

**1/2017**  
*ročník XV*



*Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave*

**Helena Panczová**

Priateľstvo – staroveké teórie a kresťanská prax:  
Priateľstvo medzi mužmi a ženami

**Ivan Kútny**

Základná voľba a svedomie viery v aspekte Ducha

**Andrea Blaščiková**

Základná voľba a rast v cnosti:  
Komplementárny pohľad etiky pre teológiu

**Gloria Braunsteiner**

Význam starých rodičov  
pre náboženskú výchovu v rodine

# *Teologický časopis*

*Fórum pre kresťanský dialóg*

ISSN 1336-3395



9 771336 339003 10

*Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave Bratislava*

**1/2017**  
*ročník XV*

***Teologický časopis***  
*Fórum pre kresťanský dialóg*

**Teologický časopis**  
**ročník XV, 2017, číslo 1**

Recenzovaný časopis  
Vychádza dvakrát ročne  
© Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2017

Vydáva Dobrá kniha  
IČO 00 599 051  
P. O. Box 26  
Štefánikova 44, 917 01 Trnava  
pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

**Dátum vydania:** jún 2017

**Edičná rada:**

Marcela Andoková, PhD.  
doc. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.  
doc. Martin Dojčár, PhD.  
prof. Peter Dubovský SJ, ThD.  
doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.  
doc. Bohdan Hroboň, DPhil.  
ThDr. Maria Kardis, PhD.  
doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.  
doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

**Poradná rada:**

Dr Jamem K. Aitken (University of Cambridge)  
Dr. Peter Juhás (University of Münster)  
Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

**Šéfredaktor:** Dr Jozef Tiňo

**Grafická úprava:** Ivan Janák

Registrácia MK SR č. 3841/09  
ISSN 1336-3395

**Teologický časopis**  
**XV, 2017, 1**

Reviewed theological journal

© Theological Faculty of Trnava University, 2017

Published by Dobrá kniha  
IČO 00 599 051  
P. O. Box 26  
Štefánikova 44, 917 01 Trnava  
for Theological Faculty of Trnava University

**Published:** june 2017

**Editorial Boards:**

Marcela Andoková, PhD.  
doc. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.  
doc. Martin Dojčár, PhD.  
prof. Peter Dubovský SJ, ThD.  
doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.  
doc. Bohdan Hroboň, DPhil.  
ThDr. Maria Kardis, PhD.  
doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.  
doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

**Advisory Boards:**

Dr Jamem K. Aitken (University of Cambridge)  
Dr. Peter Juhás (University of Münster)  
Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

**Editor-in-chief:** Dr Jozef Tiňo

**Typography:** Ivan Janák

Registered: MK SR n. 3841/09  
ISSN 1336-3395



# Obsah

## ČLÁNKY, ŠTÚDIE

### **Helena Panczová**

Priateľstvo – staroveké teórie a kresťanská prax:  
Priateľstvo medzi mužmi a ženami . . . . . 7

### **Ivan Kútny**

Základná voľba a svedomie viery v aspekte Ducha  
1.časť. . . . . 21

### **Andrea Blaščiková**

Základná voľba a rast v cnosti:  
Komplementárny pohľad etiky pre teológiu. . . . . 37

### **Gloria Braunsteiner**

Význam starých rodičov pre náboženskú výchovu v rodine . . . . . 49

## RECENZIE

### **Pavol Farkaš**

Kútny, Ivan (ed.): *Od tolerancie náboženskej diferencie  
k náboženskej slobode*. Trnava : Dobrá kniha, 2015. 154 strán.  
ISBN 978-80-7141-961-7. CD-ROM. . . . . 61

### **Helena Panczová**

Jiří Pavlík: *Svatý Jan Chrysostomos: Povzbuzení pronásledovaným*.  
Praha: Krystal OP, 2015, 208 s. ISBN 978-80-87183-85-4 . . . . . 64

# Contents

## ARTICLES

### **Helena Panczová**

Friendship – Ancient Theories and Christian Praxis:  
Friendship between Men and Women. . . . . 7

### **Ivan Kútny**

The Fundamental Option and Conscience of Faith  
in the Complement of the Spirit  
Part I. . . . . 21

### **Andrea Blaščíková**

The Fundamental Option and Growth in Virtue:  
The Complementary Perspective of Ethics on Theology . . . . . 37

### **Gloria Braunsteiner**

The Significance of Grandparents  
for the Religious Education in the Family . . . . . 49

## REVIEWS AND MATERIALS

## Priateľstvo – staroveké teórie a kresťanská prax: Priateľstvo medzi mužmi a ženami

Helena Panczová

Toward the end of antiquity we encounter several cases of friendship between prominent Christian men and women which became famous. It is an interesting phenomenon, because according to Aristotle friendship is impossible if the members are not equals, i.e. if there is a disparity of age, gender or social class. However, in the Hellenistic society it was discovered that friendship could bridge the gap between social strata. Although Christianity with its focus of the universal love towards one's neighbours eliminated particular friendship to the margin of the theoretical interest, bonds of friendship persisted. They were characterized by equality, mutual affection, respect for each other's character, common interests and life-long close contact. This is true also of relationships between men and women. Such overcoming of the gap between sexes is found in that period only in Christianity – no similar phenomenon is attested either from Judaism or pagan part of society.

**Keywords:** friendship, ancient culture, equity, Hieronymus, women

Zaujímavým javom konca 4. a začiatku 5. storočia je niekoľko známych prípadov priateľstva medzi poprednými mužmi a ženami vtedajšieho kresťanského sveta. Tento fenomén sociálneho sveta starovekého kresťanstva je zaujímavý nielen pre bádateľov skúmajúcich postavenie žien v antike, ale aj pre štúdium starovekej teórie a praxe priateľstva. A hoci z priateľov sa v súčasnosti tešíme rovnako ako ľudia v antike, definícia priateľstva a očakávania od tohto vzťahu sa v rôznych historických obdobiach (a kultúrach) mierne odlišujú. V nasledujúcom článku sa pokúsime zhrnúť hlavné názory antických mysliteľov na tému priateľstva – kto je náš priateľ, aké má mať vlastnosti, ako vzniká priateľstvo a načo je dobré. Na ich pozadí skúsime zhodnotiť spomínaný kresťanský fenomén.

### 1. TERMINOLÓGIA

Najstarší a najslávnejší doklad priateľstva v antickom svete sa nachádza v Íliade, kde vystupujú Achillés a Patroklos. No v archaickom období gréčtina



ešte nepoužívala neskorší štandardný výraz pre priateľa, substantívum ὁ φίλος.<sup>1</sup> Toto slovo sa používa prevažne ako adjektívum so širokým významom „drahý, milý“. V epike sa vyskytuje výraz ἔταρος (neskôr ἑταῖρος) „druh“.<sup>2</sup> Druhovia sú členovia tej istej etnickej skupiny (chápanej v užšom alebo širšom zmysle), teda v prípade Achilla mohol byť záber od jeho kmeňa Myrmidončanov až po celé danajské vojsko. No spojenie „milý druh“ významovo zodpovedá neskoršiemu výrazu „priateľ“. Hrdina, ktorý je „milý (φίλος) druh“, býva synonymne označovaný aj ako „verný (πιστός) druh“. Tu sa objavujú dve hlavné charakteristiky priateľstva – láska a lojalita/vernosť.<sup>3</sup>

V klasickom (a neskoršom) období sa už používa výraz ὁ φίλος. Ide o recipročný výraz – nie je možné byť niečím priateľom, ak dotyčný nie je zároveň naším priateľom. Priateľstvo označuje dobrovoľný vzťah náklonnosti a oddanosti a nepoužíva sa ani na blízkych príbuzných, ani na vzdialenejších známych.<sup>4</sup> Odvodené pojmy majú širší záber. Už vyššie spomenuté adjektívum má význam „drahý, milý“ (a samozrejme „priateľský“). Sloveso φιλεῖν „milovať“ označuje rôzne druhy lásky a náklonnosti, rovnako ako abstraktum φιλία „láska“, „priateľstvo“.<sup>5</sup> Je pozoruhodné, že stará gréčtina nemala výraz s jednoznačným významom „priateľstvo“. To azda naznačuje, že tento vzťah chápali práve v rámci širokého pojmu lásky, ktorá má veľa podôb.<sup>6</sup>

V latinčine je terminológia jednoznačnejšia: *amicus* „priateľ“, *amicitia* „priateľstvo“. Aj tu však tieto výrazy etymologicky súvisia so slovesom *amare* „milovať“ a *amor* „láska“.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Neznáma etymológia.

<sup>2</sup> Etymologicky súvisí s pronominálnym koreňom so významom „seba“ a pod., „svoj“. Porov. PANCZOVÁ, H.: *Grécko-slovenský slovník od Homéra po kresťanských autorov*. Bratislava : Lingea, 2012.

<sup>3</sup> KONSTAN, D.: *Friendship in the Classical World*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997, s. 31-33.

<sup>4</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 53.

<sup>5</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 55-56, 67-68.

<sup>6</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 23. Podľa Aristotela (*Rétorika* 2) láska je emocionálna reakcia na vnímanie vysokej hodnoty druhej osoby. Môže byť jednostranná alebo vzájomná, môže byť medzi rovnocennými aj nerovnocennými členmi. Príkladom nerovnocennosti sú vzťahy medzi rodičmi a deťmi a medzi manželom a manželkou. Priateľstvo je príkladom vzájomnej lásky medzi rovnocennými partnermi. Porov. KONSTAN, D.: *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto – Buffalo – London : Toronto University Press, 2006, 172-182.

<sup>7</sup> Porov. CICERO: *De amicitia* 26.

## 2. PREDPOKLADY VZNIKU PRIATELSTVA

### 2.1. UŽITOČNOSŤ

Podľa Aristotela<sup>8</sup> priateľstvo vzniká, ak sú prítomné tri predpoklady: užitočnosť, pôžitok a rešpekt voči charakteru. Priateľstvo posledného typu je najtrvalejšie a zahŕňa aj užitočnosť aj pôžitok.<sup>9</sup> Priateľ, ktorý je verný (πιστός), je užitočný, lebo je aj oddaný, lojálny, spoľahlivý. Na takéhoto človeka sa môžeme spoľahnúť, že nám pomôže, keď budeme potrebovať. To je praktický prejav náklonnosti. Keďže priateľstvo je recipročný vzťah, ten istý postoj sa očakáva aj od druhej stránky. A tak sú priatelia navzájom prepojení – jeden pomáha druhému, druhý je prvému vďačný a v príhodnom čase sa mu odplatí a zase naopak.

Užitočnosť priateľstva bola vlastnosť, ktorú si Gréci veľmi dobre uvedomovali, ale rozhodne nemožno o nich tvrdiť, že priateľstvo pestovali z vypočítavosti.<sup>10</sup> Motiváciou tohto užitočného vzťahu bola totiž náklonnosť a z nej vychádzajúca štedrosť. Neočakávalo sa, že každá láskavosť bude plne oplatená. (Hoci neurobiť to, keď človek môže, sa pokladalo za chybu charakteru.) Ohľad na vlastný prospech bol postoj nekompatibilný s láskou, ktorá sa podľa Aristotela prejavuje ako nesebecká snaha poskytnúť dobro druhému.<sup>11</sup> Priateľ nám pomáha, pretože nás má rád, nie preto, že by musel. Práve táto dobrovoľnosť z neho robí priateľa.<sup>12</sup>

### 2.2. OSOBNÝ KONTAKT

Priateľmi sa teda stávajú ľudia, ktorí sú si navzájom užitoční, ktorí nachádzajú pôžitok v spoločnosti druhého, a tí, ktorí si vážia charakter druhého. Samotná prítomnosť týchto predpokladov však na vznik priateľstva nestačí. To sa rodí až po dlhšom čase, ktorý (budúci) priatelia strávia spolu, spolu pracujú a spolu prekonávajú ťažkosti. Priateľstvo je osobné. Na priateľovi máme radi nie abstraktnú cnosť, ale jej konkrétne stelesnenie.<sup>13</sup> Priateľstvo sa pozná podľa toho, že priatelia chcú tráviť spolu dni, ba dokonca žiť spolu.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> ARISTOTELES: *Etika Nikomachova* 8 - 9, *Etika Eudémova* 7,1-12, *Magna Moralia* 2,11-15.

<sup>9</sup> KONSTAN, D.: *Friendship in the Classical World*, 72-74.

<sup>10</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 5.

<sup>11</sup> ARISTOTELES: *Rétorika* 2.

<sup>12</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 56-59.

<sup>13</sup> ARISTOTELES: *Etika Nikomachova* 7.2 1237b12-38a16, KONSTAN, D.: *Friendship in the Classical World*, 75-76.

<sup>14</sup> ARISTOTELES: *Etika Nikomachova* 9.12 1171b35, KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 92.

### 2.3. ROVNOSŤ/PODOBNOSŤ

Ďalšou podmienkou priateľstva bola rovnosť oboch členov. Z pytagorovskej tradície pochádza definícia, že priateľ je naše „druhé ja“.<sup>15</sup> Známe je príslovie φιλότης ισότης „priateľstvo – rovnosť“.<sup>16</sup> To vylučovalo účastníkov, kde bol rozdiel generácie, pohlavia a spoločenského stavu.<sup>17</sup> Táto klasická podmienka sa po prvýkrát implicitne objavuje už v Íliade, kde sú priatelia Achillés a Patroklos symbolicky identifikovaní ako *alter ego* jeden druhého.<sup>18</sup> Obaja majú epiteta „najlepší z Achájcov“ a „rovný Áreovi“. Patroklos zomiera v Achillovej zbroji – nepriatelia sú v domnení, že je to Achillés sám. Nárek nad Patroklovou mŕtvolou je predzvesťou náreku nad Achillom samotným.<sup>19</sup>

Priateľ chápaný ako *alter ego* mohol byť iba jeden. To je ideálny prípad. No znakom priateľstva je to, že nie je exkluzívne. Jeden človek mohol mať viac priateľov, hoci priveľké množstvo vylučovalo dôvernosť. Priateľstvo teda bolo obmedzené na úzku skupinu ľudí.<sup>20</sup>

V rímskom prostredí sa chápanie priateľa ako *alter ego* dostalo na ešte vyššiu úroveň. Viacerí autori uvádzajú názorovú zhodu ako dôležitú charakteristiku priateľstva.<sup>21</sup>

### 3. PRIATELSTVO A ÚPRIMNOSŤ

V helenistickom období sa začalo o priateľstve uvažovať aj v prípade nerovných podmienok. Klasické mestské demokracie, kde si boli všetci občania rovní, vystriedali stratifikované spoločnosti diadochovských monarchií. Tu sa objavili priateľské vzťahy, ktoré preklenovali dve spoločenské vrstvy. Najviac pertraktovaným príkladom sa stalo priateľstvo kráľa a jeho poradcov, dvoranov.

Priateľstvo tohto typu malo pochopiteľne iný charakter. Bol tu stavovský rozdiel a od nižšie postaveného sa očakávala úcta. Je teda pravdepodobné, že priateľstvo tohto typu bolo menej osobné a srdečné než jeho klasický variant.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Gr. ἄλλος ἐγώ, často citované v latinskej podobe *alter ego*.

<sup>16</sup> ARISTOTELES: *Etika Nikomachova* 9.8 1168b9, porov. aj *Etika Nikomachova* 8.5 1157b36, *Etika Eudémova* 7.8 1241b13.

<sup>17</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 7, diskusia o Aristotelovi s. 67-71.

<sup>18</sup> NAGY, G.: *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*. Cambridge (Ms.) – London : Harvard University Press, 2013, s. 146-168.

<sup>19</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 41-42.

<sup>20</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 121.

<sup>21</sup> CICERO: *De amicitia* 6.20, SALLUSTIUS, *Catilina* 20.4. KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 130.

<sup>22</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 105.

V tomto vzťahu sa však dostala do popredia jedna vlastnosť, ktorá síce bola vždy súčasťou priateľstva,<sup>23</sup> ale dovtedy nebolo potrebné o nej diskutovať. Bola to úprimnosť.

V priestore okolo poprednej osobnosti sa totiž objavili podliezaví lichotníci, ktorí predstierali priateľstvo, ale v skutočnosti im išlo len o vlastný prospech.<sup>24</sup> Priateľ aj lichotník majú spoločné to, že sa v ich prítomnosti cítime príjemne. Skutočný priateľ sa však odlišuje tým, že vie povedať pravdu, aj keď je nepríjemná – kráľov priateľ je schopný kráľa (taktne) kritizovať. Táto vlastnosť kráľovho priateľa sa nazýva *παρρησία*, úprimnosť, otvorenosť.<sup>25</sup>

Neskôr sa v súvislosti s diskusiou o lichotení objavil nový aspekt úprimnosti. V priateľstve má byť človek úprimný nielen vo veciach, ktoré sa týkajú druhého, ale aj v tých, ktoré sa týkajú jeho samého – a to aj o negatívnych. Ak sa človek chce zapáčiť druhému a pokrytecky sa robí lepším, než v skutočnosti je, nie je pravý priateľ, lebo sleduje len vlastný prospech. Skutočné priateľstvo teda charakterizuje schopnosť taktne kritizovať priateľa, ale aj vedieť priznať vlastné slabosti a zlyhania.<sup>26</sup>

Týmto posledným prvkom sa do popredia diskusie dostáva ten prvok priateľstva, ktorý pokladáme za konštitutívny v modernom priateľstve – obojstranná úprimnosť o sebe samom, ktorá je prejavom dôvery medzi priateľmi a zároveň ju ďalej buduje. Priateľ je človek, pri ktorom môžeme byť sebou samými. Priateľstvo tohto typu je ocenením ľudskej individuality. Kryštalizuje sa hranica medzi priateľmi a známymi – je ňou úroveň dôvernosti a poznania nášho pravého ja.<sup>27</sup> Cicero píše svojmu priateľovi Atticovi: „V celom tomto dave nenachádzam nikoho, pri kom by som mohol slobodne zažartovať alebo si dôverne povzdychnúť. Preto netrpezlivo čakám na teba.“<sup>28</sup>

<sup>23</sup> ARISTOTELES: *Etika Nikomachova* 9.9, KONSTAN, D.: *Friendship in the Classical World*, s. 15.

