vzťah

1. LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH 2009, s. 208.

2. POROV, LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH 1997, s. 174-175.

k Nekonečnu však nie je Descartovskou vedomosťou, ale túžbou.³

Tvár a otázka pravdy

Je však tvár naozaj vyjadrením osoby tej konečnej ľudskej a ako aj tej Nekonečnej? Objavenie interiority možno spojiť s okamihom, keď dieťa objaví možnosť klamať: rodič, ktorý bol dovtedy považovaný za vševediaceho a všemohúceho, je zrazu neschopný svojím pohľadom preniknúť skryté myšlienky dieťaťa. Nie však každá lož má krátke nohy (dieťa si začne rýchlo protirečiť), ale ako v rozprávke víla hovorí Pinocchiovi, sú aj také klamstvá, ktoré majú dlhý nos (keď dieťa aj svojou tvárou maskuje nedostatok úprimnosti). Tvár sa tu stáva rozhraním medzi vnútrom a vonkajškom a zároveň rámcom pre intersubjektivitu: tvár buď myšlienky skrýva, alebo ich vyjadruje a neraz aj zrádza.

Je normálne, že sú situácie, keď nemôžeme, nechceme a ani nemusíme vyjadriť celé svoje vnútro: to, čo prenikne až na tvár, je vždy menej ako to, čo sa nachádza vo vnútri; z druhej strany však, tvár si nemôže natrvalo udržať stav radikálnej dvojtvárnosti.

O tvári nehovoríme, že v sebe osobu ukrýva, ale že osobu zjavuje. Tvár nám jasne ukazuje, že je tu vyššia pravda, aj nám túto pravdu zjavuje, hoci nie vyčerpávajúcim spôsobom. Pred tvárou druhého sa od nás vyžaduje akt viery (hoci viery rozumnej a úplne prirodzenej): je to dôvera, že druhý je aspoň šťastí taký, ako sa nám ukazuje – že nie je iba falošnou maskou. Druhého vnímame ako subjekt v analógii k nám samým. Toto môže v sebe obsahovať nebezpečenstvo projekcie, avšak v autenticknej interakcii (v komunikácii v širšom význame slova) sa môžeme tohto vyvarovať.

Iba maska a či projekcia?

Cieľom masky je nenechať sa spoznať druhými. Prastará náuka budhizmu popiera, žeby jestvovalo nejaké „ja“, jednotný subjekt „za“ zhlukom komponentov. Za tvárou kohokoľvek z nás by sa nenachádzalo nič; museli by sme sa stotožniť s tým, za čo nás považujú druhí.

Podobne stojí otázka aj v prípade Božej tváre. „Za“ všetkými náboženskými skúsenosťami, v ktorých veriaci rozoznávajú Božiu tvár, naozaj sa nachádza Boh? Jean-Paul Sartre práve takto (nepochopiac Kierkegaardovu úvahu) predstavuje Abrahámovu úzkosť: bol to skutočne Boh, ktorý žiadal obeť Izáka?⁴ A Ján Krstiteľ sa pýta vo väzení, či skutočne Ježiš je „ten, ktorý má prísť“, čiže ten, ktorý nám dáva spoznať Božiu tvár.

3. Je zaujímavé, že Lévinas na etickom podklade prichádza k tomuto úžasnemu a zároveň pravdivému záveru, a to i napriek tomu, že odmieta akúkoľvek metafyzickú cestu a ako Žid taktiež odmieta vtelenie Božieho Syna (veď práve v Jeho tvári kontemplujeme Nekonečného Boha).

4. SARTRE, J. P.: *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava : Slovenský spisovateľ 1997, s. 23-24.

V podstate celú filozofiu Fridricha Nietzscheho s jeho prehodnotením tradičných hodnôt možno chápať ako jeden veľký pokus o strhnutie masky z človeka: „Už neodvodzujeme človeka od „ducha“, od „božstva“, postavili sme ho späť medzi zvieratá. Je pre nás najsilnejším zvieratom, lebo je najprefikanejší: jedným z dôsledkov toho je jeho intelektuálnosť [...] Keď toto priznávame, aj tak priznávame ešte veľa: človek je, pomerne, najnepodarenejšie zviera, najchorľavejšie zviera, najnebezpečnejšie sa vzdialil od svojich inštinktov - no je pravda, že popri tom všetkom je aj najzaujímavejšie zviera!“⁵ Metaforicky povedané, človek je iba lanom natiahnutým medzi opicou a nadčlovekom. Paradoxne však (bez toho, aby sme podrobnejšie vstúpili do myslenia tohto filozofa), kresťan môže celkom vážne vziať Nietzscheho provokáciu, ktorú kladie do úst Zarathustrovi: „Zaprisahávam vás, bratia moji, zostaňte verní zemi!“⁶ Tento výrok môže vlastne prijať za svoj; môže čítať *Súmrak modiel*, aby odhalil idolatriu, ktorá sa často vkráda aj do náboženstva; môže čítať *Antikrista*, aby si overil nadprirodzenú transcenciu kresťanstva; môže vidieť uskutočnenú naozaj (a nie iba titansky) našu tendenciu po nadčlovekovi práve v tajomstve Bohočloveka. Tam, kde niet masky, netreba sa o ňu obávať: skutočná kresťanská nádej totiž odolá akémukoľvek pokusu o jej strhnutie.

Moderná kritika náboženstva, začínajúca Feuerbachom,⁷ chce dokázať, že Boh je iba našou projekciou. Skutočný problém však spočíva v otázke, či projekcia (podľa seba súdím teba) je naozaj vyčerpávajúcou odpoveďou. Ak niekto spozoroval fatamorgánu vody na púšti, nemôže z toho usudzovať, že voda vôbec nejestvuje (ale že iba táto „vysnívaná“ voda nejestvuje). Podľa Marxa náboženstvo je výmyslom pánov, aby udržali v poslušnosti poddaných. Podľa Nietzscheho naopak je náboženstvo výmyslom slabých, aby sa ľstou pomstili na silných. Ťažko môžu byť také rozdielne vysvetlenia obidve zároveň pravdivé, obidve však môžu byť mylné.

Nestačí totiž len hľadať vlastný obraz v tvári druhého (hoci v tvári druhého sa naozaj odzrkadľujeme), potrebné je aj vidieť seba očami druhého. Narcizmus je vlastne neschopnosť tohto druhého kroku. V takomto prípade hľadáme záľubu iba v sebe, vidíme iba svoj vlastný obraz a počúvame len ozvenu vlastných myšlienok.

Zjavenie

Teda pohľad druhého je nevyhnutný pre nás samých. Hľadanie Božej tváre je častou témou žalmov: „Neskrývaj predou svoju tvár, aby som nebol ako tí, čo zostupujú do hrobu.“ (Ž 143,7) Samotné srdce našepkáva človekovi, aby hľadal Božiu tvár (porov. Ž

5. NIETZSCHE, F.: *Antikrist. Pokus o kritiku kresťanstva*. Bratislava : Iris 2003, bod 14, s.21.

6. NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra. Kniha pre všetkých a pre nikoho*. Bratislava : Iris 2002, bod 3, s. 9.

7. POROV. FEUERBACH, L.: *Podstata kresťanstva*. Bratislava : SVPL 1954.

27,8); keď sa však táto tvár od neho odvráti, človeka sa zmocňuje strach. (porov. Ž 30,8) Navyše samotné kresťanské zjavenie je chápané ako odhalenie Božej tváre. Hovorí o tom aj latinský termín „revelatio“, ktorý v sebe obsahuje pojem „velum“ (závoj) a predponu „re“, označujúcu intenzitu konania, jeho opakovanie a či jednoducho prechod k opačnému stavu. V našom prípade „revelare“ znamená sňať závoj. Tento závoj však pôvodne nespočíva na tvári Božej, ale na tej našej ľudskej. Hovorí o tom aj Pavlova metafora, podľa ktorej, Židia (bez prijatia zjavenia v Ježišovi), čítajú Písmo naďalej hľadajú na Boha so zahalenou tvárou tak, ako kedysi závoj zakrýval Mojžišovu tvár. (porov. 2Kor 3,13-14) Podobne podľa gréckych otcov, pri premenení na vrchu Tábor, nie Kristus sa mení a či odhaľuje, ale sú to Ježišovi učeníci, ktorí sa menia a vidia svojho Majstra v inom svetle. Aj oči emauzských učeníkov boli zastreté a až do okamihu, keď poznávajú svojho Učiteľa pri lámaní chleba. (porov. Lk 24,13-35) Pri zjavení a či odhalení Božej tváre sa teda na prvom mieste jedná o našu premenu. Akoby sám Boh sa chcel zahľadieť do našej hľadajúcej tváre – pravdaže, ak si to človek nechá.

Jedná sa o proces, ktorý je neraz plný úzkosti; neraz sa zdá, že Božia tvár je odvrátená. Ide tu však o spasiteľný nepokoj, ktorý nám pomáha v hľadaní nezastaviť sa pri nejakej modle, náhrade Božej tváre.⁸ Aj stav, keď „necítíme Boha“ môže byť typickou náboženskou skúsenosťou. Je to skúsenosť temnej noci, nie však slepoty. Túto úzkosť hľadania opisuje aj Pieseň piesní. Snúbenica chce otvoriť svojmu milému, vzápätí však zisťuje, že už je preč. Preto sa vyberie hľadať ho a vypytuje sa naň. (porov. Pies 5,6-8) Ale keď sa Jeruzalemčankám snaží opísať svojho milého, charakteristika budí rozpaky: „je bielunký a rumenný“, „jeho hlava je zlato, rýdze zlato, jeho kučery sťa riasy na datli“, „jeho oči sú sťa holubätá“, „jeho líca sťa hriadky balzamu“, „jeho pery sťa lalie“, „jeho ústa sú presladké“... Nejedná sa o objektívny opis, ale o subjektívnu premenu. Portrét je vlastne diktovaný vzájomným vzťahom lásky: „Môj milý je môj a ja som jeho.“ (Pies 6,3)

Pohľad lásky schopný transformovať

Dva ľudské subjekty, vzájomne na seba hľadajúce, sa môžu nachádzať v napätí – až kým jeden z nich nesklopí zrak. Túto skúsenosť opísal Sartre: „Keď na mňa hľadajú, cítim sa byť objektom.“⁹ Avšak je tu možná ešte iná alternatíva: ďalej vzájomne na seba hľadieť v hlbokom vzťahu priateľstva a či dokonca lásky. Tu vzájomné odzrkadľovanie tváří má nezvyčajnú účinnosť. Zvlášť dobre prežitý manželský život spôsobí, že manželia sú si vzájomne podobní.

Čosi obdobné sa deje aj pri pohľade na Božiu tvár. Vtedy „mu nič nehovorím. Hľadám na neho a on na mňa.“¹⁰ – takto skúsenosť adorácie opísal farárovi z Arsu starý sedliak. A toto vzájomné hľadanie nemôže zostať bez vplyvu na nás samých: „A my všetci s odhalenou tvárou hľadáme ako v zrkadle na Pánovu slávu a Pánov Duch nás premieňa na taký istý, čoraz slávnejší obraz.“ (2Kor 3,18) Kontemplácia v kresťanskom zmysle (upieranie zraku na Krista) je práve táto premieňajúca vzájomnosť; práve preto – ako hovorieval sv. Alfonz z Liguori – nemôže meditácia a smrteľný hriech nadľho jestvovať spolu v duši človeka. Rozdiel medzi úvahou a kontempláciou je ten istý ako pozeráť sa na obraz tváre a hľadať na živú tvár, ktorá sa na nás pozerá. Filozofi a teológovia sa často podobajú turistom, ktorí namiesto toho, aby hľadeli na krajinu, radšej pozerajú do mapy. Dokonca aj modliaci sa človek môžu stať podobným zamilovanej duši, ktorá si navykla čítať lúbostné listy – keď však milý znenazdania osobne príde, ani sa naňho nepozrie a pokračuje v čítaní.