<sup>24</sup> Porov. napr. Plútarchov spis *Ako odlíšiť lichotníka od priateľa*. Rôzne aspekty tohto problému porov. FITZGERALD, J. T. (Ed.): *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Leiden – New York – Köln : E. J. Brill, 1996.

<sup>25</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 21, 94-98, 103-104.

<sup>26</sup> Po prvýkrát je táto myšlienka doložená u epikúrovca Filodéma (1. stor.). Neskôr ju rozvinul rétor Themistios (4. stor.). Porov. KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 22, 112, 155.

<sup>27</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 15-16.

<sup>28</sup> CICERO: *Epistolae* 18.1. KONSTAN, D.: *Friendship in the Classical World*, s. 128.

#### 4. PRIATELSTVO A EROTICKÉ VZŤAHY

Vzťah najznámejšej dvojice priateľov, Achilla a Patrokla, bol občas opisovaný ako pederastický.<sup>29</sup> To však bola neskoršia reinterpretácia – už podľa antických autorov nesprávna. Epos samotný na to neposkytuje doklady a navyše priateľstvo a erotický vzťah boli v gréckom chápaní nekompatibilné. Priateľstvo je totiž založené na rovnosti a symetrii oboch priateľov, zatiaľ čo v erotickom vzťahu bol jeden dominantný, druhý podriadený (ἑρώστης „milovník“ – ἐρώμενος „milovaný“).<sup>30</sup>

Z rovnakého dôvodu bol vylúčený vzťah priateľstva medzi manželmi. Žena ako nižšia forma života nijako nemohla byť pokladaná za rovnú mužovi. Medzi manželmi mohla byť láska – tá môže byť aj medzi nerovnocennými členmi –, ale nie priateľstvo.<sup>31</sup>

Hoci o manželoch v patriarchálnej spoločnosti nemožno hovoriť ako o priateľoch, termíny „priateľ“ a „priateľka“ nachádzame použité na mimomanželské erotické vzťahy. V gréckom svete výrazy φίλος/φίλη mohli označovať hetéru a jej klienta.<sup>32</sup> Pochopiteľne, nejde tu o priateľstvo, práve tak ako tu nejde o lásku. No prítomnosť tejto terminológie môžeme pochopiť azda najlepšie práve tým, že ide o vzťah mimo patriarchálneho modelu erotickej lásky, ktorý so sebou implicitne prinášal rolu nadradenosti resp. podradenosti.

V latinčine sa výrazy *amicus/amica* takisto používali na mimomanželské ľubostné vzťahy – a to nielen také, kde je erotické správanie pre ženu zdrojom živobytia, ale aj nezištné a úprimné, ako môžeme vidieť na mnohých miestach nesmrteľnej rímskej ľubostnej lyriky.

Pozoruhodné sú vzťahy, ktoré opisujú diela žánru gréckeho dobrodružného románu. Hlavný hrdina a hlavná hrdinka, ktorí sa do seba zaľúbia, sú si rovní vekom, krásou, spoločenským postavením, odvahou, vytrvalosťou, aj vzájomnou vernosťou. Táto súmernosť a rovnosť je výnimočným prvkom tohto

<sup>29</sup> Porov. PLATÓN: *Symposion* 179d-180a. Okrajovo sa tento názor vyskytuje aj u autorov rímskeho obdobia (napr. Plútarchos, Martialis, Lúkiános a ďalší). Porov. KONSTAN, D.: *Friendship in the Classical World*, s. 37-39.

<sup>30</sup> O homosexualite v Aténach porov. DOVER, K. J.: *Greek Homosexuality*, London 1989; COHEN, D.: *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 171-202. Achillés bol podľa tradície krásny mládenec, Patroklos bol starší (Ílias 11,787), hoci nevieme o koľko. Podľa týchto údajov by Achillés mal mať rolu milovaného chlapca, teda byť podriadený Patroklovi, no to by nemohol byť jeho veliteľ...

<sup>31</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 67-72. Porov. aj pozn. 6.

<sup>32</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 91.

žánru – na rozdiel od predchádzajúcej, ba aj nasledujúcej literárnej tradície prezentuje erotický vzťah, ktorý má mnohé prvky pravého priateľstva.<sup>33</sup>

## 5. KREŠŤANSTVO A PRIATEĽSTVO

### 5.1. KREŠŤANSKÁ LÁSKA

Krešťanstvo prinieslo niekoľko zmien v chápaní priateľstva. Výrazným prvkom je ústup záujmu o priateľstvo ako také. Čiastočne je to spôsobené zmenou terminológie – časť sémantického poľa priateľstva prevzali príbuzenské termíny „brat“, „sestra“. Nimi sa označovali príslušníci tej istej viery, ktorí si navzájom pomáhali a boli spojení putom všeobjímajúcej krešťanskej lásky.<sup>34</sup>

Pre mnohých autorov bola krešťanská láska vyšší stupeň ako (pohanské) priateľstvo. Klasické priateľstvo je selektívne a zakladá sa na subjektívnom oceňovaní osobných kvalít konkrétneho človeka.<sup>35</sup> Krešťanská láska nerobí rozdiely a v každom človeku miluje Boha.<sup>36</sup> (Aspoň teoreticky.)

Z dejín cirkevných otcov však vieme, že aj krešťania formovali partikulárne priateľstvá na základe osobných sympatií – Bazil Veľký a Gregor z Nazianzu,<sup>37</sup> Hieronym a Rufín, Augustín a Alypius a mnohí ďalší medzi poprednými osobnosťami. Priateľstvo, aj keď teoreticky nespracované, prakticky existovalo naďalej. Ba čo viac, na krešťanských vzťahoch môžeme pozorovať aj jeden zaujímavý fenomén – priateľstvo medzi mužmi a ženami.

<sup>33</sup> KONSTAN, D.: *Sexual Symmetry. Love in the Ancient Novel and Related Genre*. Princeton University Press, 1993.

<sup>34</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 156-158.

<sup>35</sup> Niektorí moderní krešťanskí autori to dokonca interpretujú tak, že partikulárne priateľstvo je zvrátenou podobou krešťanskej lásky, porov. príklady, ktoré uvádza KONSTAN, D.: Problems in the History of Christian Friendship. In: *Journal of Early Christian Studies* 4:1/1996, s. 87-119 [o tomto s. 88, pozn. 3]; reprint in: FERGUSSON, E. (Ed.): *Christianity and Society. The Social World of Early Christianity*. New York – London : Garland Publishing Inc. 1999, s. 357-383.

<sup>36</sup> KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, 161-166, 172. Augustínovu zmes klasickej definície priateľstva, lásky k bližnému a podriadenosti porov. BURT, D. O.S.A.: Friendship and Subordination in Earthly Societies. In: *Augustinian Studies* 22/1991, s. 83-123, reprint in: FERGUSSON, E. (Ed.): *Christianity and Society*, s. 315-355.

<sup>37</sup> Porov. VISCHER, L.: Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern: Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz und Chrysostomus. In: *Theologische Zeitschrift* 9/1953, s. 173-200.

## 5.2. PRIATELSTVO MEDZI MUŽMI A ŽENAMI

Kresťanská láska nerobí rozdiely, a to ani rozdiely v pohlaví. Z raného kresťanstva môžu byť príkladom mučeníci, napr. tá skupina, kde boli Perpetua, Felicita a štyria muži. Spoločne znášali väzenie a navzájom sa podporovali – nebadat, že by bol medzi nimi akýkoľvek rozdiel.<sup>38</sup>

Pravda, o pravom priateľstve môžeme hovoriť iba v prípadoch, keď tento vzťah trval dlhšiu dobu. Z konca 4. storočia máme doklady o niekoľkých dlhotrvajúcich priateľských vzťahoch medzi poprednými mužmi a poprednými ženami kresťanského sveta – Ján Zlatoústý a Olympia, Rufín a Melánia, Hieronym a viaceré vznešené Rimanky. Mužov predstavovať netreba, a tak sa na nasledujúcich riadkoch zameriame na ženské predstaviteľky.

### 5.2.1. OLYMPIA, MELÁNIA (STARŠIA), MARCELLA A PAULA

Olympia (368 – asi 410) bola bohatá a vznešená žena s konexiami na cisárskom dvore v Konštantínopole. Keď v mladom veku ovdovela, odmietla sa znova vydať a začala žiť rehoľným životom. Svoj dom zmenila na kláštor a svoj majetok investovala do charitatívnej činnosti. Vo veku 30 rokov – o 30 rokov skôr, než povoľoval zákon – ju patriarcha Nektarios prijal do stavu diakoniek. Keď sa vedenia konštantínopolskej cirkvi ujal Ján Zlatoústý (349 – 407),<sup>39</sup> aj on spolupracoval s Olympiinou komunitou a vážil si Olympiu. Z doby jeho exilu (404 – 407) pochádza 17 listov, ktoré jej adresoval. Sú to listy, v ktorých primárne rozoberá otázku, ako znášať utrpenie, no okrajovo sa dozvedáme aj o charaktere ich vzťahu. Bola v ňom vzájomná úcta, spoločné záujmy, duchovná opora, úprimnosť aj dôvernosť.<sup>40</sup>

Melánia (Staršia, 349/350 – 410) pochádzala z rímskej senátorskej rodiny. Keď ako mladá ovdovela a krátko nato prišla o dve z troch detí, tretie dieťa nechala v starostlivosti poručníkov a odišla do Egypta. Pravdepodobne tu sa zoznámila s Rufínom z Akvileie (345 – 410) a spolu navštevovali mníšske komunity. Po niekoľkých rokoch však kvôli ariánskemu prenasledovaniu nicejských kresťanov musela utiecť aj so skupinou mníchov do Palestíny. V Jeruzaleme na

<sup>38</sup> Porov. „Umučenie sv. Perpetuy a Felicity“ a „Aktá sv. Perpetuy, Felicity a spoločníkov“. In: PANCZOVÁ, H. (Ed.): *Slávne svedectvo mučeníkov. Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*. Bratislava, 2009, s. 177-208, 209-223.

<sup>39</sup> Porov. PAVLÍK, J.: Chrysostomův život a literární činnost. In: PAVLÍK, J.: *Svatý Jan Chrysostomos. Povzbuzení pronásledovaným*. Praha, 2015, s. 11-47.

<sup>40</sup> Porov. PANCZOVÁ, H. (Ed.): *Svätá Makrina, Melánia a Olympia*. Bratislava, 2008, s. 147-282.

Olivovej hore založila kláštory pre mužov aj ženy. Čoskoro sa k nej pripojil aj Rufín, prekladateľ Órigenových spisov do latinčiny. Obaja, Melánia aj Rufín, aktívne vystupovali v órigenovskej kontroverzii.<sup>41</sup>

Marcella bola vznešená a bohatá Rimanka. Po ovdovení zmenila svoj palác na Aventíne na kláštor, kde sa s viacerými aristokratickými spoločníkmi venovali štúdiu Svätého písma.<sup>42</sup> S týmto spoločenstvom bol spojený Hieronym (347 – 419), prekladateľ a komentátor Biblie. Marcella bola pravdepodobne najvzdelanejšia z týchto žien, ale Hieronymovmu srdcu najbližšia bola Paula, ďalšia vznešená vdova a askétka.<sup>43</sup> Keď v roku 384 Hieronym musel odísť z Ríma, Paula aj s dcérou Eustochium išla s ním. Cez Egypt odišli do Palestíny a usadili sa v Betleheme. Paula tu založila ubytovňu pre pútnikov a dva kláštory, jeden pre mužov, druhý pre ženy. Tu žili až do smrti. O vzťahoch Hieronyma s týmito ženami nás informuje množstvo jeho listov, ako aj dedikácie jeho biblických komentárov a prekladov.<sup>44</sup> Hieronymov okruh bol spojený s protiórigenovským krídlom v spomínanej kontroverzii.<sup>45</sup>

### 5.2.2. ČO MAJÚ SPOLOČNÉ?

Všetky tieto ženy, ktoré spĺňali kvalifikácie na priateľstvo s mužmi, mali niekoľko spoločných vlastností: (1) žili asketickým životom, (2) boli vzdelané a (3) pochádzali z najvyššej spoločenskej vrstvy a boli bohaté.<sup>46</sup> Touto kombináciou vlastností sa odlišovali od zvyšku ženského plemena, ktoré aj pre väčšinu cirkevných otcov zostávalo menejcennou formou života: ženy boli štandardne pokladané za ľahkomyselné, márnivé, hlúpe, podliehajúce vášňam a činiace nástrahy cnosti mužov.

(1) Mizogýnia cirkevných otcov je pochopiteľná ako poplatnosť dobovej kultúre. Hoci kresťanstvo teoreticky prináša myšlienku o rovnosti mužov

<sup>41</sup> CLARK, E. A.: *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton, 1992, s. 20-21.

<sup>42</sup> GLENN HINSON, E.: Women Biblical Scholars in the Late Fourth Century: The Aventine Circle. In: *Studia Patristica* 33/1997, s. 319-324.

<sup>43</sup> HIERONYMUS: *Epistulae* 45.3 (PL 22, 481).

<sup>44</sup> Komentár k Danielovi venoval Hieronym Marcelle a jej bratrancovi Pammachiovi. Paule venoval preklad Jóba, Žalmov, Šalamúnových kníh, Samuela a Kráľov, Ester, Izaiáša, Jeremiáša, Daniela, malých prorokov, preklad Órigenovho Komentára k Lukášovi a jeho vlastné komentáre k Efezanom, Filemónovi, Titovi, Galatanom, Micheášovi, Naumovi, Sofoniášovi a Aggeovi. Porov. CLARK, E. A.: *The Origenist Controversy*, s. 26, pozn. 126, s. 29, pozn. 172.

<sup>45</sup> CLARK, *Origenist Controversy*, 26-29; CLARK, E. A.: *Jerome, Chrysostom, and Friends: Essays and Translations*, New York – Toronto: The Edwin Mellen Press, 1979, s. 44-45.

<sup>46</sup> CLARK, *Jerome, Chrysostom, and Friends*, 48.



a žien, do praxe sa to presadzuje len ťažko a pomaly. V dobe prenasledovania kresťanov mnohé ženy-mučeníčky porušili stereotyp ženskej krehkosti a slabosti a pre svoju vieru prestáli utrpenie až po smrť. A cirkev im udelila nie menšiu úctu než mužom-mučeníkom.<sup>47</sup>

Na druhom mieste po mučeníkoch sú askéti, ktorí podstupujú každodenné mučenie. No v prípade asketického života už máme dimorfizmus a nerovnosť. Jednou z hlavných črt askézy je snaha oslobodiť sa od vášní. Tým podliehajú muži aj ženy, ale ženy (údajne) viac, lebo majú bližšie k živočíšnemu svetu a nemajú rozvinutú racionalitu. Ak sa ženy chcú priblížiť k dokonalosti, musia nadobudnúť isté vlastnosti (údajne) charakteristické pre mužov.<sup>48</sup> Z toho sa odvodzuje pomenovanie žien-askétok ako „mužné ženy“, lebo prekonali svoju „ženskosť“, teda vášnivnosť, iracionalitu, službu telu, duchovnú aj telesnú slabosť atď.<sup>49</sup>

V liste istému Luciniov, ktorý s manželkou začal viesť asketický život, Hieronym túto životnú zmenu zhrnul: „Tá, čo ti bola prv spoločníčka v tele, je teraz spoločníčka v Duchu. Z manželky sa stala sestrou, zo ženy mužom a z podriadenej rovnoprávnou.“<sup>50</sup> Asketický život dával (bohatým) ženám veľkú slobodu, ktorú by ako manželky neboli dosiahli.<sup>51</sup>

(2) S posunom od „ženskej“ iracionality k „mužskej“ racionalite súvisí aj vyššia úroveň vzdelania žien. Ženy v antike samozrejme nedosahovali to najvyššie, rétorické vzdelanie, ktoré bolo dostupné iba mužom ako príprava na verej-

<sup>47</sup> Porov. PANCZOVÁ, H. (Ed.): *Slávne svedectvo mučeníkov. Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*. Bratislava, 2009; KITZLER, P. (Ed.): *Príběhy raně křesťanských mučedníků. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*. Praha : Vyšehrad, 2009.

<sup>48</sup> Porov. heslo *male and female* in: CHEVALIER, J. – GHEERBRANT, A.: *A Dictionary of Symbols*. Oxford – Cambridge (MS), 1994, s. 629–630. Porov. aj PANCZOVÁ, H.: Racionalita ako základ duchovného rozvoja: Analýza alegorickej exegézy v *Živote Mojžiša* II,1-18 od Gregora z Nyssy. In: *Studia theologica* 18:1/2016, s. 21-32.

<sup>49</sup> Porov. PANCZOVÁ, H. (Ed.): *Svätá Makrína, Melánia a Olympia*, s. 7-27. Porov. aj BJERRE-ASPEGREN, K.: *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*. Uppsala, 1990; Schein, S.: The «Female-Men of God» and «Men who were Women»: Female Saints and Holy Land Pilgrimage during the Byzantine Period. In: *Hagiographica* 5/1998, s. 1-36. Pri týchto formuláciách o „mužných ženách“ nesmieme zabúdať, že išlo o pohľad mužov. Dá sa pochybovať o tom, či by sa ženy samotné takto vnímali.

<sup>50</sup> HIERONYMUS: *Epistulae* 71.3 (PL 22, 670). Porov. CLARK, E. A.: *Jerome, Chrysostom, and Friends*, s. 56.

<sup>51</sup> Porov. CLARK, E. A.: Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity. In: *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1986, s. 175 – 208; Burrus, V.: *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of Apocryphal Acts*. Lewiston (NY): Mellen Press, 1987; Cooper, K.: *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Cambridge (MS) : Harvard University Press, 1996.

nú službu.<sup>52</sup> No v neskorej antike bolo všeobecné vzdelanie pomerne dostupné – aspoň vo väčších mestách –, a to nielen pre chlapcov, ale aj pre dievčatá.<sup>53</sup> V privilegovaných vrstvách nebolo neobvyklé, že sa dievčatá vzdelávali v domácom prostredí spolu so svojimi bratmi. Niektorým rodičia dokonca zadovážili vlastných učiteľov. Vzdelávanie aj v kresťanskom prostredí pravdepodobne sledovalo tradičné *curriculum*, hoci podľa mnohých zbožných autorov klasická literatúra nebola vhodná pre dievčenské mysle.<sup>54</sup>

V listoch ženským adresátkam Hieronym neváha citovať rímskych klasikov a robiť alúzie na ich diela. Môžeme teda predpokladať, že tieto ženy sa okrem Biblie vyznali aj v rímskej literatúre. Grécki autori sú zastúpení slabšie,<sup>55</sup> hoci znalosť gréčtiny môžeme predpokladať, keďže to patrilo ku všeobecnému vzdelaniu.<sup>56</sup> O Paule je známe, že sa naučila aj po hebrejsky, a to dokonca tak dobre, že nemala ani náznak latinského prízvuku.<sup>57</sup>

Marcella bola podľa všetkého vynikajúca exegétka. So štúdiom Biblie začala pod Hieronymovým vedením, ale nestačili jej autoritatívne odpovede pytagorovského typu (*ipse dixit*) – bola schopná samostatného myslenia a so svojím učiteľom viedla inteligentnú diskusiu.<sup>58</sup> Keď Hieronym musel opustiť Rím, Marcellina znalosť Biblie bola taká veľká, že sa stala autoritou v biblických otázkach. No ako píše Hieronym, bola to zbožná žena a vedela, „čo sa patrí“, preto odpovede nepredostierala ako svoje vlastné, ale zastrešila ich menom buď Hieronyma, alebo nejakého iného klerika. To preto, aby mužom, väčšinou kňazom, nespôsobila krivdu, keď im vysvetlí ťažké miesta, s ktorými si sami nevedeli rady.<sup>59</sup>

(3) Asketický život dával ženám slobodu od manžela a rodinných povinností, a tým im poskytoval možnosť venovať sa iným veciam. Samozrejme, to platilo iba v prípade bohatých žien. Asketické ženy sa síce vzdali bohatstva, ale

<sup>52</sup> Jedinou známou výnimkou bola iba Hostensia, ktorá mala to šťastie, že o jej vzdelanie sa postaral jej otec, slávny rétor Hortensius (QUINTILIANUS: *Institutio oratoria* I.1).

<sup>53</sup> HARRIS, W. V.: *Ancient Literacy*. Cambridge (Ms.), 1989, s. 130-133, 136; MARROU, H.-I.: *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris : Éditions de Seuil 1960, s. 149.

<sup>54</sup> PETERSEN, J. M.: The Education of Girls in Fourth Century Rome. In: FERGUSSON, E. (Ed.): *Christianity and Society*, 77-85.

<sup>55</sup> Hieronymova znalosť klasickej gréckej literatúry tiež nebola skvostná...

<sup>56</sup> Egeria, ktorá strávila tri roky na Východe impéria, nepotrebovala tlmočníka. Porov. EGERIA: *Púť do Svätej zeme / Itinerarium Egeriae*. Bratislava, 2006. Melánia Mladšia, vnučka Melánie Staršej, ovládala gréčtinu dokonale, porov. *Život sv. Melánie* 26, in: PANCZOVÁ, H. (Ed.): *Svätá Makrína, Melánia a Olympia*, s. 114-115.

<sup>57</sup> HIERONYMUS: *Epistulae* 108,26 (PL 22, 902).

<sup>58</sup> HIERONYMUS: *Commentarius in Galatas, Praefatio* (PL 26, 307-308).

<sup>59</sup> HIERONYMUS: *Epistulae* 127,7 (PL 22, 1091-1092): *ne virili sexui, et interdum Sacerdotibus, de obscuris et ambiguis sciscitantibus, facere videretur injuriam*.

malo to svoje hranice. Zriekli sa šperkov, líčidiel a luxusných šiat<sup>60</sup> a zachovávali skromnú životosprávu. Boli štedré a zo svojich prostriedkov podporovali núdzných, mníchov a cirkevné stavby. Ale mali peniaze na svoje vzdelávanie a cestovanie. A stále mali prístup k peniazom – hoci ich využívali na charitatívne účely a podporu cirkvi –, a to im dávalo veľkú moc.

### 5.2.3. ROVNOSŤ, NEROVNOSŤ A PRIATELSTVO

Myšlienka o ženskej menejcennosti apriori vylučuje akékoľvek úvahy o možnosti priateľstva medzi mužmi a ženami. No v uvedených prípadoch sme videli, že tieto ženy (1) viedli bezúhonný asketický život, ktorým popreli svoju „ženskosť“, (2) boli mužom rovnocenné intelektuálne partnerky, (3) spoločenským postavením<sup>61</sup> aj bohatstvom ich prevyšovali. Všetky tieto vlastnosti umožňovali, aby ich muži – aspoň tí bystrejší – vnímali ako rovnocenné. Spájali ich podobné záujmy a dlhé roky boli v úzkom osobnom kontakte, ktorého existencia dáva tušiť vzájomnú náklonnosť. Vidíme tu mnohé prvky priateľstva.

Najlepšie sme informovaní o Hieronymových vzťahoch. Práve tu však môžeme vidieť aj niekoľko drobností, ktoré nabádajú k opatrnosti v nadšení. Z jeho korešpondencie je zrejmé, že nech si svoje priateľky akokoľvek vážil, vždy sa videl v úlohe ich duchovného vodcu.<sup>62</sup> To je zrejmy prvok nerovnosti. Zaujímavé by bolo vedieť, ako ich vzťah vnímala Marcella, o ktorej je známe, že sa nedala ohúriť jeho erudíciou a nebola slepá voči jeho charakterovým chybám.<sup>63</sup>

O vzťahu k Paule Hieronym sám uvádza, že ju nesmierne obdivoval<sup>64</sup> – až tak veľmi, že to mnohých autorov (starovekých aj moderných) viedlo k podozreniu, že bol do nej po celý život zaľúbený.<sup>65</sup> Máme však aj svedectvo Palladia, podľa ktorého dominantnou emóciou Hieronyma voči svätej Paule bola závisť – „závidel jej, až kým ju smrť od toho neoslobodila“.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Starostlivosť o svoj vzhľad bola nielen otázkou bohatstva, ale súvisela aj s mravnosťou. Ženy, ktoré dbali o svoj vzhľad, boli podozrivé z toho, že to robili len preto, aby zvädzali mužov. Porov. PANCZOVÁ, H. (Ed.): *O nepravnej ženskej kráse*. Bratislava, 2007, s. 7-12.

<sup>61</sup> Ženy patrili medzi najvyššiu aristokraciu, zatiaľ čo spoločenský pôvod Jána, Rufína aj Hieronyma bol skromnejší. Muži však mali väčšie možnosti spoločenského postupu na základe svojich schopností.

<sup>62</sup> CLARK, *Jerome, Chrysostom, and Friends*, 67.

<sup>63</sup> CLARK, *Jerome, Chrysostom, and Friends*, 77.

<sup>64</sup> HIERONYMUS: *Epistulae* 45.3 (PL 22, 481).

<sup>65</sup> CLARK, *Jerome, Chrysostom, and Friends*, 45.

<sup>66</sup> PALLADIUS: *Historia Lausiaca* 79 (PG 34, 1182).

Z týchto drobností môžeme usudzovať, že Hieronymove vzťahy k ženám azda nespĺňali 100% definíciu priateľstva. No defekty Hieronymových vzťahov netreba zovšeobecňovať. A takisto treba byť realistický v očakávaniach – ktoré ľudské priateľstvo je absolútne dokonalé?

Historickým faktom zostáva, že poprední muži a popredné ženy starovekého kresťanstva neváhali nadväzovať vzťahy, ktoré sa ťažko dajú nazvať iným menom ako priateľstvo. Charakterizuje ich vzájomná úcta (vychádzajúca z implicitnej rovnosti), vzájomná osobná sympatia, spoločné záujmy, podobné názory, celoživotný úzky kontakt, dôvera a dôvernosť. Pozoruhodné je, že fenomén takýchto vzťahov medzi mužmi a ženami nachádzame v danom období iba v kresťanstve – v súdobom pohanskom svete ani v judaizme podobný jav nie je doložený.<sup>67</sup>

Helena Panczová  
Pontificio Istituto Biblico  
Via della Pilotta 25  
00187 Roma  
e-mail: [helena.panczova@gmail.com](mailto:helena.panczova@gmail.com)

---

<sup>67</sup> RADER, R.: *Breaking Boundaries. Male/Female Friendship in Early Christian Communities*. New York: Paulist Press, 1983.



## Základná voľba a *svedomie viery* v aspekte Ducha

1.ČASŤ

Ivan Kútny

The notion of the fundamental option and conscience of faith in the complement of the Spirit are discussed in the contribution under a specific point of view. A ground of the first part is expressed in terms of grasping of the common concept of man's and Christian's identity, achieving his transcendental goal. The ground refers to the existence of two orders –the order of reason and the order of faith – through which it is possible to enter into the concept of man's interiority and his conscience. Both orders are harmonised by integral help of the Spirit. The Holy Spirit prompts to a better understanding of a moral life. The moral life is not only formed in terms of moral philosophy and theology, but its uniqueness is also important which means that the subject of the moral life is profoundly genuine and has courage to express himself already inspired by the Holy Spirit in an extraordinary way. The more a Christian lets himself to be led by the Holy Spirit in all the spheres of activities using his personal knowledge of “the order of reason” and “order of faith”, personal characteristics and abilities, the more he gains an insight into the sphere of knowledge in which Christ – with his redemptive light – radiates the whole reality by Christians. The Holy Spirit is the power that transforms an individual and ecclesial community so that it would be a witness of Father's love who wills all men to be saved.

**Keywords:** man's and Christian's identity, vocation, fundamental option, conscience

Pre uchopenie problematiky základnej voľby a svedomia viery v aspekte Ducha pokladáme za vhodné v rozšírenom úvode na jednej strane poukázať na niektoré skutočnosti súvisiace so znameniami času, a teda aj s nepochopením či ignoráciou problematiky, ktorú mienime pertraktovať v tejto štúdií. Na druhej strane, pripomenúť nutnosť skutočného a autentického mravno-morálneho aspektu života.

No ešte predtým je užitočné aspoň rámcovo zadefinovať niektoré špecifické pojmy. Pokiaľ ide o svedomie, možno konštatovať, že svedomie, ktoré je „najs krytejším jadrom a svätýňou človeka, kde je sám s Bohom“<sup>1</sup> a ktoré je darom Ducha Svätého,<sup>2</sup> možno v interdisciplinárnom dialógu prezentovať aj ako „dimenzionálnu jedinečnosť subjektívnej originality s najexpresívnejším vyjadrením reality ľudského bytia na vertikálno-horizontálnej konkretizácii, napredujúc na ceste vlastnej integrity prostredníctvom toku milosti“<sup>3</sup>. Svedomie umožňuje človeku spoluúčať na kreatívnej fantázii lásky. V tomto zmysle je svedomie vlastne kreatívne. V enigmatickom jadre identity ľudskej nescudziteľnosti sa takto aspekt autenticity ľudského subjektu prejavuje a konkretizuje vo všeobecnom spasiteľnom projekte Boha, teda aj v spoločenstve veriacich v trojosobného Boha, ktoré založil Kristus, v jeho Cirkvi.

Ďalším špecifickým pojmom je základná voľba (*optio fundamentalis*). Ak ho vnímame ako plne formálne vyjadrenie ľudskej osoby, vtedy je vlastne „slobodnou, osobnou a jedinečnou determináciou impulzu prirodzenosti (*natura*), ktorý charakterizuje každé jestvovanie“<sup>4</sup>. Inak povedané, je to dráma voľby v rozhodnutí medzi Božou vôľou a vôľou človeka (túto voľbu vyjadruje celá história ľudstva). Základná voľba na jednej strane nie je statickým rozhodnutím,<sup>5</sup> ktoré zostane nemenné kráčajúc cestou života, pretože už samotný rozmer morálnej slobody človeka má viaceré aspekty postupnosti, podmienenosti, hĺbky jej uvedomenia si atď. Teda možno hovoriť o istom procese kontinuálneho vývoja a vyzrievania. Na druhej strane možno poznamenať, že ani základná voľba pre Boha by nemala byť vyjadrená a „uskutočnená na základe strachu z Boha.“<sup>6</sup> Druhý vatikánsky koncil na vyjadrenie toho, čo nazývame základnou

<sup>1</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 16.

<sup>2</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et Vivificantem*. Rím : Slovenský ústav svätých Cyrila a Metoda, 1988, č. 36.

<sup>3</sup> KÚTNY, I.: *Špecifiká morálneho svedomia : Koncept morálneho svedomia podľa Druhého vatikánskeho koncilu a jeho využitie vo vybraných dokumentoch magistéria Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 11.

<sup>4</sup> DIANICH, S.: *Optione fondamentale*. In: ROSSI, L., VALSECCHI, A. (ed.): *Dizionario enciclopedico di Teologia morale*. Cinisello Balsamo : Edizioni Paoline, 1985, s. 697.

<sup>5</sup> Porov. DÉMMER, K.: *Optione fondamentale*. In: COMPAGNONI, F., PIANA, G., PRIVITERA, S. (ed.): *Nuovo dizionario di Teologia morale*. Cinisello Balsamo : Edizioni San Paolo, 1994, s. 855–856; ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale*. Brescia : Queriniana, 2013, s. 294–297.

<sup>6</sup> LIO, E.: *L'ordine morale cristiano : Principi fondamentali alla luce del Concilio vaticano II.* Roma : Pontificia Università Lateranense, 1972, s. 177.

voľbou, použil v morálnej tradícii používaný pojem „posledný cieľ“ a „konečný cieľ.“<sup>7</sup> Použil i pojem „blažený cieľ.“<sup>8</sup>

Popri uvedených špecifických pojmoch je v kontexte skúmanej problematiky nutné prihliadať k učeniu ostatného ekumenického koncilu. V ekleziálnom priestore katolíckej denominácie zrejme je, alebo by malo byť samozrejším poznanie o jeho mimoriadnej dôležitosti a význame, ako aj o jeho autorite.<sup>9</sup> Druhý vatikánsky koncil (1962-1965) bol a je veľkým darom „Svätého Ducha venovaného Cirkvi“.<sup>10</sup> Tento Koncil jasne kládol dôraz aj na dôležitosť osobného vzťahu so Stvoriteľom, s trojosobným Bohom v zameraní na konečný cieľ,<sup>11</sup> evidentne vyjadril nový prístup k daniu vo svete a v Cirkvi. Pri hodnotení a zhodnocovaní dôležitosti a prínosu koncilových vyjadrení sa predpokladá nielen náležité poznanie jeho učenia, ale vernosť Koncilu a jeho Duchu v duchu, no Petrov nástupca František v Apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium* uviedol, že dokumenty Magistéria sa „netešia takému záujmu ľudí ako v iných dobách a že bývajú rýchlo zabudnuté.“<sup>12</sup>

Pokiaľ ide o Ducha ako o životodárny princíp Cirkvi, bolo by možné poukázať na široké spektrum konkrétností – totiž príchodom Ducha Svätého začalo kontinuálne pretrvávajúce obdobie Cirkvi – v tomto spektre možno príznačne poukázať napríklad na Druhý vatikánsky koncil. Práve v období jeho trvania sa prítomnosť Ducha Svätého prejavila osobitne partikulárnym spôsobom. „Koncil tým, že sa dal viesť Duchom pravdy a vydal spolu s ním svedectvo, stal sa osobitným potvrdením prítomnosti Ducha Svätého – Tešiteľa.“<sup>13</sup> Vlastne Koncil bol a je „Božím darom pre Cirkev a pre svet.“<sup>14</sup> Ak je to tak, potom

<sup>7</sup> Pojem „posledný cieľ“ sa nachádza napríklad v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes* č. 3 a 13, v dekréte *Apostolicam actuositatem*, č. 4. Pojem „konečný cieľ“ sa vyskytuje v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes* č. 13 a 41, v dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium* č. 9 a 18, v dogmatickej konštitúcii *Dei verbum* č. 6, v dekréte *Unitatis redintegratio* č. 2. Daný pojem sa nachádza aj v deklarácii *Gravissimum educationis* č. 1.