Vo vzťahu k Božej tvári však panuje istá asymetria. Ak nás však vzájomný pohľad lásky robí podobnými, tak by to malo platiť aj vo vzťahu Boha k človeku. A tu sa nachádzame v jadre kresťanstva: milujúci pohľad Boha nasmerovaný k ľudstvu uskutočňuje pripodobnenie sa človekovi v plnosti času v osobe Ježiša Krista. Podľa slov kardinála Congara sa Kristus stal *najľudskejším človekom* a tým nám samým pomáha odhaliť našu vlastnú identitu.

Bibliografia

FEUERBACH, L.: *Podstata kresťanstva*. Bratislava : SVPL 1954. HÜNERMANN, W.: *Farár z Arsu*. Bratislava : LÚČ 2004. LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH 2009. LÉVINAS, E.: *Totalia a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH 1997. NIETZSCHE, F.: *Antikrist. Pokus o kritiku kresťanstva*. Bratislava : Iris 2003. NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra. Kniha pre všetkých a pre nikoho*. Bratislava : Iris 2002. SARTRE, J. P.: *L'essere e il nulla*. Milano : Mondadori 1988. SARTRE, J. P.: *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava : Slovenský spisovateľ 1997. *Sväté písmo*. Trnava : SSV 2007.

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

8. Teológia musí na jednej strane obraňovať realizmus zjavenia, na druhej však aj transcenciu Boha. Túto dialektiku oživuje apofatická línia v dionýzijskej tradícii vlastná taktiež kresťanskej mystike.

9. SARTRE, J. P.: *L'essere e il nulla*. Milano : Mondadori 1988, 3.1.4.

10. HÜNERMANN, W.: *Farár z Arsu*. Bratislava : LÚČ 2004, s. 179.

MUŽSKÉ REHOLE A KONGREGÁCIE NA SPIŠI

V súčasnosti si málokto uvedomuje, aký nesmierny význam mali pre vývoj spoločnosti najmä v stredoveku, ale aj neskôr, reholné spoločenstvá, ktoré v novšej dobe často vystupujú ako kongregácie. Nejde tu len o ich význam náboženský pri pokreštančovaní spoločnosti i neskôr pri upevňovaní a prehľbovaní viery, hoci práve to patrilo k ich základným úlohám a k ich poslaniu. Treba si uvedomiť, že všetky rehole mali svoje strediská v rôznych krajinách zahraničia. Boli na ne úzko naviazané. Odtiaľ boli založené, odtiaľ dostávali časť dorastu, tam dostávali ich členovia duchovnú formáciu. Tým stmelovali Európu, prenášali svoje skúsenosti nielen na poli viery či kultúry, ale aj v oblasti hospodárstva či techniky z vyspelejších krajín k nám, učili našich ľudí racionálnejšie pracovať i lepšie žiť. Najviac sa oceňuje ich význam v oblasti kultúry a vzdelávania. A to je nepopierateľné. Veď aj v našich skriptóriách napr. na Kláštorisku vznikli mnohé knihy, aj u nás mali mnohé rehole či kongregácie svoje školy a v podstatnej miere sa pričínili o vzdelanie našich predkov.

Keď sa pozrieme na oblasť Spiša, s prekvapením zisťujeme, že tu počas stáročí pôsobilo veľmi mnoho rôznych reholných komunít. Nazdávame sa, že tak husto zastúpené boli len málokde, hoci tu nemohli počítat s bohatými fundáciami a majetkami. A preto, keď chceme pochopiť niečo z vývoja našej spoločnosti, je nevyhnutné sa s nimi zoznámiť. Podotýkam, že nemám v úmysle sa nimi hlbšie zaoberať, chcem len dať stručný prehľad o mužských reholiach a kongregáciách, ktoré na Spiši v priebehu dejín pôsobili a pôsobia aj v súčasnosti.

Azda najstarší kláštor, o ktorom na našom území vieme bol **kláštor na Pažici** oproti Spišskej Kapitule. Spomína sa písomne len raz v roku 1274 ako kláštor sv. Martina. Z toho mnohí usudzujú, že išlo o kláštor benediktínov, ktorí na Spiši akiste už aj predtým pôsobili ako pustovníci, možno v Mníšku nad Hnilcom či Mníšku nad Popradom, v Chrašti nad Hornádom či inde. O nich však žiadne správy nemáme. Základy kláštorného komplexu na Pažici archeológovia vykopali, ale výskum v žiadnom prípade nemôžeme považovať za skončený. Taktiež sa dá diskutovať o tom, či patrilo benediktínom, niektorej z križiackych reholí, alebo či to bol kláštor kanonikov, z ktorého sa neskôr vyvinula Spišská kapitula. Je totiž zaujímavé, že s rozvojom Spišského prepoštstva v jeho tesnom susedstve postupne ešte behom 13. storočia kláštor zaniká.

Benediktínsky kláštor však určite existoval v Štôle. Vznikol okolo roku 1314. Nevieme, kedy zanikol, ale počas vpádu husitov na Spiš ešte jestvoval. Zdá sa, že zanikol až začiatkom 16. storočia. O jeho činnosti takmer nič nevieme.

Jednoznačne najvýznamnejším kláštorom na Spiši bolo **cisterciánske opátstvo Panny Márie** v Spišskom Štiavniku. Založené bolo ešte začiatkom 13. storočia (podľa Gašpara Haina v roku 1216) a dostalo do správy obrovské územie horného toku Hornádu od Štiavnik

až po úpätie Nízkych Tatier. Opátstvu patrili obce či mestečká Spišský Štiavnik, Hranovnica, Spišské Bystré, Kravany, Vikartovce, Liptovská Teplička, Nižná Šuňava, Lučivná, Spišská Teplica a zaniknuté obce Olcnav a Stojany. Niektoré z nich opátstvo priamo založilo. Sú to obce, na ktorých živote a charakte

re doteraz cítiť vplyv cistercitov. Opátstvo, ktoré získalo veľký vplyv najmä v 14. a 15. storočí, zaniklo následkom reformácie. V roku 1564 sa dostalo do vlastníctva svetských zemepánov. Levočská kronika Gašpara Haina spomína založenie niektorých kláštorov v 13. storočí, o ktorých ináč nič nevieme. Hovorí, že v roku 1222 bol založený kláštor v Huncovciach a v roku 1261 kláštor v Strážkach a v Richnave. Zdá sa, že šlo o pokusy o založenie kláštorov, ktoré sa z nejakých príčin nepodarili. K založeniu kláštora totiž sú potrebné najmä dve veci: Určitý počet reholníkov a istý majetok, z ktorého mal kláštor žiť. Zdá sa, že to boli dôvody, prečo sa pokusy o založenie kláštorov sa nepodarili. V tradícii sa hovorí, že malo ísť o kláštor krížovníkov. Jedno je však isté, že pri Spišskom prepoštstve a neskôr aj biskupstve sa zachovali dva tituly spojené s Huncovcami a s Richnavou. Hain spomína aj založenie ženského kláštora v roku 1190 v Kežmarku, na mieste, na ktorom vznikol neskôr hrad. Ten kláštor archeológovia skutočne vykopali.

Azda ešte do konca 13. storočia padá založenie kláštora **antonitov** v Dravciach. Podľa levočskej Hainovej kroniky sa to malo stať v roku 1288. V každom prípade poznáme mená ich opátov od roku 1313. Bola to rehoľa, ktorá sa venovala liečeniu dobytky i ľudí a tak pri ich kláštore v Dravciach vznikla prvá a najstaršia skutočná nemocnica na Spiši. V polovici 16. storočia v dôsledku reformácie kláštor zanikol, dodnes neostala ani jeho budova, ale z ich čias sa v Dravciach do súčasnosti zachoval gotický most, ako aj kostol s nádhernými nástennými maľbami a s gotickým oltárom, lavicami a sochou sv. Antona Pustovníka.

Koncom 13. storočia sa pomery na Spiši po vpádoch Tatárov i po Rolandovej vzbure konečne stabilizovali. Začal sa normálny život. Mestá i šľachta sa stabilizovali, ich právne postavenie sa upevnilo a upevnilo sa aj postavenie Spišského prepoštstva. Začína pôsobiť Bratstvo farárov 24 kráľovských miest. V súvislosti s tým došlo na začiatku 14. storočia k založeniu viacerých kláštorov. Ich založenie však nebývalo jednorázovým aktom, predchádzali mu viaceré opatrenia – ako povolenie rehole nejakým zemepánom a darovanie im majetku, voľby miesta kláštora, vyslanie mníchov z domovského kláštora a pod. K prvým takýmto aktom azda treba pripočítat usadenie sa Menších bratov konventuálov sv. Františka, čiže **minoritov** v Levoči a založenie minoritského kláštora. V jednej správe sa spomínajú už v 70. rokoch 13. storočia, ale kláštor v Levoči vznikol pravdepodobne až po roku 1300. Usadili sa, ako bývalo ich zvykom, na periférii medzi mestskou chudobou. Medzi ňou aj

pôsobili. Je možné, že aj začiatky pútí na Mariánsku horu s nimi súvisia. V Levoči pôsobili do prechodu mesta na protestantizmus v roku 1544. Potom odišli. Vrátili sa však v súvislosti s rekatolizáciou v 70. rokoch 17. storočia. Ich kláštor však medzitým dostali jezuiti a miesto neho im bol pridelený pôvodný špitál s Kostolom sv. Ducha na Košickej ulici. Na mieste špitála si postavili kláštor a po požiari starého kostola postavili dnešný barokový kostol. Je zaujímavé, že zatiaľ čo levočskí mešťania navštevovali farský kostol, u minoritov sa schádzali skôr levočskí Slováci a chudobnejší ľudia. Tu pôsobili do likvidácie kláštorov v roku 1950 a v roku 1990 obnovili svoju činnosť.

Minoritov usadil František Csáky aj v Spišskom Štvrtku v roku 1666. Tu si krátko nato postavili kláštor a od tej doby – s prerušením v rokoch 1950 – 1990 - aj spravujú tunajšiu faru. Veľmi sa zaslúžili o rekatolizáciu stredného Spiša, najmä okolitých dedín. Krátky čas, v rokoch 1941 – 1950, pôsobili aj v Strážach pod Tatrami.