<sup>8</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes* č. 18. V tejto konštitúcii sa nachádza aj vyjadrenie jediného cieľa: „všetci sú povolani mať jeden cieľ, ktorým je sám Boh“ (Tamtiež, č. 24).

<sup>9</sup> Predsa Koncil je najvyšším učiteľským úradom Cirkvi. (Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, č. 891.)

<sup>10</sup> JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Tertio millennio adveniente*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996, č. 36.

<sup>11</sup> Porov. KÚTNY, I.: Svedomie ako najskrytejšie jadro a svätýňa človeka. Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes* – cesta k dialogickému uchopeniu transcencie svedomia. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 74.

<sup>12</sup> FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2014, č. 25.

<sup>13</sup> JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et Vivificantem*, č. 26.

<sup>14</sup> SYNODUS EPISCOPORUM: De concilio Vaticano II ut donum Dei pro Ecclesia et mundo. In: *Enchiridion vaticanum* 9. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1991, s. 1728-1737.



je potrebné nielen poznať jeho učenie a náuku, ale ich aj vovádzať do života Cirkvi a sveta.<sup>15</sup> Toto vovádzanie, ktoré je úlohou pre jednotlivé generácie, má byť realizované tak, aby v novom živote Cirkvi žiaril jas pravdy o Duchu Svätom<sup>16</sup> a aby sa mohlo v budúcnosti stať explicitným i to, čo Koncil vyjadril iba implicitne.<sup>17</sup> V encyklike *Laudato si* Petrov nástupca František odvolávajúc sa na Jána Pavla II. uviedol, že „Duch Svätý má nekonečnú vynachádzavosť, ktorá je vlastná Božej mysli, a dokáže rozviazať zauzlené ľudské záležitosti, a to i tie najkomplikovanejšie a nepreniknuteľné.“<sup>18</sup> No napriek tomu viacerí jednotlivci a neraz i celé zoskupenia prezentujú značne negatívnu nostalgiu za konzervativistickou a kázusovou minulosťou. Zrejme i preto bolo v nedávnej minulosti poznamenané, že je potrebné klásť väčší dôraz na „zjavenú morálku.“ Aby sa však o nej mohlo hovoriť, je potrebné oslobodiť sa od „určitých predsudkov, ktoré sú bežne zaužívané.“<sup>19</sup>

V ekleziálnom priestore sme svedkami nespočetných vyjadrení indikujúcich dôležitosť darov a pôsobenia Ducha Svätého v živote kresťana a človeka, v živote Cirkvi a spoločnosti. Sme svedkami činnosti toho Ducha, „ktorý vychádza z Otca i Syna a ktorému sa zároveň vzdáva tá istá poklona a sláva ako Otcovi a Synovi; on je božská osoba, ktorá je v centre kresťanskej viery a je prameňom a silou obnovy Cirkvi“ a sveta. Na jednej strane možno poznamenať, že pod vplyvom Ducha Svätého vyzrieva duchovný človek, ktorý vníma a chápe seba samého a svoju ľudskosť v novej vízii. V dôsledku „účinnnej milosti, ktorá je darom Ducha Svätého, človek vstupuje do «nového života», je uvedený do nadprirodzenej skutočnosti Božieho života a stáva sa «príbytkom Ducha Svätého» a «živým Božím chrámom». Skrze Ducha Svätého totiž prichádzajú k nemu Otec a Syn a robia si u neho príbytok.“<sup>20</sup> Na druhej strane práve v ekleziálnom rozmere, ako bolo už naznačené, je potrebné náležite zobrať do úvahy sku-

<sup>15</sup> No, znamenia času evidentne naznačujú tak dekadenciu poznania jeho učenia, ako aj strnulosť v aplikácii výziev Ducha.

<sup>16</sup> Porov. IOANNES PAULUS II: Epistula Volvente anno MDC a concilio Constantinopolitano I necnon MDL a concilio Ephesino. In: *Enchiridion vaticanum* 7. Edizione Ottobre 1991. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1991, s. 1083-1085.

<sup>17</sup> Porov. KÚTNY, I.: Špecifiká morálneho svedomia. Koncept morálneho svedomia podľa Druhého vatikánskeho koncilu a jeho využitie vo vybraných dokumentoch magistéria Jána Pavla II. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 23.

<sup>18</sup> FRANTIŠEK: Encyklika *Laudato si*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2015, č. 80.

<sup>19</sup> PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka : Biblické korene kresťanskej činnosti*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009, č. 4.

„Pokiaľ sa bude morálka redukovat' na kódex individuálneho a kolektívneho správania, alebo na čnosti, ktoré treba uskutočňovať, alebo aj na imperatívy prirodzeného zákona, ktorý sa považuje za univerzálny, tak sa nikdy nebude môcť dostatočne pochopiť špecifickosť, добрôta a aktuálnosť biblickej morálky“ (Tamtiež).

<sup>20</sup> JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et Vivificantem*, č. 58.

točnosť príchodu Ducha Svätého, ktorým začalo kontinuálne pretrvávajúce obdobie Cirkvi a v dvadsiatom storočí sa táto jeho prítomnosť špecificky prejavila osobitným spôsobom prostredníctvom Koncilu a prejavuje sa špecificky i v súčasnosti. Druhý vatikánsky koncil „neprestáva prinášať «ovocie»“<sup>21</sup>, ktoré je stále príznačnejšie.

Uviedli sme, že Druhý vatikánsky koncil vedený Duchom pravdy i pri riešení mimoriadne náročných problémov sa stal jasným potvrdením prítomnosti Ducha Svätého.<sup>22</sup> Tento Koncil v konkretizácii napríklad potvrdil špecifický koncept interiority človeka a jeho svedomia v integrálnom uchopení náhľadu na človeka ako osobu v jej jedinečnosti. V pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes*, v kontexte zosúladenia aspektov kultúry, pripomenul učenie Prvého vatikánskeho koncilu a vyhlásil, že jestvujú dva poriadky poznania a poznávania pravdy, totiž „poriadok viery a poriadok rozumu.“<sup>23</sup> Tieto poriadky sú „navzájom odlišné,“ to však neznamená, že by boli protichodné. **A práve v kontexte týchto dvoch poriadkov je potrebné uchopiť interioritu človeka a nahliadať na problematiku základnej voľby a svedomia viery, ak mienime náležite prijať a uznať činnosť Ducha.**

Totíž už uvažovaním o základnej voľbe a svedomí sa človek neprepracúva len do sféry plnšieho horizontálneho poznania sa a relacionalnosti či vzťahovosti, ale aj do sebaapresahu a do sféry tajomna. Ide totiž o človeka v jeho ontologickej konštitúcii a v Božom projekte spásy. V prizme biblicko-kresťanskej vízie Otec chce nielen urobiť z ľudstva zjednoteného v jeho Synovi jedinú rodinu, ale chce aj spasit' všetkých ľudí jemu známym spôsobom. Ježiš Kristus ako „cesta k Otcovi (porov. Jn 14,6) – vyzýva všetkých tých, ktorých mu dal Otec, aby šli za ním, a tak dali svojmu životu smer“<sup>24</sup> a tento bol prítomný v osobných rozhodnutiach. To nasledovanie sa realizuje vďaka Svätému Duchu, ktorý „spojený tajomným putom božského spoločenstva s Vykupiteľom človeka, zabezpečuje trvanie jeho diela, berie od Krista a odovzdáva všetkým, neprestajne vstupujúc do dejín sveta cez srdce človeka.“<sup>25</sup> Človek, kresťan v dimenzii vlastného svedomia rozhoduje o prijatí toho „smeru“, rozhoduje skôr o súhlase k predmetu vlastnej základnej voľby. Rozhoduje medzi dvoma možnosťami,

<sup>21</sup> TREMBLAY, R.: Introduzione generale. In: TREMBLAY, R. – ZAMBONI, S. (eds.): *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*. 2. vyd. Bologna : Edizioni Dehoniane, 2016, s. 23-24.

<sup>22</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et Vivificantem*, č. 26.

<sup>23</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 59.

<sup>24</sup> JÁN PAVOL II.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Vita consecrata*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996, č. 18.

<sup>25</sup> JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et Vivificantem*, č. 67.

buď prijme alebo odmietne to, čo sa v dimenzii svätynne človeka, vo svedomí udialo. Buď, aspoň implicitne prijme spoločenstvo s Bohom, a následne prijme alebo odmietne to, čo úzko súvisí so „smerom“ života v prizme náboženskej slobody a slobody svedomia. Druhý vatikánsky koncil prorocky znovu postavil do centra diania a pozornosti spoločenských a náboženských štruktúr človeka, no zároveň do centra diania postavil a kládol dôraz najmä na primát Boha – trojosobného Boha.

Touto štúdiou mienime pertraktovať *optio fundamentalis* (základnú voľbu) a svedomie, a to v spojitosti *najintímnejšieho vnútra* s uchopením najvýraznejšieho prirodzeného, časového a nadprirodzeného impulzu pre realizáciu zmyslu, v prihliadnutí na činnosť Ducha Svätého. Problematiku základnej voľby a svedomia viery v aspekte Ducha mienime na jednej strane spracovať na základe dokumentov magistéria ostatných desaťročí, vrátane koncilového, a vybranej literatúry. Pre autentické spracovanie parciálne prihliadneme na problematiku vo svetle vyjadrení niektorých autorov, ktorí sa nechali motivovať učením a impulzmi Druhého vatikánskeho koncilu, prípadne boli účastní aktívnej činnosti pri dotváraní koncilových textov. Zároveň mienime konštatovať, že prehĺbenie poznania o tejto problematike je súčasťou nosných pilierov spirituálnej a morálnej obnovy kresťana Duchom v jadre a integrite. Ak túto obnovu kresťan náležite pojme, nemôže ho neinšpirovať k inovatívnemu uchopeniu morálneho života. Tento aspekt života, podľa E. Chiavacciho, sa nesmie zahmlieť či zmiešať s morálnou filozofiou či teológiou. Totiž „morálny život je svojou formou vyšší, vedieť byť v hĺbke sám sebou a v odvahe ísť ďalej, než čo bolo už povedané, už myslené, žité inými.“<sup>26</sup> Predsa kresťanstvo nie je múzejným konceptom, kresťanstvo je „«Život» boží v živote ľudí“.<sup>27</sup> Lenže pre náležité morálne konanie kresťana, ktoré súčini so základnou voľbou a svedomím,<sup>28</sup> je potrebné preniknúť do jeho identity.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> CHIAVACCI, E.: Dall' eredità del passato ai compiti per il futuro. In: *Rivista di teologia morale*, roč. 32, 1999 (3), č. 123, s. 341.

<sup>27</sup> TREMBLAY, R.: Introduzione generale. In: TREMBLAY, R. – ZAMBONI, S. (eds.): *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*. 2. vyd. Bologna : Edizioni Dehoniane, 2016, s. 23.

<sup>28</sup> Porov. KÚTNY, I.: *Súčinnosť svedomia, základnej voľby a náboženskej slobody*. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 63.

<sup>29</sup> Porov. TREMBLAY, R.: Introduzione generale. In: TREMBLAY, R. – ZAMBONI, S. (eds.): *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*. 2. vyd. Bologna : Edizioni Dehoniane, 2016, s. 23.

## IDENTITA ČLOVEKA A TRANSCENDENTNÝ CIEĽ

V kontexte nášho spracovania problematiky mienime najprv pertraktovať všeobecný aspekt identity<sup>30</sup> človeka a jeho transcendentný cieľ tak, aby sme potom mohli klásť dôraz najmä na tie špecifiká, prostredníctvom ktorých bude možné náležitejšie uchopiť partikulárnosť spätosti vzťahu základnej voľby a svedomia viery.

Jedinečnosť človeka ako osoby, ktorú Boh povoláva a pozná po mene (porov. Iz 43,1; Jn 10,3), je vyjadrením špecifickej neopakovateľnosti a poslania. V podstate sa to týka každého človeka. Tento je v istom zmysle autonómny<sup>31</sup> a odlišiteľný od každého iného človeka. No popri jedinečnosti, ktorá zaručuje každej osobe základnú a špecifickú originalnosť a neraz i zvláštnosť, charakterizuje identitu ľudského bytia aj vzťahovosť. Je však potrebné dodať, že základný aspekt vzťahovosti v kresťanskom kontexte nie je utilitaristický, ale metafyzický.<sup>32</sup> Tak jedinečnosť, ako aj vzťahovosť sú vo svetle kresťanského nahliadania

<sup>30</sup> Z racionálneho aspektu k dôležitým impulzom náležitého postoja pre uchopenie identity človeka ako osoby v jej autentickom aspekte prináleží aj všeobecne známa výzva, ktorá sa nachádzala na architráve chrámu v Delfách: „Poznaj seba samého.“ Tento výrok, ktorý je vlastne sapienciálnym a filozofickým vyjadrením imperatívu: „Poznaj seba samého!“, poukazuje na nevyhnutnosť poznať jednotlivé špecifiká identity človeka, osoby. Javí sa zrejším, že ide aj o poznanie konvergujúce k transcendentnému cieľu, o konvergenciu, ktorá však v časopriestore v postupnom vyzrievaní jednotlivca nadobúda dimenziu prelínania sa poznania a skúsenostného aspektu prejavovania sa ľudskej osoby. Hoci na človeka možno nahliadať z viacerých uhlov pohľadu, tak v aspektoch racionálnej, ako aj nie racionálnej impostácie, životná cesta a postupný proces prenikania do zmyslu života a autentickjšieho uchopenia povolania nie je u jednotlivca ľahko predvídateľný. Je akýmsi prídychom tajomstva jedinečnosti života konkrétnej osoby.

<sup>31</sup> Boh nielenže stvoril človeka na svoj obraz a podobu, ale ho, po nezvládnutí daru slobody, aj vykúpil z hriechu. Zjavením skrze Krista, svojho Syna, ktorý sa stal človekom, komunikuje človeku rozmer jeho novosti. Pokiaľ žije v časopriestore, nijaký ľudský zákon mu nie je schopný zaistiť takú osobnú dôstojnosť a slobodu „ako Kristovo evanjelium, zverené Cirkvi. Lebo toto evanjelium hlása a proklamuje slobodu Božích detí, odmieta akékoľvek otroctvo, ktoré má svoje najhlbšie korene v hriechu, má v posvätnej úcte dôstojnosť svedomia a jeho slobodu rozhodovania, neúnavne pripomína, že treba zveľaďovať všetky ľudské talenty v Božej službe a na prospech ľudí, a napokon všetkých odporúča do lásky všetkých. To všetko zodpovedá základnému zákonu kresťanského poriadku spásy. I keď totiž ten istý Boh je zároveň Stvoriteľom a Spasiteľom, Pánom ľudstva i dejín spásy, predsa tento Boží poriadok nielenže nepotlačuje oprávnenú autonómiu stvorenia, a najmä človeka, ale ju skôr obnovuje a upevňuje v dôstojnosti“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 41).

<sup>32</sup> „Kresťanské zjavenie (...) predpokladá metafyzickú interpretáciu ľudského (humanum), v ktorom je vzťahovosť (relacionalita) podstatným prvkom“ (BENEDIKT XVI.: Encyklika *Caritas in veritate*, č. 55).

Pokiaľ ide o aspekt interpersonálnej vzťahovosti – relationality, v pápežskom magistériu po Koncile sa kladie dôraz nie na utilitaristický, ale na metafyzický aspekt. Porov. KÚTNY, I.: *La libertà religiosa come diritto fondamentale dell'uomo nel magistero di Giovanni Paolo*

spájané s komunikáciou na transcendentnej rovine. Totiž ide o človeka ako ľudskú osobu a „plán, ktorý s ňou má Boh.“<sup>33</sup> V perspektíve tohto Božieho plánu či projektu,<sup>34</sup> ktorý je však plánom spásy, možno na jednej strane objaviť a poznať „jediné a jedinečné miesto, ktoré má človek v celom stvorení.“<sup>35</sup> Na druhej strane Božie povolanie k jeho realizácii tak v osobno-individuálnej, ako aj v spoločensko-náboženskej rovine.

Je evidentné, že vo svetle učenia Druhého vatikánskeho koncilu a pápežského magistéria sa nahliada a poukazuje na človeka ako na jediné stvorenie, ktoré „Boh chcel kvôli nemu samému“<sup>36</sup> a s ktorým má svoj plán urobiť ho účastným večnej spásy. Teda medzi primárne prvky konceptu a kontextu katolíckeho učenia o človeku patrí transcendentná dimenzia a transcendentný cieľ. Tento je tajomný a zároveň veľmi konkrétny. Je implementovaný do konceptu „vznešenosti povolania“<sup>37</sup> byť človekom, povolania byť skrze Krista kresťanom. Veď jedným z prejavov milosti prichádzajúcej prostredníctvom krstu je „dar adoptívneho synovstva“<sup>38</sup>, dar adoptívneho Božieho synovstva (porov. Gal. 4,5) a dcérstva. Teda aby jednotlivec, kresťan, mohol na horizontálnej rovine adekvátnejšie pripísať dôležitosť základnej voľbe a svedomiu, ktoré úzko súvisia,<sup>39</sup> je nutné, aby v postupnom vyzrievaní osoby v osobnosť, bol vedome prítomný a slobodne uznaný partikulárny vplyv a pôsobenie Ducha Svätého. Túto skutočnosť možno chcieť uchopiť i racionálnym spôsobom, no explicitne prináleží do oblasti náboženskej formy či dimenzie viery. Predsa Cirkev na jednej strane „poučená Kristovým slovom, čerpajúc zo skúsenosti Turíc a zo «skutkov apoštolov», od začiatku hlása vieru v Ducha Svätého ako Oživovateľa, skrze ktorého sa nevyspytateľný trojjediný Boh dáva ľuďom, a tak do nich vkladá záloh večného

---

*II (1978–1992).* Roma : PUL Academia Alfonsiana, 1993, s. 40–41; porov. KÚTNY, I.: *Pokoj a náboženská sloboda v rodine. Špecifiká a súčinnosť – päťdesiat rokov Dignitatis humanae.* Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 51–62.

<sup>33</sup> FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 160.

<sup>34</sup> Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: Biblia a morálka. Biblické korene kresťanskej činnosti, č. 4.

<sup>35</sup> BENEDIKT XVI.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Verbum Domini*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2011, č. 9.

<sup>36</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 24; JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et Vivificantem*, č. 59.

<sup>37</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 22; JÁN PAVOL II.: Encyklika *Redemptor hominis*, č. 8.

<sup>38</sup> TREMBLAY, R.: Dalla persona umana capax Dei in Filio alla persona filiale. In: TREMBLAY, R. – ZAMBONI, S. (eds.): *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*. 2. vyd. Bologna : Edizioni Dehoniane, 2016, s. 173.

<sup>39</sup> Porov. KÚTNY, I.: Súčinnosť svedomia, základnej voľby a náboženskej slobody. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 63.

života.<sup>40</sup> Na druhej strane Cirkev, obohatená náukou Druhého vatikánskeho koncilu o Cirkvi ako takej a súčasne o Cirkvi vo svete, vyzýva k tomu, „aby sme stále viac vnikli do trojičného tajomstva samého Boha, a to cestou evanjelia, cirkevných Otcov a liturgie: k Otcovi – skrze Krista – v Duchu Svätom.“<sup>41</sup>

Podľa vyjadrenia Petrovho nástupcu Jána Pavla II., túto skutočnosť viery, ktorú Cirkev nepretržite vyznáva, je nutné kontinuálne oživovať a náležite prehlbovať vo vedomí jednotlivcov Božieho ľudu.<sup>42</sup> Je viac než len vhodné, aby sa explicitne kládol dôraz na Ducha Svätého na jednej strane ako na životodarný princíp Cirkvi, v ktorej pôsobí On spoločne s Kristom, na druhej strane ako na Toho, kto je svetlom a vnútorným princípom konania kresťana.<sup>43</sup> Kristova obeta na kríži a odovzdanie ducha, ako napísal Benedikt XVI., bolo „predohrou prijatia daru Ducha Svätého, ktoré uskutočnil po zmŕtvychvstaní (porov. Jn 20,22). Tak sa splnil prísľub «prúdov živej vody», ktoré vďaka vyliatiu Ducha Svätého mali vytrysknúť v srdciach veriacich (porov. Jn 7,38–39). Duch Svätý je totiž vnútornou silou, ktorá zosúladzuje ich srdcia s Kristovým srdcom a podnecuje ich, aby milovali bratov tak, ako ich miloval on.“<sup>44</sup> Špecifikum pohybu lásky medzi Otcom a Synom v Duchu Svätom prešlo „našimi dejinami; Ježiš nás priťahuje k sebe, aby nás mohol spasíť (porov. Jn 12,32). Jadrom viery je vyznanie, že Ježiš, Boží Syn, narodený zo ženy, nás darom Ducha Svätého vovádza do adoptívneho synovstva (porov. Gal 4, 4–6).“<sup>45</sup>

Kresťan si iste náležite uvedomuje potrebu rozvíjať poznanie a lásku, keďže majú účasť na veľkonočnom tajomstve, ide v ústrety vzkrieseniu, posilňovaný nádejou.<sup>46</sup> To však neplatí len o veriacich v „Krista, ale o všetkých ľuďoch dobrej vôle, v ktorých srdciach neviditeľným spôsobom účinkuje milosť. Keďže Kristus zomrel za všetkých a konečné povolanie človeka je v skutočnosti len jedno, a to Božie, máme veriť, že Duch Svätý dáva všetkým možnosť, aby sa – spôsobom známym Bohu – stali účastníkmi na tomto veľkonočnom tajomstve.“<sup>47</sup>

Integrálne nahliadanie na ľudskú osobu, v jej časovom a nadčasovom rozmere, je spojené s prihliadnutím na vtelenie Boha v osobe Ježiša Krista, ktorý ostane vždy stredobodom, na ktorý sa treba odvolávať, je nevyhnutným, ak

<sup>40</sup> JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et Vivificantem*, č. 1.

<sup>41</sup> JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et Vivificantem*, č. 2.

<sup>42</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et Vivificantem*, č. 2.

<sup>43</sup> Porov. PETRÀ, B.: *La coscienza „nello Spirito“ : Per una comprensione cristiana della coscienza morale*. Milano : Edizioni O. R., 1993, s. 40; KÚTNY, I.: *Svedomie v Dominum et Vivificantem. Tridsať rokov encykliky*. Trnava : Dobrá kniha, 2016, s. 57.

<sup>44</sup> BENEDIKT XVI.: Encyklika *Deus caritas est*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2006, č. 19.

<sup>45</sup> FRANTIŠEK: Encyklika *Lumen fidei*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2013, č. 59.

<sup>46</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 22.

<sup>47</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 22.

chceme adekvátne a náležite pokročiť v chápaní tajomstva „ľudskej existencie, stvoreného sveta, i Boha samého.“<sup>48</sup> Boha, ktorý povoláva každého človeka, a je tak Otcom, ako aj Matkou; Boha, ktorý je Láskou a Milosrdenstvom.<sup>49</sup>

## POVOLANIE K PRIMÁRNEMU CIELU SKRZE KRISTA V DUCHU SVÄTOM

Povolaním k primárnemu cieľu človeka mienime vyjadriť najdôležitejší cieľ človeka, ku ktorému je povolaný Stvoriteľom, t.j. k participácii na živote lásky trojbožného Boha, k účasti na večnej trojičnej láske. Z doteraz uvedeného a odvolávajúc sa na pastorálnu konštitúciu Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes*, vyplýva, že je potrebné nielen poznať seba samého, transcendentný cieľ a „vznešenosť povolania“, ale aj špecifické postavenie človeka v celom stvorenom svete. Koncil na jednej strane uvádza, že Sväté písmo dosvedčuje a učí, že človek je stvorený „na Boží obraz“, „že je schopný poznať a milovať svojho Stvoriteľa, ktorý ho ustanovil za pána všetkého pozemského stvorenia, aby ho spravoval a slúžil si ním na Božiu slávu.“<sup>50</sup> Na druhej strane, poukazuje aj na vieru Cirkvi. Táto verí, že Kristus dáva človeku skrze svojho Ducha nielen svetlo, ale aj silu, aby mohol naplňať svoje vznešené povolanie. Okrem toho tvrdí, že napriek početným zmenám sa mnohé veci nemenia a majú svoj najhlbší základ v Ježišovi Kristovi,<sup>51</sup> ktorý „je ten istý včera i dnes a naveky!“ (Hebr 13,8). Preto Koncil v prizme Krista, ktorý je „obraz neviditeľného Boha, prvorodený zo všetkého stvorenia“ (Kol 1,15), mal úmysel objasniť tajomstvo človeka,<sup>52</sup> zmysel a cieľ jeho existencie.

Už z textu dogmatickej konštitúcie *Lumen gentium*, v kontexte Otcovho všeobecného plánu spásy, je evidentné, že „večný Otec z úplne slobodného a tajomného rozhodnutia svojej múdrosti a dobroty stvoril celý svet a rozhodol, že povznesie ľudí k účasti na Božom živote [...]. Prišiel teda Syn, poslaný od Otca, ktorý si nás v ňom ešte pred stvorením sveta vyvolil a predurčil, aby sme boli jeho adoptívnymi deťmi, pretože v ňom sa mu zapáčilo zjednotiť všetko (porov. Ef 1,4-5 a 10). [...] Na toto zjednotenie s Kristom, ktorý je svetlo sveta, od ktorého pochádzame, skrze ktorého žijeme a ku ktorému smerujeme, sú

<sup>48</sup> JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 80.

<sup>49</sup> Toto všetko je možné uchopiť vďaka integrujúcemu aspektu Ducha Svätého, ktorý „spojený tajomným putom božského spoločenstva s Vykupiteľom človeka, zabezpečuje trvanie jeho diela, berie od Krista a odovzdáva všetkým, neprestajne vstupujúc do dejín sveta cez srdce človeka“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et Vivificantem*, č. 67).

<sup>50</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 12.

<sup>51</sup> Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 10.

<sup>52</sup> Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 10.

povolání všetci ľudia.<sup>53</sup> Z daných vyjadrení Koncilu vysvitá, že „konečné povolanie človeka je v skutočnosti len jedno, a to Božie“.<sup>54</sup> Primárnym cieľom je de facto konečný transcendentný cieľ človeka. Tento je vyjadriteľný napríklad účasťou na večnej blaženosti, účasťou na živote lásky trojosobného Boha, či jednoducho dosiahnutím spásy. Keďže človek je v Božom projekte spásy tým, kým je, aby mohol vykonať to všetko, čo má, smerujúc ku konečnému cieľu, nemôže byť uschopnený k jeho poznaniu a uchopeniu. Deje sa to skrze Krista v Duchu Svätom.

Človek, ktorého stvoril Boh „na svoj obraz“ (Gn 1,27) a podobu, nosí v sebe jeho nezmazateľnú pečať vnútornej väzby, prirodzene túži po svojom Stvoriteľovi.<sup>55</sup> Prirodzene smeruje k Bohu, ktorý je jeho „konečným cieľom.“<sup>56</sup> V koncilovom učení tajomstvo ľudskej existencie vrcholí v konfrontácii pred smrťou. Tu sa hlási obava a strach pred definitívnym zánikom. Človek vedený inštinktom srdca nielenže odmieta definitívny koniec svojej osoby, ale prejavuje túžbu, zakotvenú v jeho srdci, po ďalšom živote. „Veď Boh povolal a volá človeka, aby sa k nemu primkol celou svojou bytosťou vo večnom spoločenstve neporušiteľného Božieho života.“<sup>57</sup> Do popredia sa dostáva rozmer náboženskej dimenze viery, konkrétne kresťanská viera, ktorá keď je podložená solídnymi a náležitými argumentmi, dáva každému zamýšľajúcemu človekovi odpoveď na jeho otázku o budúcom cieľi a možnosti spoločenstva v Kristovi<sup>58</sup> i s tými, ktorí „bez vlastnej viny nepoznajú Kristovo evanjelium a jeho Cirkev, ale s úprimným srdcom hľadajú Boha a pod vplyvom milosti sa snažia skutkami plniť jeho vôľu, poznávanú hlasom svedomia.“<sup>59</sup>

V indíciách Koncilu Petrov nástupca Benedikt XVI. na jednej strane kládol dôraz na zjavené Božie slovo i v kontexte povolania a cieľa, na druhej strane na vnútornú požiadavku viery a prehlbenie vzťahu s „Božím Slovom“<sup>60</sup> – s Kris-

<sup>53</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*. In: *Dokumen-ty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 2-3.

„Keď bolo dokončené dielo, ktorým Otec poveril Syna na zemi (porov. Jn 17,4), bol v deň Turíc zoslaný Duch Svätý, aby ustavične posväcoval Cirkev a aby tak veriaci mali skrze Krista v jednom Duchu prístup k Otcovi (porov. Ef 2,18)“ (Tamtiež, č. 4).

<sup>54</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 22.

<sup>55</sup> „Túžba po Bohu je vpísaná do srdca človeka, lebo je stvorený Bohom a pre Boha“ (*Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 27).

<sup>56</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 41.

<sup>57</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 18.

<sup>58</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 18.

<sup>59</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 16.

<sup>60</sup> BENEDIKT XVI.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Verbum Domini*, č. 80.

No pokiaľ ide o Slovo, Petrov nástupca chce explicitne povedať, že toto Slovo volá každého osobným a jedinečným spôsobom. Zjavuje tak mimoriadne dôležitú skutočnosť, že samotný život člena Božieho ľudu je povolaním vo vzťahu k Bohu. Teda čím viac sa prehl-



tom. Je veľmi dôležité poukázať na význam Božieho slova v poznávaní a uskutočňovaní povolania a na Božie Slovo v realizácii osobného poslania. Dynamika a inšpiratívna kreatívnosť z osobného stretnutia s Božím slovom sa zrejme nerozvinie v plnej miere iba v retrospektívnom pohľade. Veď ani „vzťah medzi Kristom, Slovom Otca, a Cirkvou nemožno pochopiť jednoducho v kategóriách minulosti. Ide o životný vzťah, do ktorého je každý veriaci povolaný osobne vstúpiť. Hovoríme totiž o prítomnosti Božieho Slova tu medzi nami: «A hľa, ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta» (Mt 28,20).<sup>61</sup> Do popredia sa na jednej strane dostáva i performačný<sup>62</sup> aspekt Slova. Totiž, Petrov nástupca pripisuje stretnutiu sa v osobnej skúsenosti s Bohom, ktorý nám v Kristovi ukázal nielen svoju tvár, ale aj otvoril svoje srdce, možnosť nielen informačného, ale aj performačného impulzu pre náležité rozvíjanie sa<sup>63</sup> cestou života, smerujúc ku konečnému cieľu. Na druhej strane stojí v centre pozornosti relacionálnosť s bližným skrze puto spoluúčasti na Bytí, vyjadrené teologicky Kristovou prítomnosťou. Kristova prítomnosť je vyjadrená v dvoch aspektoch: v prvom prípade ide o prítomnosť až do skončenia sveta prostredníctvom skúsenosti stretnutia s Kristom, Otcovým Slovom, prítomným tam, kde sa dvaja alebo viacerí zhromaždia v jeho mene. Veď sám Ježiš Kristus vyhlásil: „Kde sú dvaja alebo traja zhromaždení v mojom mene, tam som ja medzi nimi“ (Mt 18,20), navyiac dodal: „Ja som cesta, pravda a život“ (Jn 14,6). V druhom prípade ide o konečnú realizáciu človeka v trojosobnom Bohu.

V pozemskom putovaní možno prítomnosť Krista vnímať predovšetkým ako Boží dar.<sup>64</sup> Každý človek je skrze snubné tajomstvo lásky medzi Kristom a Cirkvou oslovený a povolaný vstúpiť svojou slobodnou odpoveďou do dialógu lásky. Človek, súc stvorený v Slove, v ňom aj žije, nemôže náležite pochopiť

---

buje osobný vzťah konkrétneho jednotlivca s Ježišom Kristom, tým viac si uvedomuje, že ho volá k svätosti cestou konkrétnych rozhodnutí s definitívnym zacielením. Osobným životom odpovedá na jeho lásku a prijíma úlohy a služby na budovanie Božieho ľudu – Cirkvi. V tejto perspektíve možno náležitejšie uchopiť tak vlastné povolanie v horizonte rozličných životných stavov, ako aj explicitne prehĺbiť svoj vzťah k Božiemu slovu a Slovu. (Porov. BENEDIKT XVI.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Verbum Domini*, č. 77.)

<sup>61</sup> BENEDIKT XVI.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Verbum Domini*, č. 51.

<sup>62</sup> Pokiaľ ide o pojem *performačný*, v kontexte slovníka kresťanov jeho obsah náležitejšie vyjadříme v porovnaní so samotným posolstvom ohlasovaným kresťanmi. Ich posolstvo, na ohlasovanie ktorého prijali mandát od Krista, nebolo len *informatívne*, ale aj *performatívne*. Mieni sa tým vyjadriť skutočnosť, „že evanjelium nie je len oznámením vecí, ktoré možno vedieť, ale vytvára skutočnosti, ktoré menia život. Temná brána času, budúcnosti, sa roztvorila dokorán. Kto má nádej, žije inak; bol mu darovaný nový život“ (BENEDIKT XVI.: Encyklika *Spe salvi*, č. 2).

<sup>63</sup> Porov. BENEDIKT XVI.: Encyklika *Spe salvi*, č. 2, 4, 10.

<sup>64</sup> Kristus, večné Slovo, v ktorom bolo všetko stvorené, je súčasne aj Vteleným Slovom, ktoré zjavuje Otca. (porov. Jn 1,14.18.)

seba samého bez otvorenia sa danému dialógu lásky<sup>65</sup> s tým, kto o sebe vyhlásil: „Ja som svetlo sveta. Kto mňa nasleduje, nebude chodiť vo tmách, ale bude mať svetlo života“ (Jn 8,12).