Iný charakter ako minoriti mala kontemplatívna rehoľa **kartuziánov**. Pokiaľ minoriti vyhľadávali ľudí v mestách, kartuziáni sa ich skôr stránili a zakladali svoje prísne kláštory ďaleko od ľudských sídiel. Začiatkom 14. storočia založili kláštor v dnešnom Slovenskom raji na Kláštorisku. Popud k tomu i majetky im dalo Bratstvo farárov kráľovských miest, i spišský prepošt. Krátko nato, v roku 1319, založil magister Kokoš Berzeviczy z trestu za vraždu okrem iných aj kartuziánsky kláštor v údolí sv. Antona, teda v Lechnici, zvaný neskôr **Červeným Kláštorom**. Zdá sa, že na tom mieste už predtým mohli byť mnísi, možno antoniti. V oboch kláštoroch boli známe skriptória, v ktorých sa odpísalo mnoho kníh. Na Kláštorisku ostali kartuziáni – s prerušením v polovici 15. storočia, kedy sa presťahovali do Levoče – až do roku 1549, keď bol kláštor lúpežnými rytiermi vyplienený a Levočanmi zbúraný, aby sa nestal základňou lúpežníkov. Mnísi ešte nejaký čas žili v Červenom Kláštore, ale aj tam skončili svoju činnosť v dôsledku reformácie okolo roku 1563. Červený kláštor však o takmer 150 rokov opäť ožil. V roku 1711 sa v ňom usídlila ďalšia kontemplatívna rehoľa, **kamalduli**. Kláštor im daroval nitriansky biskup Matiašovský. Užívali ho do zrušenia kontemplatívnych reholí Jozefom II. v roku 1772, kedy sa budovy opäť dostali do svetských rúk. Kartuziáni i kamalduli mali veľký vplyv na obce Zamaguria, z ktorých im viaceré patrili. Predpokladá sa, že v Lechnici vznikol aj prvý preklad Biblie do slovenčiny. Známý je aj herbár frátra Cypriána.

Na začiatok 14. storočia, do roku 1315, sa viaže aj presťahovanie sa krížovníckej rehole **kanonikov Božieho Hrobu v Jeruzaleme** z šarišského Chmelova do Lendaku. Ide o rehoľu, ktorej strediskom bol poľský Miechov. Uvedení krížovníci mali v Zamagurí viacero obcí. Vzhľadom na previazanosť s Miechovom kláštor zanikol až koncom 16. storočia (1593). Je zaujímavé, že sa po ňom nezachoval len nádherné

gotické zariadenie kostola, ale aj zvyk, že ženy idúce do kostola pobozkajú kríž, ktorý stojí pred jeho vchodom. Iste tiež nie je náhodné, že z dnešného Lendaku pochádza okolo 50 rehoľných sestier.

Stredoveké kláštory završujú **augustiniáni**, ktorí v roku 1400 prevzali mestský špitál v Spišskom Podhradí. O ich pôsobení viac nevieme. Vieme len, že v prvej polovici 16. storočia tu ešte pôsobili.

Po rozšírení sa reformácie postupne zanikli z rôznych príčin všetky spišské kláštory. Rekatolizácia sa síce začala už začiatkom 17. storočia v Zamagurí a v okolí Starej Lubovne, ale intenzívnejšie sa tu presadila až od polovice 17. storočia. Nie je tiež náhoda, že niektoré rehole sa tu udomácnili pod vplyvom poľských zemepánov, ktorí ostali katolíkmami. Eklatantným príkladom na to je založenie kláštora **piaristov** v Podolínci na pozvanie starostu spišského Poľsku zálohovaného územia Stanislava Lubomirského v roku 1642. Piaristi sem došli po ich vyhnaní z Moravy a krátko nato tu založili školu – kolégium, ktoré pôsobilo – neskôr ako gymnázium – až do roku 1918. Podolínski piaristi istý čas patrili do poľskej provincie a preto neudivuje, že pôsobili tu ako učitelia mnohí rehoľníci poľského pôvodu. Medzi nimi boli aj významné osobnosti, ako napr. diplomat, spisovateľ a zakladateľ Collegium nobilium vo Varšave Stanislav Konarski či filozof a neskorší lubický farár Anton Jakub Wiśniewski. Škola poskytovala vzdelanie nielen študentom zo severného Spiša, ale aj z celého Malopolska a tak sa zaslúžila o šírenie vzdelania v dvoch krajinách. Istý čas spravovali aj faru v Spišskej Belej a pričinnili sa o rekatolizáciu údolia Popradu. Piaristi sa neskôr pomadarčili a v roku 1919 odopreli zložiť sľub vernosti Československu a odsťahovali sa do Maďarska. Tým zaniklo aj tunajšie gymnázium. Na ich miesto povolal spišský biskup Ján Vojtaššák v roku 1922 kongregáciu **redemptoristov**, ktorí sa sústavne venujú ľudovým misiám. Svoj pobyt v roku 1927 prerušili pre neusporiadané vlastnícke vzťahy a presťahovali sa do Stráží pod Tatrami. Vrátili sa len v roku 1941, keď kláštor od piaristov odkúpili. V rokoch 1950 – 1951 tu bol jeden z najväčších koncentračných táborov pre rehoľníkov na Slovensku. Po roku 1990 sa redemptoristi do Podolíncu vrátili a pôsobia tam do súčasnosti.

Takmer súčasne s piaristami sa na Spiš dostali aj **jezuiti**. Na Spišskom hrade mali misijnú stanicu ešte za evanjelických Thurzovcov od 20. rokov 17. storočia a potom zase za Csákyovcov. Odtiaľ pôsobili ako misionári v okolitých obciach. V roku 1646 dostali na Spišskej Kapitule prvé budovy a v roku 1647 už tu otvorili gymnázium, ktoré navštevovali aj nekatolíci. Ich rezidencia ostala v Spišskej Kapitule aj po tom, čo gymnázium i časť rezidencie v roku 1671 preniesli do Levoče. Tu okrem gymnázia založili aj šľachtický konvikt v budovách, ktoré v 15. storočí obývali kartuziáni. Školy spravovali až do zrušenia rehole v roku 1773 – konvikt zanikol len v roku 1786. Je pomerne

málo známe, že aj bývalé Štiavnicke opátstvo spravovali v rokoch 1696 až do zrušenia rehole v roku 1773 jezuiti, ktorí patrili k rezidencii v Jágri. Ich zachovaný denník svedčí o tom, že rekatolizáciu v svojich poddanských obciach nevykonávali násilne, ale misijným spôsobom. Po ich opätovnom povolení v 19. storočí sa jezuiti už na pôvodné miesta nevrátili. Na Spiši však v roku 1938 založili rezidenciu v Spišskej Novej Vsi pri tzv. malom kostole, v roku 1939 im biskup Vojtaššák zveril duchovnú správu malého seminára v Levoči a od roku 1940 spravovali aj tunajšie biskupské gymnázium. Pôsobili tu do poštátnenia gymnázia v roku 1945 a malého seminára v roku 1948, resp. do tzv. barbarskej noci v roku 1950.

Na Spiši istý čas pôsobili aj členovia Rehole sv. Pavla Pustovníka – **pavlíni**. Ide o typicky uhorskú reholu založenú ostrihomským kanonikom Euzébiom. Pôsobili v Kežmarku, kam ich v roku 1670 povolali v súvislosti s rekatolizáciou a dlho spravovali nielen tamojší tzv. slovenský kostol, ale aj farnosť. Istý čas aj okolité farnosti (Huncovce, Veľká Lomnica, Krížová Ves). V rámci rekatolizácie ich obyvatelia prijímali zhovievavo a tak sa vo významnej miere pričínili o rekatolizáciu okolia Kežmarku. Pôsobili tam do ich zrušenia Jozefom II. v roku 1786.

V Spišskom Podhradí usadil v roku 1672 poľský starosta Stanislav Heraklius Lubomirski **milosrdných bratov**. Ide o kongregáciu, ktorá sa venuje predovšetkým liečeniu chorých a tak tu založili prvú riadnu modernejšiu nemocnicu. Je zaujímavé, že milosrdní bratia majú len málo kňazov, prevažujú v nich lekári a zdravotníci. Po zdravotnej stránke ich činnosť pocítilo široké okolie. Likvidovali ich v roku 1950 a nemocnicu premenili na ústav pre mentálne postihnutých mužov. Po roku 1990 budovy dostali späť, ale do Spišského Podhradia sa už nevrátili. Dnes majú renomovanú nemocnicu v Bratislave.

Zo starších reholí pôsobili a pôsobia na Spiši aj **premonštráti**, hoci tu kláštor nemali a nemajú. Ich sídlom bol Jasov. Po zrušení jezuitov a po poštátnení levočského katolíckeho gymnázia nahradili ich profesori v rokoch 1773 - 1789 najprv tunajší minoriti, potom svetskí profesori, ale od roku 1811 tu pôsobili premonštráti až do reformy školstva v roku 1851. Premonštráti pôsobia na Spiši aj v súčasnosti a to ako správcovia farností Lendak a Kežmarok.

Po vzniku Československa sa spišským biskupom stal Ján Vojtaššák. On si rehole vysoko vážil a pozval viacero z nich do diecézy, pri čom im obyčajne dal k dispozícii príslušné budovy. V roku 1929 prenajal svoju letnú rezidenciu – ktorú nepoužíval ako ostatní biskupi – kongregácii **verbistov**, čiže Spoločnosti Božieho slova. Je to spoločnosť zameraná na zahraničné misie a v Spišskom Štiavniku mala svoj noviciát, odkiaľ vyslala mnoho svojich členov, aj Spišiakov, na misie do celého sveta.

V Spišskej Kapitule pôsobil najstarší učiteľský ústav v bývalom Uhorsku. Aby sa štúdium na ňom

skvalitnilo a aby vychovával výborných učiteľov, povolal Vojtaššák na tento ústav po roku 1924 inštitút **školských bratov**. Je to tiež rehoľa, v ktorej prevládajú laickí bratia nad kňazmi. Mnohí z nich získali kvalitné vzdelanie vo Francúzsku. Pod ich vplyvom vyštudovali aj mnohí študenti z okolia pedagogiku v zahraničí a pôsobili v Libanone a inde vo svete. Škola bola v roku 1949 zrušená.

V noci z 13. na 14. apríl 1950 prepadla komunistická polícia spolu s milíciou takmer všetky mužské kláštory v Československu a surovo ich zlikvidovala. Rehole nesmeli existovať, hoci to žiaden zákon nezakazoval. Viaceré rehole si v podzemí vychovali svoj dorast a tak sa hneď po novembri 1989 vynorili na verejnosť. Trvalo istý čas, kým sa im vrátili ich kláštory a ostatný majetok. Niektoré rehole pokračovali vo svojej činnosti, niektoré svoje pôvodné kláštory a domy z rôznych príčin neobnovili, prípadne sa presťahovali inde na Slovensko. Vznikli však nové rehoľné komunity, ktoré dovtedy na Spiši neboli a väčšina z nich tu pôsobí do súčasnosti. Spomenúť treba predovšetkým **saleziánov** Don Bosca, ktorí sa venujú predovšetkým mládeži. Na Spiši majú svoje sídlo v Poprade – Veľkej. Do Smižian došli z Poľska **pallotíni** - Spoločnosť katolíckeho apoštolátu, ktorí tu postavili nový kostol a vykonávajú misijnú a duchovnú činnosť. V Bijacovciach sa usadili **lazaristi**, ktorí tu majú aj svoj noviciát a ktorých bohoslovci, často aj zo zahraničia, najmä z Ukrajiny a Rumunska, študujú na Spišskej Kapitule.