Hoci už mnohí neuznávajú, ba i ignorujú takýto pohľad na povolanie a cieľ človeka, no predsa ešte prevláda aspoň impostácia všeobecnej zhody v zameraní na človeka, vyjadrenej už Druhým vatikánskym koncilom, že tak veriaci ako i nábožensky nie veriaci „uznávajú, že všetko na zemi má byť usmernené na človeka ako na svoj stredobod a vrchol.“<sup>66</sup> Neprijatie či ignorovanie pohľadu na povolanie a cieľ človeka je na jednej strane „znamením času“, na druhej strane impulzom k reflexii a ku kontinuálnemu načúvaniu Ducha a k zamysleniu. Veď i sama Cirkev, ako uviedol v prvých rokoch svojho pontifikátu Ján Pavol II., musí kontinuálne „sama seba evanjelizovať, aby mohla odpovedať na výzvy“<sup>67</sup> človeka a sveta. „Lebo Cirkev má sprítomňovať, ba priam zviditeľňovať Boha Otca a jeho vteleného Syna tým, že sa pod vedením Ducha Svätého neprestajne obnovuje a očisťuje.“<sup>68</sup>

Petrov nástupca František uvádza, že „Cirkev ako subjekt evanjelizácie je oveľa viac než len organická a hierarchická inštitúcia; je to predovšetkým ľud putujúci k Bohu.“<sup>69</sup> Vlastne je nutné nielen sa oslobodiť od rôznych predsudkov, ale aj očisťovať sa od nánosov dejinno-historického procesu,<sup>70</sup> ktorý mohol zatieniť<sup>71</sup> i jas Pravdy a pravdy. Stále nové „znamená čias“ dosvedčujú, že nestačí iba verbálne vyjadrenie úmyslu k obnove ducha, je potrebné dať

<sup>65</sup> Porov. BENEDIKT XVI.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Verbum Domini*, č. 22.

„Božie slovo zjavuje, že náš život má synovskú povahu a povahu vzťahu. Milostou sme skutočne povolani stvárňovať sa podľa podoby Krista, Otcovho Syna, aby sme boli premenení v neho“ (Tamtiež.).

<sup>66</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 12.

<sup>67</sup> GIOVANNI PAOLO II.: Allocuzione al V Simposio dei vescovi Europei organizzato dal Consiglio delle Conferenze Europee, 5 ottobre 1982. In: SPEZZIBOTTIANI, M. (ed.): *Giovanni Paolo II: Europa : Un magistero tra storia e profetia*, s. 131–132. Porov. BENEDIKT XVI.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Ecclesia in Medio Oriente*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2015, č. 85.

<sup>68</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 21.

<sup>69</sup> FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 111. Petrov nástupca František, ktorý žiada konverziu, obrátenie Cirkvi, začína od pápežstva a kúrie, žiada reformu. Porov. BRUNELLI, G.: Papa Francesco – Evangelii gaudium. Un testamento. In: *Il Regno – Attualità*, roč. 58, 2013, č. 22, s. 699.

<sup>70</sup> Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka : Biblické korene kresťanskej činnosti*, č. 4.

<sup>71</sup> To zatienenie súvisí aj so vznikom ateizmu, za ktorý „môžu mať nemalý podiel veriaci, pokiaľ pre zanedbanie výchovy vo viere alebo pre pomýlený výklad učenia, alebo aj pre nedostatky ich náboženského, mravného a spoločenského života treba o nich povedať, že skôr zahalujú, než odhalujú pravú tvár Boha a náboženstva“ (DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 19).

sa evanjelizovať znovu stretnutím sa s Kristom.<sup>72</sup> Veď človek, kresťan, hľadajúci pravdu o svojej dôstojnosti, celi a povolání, je vlastne pozvaný samotným Bohom uplatniť v konkrétnom živote aspekt poznania z „poriadku rozumu“ a „poriadku viery.“ Toto poznanie je však v oboch prípadoch predovšetkým ovocím predchádzajúcej Božej milosti pôsobiacej v jednotlivcovi. Čím viac sa nechá kresťan viesť Duchom vo všetkých sférach svojej mnohorakej činnosti zaangažovaním osobného poznania, osobných vlastností a schopností, tým viac preniká do tej sféry poznania, v ktorej Kristus – svojím spasiteľským svetlom – prostredníctvom kresťanov prežaruje celú ľudskú pospolitosť.<sup>73</sup> Duch Svätý je tou silou, ktorá transformuje jednotlivca a cirkevné spoločenstvo, aby bolo „vo svete svedkom lásky Otca, ktorý chce spraviť z ľudstva zjednoteného v jeho Synovi jedinú rodinu.“<sup>74</sup>

**Záverom** tejto prvej časti štúdie možno konštatovať, že nám v nej išlo najmä o uchopenie identity človeka, kresťana, cez transcendentný cieľ a následne špecifikovať povolanie k primárnemu cieľu skrze Krista v Duchu Svätom. Toto v prizme integrálneho vyjadrenia sa človeka ako osoby; v kontexte jestvujúcich dvoch poriadkov – v poriadku viery a poriadku rozumu. Oba tieto poriadky sme zosúladiť s integrujúcou činnosťou Ducha Svätého. Tento pobáda aj k náležitému uchopeniu morálneho aspektu života. Predsa morálny život nie je len jeho konceptualizovanie morálnou filozofiou alebo teológiou, ale aj jeho žitie v jedinečnosti, v tom, že konajúci subjekt je hlboko autentický a má odvahu vyjadriť seba v jedinečnom prejave inšpirovanom Duchom Svätým. Totiž, čím viac sa nechá kresťan viesť Duchom vo všetkých sférach svojej mnohorakej činnosti zaangažovaním osobného poznania z „poriadku rozumu“ a „poriadku viery“, osobných vlastností a schopností, tým viac preniká do tej sféry poznania, v ktorej Kristus – svojím spasiteľským svetlom – prostredníctvom kresťanov prežaruje celú ľudskú pospolitosť. Touto prvou časťou sme pripravili adekvátnu bázu pre náležité uchopenie jadra pertraktovanej problematiky.

V druhej časti našej štúdie – základná voľba a *svedomie viery* v aspekte Ducha – sa budeme v špecifickej impostácii venovať základnej voľbe a svedomiu

<sup>72</sup> Porov. BENEDIKT XVI.: Apoštolská posynodálna exhortácia *Ecclesia in Medio Oriente*, č. 85. Petrov nástupca Benedikt XVI. nadchnutý Božím slovom vyhlásil: „Môcť mať účasť na živote Boha, ktorý je Trojicou Lásky, znamená dosiahnuť plnú radosť (porov. 1 Jn 1,4). Zvestovať radosť, prameniáciu zo stretnutia s osobou Krista, s Božím Slovom prítomným medzi nami, je darom a nenahraditeľným poslaním Cirkvi“ (BENEDIKT XVI.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Verbum Domini*, č. 2).

<sup>73</sup> Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 36.

<sup>74</sup> BENEDIKT XVI.: Encyklika *Deus caritas est*, č. 19.

viery takým spôsobom, aby sme základnú voľbu mohli uchopiť v jej partikulárnom vyjadrení odzrkadľujúcom integritu nasadenia sa jednotlivca ako osoby v slobode – v slobode srdca a viery. V úzkej súvislosti naznačenej orientácie budeme pertraktovať svedomie viery v kontexte integrujúcich aspektov svedomia tak, aby bolo možné náležitejšie odlíšiť špecifikum tohto málo používaného pojmu. Aj v prípade základnej voľby, aj v prípade svedomia viery ide o prejav Božej priazne v jeho láske k človeku. Obe tieto skutočnosti budú uchopené v skúsenostnom rozmere vzťahovosti, aby v náležitej slobode, ktorá je tiež Božím darom, sa človek stvorený na Boží obraz a podobu mohol slobodne rozhodnúť pre Boha a oddať sa mu v láske.

V špecifickom jadre plne formálneho vyjadrenia sa ľudskej osoby základnou voľbou a v dimenzii svedomia sa konajúci subjekt prejavuje v konštitutívnej kvalite ako osoba a osobnosť plne autentická. V takomto **procesе a akte** a v ich následnom upevňovaní skrze jedinečnú kreativnosť je nezastupiteľný.

Prof. Ivan Kútny  
Kostolná 1  
811 01 Bratislava  
e-mail: ivan.kutny@truni.sk



## Základná voľba a rast v cnosti: Komplementárny pohľad etiky pre teológiu

Andrea Blaščiková

The study focuses on the fundamental option examination mainly from the philosophical ethics point of view. The fundamental option of freedom perceives rigorously on the background of the natural fundamental option which expresses a tendency of a man towards his aim. The aim represents the fullness of good, the highest good, God himself. The study tries to depict the causes of one's incorrect fundamental option of freedom which are rooted in ignorance and as a result in negligence. The fundament of one's correct fundamental option is seen in a reason "awakening" and in a subsequent connection of freedom with kindness and generosity which precedes and follows a human existence in the world. It indicates problems of identifying own or somebody else's fundamental option only from the deeds. It points to a gradual process of rooting the correct fundamental option throughout growth in virtue, but not necessarily throughout virtue perfection.

**Keywords:** fundamental option, aim, self-realization in freedom, nature, virtue

### ÚVOD

Základná voľba patrí v morálnej teológii medzi relatívne novšie pojmy. Jej tematizovanie možno dať do súvislosti s novovekým objavením slobody a so snahou pretlmočiť tradičné idey morálneho rozlišovania v kontexte zmeneného sebapochopenia človeka. Keďže základná voľba je súčasťou tak filozoficko-etickej ako aj morálno-teologickej diskusie, cieľom tejto štúdie je ponúknuť čitateľom teologického zázemia komplementárny pohľad etiky na ňu. Základným kľúčom etického rozlišovania je význam základnej voľby jednak ako cieľa, ktorý predchádza voľbu slobody, a jednak ako cieľa, ktorý je voľbou slobody (prvá kapitola štúdie). Fundament možnosti základnej voľby slobody – „prebudenie“ či, teologicky, obrátenie – preskúmame v druhej kapitole. V tretej poukážeme na sčasti vyjavenú a sčasti skrytú súvislosť medzi základnou voľbou

a voľbou skutku. Poslednú kapitolu venujeme téme postupného rastu v cnosti ako vyjadreniu dobrej základnej voľbe.

### ZÁKLADNÁ VOĽBA PRIRODZENOSTI A ZÁKLADNÁ VOĽBA SLOBODY

Základná voľba (*optio fundamentalis*) je termín, ktorý v klasickom etickom pojmosloví zodpovedá poslednému cieľu. Pre potreby súčasnej reflexie však A. Bogliolo navrhuje rozlišovať medzi dvoma jej významami.<sup>1</sup> Prvý zodpovedá tomu, čo autor nazýva základnou voľbou prirodzenosti. Základnú voľbu prirodzenosti stotožňuje s tradičným tomášovským konceptom prirodzeného sklonu vôle človeka po najvyššom dobre (poslednom ciele, Bohu). Základná voľba je v tomto význame neodvolateľne vpísaná do samej štruktúry človeka a vlastne je „voľbou“, ktorá predchádza každú voľbu slobody človeka, je prirodzeným cieľom človeka. Eticky sa dá považovať za krajné „môcť byť“, ktoré sa spája s realizáciou človeka, pri ktorej dôjde k úplnému uspokojeniu všetkých vitálnych napätí a smerovaní.

V druhom Bogliolom rozlíšenom význame ide o základnú voľbu slobody. Sloboda je na jednej strane súčasťou prirodzenosti a jej naplnenie má byť v zhode so základnou voľbou prirodzenosti, na druhej strane sa človek od živočíchov líši tým, že partikulárne ciele svojich skutkov sleduje nie nutne, ale si medzi nimi volí. Človek teda nemôže nehľadať svoje šťastie, plnosť dobra, môže sa však slobodne rozhodovať o tom, čo ho učiní šťastným a akými skutkami túto svoju predstavu o šťastí zrealizuje. Pokiaľ mieru svojich skutkov nachádza v tom, čo je zodpovedajúcim dobrom jeho prirodzenosti, teda pokiaľ si volí to, čo ho rozvíja ako ľudskú osobu, a vyhýba sa tomu, čo škodí, tak sa základná voľba (úmysel) jeho slobody zhoduje so základnou voľbou (základným sklonom k blaženosti) prirodzenosti.<sup>2</sup> Avšak základná voľba slobody nemusí nutne korešpondovať s tým, čo je základnou voľbou prirodzenosti, a človek si môže v mylnom presvedčení zvoliť to, čo jeho rozvoju v skutočnosti škodí a čo ho od blaženosti vzdaluje.

Možnosť nesúladu medzi tým, čo vedie k skutočnému zveladeniu človeka, a tým, čo si človek volí v slobode ako predmet svojho snaženia, je komplexná eticko-náboženská téma, ktorej sa tu môžeme dotknúť len náznakovo. Odhliadnuc od toho, že tu v skutočnosti v základe ide o drámu ľudského subjektu, vnášanú aj do ľudskej spoločnosti, sa vo vedeckej racionalite môžeme pýtať na formálne predpoklady možnosti takejto rozpornej voľby.

<sup>1</sup> Porov. BOGLIOLO, A.: *Etika*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1980, s. 45.

<sup>2</sup> Porov. BOGLIOLO, *Etika*, 43.

Podľa M. Kurica, interpretujúceho Tomáša Akvinského, je predpokladom možnosti tohto nesúladu stav ľudského bytia, pre ktoré i univerzálne dobro (posledný cieľ prirodzenosti) je poznané na spôsob partikulárneho dobra, čiže s nevyhnutnosťou rozlišovania a následného príl'nutia vôle.<sup>3</sup> Môže preto dôjsť k omylu v rozume, ako aj k defektu vo vóli. Ľudskému subjektu sa nesprávny cieľ môže javiť ako určitá dokonalosť; nevedomuje si, že nezodpovedá tej dokonalosti, ktorú by mal vlastniť. Nie je to však len vecou nevedomosti, ako upozorňuje Kuric, ale i určitou „nedbalosťou voči pravému dobru subjektu“, preto hoci chybné posúdenie objektu realizuje praktický rozum, v konečnom dôsledku je zapríčinené defektom vôle.<sup>4</sup>

To, že zaslepenosť voči dobru nie je možné len tak ľahko previesť na otázku nezavinenej nevedomosti (chybné posúdenie predmetu konania), naznačuje aj R. Spaemann. Podľa neho je zaslepenosť voči skutočnej hodnote skôr postojom uväznenosti v pudovej závislosti, pred ktorým si *úmyselne* zatvárame oči, než nedobrovoľnou nevedomosťou: „Platón mal úplne pravdu: kto nekoná dobro, ani o tom nevie. Toto nevedenie sa však mylne vydáva za «prirodzené». Vo všetkom zlom je obsiahnutá neúprimnosť, lož. Potom, ako sme sa «prebudili», vieme, že vedieť by sme boli *mohli*. A pretože začíname vidieť, vnímame to, že sme dosiaľ nevideli, ako vinu.“<sup>5</sup> Zlo či zlá voľba je teda v tom, že sa človek mýli slobodne, t.j. že nechce vedieť, že to, čo činí, je zlo, že si *de facto* zastiera pohľad pred skutočnosťou.<sup>6</sup>

## „PREBUDENIE“ ČLOVEKA AKO PODMIENKA MORÁLNYCH SKUTKOV

Spaemannova úvaha o „prebudení“, ktoré nás vyvádza zo zaslepenosti voči nášmu dobru, je z pohľadu témy, ktorej sa venujeme, kľúčová.<sup>7</sup> Pod „prebu-

<sup>3</sup> Porov. KURIC, M.: *Lexikografická analýza pojmu electio v diele Tomáša Akvinského*. Bádín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2004, s. 142

<sup>4</sup> Porov. KURIC, M.: *O ľudskej voľbe: podľa Tomáša Akvinského*. Bratislava : Lúč, 2005, s. 72-73.

<sup>5</sup> SPAEMANN, R.: *Šťestí a vôle k dobru*. Praha : Oikumene, 1998, s. 211.

<sup>6</sup> Porov. SPAEMANN, R.: *Základní mravní pojmy a postoje*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1995, s. 74-75. Podľa Spaemanna sú za tým dôvody súvisiace s pudovým, živočíšnym životom človeka, ktorý ho ovládne, ale i neusporiadané vášne vyššieho života ako snaha o moc, ba i zanietené sledovanie ideálov. Ako príklad posledného uvádza službu ideálu u inkvizítora alebo teroristu, ale i kohokoľvek iného, „kto z horlivosti, aby v danom okamihu učinil niečo užitočné, aby niekomu pomohol, bol k niekomu láskavý apod., odvádza svoju pozornosť od toho, že za svoje ušľachtilé záchvaty nechá zaplatiť niekoho iného“ (SPAEMANN, R.: *Základní mravní pojmy a postoje*, 75).