Činnosť reholí sa prejavuje v našom každodennom živote a neustále ho obohacuje. Rehoľníci a rehoľníčky, ktorí sa zriekli osobného majetku i osobnej slobody ukazujú modernej spoločnosti, že peniaze a hmotný majetok nie je všetko a že sú hodnoty duchovné a morálne, ktorým treba v živote dávať prednosť pred inými, pretože bez nich kultúrna spoločnosť nemôže existovať.

Ivan Chalupecký

VATIKÁNSKY ZÁPISNÍK

(jún – august 2010)

Vražda tureckého biskupa. Začiatkom júna bol v Turecku zavraždený predseda miestnej biskupskej konferencie Luigi Padovese. Vrahom bol jeho šofér, ktorý pre 63-ročného biskupa, pôvodom z Talianska, pracoval štyri roky. K udalosti sa vyjadril aj pápež Benedikt XVI.: „*Tento čin nesmieme pripisovať Turecku alebo Turkom. Máme o ňom málo informácií, ale je isté, že to nebola politická či náboženská vražda, ale že išlo o individuálnu záležitosť.*“

Pápež na Cypre. Bezprostredne po tejto tragickej udalosti nasledovala 16. zahraničná apoštolská cesta Benedikta XVI. na Cyprus. Tretí najväčší stredomorský ostrov, na ktorom hlásal Evanjelium osobne apoštol Pavol, sa stal miestom odovzdania tzv. *instrumentum laboris*. Pracovný materiál, z ktorého bude vychádzať októbrová biskupská synoda o Blízkom východe, odovzdal Benedikt XVI. zástupcom blízkovýchodnej cirkvi. Na ostrove rozdelenom na moslimský sever okupovaný tureckými jednotkami a grécku, pravoslávnu časť, žije len 25 000 katolíkov. Tí sa hlásia k latinskému, maronitskému aj arménskému rítu. Hlava miestnej pravoslávnej cirkvi, arcibiskup Chryzostomos II., prišiel Benedikta XVI. osobne privítať na letisko. „*Cirkev na Cypre je určitým mostom medzi Východom a Západom a veľmi prispela k procesu zmierenia. Cesta k dosiahnutiu cieľa plného spoločenstva určite nebude bez ťažkostí, ale Katolícka a Pravoslávna cirkev na Cypre chcú pokračovať v ceste dialógu a bratskej spolupráce,*“ uviedol Benedikt XVI. v chráme Hagia Kiriaki Chrysopolitissa (v preklade Najsvätejšej Pani odetej zlatom). Pôvodne pravoslávny kostol daroval Chryzostomos II. ešte v roku 1987 aj katolíkom a anglikánom, aby tu mohli sláviť svoju liturgiu.

Ukončenie Roka kňazov. V polovici júna, na slávnosť Najsvätejšieho srdca Ježišovho, ukončil Benedikt XVI. kňazský rok. Slávnostnú liturgiu na Námestí sv. Petra v Ríme s pápežom celebrou 80 kardinálov, 350 arcibiskupov a biskupov a vyše 15 000 kňazov z 91 krajín. Svoju homíliu Benedikt XVI. venoval pôsobivému zamysleniu nad žalmom Pán je môj pastier: „*Pastier ukazuje správnu cestu tým, ktorí sú mu zverení. Prechádza a vedie ich. Povedzme to inak: Pán nám ukazuje ako sa správne realizuje bytie človeka. On nás učí umeniu byť osobou.*“ Spokojnosť s ukončeným rokom tlmočil prefekt Kongregácie pre klérus, kardinál Cláudio Hummes. „*Predovšetkým sme veľmi radi, že Rok kňazov bol slávený aj v miestnych komunitách. Od začiatku bolo značné úsilie zabezpečiť, aby tento rok takpovediac zostúpil medzi ľudí v miestnych komunitách. To sa udialo na celom svete. Myslí si, že to bol pekný rok!*“

Pálium pre arcibiskupa Bobera. Na slávnosť apoštolov Petra a Pavla si v Bazilike sv. Petra v Ríme 38 novovymenovaných arcibiskupov prevzalo z rúk pá-

peža Benedikta XVI. pálium, symbol arcibiskupskej hodnosti. Nechýbal medzi nimi nový košický arcibiskup Bernard Bober, ktorý 4. júna nahradil vo funkcii doterajšieho arcibiskupa Alojza Tkáča.

Koalícia za kríž. V posledný júnový deň Európsky súd pre ľudské práva (ESLP) rozhodoval o požiadavke Talianska anulovať novembrový rozsudok zakazujúci umiestňovanie krížov vo verejných školách. Taliansko neostalo v tomto boji osamotené. Na jeho stranu sa postavilo desať európskych krajín. Arménsko, Bulharsko, Cyprus, Grécko, Litva, Malta, Monako, San Maríno, Rumunsko a Rusko požiadali ESLP, aby mohli počas procesu zastávať pozíciu tzv. tretej strany. Tento status umožňuje štátom predkladať ESLP svoje pripomienky oficiálnou cestou. „*Prípád kríža je jedinečný a nemá obdobu. Desať štátov sa rozhodlo vysvetliť európskemu súdu, aké sú hranice jeho právomocí a aké sú hranice možnosti vytvárať „nové práva“ proti vôli členských štátov,*“ uviedol pre agentúru Zenit Gregor Puppink, riaditeľ Európskeho centra pre právo a spravodlivosť. „Tretou stranou“ chce byť aj 12 rozličných mimovládnych organizácií. Verdikt ESLP bude zverejnený koncom roka.

Zmeny v rímskej kúrii. Na prelome júna a júla došlo k viacerým významným zmenám v rímskej kúrii. Talianskeho kardinála Giovanniho Battistu Re, ktorý už minulý rok dosiahol kánonický vek 75 rokov, na čele Kongregácie pre biskupov nahradil kardinál Marc Ouellet, arcibiskup Québecu. Známeho nemeckého kardinála Waltera Kaspera na čele Pápežskej rady pre napomáhanie jednoty kresťanov zasa nahradil 60-ročný švajčiarsky biskup Kurt Koch, ktorý od roku 1995 stojí na čele Bazilejskej diecézy. Benedikt XVI. zároveň potvrdil vznik novej Pápežskej rady pre novú evanjelizáciu. Vedením dikastéria poveril arcibiskupa Rina Fisichellu, bývalého rektora Pápežskej lateránskej univerzity a Predsedu pápežskej akadémie pre život.

Kubánsky kardinál pomohol na slobodu väzným disidentom. Začiatkom júla kubánsky kardinál Jaime Ortega y Alamino oznámil, že komunistický režim prepustí desiatky väznených disidentov. Krátko predtým, sprevádzaný šéfom španielskej diplomacie Miguelom Angelom Moratinosom, absolvoval stretnutie s prezidentom Raúlom Castrom a ministrom zahraničných vecí Brunom Rodríguezom. Podľa odborníka Vatikánskeho rozhlasu na problematiku Latinskej Ameriky Luisa Badilla bolo prekvapením aj to, že prvýkrát v histórii oficiálne komunistické médiá publikovali vyhlásenie cirkvi.

Hospodárenie Svätej stolice s finančným deficitom. Svätá stolica a Mestský štát Vatikán začiatkom júla predstavili výsledky svojho hospodárenia za rok 2009. Bilancia Svätej stolice skončila so schodkom vyše 4 100 000 eur. V negatívnych číslach sa odrazila strata z roku 2008, kedy vo svete prepukla hospodár-

ska kríza. Schodok Mestského štátu Vatikán sa pohyboval na úrovni vyše 7 800 000 eur. Oproti roku 2008 však došlo k zlepšeniu o takmer 7,5 milióna eur.

Pápežova dovolenka v Castel Gandolfo. Tento rok Benedikt XVI. nenadviazal na tradíciu tráviť leto v Alpách. Siedmeho júla začal svoju dovolenku v pápežskom letovisku v Castel Gandolfo. „*Pápežov prázdninový deň sa veľmi neodlišuje od bežného,*“ konštatoval vatikánsky denník *L'Osservatore Romano*. „*Hneď sa začal venovať čítaniu a štúdiu, ktoré, aj keď ho zamestnáva, neunavuje ho,*“ uviedol vo vysielaní Vatikánskeho televízneho centra hovorca Svätej stolice Federico Lombardi. Intelektuálnu činnosť dopĺňali dlhé prechádzky, tradičná hra na klavír a modlitba. Za pápežom z Nemecka pricestoval nielen jeho starší brat Georg, ale aj bývalí študenti, ktorí sa s Benediktom XVI. stretávajú každý rok koncom augusta.

Pápežským legátom pre hnutie Kristovi legionári biskup De Paolis. Benedikt XVI. 9. júla menoval za legáta hnutia Kristovi legionári biskupa Velasia De Paolisa. Podľa Catholic News Agency má biskup De Paolis povest' rázneho muža, ktorý je nielen vynikajúcim cirkevným právnikom, ale aj jedným z najväčších odborníkov na rehoľný život. Navyše je zbehlý v ekonomických otázkach, keďže už vyše dva roky zastáva pozíciu predsedu Prefektúry pre ekonomické záležitosti Svätej stolice a hlavného vatikánskeho audítora. Práve kvôli týmto schopnostiam ho Benedikt XVI. poveril „upratovaním“ v kňazskom hnutí Kristovi legionári, ktorého zosnulý zakladateľ Marcial Maciel Degollado má na svedomí množstvo sexuálnych a finančných škandálov. Navyše, podľa niektorých znalcov hnutia a bývalých členov, mu chrbát kryli práve jeho súčasní špičky.

Aktualizované Normy o najzávažnejších deliktach. Svätá stolica 15. júla zverejnila dokument, ktorý aktualizuje normy týkajúce sa najzávažnejších deliktov. Pápež Benedikt XVI. nový dokument podpísal ešte koncom mája. Najvýznamnejšie zmeny spočívajú v urýchlení procesov s klerikmi, ktorí sa dopustili obzvlášť závažných deliktov, v predĺžení doby premlčania, v povolení účasti laikov v cirkevných tribunáloch a v zaradení detskej pornografie a zneužívania mentálne postihnutých medzi kánonické zločiny. Pôvodný dokument schválil ešte v roku 2001 pápež Ján Pavol II. ako „prílohu“ motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*. Zosnulý pápež tým urobil z Kongregácie pre náuku viery centrálny orgán, ktorý posudzuje a rieši najzávažnejšie delikty nielen vieroúčného, ale aj disciplinárneho charakteru. Nový dokument sa nevenuje len otázke sexuálnych deliktov, ale aj prečinom voči sviatostiam Eucharistie a zmierenia. Kongregácia pre náuku viery sa po novelizácii noriem stala odvolacou inštitúciou v otázkach herézy, apostázie a schizmy, ktoré patria do kompetencie miestnych biskupov a rehoľných predstavených. V jej pôsobnosti bude aj delikt tajného nahrávania spove-

de a šírenie týchto nahrávok, ktorým sa zaoberá už *Dekrét týkajúci sa tých, ktorí zverejňujú vyznanie pri spovedi* z roku 1988 a tiež delikt pokusu o svätenie žien, ktorému sa venuje *Všeobecný dekrét ohľadom deliktu pokusu o vysvätenie ženy* z roku 2007.