<sup>7</sup> Pre korektnosť však chceme povedať, že Spaemann považuje termín „základná voľba“ za problematický, lebo sa podľa neho v myslení teológov spája s rýdzim zmyšľaním a nie s empirickým vyjadrením, a preto namiesto neho volí pojem „vôľa k dobru“ (porov.



dením“ má na mysli prebudenie k rozumu. Je to intuitívno-reflexívne pochopenie špecifika ľudskej bytosti, toho, že človek je nad biologický, pudový život živočíchov povýšený duchovnosťou, svojou rozumovou prirodzenosťou, v jazyku teológie dôstojnosťou. Znamená to, že človek vďaka otvorenosti rozumu voči celku nežije ako zvieratá v sebe uzavretom vnútri, v naivnom ponorení do pudového plnenia svojich záujmov, ale je schopný vyjsť z egocentrickej a otvoriť sa vonkajšku. Zvieratá sa na seba nedokážu pozrieť zvonka, z perspektívy iných, človek áno. Tento okamih nastane, keď prvýkrát zakúsi, že nielen druhý je intencionálnym objektom preňho, ale že i on sám je intencionálnym objektom pre iných. Byť pre niekoho intencionálnym objektom znamená mať pre niekoho význam. Avšak tak ako si ja uvedomujem, že mám význam osebe a nemôžem byť zredukovaný na význam pre iného, tak ani druhý nemôže byť zredukovaný na to, čo „má v mojom svete význam“, lebo je sám subjektom, pre ktorý existuje význam. Rozum teda nie je len prekročením biologického, kompenzujúc jeho nedostatky v boji o prežitie, ale je otvorením dimenzii nepodmieneného, „teda horizontu, ktorý bytostne nie je relatívny voči záujmom nejakej živej bytosti alebo nejakého prírodného druhu, ale ako bytostne nekonečný horizont dovoľuje naopak všetky konečné záujmy relativizovať.“<sup>8</sup> Bytie otvára horizont nepodmieneného tým, že nie je „bytím pre“, ale „bytie sebou samým“; dobro otvára horizont nepodmieneného tým, že nie je len „dobrom pre“ a dovoľuje sa pýtať, či je dobré (morálne), aby sa stalo to, čo je dobré (fyzicky) pre toho alebo pre onoho. Tento horizont nepodmieneného rozbíja podľa Spaemanna kruh sebazáchovného potvrdzovania a je, v náboženskom slovníku povedané, obrátením, rozhodnutím vzdať sa prirodzenej egocentrickej.<sup>9</sup> Celá otázka zaslepenosti je teda o tom, že záchvev tohto uvedomenia a prebudenia môže osoba aj po tom, ako začala používať rozum, ešte stále potláčať a zatvárať si pre ním oči, t.j., pojmami Spaemanna, užívať síce rozum, ale len ako nástroj egocentrickej. Takáto slepota však už nie je nevinná.<sup>10</sup>

Keďže v podnápise nášho článku je vyjadrený zámer vypracovať komplementárny pohľad etiky na základnú voľbu, určený pre teológiu, nazdávame sa, že pre potreby teológie môže poslúžiť i menej abstraktná vízia „prebudenia“, než s akou sme sa stretli u Spaemanna. Jadrom tohto iného prístupu je teologicky vhodnejší pojem daru. Podľa H. U. von Balthasara sa človek v mimobiblickom nahliadaní<sup>11</sup> „prebúda k teoreticko-praktickému vedomiu seba samého vďaka

---

SPAEMANN, *Šťestí a vôľa k dobru*, 169).

<sup>8</sup> SPAEMANN, R.: *Šťestí a vôľa k dobru*, s. 97.

<sup>9</sup> Porov. SPAEMANN, *Šťestí a vôľa k dobru*, 97.

<sup>10</sup> Porov. SPAEMANN, *Šťestí a vôľa k dobru*, 98.

<sup>11</sup> Biblickému nahliadaniu je vlastnejší jazyk osobného povolania zo strany Boha a odpo-

slobodnej a láskyplnej výzve svojho blížneho.<sup>12</sup> Týmto blížnym je pre dieťa jeho matka, ktorá mu sprostredkuje skúsenosť skláňajúcej sa a ochraňujúcej lásky. V tomto prvom akte na ceste k transcencii už je prítomné všetko, teda celý zmysel: nie je nič nad lásku. Človek, hoc aj odmietnutý, nepochopený, znevážený, predsa bol prijatý, bolo mu umožnené vstúpiť. Dieťa postupne pochopí, že i matka i celá realita boli tak ako ono prijaté a že bytie sa nad tým všetkým kloní ako klenba, ako svetlo, v ktorom všetko prebýva.<sup>13</sup>

Podľa A. Léonarda, ktorý túto úvahu Balthasara ďalej dotvára, tu dieťa v pôvodnej skúsenosti vlastne anticipuje teleologické vysvetlenie vlastného „prečo som“. Princípom *osobnej* existencie nie sú anonymné biologické zákony a už vôbec nie imanencia vlastnej slobody, ale sloboda iného, ktorý ma dáva mne samému, a ponad všetko sloboda Úplne Iného.<sup>14</sup> Toto prebudenie je iba krôčik k uznaniu dlhu (*debitum*) voči slobodnej štedrosti, ktorá nás uviedla do života, prijala do sveta. Človek nemusí vykonať náročné filozofické úvahy, stačí, ak si pestuje schopnosť filozofického úžasu (metafyzickej otvorenosti). Úvaha prebudená schopnosťou žasnúť, ho privedie k tomu, aby tento dlh vedel rozšíriť na celý svoj životný kontext, teda aby si bol vedomý mnohých iných darov, ktoré predchádzajú jeho slobodnú voľbu a „zásluhu“ – dar rodnej reči, dar kultúry, dar priateľstva, dar výchovy. Táto „ontologická štedrosť“, do ktorej sme naším bytím na svete uvedení, interpeluje našu vlastnú „morálnu štedrosť“. Človek, prijímajúc seba samého od iného, sa snaží byť pre druhého a pre všetko miestom prechodu tejto plodnosti, štedrosti. Sloboda sa tak premieňa na vďačnú slobodu, na slobodu, ktorá sa spojila s ideálom dobroprajnosti, lásky, podpory.<sup>15</sup>

V podstate možno povedať, že tak Spaemann ako aj Balthasar a po ňom Léonard považujú istú prvotnú vnútornú úvahu za fundament možnosti vedenia morálneho života; fundament, vďaka ktorému sa chápe, že zmysel slobody (jej základná voľba) je nejakým spôsobom spojený s otvorením sa inému, s dob-

---

vede viery zo strany človeka. Preto keď o dôstojnosti ľudskej osoby hovorí teológia, spája ju s *povolaním* k naplňaniu daru slobody a hľadaniu pravdy (porov. KÚTNY, I.: *Svedomie ako najskrytejšie jadro a svätyňa človeka. Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes – cesta k dialogickému uchopeniu transcencie svedomia*. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 33).

<sup>12</sup> BALTHASAR, H. U. von: Devět tezí. In: *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2010, bod 1045, s. 24.

<sup>13</sup> Porov. BALTHASAR, H. U. von: *Gloria: Una estetica teologica. Vol. 5: Nello spazio della metafisica: L'epoca moderna*. Milano : Jaca Book, 1978, s. 569-570.

<sup>14</sup> Porov. LÉONARD, A.: *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*. Paris : Éd. du Cerf, 1991, s. 205.

<sup>15</sup> LÉONARD, *Le fondement de la morale*. 211-213.

roprajnosťou ako základnou podobou lásky a že tak človek dosahuje plnosť dobra, ku ktorému v prirodzenosti tiahne.

### SKRYTOŠŤ ZÁKLADNÉHO ROZHODNUTIA VÔLE

K realizácii základnej voľby človeka dochádza prostredníctvom činnosti, skutkov. Z toho, čo je v skutkoch viditeľné (vonkajšie prevedenie skutku), sa však nedá bezprostredne „vyčítať“ vnútorná základná voľba subjektu. Je tomu tak z toho dôvodu, že činnosť vôle v skutku je jednak upriamená na uskutočnenie alebo dokonalosť konajúceho (*finis operantis*), jednak usporiadaná k добрote diela (*finis operis*).<sup>16</sup> Vo väčšine skutkov sú tieto dve stránky spojené – človek svojím skutkom jednak nadobúda vnútornú morálnu kvalitu (stáva sa lepším, horším; približuje sa k alebo odkláňa sa od cieľa) a jednak zasahuje do reality nezávislej od jeho vnútra, do vonkajšieho sveta. Výstižne to vyjadril P. J. Wadell: „Naše skutky tak spôsobujú niečo mimo nás, ale tiež spôsobujú niečo v nás; trvajú, stávajú sa časťou toho, kým sme. To znamená, že budúcnosť každého skutku je nejaký aspekt nášho charakteru.“<sup>17</sup>

Keďže sme vyššie povedali, že základná voľba slobody zodpovedá úmyslu zvoliť si v konkrétnosti (v skutkoch) to, čo rozvíja osobu, a vyhnúť sa tomu, čo škodí, automaticky máme tendenciu súdiť o základnej voľbe druhého človeka na základe konfrontácie jeho konania s našim poznaním toho, ktoré skutky rozvíjajú prirodzenosť človeka ako takú a ktoré škodia. Lenže keby sme konkrétny skutok hodnotili len podľa jeho vonkajšej a nami vnímateľnej stránky, tak by sme sa mohli dopracovať len k vonkajšiemu posúdeniu jeho zhody s prirodzenosťou človeka ako takou či, inak povedané, s prirodzeným mravným zákonom. Nevedeli by sme však s istotou povedať, či skutok prispel k rastu vnútorného človeka, či sa ním prehľbilo jeho duchovné bytie, jeho dobrý charakter. Nemožno totiž poprieť, že navonok rovnaký skutok (napríklad dať almužnu, čiže prispieť inému v jeho mnohorakých potrebách) môže vychádzať z veľmi rôznorodých vnútorných úmyslov (pre vlastnú slávu a dobré meno, zo súcitu, z lásky k Bohu apod.). Osebe chvályhodný skutok almužny tak vzhľadom na vnútorné motívy konajúceho môže posilniť skôr jeho vnútorné odcudzenie seba než jeho vnútorné smerovanie k dobru. Rôzne úmysly pritom môžu neraz aj koexistovať, ale je medzi nimi jeden posledný, od ktorého sú ostatné závislé

<sup>16</sup> Porov. REICHBERG, G. M.: The Intellectual Virtues (Ia IIae, qq. 57-58). In: POPE, S. J. (ed.): *The Ethics of Aquinas*. Washington : Georgetown University Press, 2002, s. 138.

<sup>17</sup> WADELL, P. J.: *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*. Eugene, Oregon : WIPF & STOCK, 2008, s. 34-35.

a jemu podriadené. Práve to je onen posledný cieľ a zároveň prvotný princíp každej činnosti, ktorý sme označili ako základný úmysel či základná voľba.<sup>18</sup>

Bolo by preto zjednodušené chcieť zo skutku usúdiť na vnútornú kvalitu úmyslu. K. Rahner v tejto súvislosti hovorí, že pod „zdanlivo najväčším zločinom sa za istých okolností nemusí nič ukrývať, lebo to môže byť iba jav predpersonálnej situácie, a naopak za fasádou občianskej bezúhonnosti sa môže skrývať zatrpknuté a zúfalé, ale skutočne subjektovo realizované, a nie iba bolestivo trpené «nie» voči Bohu.“<sup>19</sup> Ako môže dôjsť k realizovaniu zločinu, a pritom nebyť zasiahnutý v morálne dobrom charaktere? Je to vysvetliteľné tým, že hoci niektoré skutky z pohľadu „správneho rozumu“ (t.j. rozumu cnostného človeka) sú nezlučiteľné s dobrým smerovaním a dobrou základnou voľbou, vôbec nemusia spĺňať podmienku slobody. To sa, odhliadnuc od rôznych patológií, môže prihodiť dvoma spôsobmi. Prvým je omyl na strane rozumu, druhým je neschopnosť sledovať správny súd rozumu kvôli náporu vášne. Jedna aj druhá podmienka môžu za istých okolností spôsobiť, že skutok takpovediac „vypadne“ z možnosti morálneho hodnotenia.<sup>20</sup> Rozoberieme podrobnejšie obe možnosti.

Súčasní autori pripúšťajú, že dnešný človek môže prežívať reálne ťažkosti na strane rozumu, teda ťažkosti s jasným videním a hodnotením obsahov konania.<sup>21</sup> Podľa Josepha de Finance sa už neodvažujeme tvrdiť, že nevedomosť ohľadom najvyšších princípov prirodzeného práva je neospravedliteľná, ako to v stredovekej *christianitas* tvrdil Tomáš Akvinský. Dnes sme si viac vedomí rôznych podmieneností, ktoré ťažia človeka a kazia jeho vnímanie hodnôt, a preto aj ten morálny omyl, ktorý sa týka univerzálneho poznania, nemusí byť vždy vinný.<sup>22</sup> Inými slovami povedané, človek môže zotrvať v stave dobrej základnej voľby,

<sup>18</sup> Porov. BOGLIOLO, *Etika*, 51.

<sup>19</sup> RAHNER, *Základy kresťanskej víry*, 164. Aj Günthör pripúšťa, že „základná voľba sa môže konkretizovať v jednotlivom rozhodnutí objektívne zlom, a naopak zlý základný úmysel sa implicitne realizovať v jednotlivom rozhodnutí samo osebe dobrom.“ Pripomína však, že „i možnosť omylu má svoje hranice. Určité základné normy nemôžu totiž nadlho nikomu uniknúť“ (GÜNTHÖR, A.: *Morálna teológia I/b*. Druhé vydanie. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1989, s. 33, bod 513).

<sup>20</sup> Ide tu vlastne o vyjadrenie fundamentálnej problematiky morálnej filozofie, ktorou je odlišene tzv. ľudského skutku (*actus humanus*) od skutku človeka (*actus hominis*). Kým za prvý nesie konajúci subjekt morálnu zodpovednosť, „pri skutku človeka, ktorý je neraz podmienený psychologickými mechanizmami, sprevádzaný chorobnými alebo i nadobudnutými zvykmi, jeho konanie je zbavené zodpovednosti, prípadne je zodpovednosť znížená“ (KÚTNY, I.: *Pokoj a náboženská sloboda v rodine : Špecifiká a súčinnosť – päťdesiat rokov Dignitatis humanae*. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 29).

<sup>21</sup> Porov. KÚTNY, *Pokoj a náboženská sloboda v rodine* 31.

<sup>22</sup> Porov. FINANCE, J. de: Sens et limites de l'objectivisme moral chez Saint Thomas: A propos du problème de la conscience erronée. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 30, Fasc. 1/3, 1974, S. Tomás de Aquino e S. Bonaventura: VII Centenário (1974), s. 124.

aj keď tu a teraz si volí skutok, ktorý je z pohľadu „správneho rozumu“ v rozpore so správnou voľbou toho, čo prospieva dobru osoby. Spolu s pripustením tejto možnosti možno na strane teológov a morálnych filozofov konštatovať i istú zdržanlivosť ohľadom toho, či sa za zločinmi skutočne môže „neskrývať nič“, ako to vidíme vo formulácii Rahnera.<sup>23</sup> Ako sme uviedli vyššie, Spaemann jasne poukázal na skutočnosť, že v skrytosti vôle človeka môže prebývať postoj dobrovoľnosti nepoznania, na čo človek príde, až keď sa „prebudi“. Podobne Kútny naznačuje delikátnosť rozlišovania, keď na jednej strane pripúšťa, že „človek neraz nemusí niesť morálnu zodpovednosť za skutok, ktorý vykoná,“ ale na druhej strane „zrejme neraz nie je oslobodzujúco zdôvodniteľná skutočnosť, že sa do takého stavu vôbec dostal.“<sup>24</sup> V tomto duchu i Ratzinger odmieta úplne oslobodiť morálny subjekt spod zodpovednosti za činy, ktorých skutočnú mravnú povahu si neuvedomuje, a to so zdôvodnením, že za nevedomosťou sa skrýva hlbšie podhubie, nedbanlivosť voči vlastnému bytiu, ktorá subjekt učinila hluchým na hlas pravdy a jej vnútorné podnety.<sup>25</sup> Keďže azda nik nemôže s úprimnosťou tvrdiť, že jeho sa nedbanlivosť voči sebe a voči pravde netýka, mala by sa podľa Ratzingera dobrota úmyslu merať nie schopnosťou ospravedlniť sa, ale skôr úprimnosťou vyslovenia slov žalmistu „Oslobod' ma od chýb, ktoré si neuvedomujem“ (Ž 19,13).<sup>26</sup> Predsa len je potrebné rozlišovať, či ide o nevedomosť ohľadom cieľa celého života alebo o nevedomosť v nejakej partikulárnej oblasti. S pochopením pre konajúci subjekt a jeho ťažkosti na to poukázal B. Häring. Osoba podľa neho môže byť nedbanlivá (a následkom toho nevidieť, nerozumieť) len v nejakej partikulárnej oblasti, v ktorej pociťuje ťažkosti, kým v iných oblastiach smeruje k dobru odvážne a s autentickou horlivosťou. Nedostatok v partikulárnej oblasti podľa neho nutne nespochybňuje úprimnosť morálneho charakteru a základnej voľby. Z permanentnej a fundamentálnej voľby v prospech dobra sa môže zrodiť rastúca sila, ktorá dá do poriadku partikulárnu oblasť nášho života, nášho (možno aj zavineného) zaslepenia.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Zároveň však chceme povedať, že Rahner vo svojom texte nechcel podať vyčerpávajúci výklad zavinenej a nezavinenej nevedomosti, ale len poukázať na skrytosť základného rozhodnutia vôle, takže je trocha nespravodlivé vyňať dané vyjadrenie z celku jeho diela a úmyslu pisateľa.