Cirkvi v Bruseli. Koncom júla sa v Bruseli stretli špičky EÚ s náboženskými lídrami. Témou bola otázka chudoby, ale aj zakazovanie moslimských šatiek v niektorých členských krajinách. Na stretnutí EÚ – cirkvi bolo výrazne zastúpené aj Slovensko. Súčasťou štvorčlennej delegácie Katolíckej cirkvi bol aj bratislavský arcibiskup Stanislav Zvolenský. Ďalšími členmi boli maďarský kardinál Péter Erdő, predseda Rady európskych biskupských konferencií, holandský arcibiskup Adrianus van Luyn, predseda Komisie biskupských konferencií krajín EÚ a Talianka Flaminia Giovanelli, podsekretárka Pápežskej rady pre spravodlivosť a pokoj. Členom delegácie Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania bol zasa slovenský biskup Miloš Klátik. Okrem zástupcov európskych kresťanských cirkví boli prítomní aj moslimovia, židia, hinduisti a sikhti.

Jezuita Ďačok teológom Apoštolskej penitenciárie. V polovici augusta Svätá stolica oznámila, že slovenský jezuita Ján Ďačok bol menovaný za teológa Apoštolskej penitenciárie. Páter Ďačok je zároveň zástupcom Slovenska v skupine expertov pre bioetiku pri Komisii biskupských konferencií krajín EÚ a profesorom na Pápežskej gregoriánskej univerzite v Ríme.

Pápežove knihy. Koncom augusta bol predstavený prvý zväzok súhrnného diela *Opera omnia* Josepha Ratzingera, ktoré vychádza vo vatikánskom vydavateľstve Libreria Editrice Vaticana. Budú sa v ňom nachádzať všetky diela, ktoré kardinál Ratzinger venoval liturgickým témam. Na knižnom trhu by sa kniha mala ocitnúť v marci budúceho roka. Ďalšia publikácia Benedikta XVI. vyšla koncom júla v milánskom vydavateľstve San Giuliano Milanese. Jej názov je *Ježišovi priatelia* a je venovaná deťom. Jednotlivé texty vychádzajú z katechéz, ktoré pápež predniesol počas generálnych audiencií a rozprávajú o živote dvanástich apoštolov a svätého Pavla. Hovorca Svätej stolice Federico Lombardi zároveň potvrdil, že počas dovolenky pápež pracoval na tretej, poslednej časti svojho diela *Ježiš Nazaretský*. Prvý diel vyšiel v roku 2007, druhý diel bol vydavateľovi odovzdaný v máji tohto roku a momentálne sa pracuje na jeho prekladoch. V kníhkupectvách by sa mal objaviť na jar budúceho roku.

Imrich Gazda

Ďalšie podrobnejšie informácie nájdete na portáli svetkrestanstva.sk

MÉDIÁ VIDIA PÁPEŽA AKO POLITIKA, NIE AKO PASTIERA

V roku 2009 prestížne americké časopisy Forbes a Foreign Policy zaradili pápeža Benedikta XVI. do zoznamu najplyvnejších svetových lídrov. Ekonomický magazín Forbes 11. miesto pre súčasného pápeža odôvodnil slovami, že ide o „najvyššiu pozemskú autoritu pre miliardu duší, čo je šestina populácie planéty; vedie Katolícku cirkev, najstarší a najrozšírenejší ‚multinádrod‘ na svete“ (*The World's Most Powerful People*. Dostupné na http://www.forbes.com/lists/2009/20/power-09_Pope-Benedict-XVI_AA8W.html). Súčasného pápeža časopis charakterizoval ako „vytrvalého tradicionalistu neoblomného v reprodukčných otázkach“. Podobnými politickými dôvodmi odôvodnil 17. miesto aj zahraničnopolitický magazín Foreign Policy (*The FP Top 100 Global Thinkers*. Dostupné na http://www.foreignpolicy.com/articles/2009/11/30/the_fp_top_100_global_thinkers?page=0,16).

Aj tento drobný príklad naznačuje, že médiá vnímajú hlavu Katolíckej cirkvi predovšetkým ako lídra štruktúrovanej a viac-menej dobre fungujúcej mocenskej inštitúcie, nie ako pozemskú hlavu putujúcej cirkvi. Na túto skutočnosť a jej dôsledky sa vo svojej prednáške *Médiá a pápež: ťažký rok* (BAGNASCO, A.: *I Media a il Papa: un anno difficile*. Dostupné na <http://www.zenit.org/article19721?l=italian>) zamerl kardinál Angelo Bagnasco, janovský arcibiskup a predseda Talianskej biskupskej konferencie. Text, ktorý predniesol v októbri 2009 v Paríži počas zasadania Rady európskych biskupských konferencií, publikovala agentúra Zenit.

Kardinál Bagnasco v jeho úvode konštatuje, že po prekonaní negatívnych stereotypov pri vnímaní kardinála Josepha Ratzingera, médiá so sympatiou sledovali jeho návštevu synagógy v Kolíne nad Rýnom počas prvej apoštolskej cesty do Nemecka v auguste 2005, návštevu koncentračného tábora v Osvienčime v máji 2006, prednášku na univerzite v Regensburgu v septembri 2006 alebo návštevu Modrej mešity v Istanbule v novembri 2006. „Pozornosť médií pritiahli vyjadrenia Benedikta XVI. k takzvaným ‚nepredajným princípom‘ a ku kresťanským koreňom Európy, ktoré vyvolali živú verejnú diskusiu v popredných európskych krajinách,“ konštatoval kardinál Bagnasco. „Môžeme povedať, že v prvej fáze bola mediálna prezentácia pontifikátu Benedikta XVI. vcelku primeraná a značne pozitívna.“

Kardinál však zároveň dodal, že už v tomto prvom období novinári venovali oveľa menšiu pozornosť udalostiam, ktoré mali význam pre vnútorný život cirkvi ako napr. návštevy rímskych farností alebo generálne audiencie. Zredukovanie osobnosti Benedikta XVI. na intelektuála a politika sa podľa Bagnasca prehĺbilo už v druhom roku jeho pontifikátu. Médiá úplne ignorovali niektoré hlbšie témy, ktoré patria k prioritám súčasného pápeža ako je napr. viera v Boha skrze Ježiša Krista, ktorý ho zjavil ľuďom (túto svoju „kristologickú prioritu“ pápež rozpracoval v diele

Ježiš Nazaretský), modlitba a jednota ako zosobnenie Boha v spoločenstve veriacich či osvetlenie skutočného konceptu slobody.

„Ak sa ignoruje alebo prehliada skupina týchto priorít, ktoré boli zdôrazňované v rôznych príhovoroch pápeža, je ťažké vyhnúť sa parciálnemu alebo nesprávnemu prezentovaniu, ideologickej kritike a predsudkom, pripočítavajúc pápežovi to, čo nikdy netvrdil až po živienie istých foriem ostrakizmu cudzích demokratickej dialektike,“ konštatoval kardinál Bagnasco, podľa ktorého sa tento deformovaný pohľad na súčasného pápeža prejavil v takých citlivých prípadoch ako boli udalosti nasledujúce po pápežovom prejave v Regensburgu, zverejnenie motu proprio, ktoré rozšírilo možnosti slávenia predkoncilovej liturgie, zrušenie exkomunikácie štyroch lefébvrstických biskupov či vyjadrenia na adresu prezervatívov počas apoštolskej cesty do Afriky. „Bola preferovaná zaujatá prezentácia a nie zriedkavo otvorene nekorektná, ktorá núti pýtať sa, či niektoré zložky kultúry a komunikačné prostriedky nevytvárajú cestu zaujatému antiklerikalizmu zakrývaním skutočnej tváre cirkvi a prekrúcaním zmyslu jej posolstva tak, že vyznieva ako nekoherentné a anachronické a Cirkev sa javí ako tá, ktorá ‚dvíha múry a prehľbuje zákopy‘ najmä v oblasti etiky.“

V závere svojej prednášky kardinál Bagnasco dodal, že poukazovanie na riziká spojené so zabúdaním na bezpodmienečný rešpekt k ľudskej bytosti nie je znamením nepriateľstva k vede ani odmietania modernosti. „Priateľ nemôže nesignalizovať nebezpečenstvo. (...) Cirkev nikomu nechce nanucovať vlastnú ‚náboženskú‘ morálku. Od svojho počiatku vyjadruje, a nemôže ináč, spolu s typicky náboženskými princípmi, základné hodnoty, ktoré charakterizujú osobu a zabezpečujú jej dôstojnosť, bez živienia polemík, ale uprednostňujúc vždy metódu jasnej a konštruktívnej konfrontácie a hľadania spoločného dobra.“

Imrich Gazda

ZLOŽITOSŤ DIALÓGU

ALEBO PREČO BY MALI OBČANIA PODPOROVAŤ
OFICIÁLNU LÍNIU KREŠŤANSTVA ?!

V dobe dvoch vlád demokratického (teda ľavicového) prezidenta Billa Clintona v USA začali silnieť znepokojené kresťanské hnutia, ktoré v konečnom dôsledku na politickom poli viedli k dvom vládam republikánov. Ani po víťazstve demokrata Obamu v posledných prezidentských voľbách, ostrosť ich znepokojenia sa príliš neumenšuje. Madeleine Albrightová, ktorá pôsobila v druhej Clintonovej vláde ako ministerka zahraničných vecí (1997-2001), opisuje znepokojenie kresťanov v Amerike ako veľmi silné a organizované. Ich znepokojenie vyplýva z tlaku liberálov na tradičné konzervatívne kresťanské hodnoty, najmä na hodnoty tradičnej rodiny. Hoci Albrightová chápe toto znepokojenie ako neopodstatnené priznáva, že si myslela, že konzervatívci a liberáli sa iba prú v názoroch na to, ako najúčinnšie bojovať proti ko-

munistom. Keď komunizmus padol predpokladala, že zblíženiu konzervatívnych kresťanov a liberálov už nič nestojí v ceste. Preto veľké znepokojenie amerických kresťanov (katolíkov i protestantov) prijala s istou dávkou prekvapenia. Ako sama uvádza, šlo o reakciu kresťanov na zákaz modliť sa v školách, na presadenie sexuálnej školskej výchovy či - ako to kresťania v Amerike nazývali - vyučovacích hodín bezpečného sexu, pochodov a výstrednosťou spoluzitia homosexuálnych párov a zvýšenou filmovou produkciou Hollywoodu v oblasti „krvi, sexu a drog“. Kresťania to vnímali ako nebezpečenstvo až ohrozenie toho, v čo veria. James Dobson skupinu konzervatívnych kresťanov, ktorých viedol, nazýval *obyčajní ľudia*. Hovoril, čo všetko im robí starosti. Najmä to, že robí im starosti „táto kultúra života, ktorá je vo vojne s tým, čomu oni veria“. Ešte otvorenejšie o tom hovoril senátor Jesse Helms, keď priamo obvinil z týchto problémov americkú federálnu vládu, ktorá – podľa neho – „svoje nepriateľstvo voči náboženstvu sa nesažila ani skrývať a teraz, keď niektoré naše cirkvi sú už v rozklade, vedie útok proti rodine“ a dodáva, že „militantní ateisti a socialisti vnucujú svoj pohľad na svet takmer každej americkej inštitúcii a výsledkom toho sú ateistické školy, bujnejší zločin, bezbožné domácnosti, drogy, potraty, pornografia a cynizmus a duchovná prázdnota takých rozmerov, ktoré nemajú v Americkej spoločnosti obdobu“. Nevieme celkom dobre posúdiť oprávnenosť a silu tohto znepokojenia amerických kresťanov, avšak starobylá ľudová múdrosť hovorí, že bez vetra sa ani lístok na strome nepohne. Vieme však posúdiť oprávnenosť znepokojenia kresťanov v Európe, lebo tu žijeme.

Kde sa rozmnožilo zlo, rozmnožila sa väčšmi Božia milosť

Pokojné spolunažívanie medzi ľuďmi nie je možné bez tolerancie a s ňou súvisiacej rovnováhy. V súčasnej spoločnosti sa však tolerancia dostáva do krízy. Zdá sa, že po tolerancii sa volá iba vtedy, keď sa niekto domáha svojich práv a chce dosiahnuť vyváženosť vzťahov. Ak sa však niekto začne cítiť silným a vplyvným, prestáva byť tolerantným a vnucuje iným svoju kultúru a svoje videnie sveta. Platí to jak o náboženstvách, ako aj o ateistických hnutiach a iniciatívach, ale i štátnych sekulárnych inštitúciách, ktoré oscilujú medzi rôznymi vplyvmi spoločnosti podľa sily ich vplyvu. Ak sa rovnováha naruší, nastáva problém. Ale aj tu platí stará ľudová múdrosť, že „čo nechceš, aby iní robili tebe, nerob ani ty im“, iní to formulujú ako „zákon akcie a reakcie“ a možno to formulovať aj slovami sv. Pavla apoštola „kde sa rozmnožil hriech, tam sa ešte väčšmi rozmnožila (Božia) milosť“ (Rim 5,20). Ján Čarnogurský sa raz vyjadril takto: „Listovanie tlačou v 50. a 60. rokoch minulého storočia je zaujímavým čítaním o tom, ako sa komunisti cítili silnejší od náboženstva. Ako o samozrejmosti sa vtedy písalo, že náboženstvo zanikne behom 2-3 generácii pod vplyvom vedeckých poznatkov. Vieme ako to dopadlo. Komunizmus sa zosypal, pretože nebol

schopný vyrovnat sa s novými spoločenskými výzvami vrátane nových vedeckých poznatkov. Kresťanstvo s nimi nemalo problém. Nad komunizmom sme vyhrali a máme to ešte v čerstvej pamäti. Útoky na jednotlivé inštitúty kresťanstva, v tomto prípade na manželstvo, ochranu života, v pracovných vzťahoch na voľnú nedeľu a pod. prichádzajú dnes z inej strany. Zo strany radikálneho liberalizmu. Prečo by sme nemali nad ním vyhrať? Fakt je však ten, že v období komunizmu trvalo kresťanstvu dosť dlho, kým vyvinulo účinné prostriedky odporu“. To o komunizme je zajedno s ním aj česká Američanka Albrightová, keď spomína pápeža Jána Pavla II. a to, ako dodal Poliakom nádej a žiadal ich, aby mali odvahu vyznávať svoju vieru. „Komunistická posadnutosť – uvádza Albrightová – narazila na rovnocenného protivníka: pápežove návštevy zapálili iskru revolúcie ducha, ktorá oslobodila Poľsko, strhla berlínsky múr, zjednotila Európu a zmenila tvár sveta“. S tou druhou časťou, kde Čarnogurský píše o liberáloch, sa už nezhodnú. Ale priznáva, že vplyv náboženstva na politiku a medzinárodné vzťahy narastá nielen v USA, ale aj v Európe, ktorá bola doposiaľ výnimkou v rastúcom trende religiozity. Podľa nej je v Európe veľa praktizujúcich moslimov a pápež Benedikt XVI. je odhodlaný Európu znova pokresťaniť. Darmo, človek je náboženský tvor a vo svojej podstate ním nikdy neprestane byť. Ak ho budete neustále presvedčať, že Boha niet a Cirkve je to najhoršie čo existuje „pod slnkom“, možno sa vám to podarí a uverí vám. No ihneď potom sa začne klaňať zlatému teľatu alebo sebe samému.

Kresťania a pokoj

Kresťania sú už zo svojej zásady mierumilovní. Sú nasledovníkmi Ježiša Krista, ktorý odsudzoval hriech, ale miloval hriešnika. Preto je oficiálna línia katolíckej Cirkvi mierumilovná a rovnako je to aj v iných kresťanských spoločenstvách. Pápež píše a hovorí proti vojne, nespravodlivosti, zastáva sa zraniteľných a bezbranných, odsudzuje aj provokujúce a kresťanstvo urážajúce činy a aktivity, ale s pokojom a milujúcim srdcom. Existujú však aj militantné kresťanské skupiny, ktoré sa vymykajú spod vplyvu oficiálnych štruktúr. Treba to priznať. Tie reagujú na provokácie voči kresťanstvu im vlastným spôsobom. Preto každý rozumný človek by nemal vidieť v kresťanovi a vôbec v kresťanskom spoločenstve, ktoré sa drží oficiálnej línie kresťanstva, svojho nepriateľa. Budúcnosť ukáže, ktorá kultúra prežije. Ako kresťania sme presvedčení, že prežije tá kresťanská.

Ján Duda

MILICA MAJERIKOVÁ:

VOJNA O SPIŠ. SPIŠ V POLITIKE POLSKA V MEDZIVOJNOVOM OBDOBÍ V KONTEXTE ČESKO-SLOVENSKO-POLSKÝCH VZŤAHOV.

Spolok Slovákov v Poľsku : Krakov 2007. Počet strán: 146. ISBN: 978-83-7490-093-5.

Spiš je jedným z regiónov, ktorý sa rozprestiera na území dvoch štátov – Slovenska a Poľska. V stredoveku tento región patril medzi rozvinutejšie hospodárske a kultúrne centrá strednej Európy. Vyznačuje sa najväčšou hustotou prírodných a kultúrnohistorických hodnôt v strednej Európe, množstvom minerálnych vôd, kúpeľov a jedinečných jaskýň, štyrmi národnými parkami, piatimi mestskými pamiatkovými rezerváciami, vzácnymi kostolíkmi, hradmi a kaštieľmi. Na našom knižnom trhu sa objavila jedinečná publikácia, ktorá objasňuje príčiny a priebeh „delenia“ Spiša i jeho dôsledky pre slovenské obyvateľstvo na „poľskom“ Spiši a vplyv týchto skutočností na ďalší vývin slovensko-poľských vzťahov. Je to kniha PhDr. Milice Majerikovej *Vojna o Spiš* s podtitulom *Spiš v politike Poľska v medzivojnovom období v kontexte česko-slovensko-poľských vzťahov*.

PhDr. Milica Majeriková absolvovala štúdium dejepisu a občianskej náuky na Fakulte humanitných a prírodných vied Prešovskej univerzity v Prešove. Je členkou Spišského dejepisného spolku, kde sa venuje problematike slovensko-poľských (resp. československo-poľských) vzťahov po roku 1918, regionálnym dejinám severného Spiša a problematike slovenskej menšiny v Poľsku. Je autorkou niekoľkých článkov a štúdií s týmto zameraním.

Táto problematika bola v minulosti obchádzaná, pretože Československo i Poľsko sa po roku 1948 na štyridsať rokov stali súčasťou socialistického bloku, kde sa vzťahy medzi jednotlivými štátmi museli javiť ako bezproblémové. Až v osemdesiatych rokoch dvadsiateho storočia začali vychádzať prvé monografie, a to najmä v Poľsku. Po roku 1989 sa na poľskom trhu opäť vo väčšej miere objavuje literatúra, ktorá dokazuje, že Spiš bol a je poľský, ako napríklad štúdie Tadeusza M. Trajdosa, Marka Skawińskiego, alebo historikov Ewy Orlof a Jerzy M. Roszkowského. Tieto štúdie opisujú delimitáciu z roku 1920 obnovenú v roku 1945 ako obrovskú krivdu Poliakov v tomto regióne, pričom vymenúvajú, koľko poľských obcí ešte zostalo v medzivojnovom Československu. Na Slovensku však doteraz nevznikla žiadna monografia, ktorá by ucelene prezentovala problém postavenia Spiša v politike Poľska v medzivojnovom období.

Autorka sa v knihe snaží objektívne zhodnotiť oprávnenosť záujmu Poľska o Spiš, podáva obraz toho, akú úlohu zohrával Spiš v politike Poľska a odhaľuje politické, hospodárske a kultúrne pozadie tohto záujmu. Zameriava sa na medzivojnové obdobie, ktoré je z tohto hľadiska rozhodujúce. Udalosti v medzivojnovom období boli rozhodujúce pre rozdelenia Spiša na „poľský“

a „slovenský“, pričom zanechali stopy na slovensko-poľských vzťahoch až do súčasnosti. Dodnes neexistuje medzi historikmi zhoda v niektorých zásadných otázkach tejto problematiky, najmä v otázke etnicity Goralov. Poľské nároky na Spiš vyplývali najmä z etnických argumentov. Poľskí historici Goralov na základe jazyka považujú za Poliakov a dokazujú, že činnosť poľských aktivistov na Spiši a zabratie spišských obcí Poľskom v medzivojnovom období bol nielenže oprávnený, ale dokonca pre Poľsko nespravodlivý. Slovenskí historici zasa zdôrazňujú slovenské národné povedomie Goralov. Milica Majeriková sa pri spracovaní tejto problematiky pre dosiahnutie čo najväčšej objektivity a autenticity opiera predovšetkým o pramenné materiály a dobové dokumenty nachádzajúce sa v archívoch, zachovaných kronikách, články v novinách či pamflety, pochádzajúce priamo zo skúmaného obdobia, ale aj o spomienky účastníkov týchto udalostí. Pri výbere literatúry kriticky využíva dostupnú, tak slovenskú ako aj poľskú literatúru.

Poľská politika na Spiši sa v medzivojnovom období orientovala na pripojenie veľkej časti Spiša k Poľsku. Vplyvom vnútropolitických zmien v Československu i Poľsku, ale aj pod vplyvom medzinárodných udalostí sa jej vonkajšie prejavy menili. Na základe toho autorka rozdelila prácu na šesť kapitol. Prvá kapitola uvádza základné momenty poľského záujmu o Spiš pred rokom 1918. Spomína tu už prvotné vzťahy medzi našimi národmi, ktoré mali najmä hospodársky charakter, neskôr intenzívny rozvoj kultúrnych stykov, ale aj vznikajúci politický rozmer vzájomných vzťahov. Druhá kapitola je venovaná obdobiu od roku 1918, keď vznikli oba štáty, po rok 1920, keď Najvyššia rada mierovej konferencie rozhodla o rozdelení Spiša medzi Československo a Poľsko. Územie Spiša bolo už od stredoveku známe svojou multietnicitou. Okrem Slovákov tu žili Nemci, Maďari, Rusíni, Poliáci, Židia či Rómovia. Po vzniku Československa tu bola situácia komplikovaná o to viac, že tu žili národnosti, ktoré apriori odmietali pripojenie k novej Československej republike. V prvom rade to boli Maďari, ale danú situáciu neváhalo využiť ani rusínske a ukrajinské obyvateľstvo na Spiši, ktoré sa vyslovilo za pričlenenie k Ukrajine. K tendencii Maďarov ale i Nemcov zlikvidovať v zárodku mladú Československú republiku sa pripojili aj Poliáci, ktorí spochybňovali nároky Československa na územia v pohraničí. Svoje nároky na dané územie presadzovali nielen diplomatickými, ale aj vojenskými akciami, počas ktorých došlo k niekoľkým závažným incidentom so smrteľnými následkami. Na ďalší vývoj udalostí mala vplyv medzinárodná situácia, najmä podpísanie

Trianonskej zmluvy. Pod tlakom veľmocí bol 10. júla 1920 v belgickom mestečku Spa ministrom zahraničných vecí Eduardom Benešom a poľským premiérom Wladyslawom Grabskim podpísaný súhlas s medzinárodnou arbitrážou, v ktorej prisľúbili rešpektovať rozhodnutie Najvyššej rady. Na základe jej splnomocnenia Veľvyslanecká rada rozhodla 28. júla 1920 o nových československo-poľských hraniciach. Zatiaľ čo na Těšínsku boli československé aspirácie naplnené, Slovensko prišlo o 25 obcí s približne 25 000 obyvateľmi. Tretia kapitola opisuje stupňujúci sa oficiálny záujem Poľska o slovenskú časť Spiša, ktorý sa vyhrtil predovšetkým v otázke Javoriny. Vplyvom medzinárodnej situácie bola poľská strana nútená ustúpiť, výsledkom bolo podpísanie tzv. Krakovských protokolov v roku 1924, na ich základe bolo umožnené obyvateľom žijúcim v úseku do 15 km po obidvoch stranách hranice slobodne prekračovať hranicu za účelom zárobku a až do 30 km mohli bez cla prevážať roľnícke nástroje, drevo a dobytok. Na ne nadväzovalo niekoľko ďalších zmlúv (1925) upravujúcich československo-poľské vzťahy v oblasti právnej, finančnej, ekonomickej i ochrany národnostných menšín. Autorka v tejto kapitole opisuje zlé postavenie slovenského obyvateľstva v oblastiach, ktoré pripadli Poľsku. Za akékoľvek prejavy sympatií k Československu bolo obyvateľstvo prenasledované i väznené. Slovenské školy boli popoľšťované, namiesto slovenských učiteľov boli dosadzovaní poľskí učitelia a to isté sa týkalo i kňazov. Aj napriek rôznym represáliám stále existovali u tamojších obyvateľov snahy o prinavrátenie daných obcí Slovensku. Štvrtá kapitola pojednáva o navonok relatívne pokojnom období

v oblasti československo-poľských vzťahov v rokoch 1925 – 1932, keď sa poľský záujem o Spiš dostáva naočko mimo oficiálnej poľskej politiky, poľská vláda sa od konšpiratívnych akcií navonok dištancovala. Záujem o Spiš sa preniesol z roviny oficiálnej politiky do roviny neoficiálnej – na pôdu akademickú, publicistickú a kultúrnu. Piata kapitola začína nástupom novej politiky poľského ministra zahraničných vecí Józefa Becka, ktorá sa opierala o fašistické Nemecko a oživila nádeje na revíziu severných hraníc Československa. Protičeskými tendenciami a podporovaním osamostatnenia Slovenska sa poľská politika usilovala naplniť svoje ambície o pripojenie Spiša k Poľsku. Toto obdobie vrcholí konferenciou v Mníchove 29. septembra 1938. Posledná kapitola predstavuje relatívne krátke obdobie rokov 1938 – 1939, kedy Poľsko zabralo ďalšie časti severného Spiša až do vypuknutia druhej svetovej vojny, keď bol Spiš opäť zjednotený v Slovenskom štáte.

Publikácia Milice Majerikovej zaplňa medzeru v historickom obraze slovenských dejín v oblasti slovensko-poľského pohraničia. Zaoberá sa otázkou, či požiadavky poľskej strany o pripojenie veľkej časti Spiša mali skutočne racionálny základ. Snaží sa o objektívne zobrazenie poľskej politiky na Spiši v medzivojnovom období, neobjektívna interpretácia týchto udalostí umožňuje i dnes rôzne špekulácie o slovensko-poľskom pohraničí na Spiši. Svojím prístupom k danej problematike je to jedinečná publikácia na slovenskom knižnom trhu v tejto oblasti a má čo povedať nielen tým, ktorým je táto časť Slovenska blízka.

Anna Dudová

MIROSLAV GEJDOŠ, LUCIA PETROVIČOVÁ:

VPLYV MENDIKANTSKÝCH RÁDOV NA UNIVERZITNÉ VZDELÁVANIE V STREDOVEKU

Ružomberok : Verbum – vydavateľstvo Katolíckej univerzity 2010. Počet strán: 116. ISBN 978-80-8084-574-2.

Predkladaná kniha nie je ľahkou štúdiou, kvôli náročne stanovenej téme. O tom svedčí aj fakt, že sa na jej spracovaní podieľali dvaja autori, ktorí takto preukázali odbornosť v danej problematike. Docent Miroslav Gejdoš ako autor mnohých príspevkov z oblastí dejín pedagogiky a filozofie sa vo svojej bádateľskej činnosti nikdy nevyhýba ani problematickým otázkam, medzi ktoré bezpodmienečne patria aj témy súvisiace so stredovekom. Magisterka Lucia Petrovičová, absolventka Filozofickej fakulty Univerzity Komenského je nádejnou slovenskou kulturologičkou, ktorá sa vo svojich prácach zaujíma práve o stredovekú kultúru. Spolupráca oboch autorov vytvorila toto jedinečné dielo svojho druhu na Slovensku.

„*Universitas magistrorum et scholarium Parisi studentium.*“

Slovo „*univerzita*“ takto odznelo prvýkrát v dejinnej epoche stredoveku. Išlo o voľné spoločenstvo učiteľov

a študentov pri katedrále Notre Dame v Paríži. Takáto základná charakteristika obsahuje v sebe viac informácií ako si len dokážeme predstaviť, pretože je dôkazom pozitívneho uvažovania o stredoveku. Prívlastky „*barbarský a temný*“, ktoré boli vytvorené renesančným humanizmom o kultúre starých univerzít neobstoja. Argument, že vzdelanie v duchu autoritárskych princípov je neschopné formovať človeka pre časy, ktoré nastupujú novovekom, bol síce opodstatnenou výčitkou, ale práve radikálny antropocentrizmus svedčí o spojení ideálu stredovekého človeka a nových časoch, ktoré chronologicky nastupujú po stredoveku. Dlho negatívne označované obdobie si dnes zasluhuje uznanie za veľký výtvar, akým je univerzita. Stredoveká univerzita bola pôvodne záujmovým združením ľudí, ktorých spájala spoločná práca v oblasti rozumového poznania. Vďaka vzdelanosti sa posúvali hranice štátov a ľudia sa viac zblížovali. Od 12. storočia je otvorená

cesta medzi veľkými mestami (Bologna, Padova, Paríž, Oxford, Cambridge), ktoré sa stali centrami vzdelania. Duchovný cieľ výchovy k mravnosti a slobode, si pod svoj patronát zobrala Cirkev so svojimi inštitúciami. Predchodcami univerzity boli školy, ktoré niesli názov „studium“ a spravovali ich rádové spoločenstvá. Náboženskými iniciátormi tejto myšlienky sa stali františkáni a dominikáni. Kniha poukazuje práve na dve skutočnosti: negatívne prívlastky o stredoveku už neobstoja, lebo školstvo a výchova za mnohé vďačí práve stredovekým udalostiam; Cirkev a reholné rády boli prvými iniciátormi univerzitnej výchovy a vzdelania.

Kniha je rozdelená do troch prehľadných kapitol, ktoré zastrešujú témy stredoveká spoločnosť, mendikanti a prínos učenia žobravých reholí na akademickej pôde. Keďže predmetom záujmu monografie sú aj niektoré konkrétne stredoveké univerzity a ich spôsob výučby, tak o tom je práve celá prvá kapitola knihy. Celá táto časť akoby niesla v sebe jednu hlavnú myšlienku: *vychovávať v stredoveku znamenalo viesť človeka k pokore, viere a dokonalosti, urobiť z neho aktívneho člena kresťanského spoločenstva*. Za povšimnutie v tejto kapitole okrem základných informácií o legitimitate stredovekej univerzity, čo do štruktúry a predmetov výučby, stojí aj porovnanie prvých centier akademickej formácie s parížskou univerzitou, ktorá bola vzorom všetkých univerzít. V druhej kapitole autori zameriavajú pozornosť na žobravé reholné rády. Konkrétne ide nielen o reholný spôsob života, ale hlavne o miesto vzdelávania v ich spiritualite. Systém vzdelávania v reholných rádoch sa líšil, čo malo neskôr za následok vytvorenie dvoch línií: františkánskej a dominikánskej. Vznikli dva odlišné filozoficko-teologické smery. U františkánov išlo o aristotelovsko-augustínovský pohľad, u dominikánov zase o aristotelovsko-tomistickú formáciu. Celý pohľad na stredoveké univerzitné vzdelávanie vyúsťuje v poslednej kapitole, ktorá je nielen najzrelejšou časťou práce, ale vrcholom v pohľade na problematiku mendikantských rádov pôsobiacich na akademickej pôde. Vpád Aristotela a postavy žobravých rádov nielen ovplyvnili celé učenie v stredoveku, ale i spôsobili vážny spor so svetským klérom. Aké riešenie sa núkalo na tento vyvolaný spor a aké ďalšie nové univerzity vznikli výsledkom činnosti žobravých reholí, sa čitateľ dozvie v záverečnej tretej kapitole.

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI:

UNIVERSITATEA AZI - UNIVERSITÄT HEUTE

Cluj-Napoca : Vydavateľstvo Centra európskych štúdií 2010. Počet strán: 181. ISBN 978-606-526-050-4.

Kardinál Zenon Grocholewski, súčasný prefekt Kongregácie pre katolícku výchovu vo Vatikáne (nar. 1939 v Poľsku) je na Slovensku známou osobnosťou. Od roku 1991 sa desaťkrát zúčastnil sympóziá kánonického práva v Spišskej Kapitule v Spišskom Podhradí (naposledy tu bol v auguste roku 2008) a knižne

Aby kniha bola pútavejšia a prilákala záujemcov o stredovek, použili autori populárno-náučný štýl a uprednostnili chronologickú historiografickú postupnosť. Mnohé nejasné otázky v stanovenej problematike vysvetľujú bohatým poznámkovým aparátom. V monografii sa stretáme s precíznym zhromažďovaním, triedením a používaním mnohých historiograficko-teologických zdrojov. Odbornosť celému textu dodávajú zdroje Parížskej školy *Annales*, diela J. Le Goffa odborníka na stredovek a J. Piepera ako kultúrneho historika. Na kvalite celého textu sa podieľali aj mnohé cudzojazyčné preklady kníh uvedených v bibliografii. Zvlášť musím oceniť mnohé autorské komentáre či glosy uvedené v poznámkach pod čiarou, pretože dopĺňajú tézy hlavného textu.

Zároveň oceňujem autormi stanovený cieľ, ktorý je hlavným motorom celej práce. *„Naším cieľom nie je podať popis historických faktorov o vzniku a existencii stredovekých univerzít, preto si vyberáme špecifickú, no do dejín vzdelávacej inštitúcie veľmi hlboko zasahujúcu problematiku, objavenie sa mendikantských rádov na jej pôde a vyvolaný konflikt v súvislosti s akademickým pôsobením reholných rádov.“*

Publikáciu treba privítať, lebo môže byť prínosom pre mnohé humanitné vedné odbory. Ponajprv by po nej mali siahnuť učitelia a poslucháči predmetu dejiny pedagogiky a školstva. Taktiež by mala kniha vniesť svetlo mnohým svetským, ale i cirkevným historikom. Určite ju treba zaradiť medzi užitočné pomôcky aj na teologických fakultách, kde sa prednášajú teologické disciplíny a filozofia. Ako dialektika presadzovaná na parížskych školách spôsobila, že do výučby sa zahrnuli mnohé filozofické problémy, ktoré sa riešili pomocou výrokov a otázok, tak nech aj táto predkladaná monografia je tzv. stredovekou „*disputationes*“, ktorá otvorí nielen nový pohľad do dejín vzniku univerzít, ale aj ako autori sami uvádzajú: *„prispeje k rozšíreniu vedomostí o danej problematike, ako i v to, že bude povzbudením záujmu o tematiku pre ďalších autorov a k následnému hlbšiemu skúmaniu“*.

Autorom ďakujem za cennú, dlho pripravovanú a žiadanú publikáciu, ktorá poslúži na odhalenie kultúry stredoveku dnešnej spoločnosti.

Marcel Šefčík

mu vyšli v slovenčine *Štúdie z procesného kánonického práva* (Spišské Podhradie, 1997), *Morálna istota ako kľúč na čítanie noriem procesného kánonického práva* (Spišské Podhradie, 1999), *Postup pri preložení a odvolaní farára* (Bratislava 1999), *Filozofia v náuke Jána Pavla II.* (Košice 2001), *Univerzita a Cirkev na prahu*

tretieho tisícročia (Ružomberok, 2002). Ďalšie jeho štúdie vyšli v Zborníkoch zo sympózií kánonického práva (*Ius et iustitia, acta symposii iuris canonici*), v časopise *Tribunál*, štúdie z kánonického a konfesného práva (vydáva Cirkevný súd Spišskej diecézy). V roku 2002 mu najstaršia univerzita na Slovensku (Univerzita Komenského v Bratislave) udelila čestný doktorát. Keď som podčiarkol dôležitosť osobnosti kardinála Grocholewského pre Slovensko musím dodať, že kardinál je známou osobnosťou v celom katolíckom svete nielen ako vysoký predstaviteľ katolíckej Cirkvi, ale aj ako známa osobnosť v oblasti kánonického práva, teológie i katolíckej výchovy a formácie.

Zenon Grocholewski sa narodil v roku 1939 v Poľsku, kde absolvoval základné filozofické a teologické štúdium. Na knaza bol vysvätený v roku 1961 a 2 roky pôsobil ako kaplán v Arcibiskupstve Poznaň. Od roku 1963 začal svoje štúdiá na Pápežskej Gregorovej univerzite v Ríme, ktoré ukončil doktorátom z kánonického práva a nastúpil pracovať ako notár na Najvyšší súd apoštolskej signatúry (v r. 1972). V roku 1982 ho pápež Ján Pavol II. vymenoval za biskupa a sekretára Najvyššej signatúry a v roku 1998 za prefekta. No už o rok neskôr (1999) ho ten istý pápež vymenoval za prefekta Kongregácie pre katolícku výchovu, kde pôsobí doposiaľ. V roku 2001 ho Ján Pavol II. zaradil do zoznamu kardinálov Svätej rímskej cirkvi.

Kniha *Universitatea azi* obsahuje viaceré prednášky kardinála Grocholewského preložené do rumunského jazyka. Zdá sa, že impulzom k vydaniu tejto knižnej publikácie, bolo udelenie doktorátu honoris causa kardinálovi Grocholewskému štátnou Univerzitou v Bukurešti 13. júna 2006. Aj prvou publikovanou štúdiou je vlastne jeho prednáška po udelení spomínaného doktorátu, kde autor hovoril na tému úlohy teológie na pôde univerzity: *La Théologie au sein l'Université* (vo francúzštine na s. 17-31 a v rumunskom preklade s. 33-46). Potom nasleduje štúdiá zameraná na „tvár“ Univerzity v dobe globalizácie, ktorú kardinál predniesol v nasledujúci deň (14.6.2006) na Univerzite Babes-Bolyai de Cluj-Napoca (prednáška sa nachádza pod názvom *L'Université face á la globalisation* vo francúzštine na s. 49-60 a následne v rumunskom preklade na s. 61-71). Kardinál Grocholewski sa aj v roku 2007 zúčastnil na univerzitnom kongrese, ktorý sa konal v septembri 2007 v Cluj-Napoca v Rumunsku, kde vystúpil s prednáškou na tému *Wahrheit und Bildung*, ktorá je publikovaná v nemeckom jazyku (na s. 75-86 a v rumunskom preklade na s. 87-96). V deň prednášky na spomínanom kongrese poskytol kardinál rumunskej štátnej televízii rozhovor a zodpovedal predložené otázky. Rozhovor je vydaný aj v písomnej francúzskej verzii a nachádza sa v tejto publikácii na s. 99-107 a v rumunskom jazyku na s. 107-116). Návštevy kardinála Grocholewského v Rumunsku pokračovali aj v roku 2008, kde sa na Univerzite Cluj-Napoca v dňoch 9-11. októbra, konala konferencia na tému „Viery a vedy v treťom tisícročí“ Ďalším článkom tejto publikácie je príhovor pána kardinála na tému vzájomného dialógu viery a vedy

(vo francúzskom jazyku *Raison et foi: une aide mutuelle*, s. 119-123 a v rumunskom preklade s. 125-129). Vo februári 2009 zaznela na Univerzite Cluj-Napoca v Rumunsku prednáška kardinála Grocholewského na tému aká univerzita pre dnešnú Európu. Aj táto prednáška sa nachádza v písomnej verzii v tejto publikácii v nemčine *Welche Universität braucht Europa heute* (s. 133-158) a v rumunskom preklade (s. 159-181). Úvod k tejto publikácii napísal Andrei Marga v anglickom jazyku (s. 7-10) a v rumunskom jazyku (s. 11-14).

Nie je tu priestor priblížiť bližšie jednotlivé štúdie kardinála Grocholewského. Predsa považujem za potrebné uviesť v tejto recenzii aspoň tieto poznámky. Prvá: prečo je potrebné upozorniť na túto štúdiu publikovanú vo francúzštine, nemčine a v rumunčine slovenských čitateľov? Jednak preto, že aj na Slovensku je už dostatok ľudí ovládajúcich tieto jazyky a zaujímajú ich témy, ku ktorým sa kardinál Grocholewski vyjadruje alebo sa nimi ako odborník excelentného formátu zaoberá. Po druhé: nakoľko dobre poznám mnohé štúdie kardinála Grocholewského (v slovenčine publikované štúdie som prekladal ja; výnimkou je štúdiá o filozofii práva Jána Pavla II., ktorú prekladal Mons. Holec; publikáciu o prirodzenom práve pripravujeme do tlače a do konca roka 2010 bude čitateľom k dispozícii), chcem povedať, že poznám – hoci je to vždy subjektívne tvrdenie – myšlienkové línie kardinála Grocholewského a preto môžem zodpovedne povedať, že ide o vzácne učenie, ktoré – na jednej strane – zodpovedá náuke katolíckej Cirkvi a jej magisteria, ale – na druhej strane – zodpovedá súčasnej dobe jak argumentačne, ako aj tematicky. Po tretie: preto, kto má prečítané jeho štúdie v slovenčine (najmä *Filozofia práva Jána Pavla II.*, Košice 2001 a *Univerzita a Cirkev na začiatku tretieho milénia*, Ružomberok 2002) a pozná ich obsah a argumentáciu, určite zatúži spoznať aj obsah tejto štúdie publikovanej v Rumunsku. Po štvrté: táto publikácia je dôkazom, že tak ako dlhodobo pán kardinál pomáhal rozvoju teologického a právnického vzdelania na Slovensku (jeho vyjadrenie: pre nijaký národ som neurobil toľko, koľko som urobil pre Slovensko), s veľkým úsilím a láskou sa venuje aj iným postkomunistickým krajinám. Aj to nás motivuje k záujmu o jeho práce a štúdie. Ale aj k vyjadreniu vďaka Jeho Eminencii.

Ján Duda

NOVÉ HORIZONTY

ČASOPIS PRE TEOLÓGIU, KULTÚRU A SPOLOČNOSŤ

ČÍSLO 3/2010

ROČNÍK IV.

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.

ICDr. Miloš Pekarčík, PhD.

doc. ThDr. František Trstenský, PhD.

ThLic. Anton Ziolkovský, PhD.

Mgr. Marián Jabrocký

ThDr. Branislav Kluska, PhD.

SLLic. Pavol Zvara

Všetky štúdie v Nových Horizontoch 3/2010 sú recenzované členmi redakčnej rady.

Grafická úprava:

Mgr. Marián Jabrocký

Jazyková spolupráca:

Mgr. Dagmar Jurašková

Anglické texty:

Marek Hrubčo

Adresa redakcie:

Nové Horizonty

Spišská Kapiuła 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 977133765400607

Vydáva:

Klub priateľov Ferka Skyčáka, Spišská Nová Ves

Tlač:

Tlačiareň Kežmarok

Uzávierky v roku 2010: 30. 1., 30. 4., 30. 7., 30. 10.

Informácie pre predplatiteľov:

Predplatné na rok 2010 - 6 €.

Odporúčaná cena jedného výtlačku - 1,5 €;

v predajniach Lúč a SSV - 2 €.

*Objednávky na predplatné vybavuje: Klub priateľov Ferka
Skyčáka, Za Hornádom 4/7, 052 01 Spišská Nová Ves.*

E-mail: kpfs08@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 zreteľné vysvetlí, čomu sa v štúdiu bude venovať a prečo je 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 bibliografického odkazu v poznámke pod čiarou

Monografia:

FARKAŠ, P.: *Symbolika čísel a farieb v Zjavení apoštola Jána*. Bratislava : UK RKCMBF 2003, s. 65.

Časopis:

VARGA, M.: *Pietizmus a potreba novej paradigmy zbožnosti*. In: *Nové Horizonty* 2/2009, ročník III., s. 114.

Súborné dielo:

MANNS, F.: *Pavol z Tarzu alebo povolanie k univerzalizmu*. In: TYROL, A. (zost.) : *Univerzalizmus apoštola Pavla*. Svit : Katolícke biblické dielo 2009.

Vzor celkovej štruktúry štúdie

- a) Názov štúdie v slovenčine
- b) Názov štúdie v angličtine
- c) Abstrakt v angličtine
- d) Náčrt problému
- e) Samotné jadro štúdie členené podnadpismi na menšie časti
- f) Záver
- g) Bibliografia
- h) Meno a priezvisko autora, adresa pracoviska, e-mailový kontakt
- i) 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

Vzor profesného životopisu

Ján Slabý (1960) je odborným asistentom na Katedre systematickej teológie Teologickej fakulty v Katolíckej univerzity v Ružomberku. Prednáša morálnu teológiu. Základnú teológiu vyštudoval v Nitre, licenciát z morálnej teológie získal na Pápežskej Lateránskej univerzity v Ríme. Doktorát z morálnej teológie získal na Katolíckej univerzite v Louvan. E-mail: slaby@gmail.com

Upozornenie

Príspevky ktoré nebudú spĺňať požadované náležitosti, nebudú posudzované!