<sup>24</sup> Porov. KÚTNY, *Pokoj a náboženská sloboda v rodine*, 30.

<sup>25</sup> RATZINGER, J./BENEDETTO XVI: *L'elogio della coscienza* In: CATALANO, S. (ed.): *L'elogio della coscienza. La Verità interroga il cuore*. Libreria Editrice Vaticana – Ignatius Press, Edizioni Cantagalli 2009, s. 30.

<sup>26</sup> Porov. RATZINGER, J.: *Pravda, hodnoty a moc: Prubírské kameny pluralistické spoločnosti*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996, s. 24.

<sup>27</sup> Porov. HÄRING, B.: *Pour une vie réussie: Les vertus au quotidien*. Paris : Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 1998, s. 14.

Druhý dôvod, pre ktorý nemusí subjekt niesť morálnu vinu za objektívne zlý skutok, súvisí s prvým viac, než by sa mohlo zdať. Označili sme zaň nápor vášne. Uvedený dôvod má za sebou dlhé dejiny skúmania a Aristoteles ho ilustroval paradoxom nezdržanlivého človeka.

„Neviazaný človek teda, opakujem, nemá lútosť – zotrúva totiž vo svojom zámere (*proairesis*) – , ale lútosť je schopný každý človek nezdržanlivý. Preto tomu nie je tak, ako skôr pri neľahkej otázke naznačili, ale onen je nevyliciteľný, tento vyliečiteľný; lebo ona zloba sa podobá chorobám, akými sú vodnatieľka alebo suchotiny, nezdržanlivosť sa podobá padúcnici; prvé sú zvrátenosťou stálou, druhá dočasnou. A vôbec sa nezdržanlivosť a zloba líšia druhom; lebo človek si nie je vedomý svojej zloby, zato nedostatku sebaovládania áno.“<sup>28</sup>

„Neviazaný“ je u Aristotela človek, ktorý má zvrátený samotný zámer (*proairesis*), samotnú základnú voľbu. Problémom v prípade neviazaného človeka, ktorého (na rozdiel od kresťanskej tradície) považuje Aristoteles za nevyliciteľne chorého, je, že sa do stavu vnútornej slepoty dostal cez zdanlivo málo významné rozhodnutia a ústupky. V čase, keď bol schopný zachytiť požiadavku svojho vnútra byť vnútorne celistvý, možno nechal priestor väčším alebo menším kompromisom, únikom pred sebou samým, čo sa mu nemuselo vidieť až také dôležité. Práve to je aspekt onej nedbanlivosti voči vlastnému bytiu, o ktorej opakovane hovoríme. Lenže človek sa týmto spôsobom postupne zakorení v „zlej žiadosti“, ktorá sa stala módom jeho bytia, jeho charakterom. Netreba podceňovať ani formujúci alebo deformujúci vplyv okolia, pod vplyvom ktorého sa môže rýchlo vytrátiť pôvodná požiadavka vlastného vnútra, resp. byť označená za naivnú a utopickú predstavu, byť odmietnutá ako nereálna. O to naliehavejšie sa zdá venovať priestor uvažovaniu o človeku „nezdržanlivom“. Nezdržanlivého Aristoteles opisuje ako toho, kto má správny zámer (*proairesis*), teda dobrú základnú voľbu, ale neusporiadaná vášeň mu bráni v jeho aktuálnom dosahovaní. Preto v jednotlivom skutku môže konať v rozpore so svojou základnou voľbou. Po odznení vášne si však rýchlo uvedomí rozpor svojho konania s tým, akým človekom sa rozhodol stať, a snaží sa vrátiť k pôvodnému predsavzatiu. Ak teda človek neodmietne to, čo vychádza ako pôvodné poznanie z jeho vnútra, a napriek vlastným nedokonalostiam a povrchným presvedčeniam jeho sociálneho okolia sa tohto hlbokého presvedčenia drží a k nemu sa vracia, tak je na ceste k cnostnému človeku.

<sup>28</sup> ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*, VII, 9, 1150b.

## RAST V CNOSTI A ZÁKLADNÁ VOĽBA

Tak sme sa dostali k nerozlučnej spojitosti cnosti so základnou voľbou. Cnosť je vo svojej klasickej definícii „posledné rozvinutie schopnosti“ (*ultimum potentiae*),<sup>29</sup> dokonalosť schopnosti (*perfectio potentiae*).<sup>30</sup> Ak túto definíciu spojíme s tým, čo bolo povedané o základnej voľbe prirodzenosti, vysvitne, že základný úmysel zvoliť si to, čo človeka rozvíja ako ľudskú osobu, a vyhýbať sa tomu, čo tomuto rozvoju škodí, je vlastne zrealizovaný nadobudnutím cnosti. Totiž základná voľba slobody, chápaná ako naplnenie prirodzenej tendencie človeka k plnosti dobra, sa stáva účinným dosahovaním tohto prirodzeného cieľa, keď si človek volí partikulárne dobrá v súlade so správnym rozum. Správny rozum (zdokonalený cnosťou rozvážnosti) sa nechá finalizovať dobrom prirodzenosti, dobrom osoby a vôľou prispievať k rozvoju druhých osôb (cnosť spravodlivosti/lásky). Neusporiadaná zmyslosť, ktorá, ako sme videli, uväzňuje človeka v pudovej závislosti a egocentrickosti, sa pôsobením prítlačivosti cieľa premenila na zmyslosť, ktorá je v službe správneho konania (cnosti statočnosti a miernosti). Realizácia základnej voľby je teda realizáciou cnostnej dokonalosti morálneho subjektu.

Ešte dôležitejšie sa však zdá pripomenúť, že človek sa k cnosti ako k stavu bytia, v ktorom sú jeho prirodzené sklony zosúladené s jeho zámerom zvoliť si to, čo prospieva, a vyhýbať sa tomu, čo škodí, prepracúva postupne. Do popredia jeho prežívania sa počas jeho „cesty k dobru“ neraz dostanú rôzne rezistencie, nálady a zvyklosti, a to napriek tomu, že sú nesúhlasné s celkovým rozvojom subjektu.<sup>31</sup> Seberealizácia človeka si vyžaduje trvanie, postupnosť, ktorá je pre človeka postupnosťou jeho času alebo jeho dejín, jeho napredovania a jeho cesty.<sup>32</sup> Z toho dôvodu sa rast dobrej vôle (základného úmyslu vôle) meria stá-

<sup>29</sup> Porov. THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I-II, 55, 1 ad 1. Textum Leoninum Romae 1888 editum.

[online] Dostupné na: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

<sup>30</sup> THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I-II, 55, 1.

<sup>31</sup> Podľa A. Günthöra to „vyplýva predovšetkým z filozoficko-psychologických dôvodov. V skutočnosti trvale sebaurčenie človeka prostredníctvom základnej voľby sa obyčajne nedokáže presadiť a priamočiaro a bez výkyvov sa konkretizovať v jednotlivých rozhodnutiach, pretože v nich sa dostanú do hry odporovania a nerozhodnosti, ktoré pochádzajú z nekontrolovaných alebo z ťažko kontrolovateľných nálad, sklonov a návykov. A tak z jednej strany jednotlivé činy síce prejavujú a uskutočňujú základný úmysel, z druhej strany ho súčasne i zatemňujú“ (GÜNTHÖR, A.: *Morálna teológia I/b*, s. 36, bod 516).

<sup>32</sup> Porov. CONGAR, Y.: L'historicité de l'homme selon Thomas d'Aquin. In: *Doctor communis*, vol. 22, 1969, s. 299.

lostou snahy po dobre a po vyhýbaní sa zlému, to znamená *rastom v cnosti*.<sup>33</sup> Tento rast je postupný – človeka nemožno súdiť podľa ideálu, ale podľa vytrvalosti snaženia. To je nutná podmienka prepojenia teoretickej reflexie o dobre človeka s tým, ako sa k rozpoznaní tohto dobra prepracúva subjekt v jeho schopnosti chápať, čo sa spôsobuje skutkami v oboch vyššie zmienených aspektoch – vnútornom i vonkajšom.

## ZÁVER

Záverom môžeme zhrnúť jadro toho, čo sme sa snažili ako prínos etiky pre teológiu vypovedať o našom videní základnej voľby. V nadväznosti na Bogliolu sme rozlíšili základnú voľbu prirodzenosti a základnú voľbu slobody. Základná voľba prirodzenosti sa spája s realizáciou človeka, s jeho inklináciou k najvyššiemu dobru, blaženosti. V konkrétnych skutkoch sa prejaví ako slobodná voľba toho, čo rozvíja ľudskú osobu, a vyhýbanie sa tomu, čo jej škodí. Základná voľba slobody zodpovedá tomu, čo si človek vo svojej slobode dosadí za najvyššie dobro a ako následne vedie svoj život. V ideálnom prípade sa základná voľba prirodzenosti a základná voľba slobody zhodujú; ak tomu tak nie je, tak dôvody možno, ako sme pochopili prostredníctvom Kurica, hľadať v defekte kognitívnej alebo volitívnej potencie. Spaemannovo zamyslenie nad zaslepením človeka voči tomu, čo ho urobí šťastným, nás priviedlo k označeniu východiskového bodu rozporu medzi základnou voľbou prirodzenosti a základnou voľbou slobody. Je ním potlačenie záchvevu uvedomenia, ktoré sa človeku dostáva, keď začne používať rozum a keď spolu s tým vytuší skutočnosť svojej vlastnej dôstojnosti, neredukovateľnosti, ako aj dôstojnosti iného. V tomto záchveve jeho vnútra je už implicitne prítomný zmysel jeho slobody, resp. obsah toho, čo znamená rozvíjať svoju osobu a vyhýbať sa tomu, čo škodí. Týmto obsahom je zvažovanie volieb vzhľadom na poriadok hodnôt, v ktorom dominuje hodnota osoby, vo vzťahu ku ktorej je všetko usporiadané. Nutnosť označiť „prebudenie“ ako fundament možnosti vykonať základnú voľbu a vôbec viesť morálny život sa ozrejmla aj cez Balthasarovu a Léonardovu reflexiu. Títo autori spojili prebudenie s existenciálnym pochopením, že naplnenie slobody je v láske, ktorá predchádzala našu vlastnú existenciu a ktorá je základným rámcom skutočnosti, na ktorej vlastným bytím participujeme.

Následne sme zamerali pozornosť na skrytosť základnej voľby, o ktorej nielen vonkajší pozorovateľ, ale ani samotný subjekt nemôže mať absolútnu istotu. Základná voľba sa totiž realizuje v činoch, ktoré niečo odhaľujú a niečo skrý-

<sup>33</sup> Porov. BOGLIOLO, *Etika*, 89.



vajú. To, čo bolo povedané, nechce poprieť možnosť morálnej istoty o vlastnej základnej voľbe. Konajúci subjekt môže nielen dôverovať, že je, ale i byť skutočne disponovaný konať dobro vo všetkých dimenziách svojho personálneho a interpersonálneho života. Môže pravosť tohto úmyslu overovať úprimnou otvorenosťou voči poznaniu vo vedomí, že život ľudských bytostí môže v mnohých oblastiach vykazovať rôzne nedbalosti a slabosti, pretože ich rast v cnosti je postupný. Morálna istota o základnej voľbe sa teda dosahuje, keď si subjekt volí morálne dobro v akomkoľvek konečnom, ale skutočne ľudskom dobre, v súlade s tým, ako túto dobrotu nahliada vo svojom rozume, upravenom správnosťou (dobrej) vôle, a to vo vedomí vlastnej konečnosti a nedokonalosti.

Ak sme teda základnú voľbu človeka v nadpise článku spojili s rastom v cnosti, chceli sme tým povedať, že základná voľba slobody, chápaná na pozadí prirodzenej tendencie človeka k plnosti dobra, cieľu, Bohu, sa stáva účinným dosahovaním tohto v hĺbke ľudskej bytosti ukotveného cieľa vtedy, keď si subjekt volí dobro v súlade so správnym rozumom. Kým však žije v čase, dobrá základná voľba sa meria nie *dokonalosťou v cnosti*, ale stálosťou snahy po dobre a po vyhýbaní sa zlému, to znamená *rastom v cnosti*.

Doc. Mgr. Andrea Blaščiková, PhD.  
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre  
Katedra náboženských štúdií  
Hodžova 1  
949 01 Nitra  
e-mail: [ablascikova@ukf.sk](mailto:ablascikova@ukf.sk)

## Význam starých rodičov pre náboženskú výchovu v rodine

Gloria Braunsteiner

Grandparents are within families often the only persons who are actively involved in the religious education of both children and young people. A contribution of grandparents to the educational process is of unique value because parents sometimes lack mature faith capable of rooting their own children in God. The Church could thus help grandparents with pastoral programs and support them in their vocation towards the religious education of the young generation.

**Keywords:** Grandparents, parents, transmission of faith, the Trinitarian relationship

Článok bol vypracovaný v rámci projektu Vybrané faktory prorodinej stratégie a podpora stabilnej rodiny v multikulturálnom prostredí APVV-15-0189

### 1. TEOLOGICKÉ UKOTVENIE TÉMY

Odovzdávanie viery tak v rodine ako aj v škole je dnes ťažká úloha. Náboženská výchova je komplexný proces a závisí od viacerých faktorov rodinného života a školského vzdelávania. Nie je to však novodobý problém, ako čítame už v Starom zákone, napr. Kniha sudcov 2,10 vydáva zarážajúce svedectvo o tom, čo sa stalo po smrti Jozue: „Po nich povstalo iné pokolenie, ktoré už nepoznalo ani Pána, ani jeho skutky, ktoré vykonal kvôli Izraelovi.“ Strata viery má hlboké dôsledky pre destabilizáciu rodiny, pretože zabudne na svoj pôvod v Bohu a prestane čerpať zo svojho bytostného prameňa.

Prvý aspekt, pôvod človeka v Bohu, nás vedie k teológii stvorenia, ktorú budeme v nasledujúcej reflexii konkretizovať poukázaním na význam starých rodičov v rodine. Druhý aspekt – Boh ako prameň bytia – nás vovádza do trinitárnej teológie vnútrobožských vzťahov, aby sme v analógii pochopili situáciu človeka, rodiny pri absencii viery.

Človek je stvorený na Boží obraz a nemôže dostatočne poznávať seba, ak nepozná svoj pôvod v Bohu. Aby mladý človek poznal a pochopil svoje korene, potrebuje rásť s rodičmi a s ich pomocou si vytvárať identitu. Nielen v rodinách, kde zdravé spolužitie s rodičmi nie je garantované, ale aj v zdravom pro-

stredí pomáha deťom budovať si pevnejšiu identitu, ak majú vzťah aj k starým rodičom. Mnohí dnes radi skúmajú svoj rodokmeň, čo svedčí o túžbe poznať svoj pôvod. Čím ďalej siaha ich história, o to stabilnejšie budú ich korene po ľudskej stránke. Ak poznajú svoje duchovné korene – Stvoriteľa a nebeského Otca – získajú pravú stabilitu v zmysle biblického obrazu viniča a ratolestí (Jn 15) a naučia sa rozlišovať pravú závislosť na Bohu od nepravnej autonómie človeka, ktorá vedie k izolácii.

V trinitárnom pohľade zdôrazňuje najmä východná teológia, že Otec je prameň božstva. Syn – obraz Otca – predstavuje ľudstvu, aký je Otec: „... kto vidí mňa, vidí Otca“ (Jn 14,9). Ježiš vníma svoje poslanie nielen v záchrane človeka, ale zároveň v zjavovaní Otca, ktorý mu daroval všetko.

Vo vnútrobžských vzťahoch plodenie Syna sa deje v krajnom dávaní, pričom sa zdá, že spojenie „vytekajúceho“ (Syna) s prameňom je prerušené. Na kríži prežíva Syn koncentráciu všetkého protibžského ako opustenosť od Otca. Akoby vyschol prameň, z ktorého Syn večne žije. Tým stráca svoj zmysel všetko, čo Syn vykonal v čistom poslaní Otca, bolo to zbytočné. Nie je to len pozemské fiasko, ktoré dáva Synovi tento pocit na konci jeho života, ale omnoho hlbšie vnútorné vynosenie nezmieriteľného protirečenia medzi hriechom, ktorý vzal na seba, a medzi spásnou vôľou milujúceho Otca. Ako stelesnenie hriechu už nemôže nájsť oporu v Otcovi, pretože sa identifikoval s tým, čo musí Boh naveky od seba zavrhnúť. A predsa: on je Syn, ktorý môže vychádzať a žiť len z prameňa Otca, preto má neuhasiteľný smäd po nedosiahnuteľnom Bohu.<sup>1</sup>

Analogicky človek žije v hĺbke bytia zo svojho vzťahu k Bohu, ktorý sa aktualizuje a prehlbuje skrze vieru. V nasledujúcej reflexii sa budeme venovať novej funkcii starých rodičov v procese tradovania viery v rámci komplexnej výchovy vnúčať.

## 2. HISTORICKÉ PREMENY PRI SPOLUŽITÍ GENERÁCIÍ

V pedagogických publikáciách sa možno často dočítať, že v rodinách sa odovzdáva viera už veľmi zriedkavo. Je to však potrebné, aby deti mali možnosť vytvoriť si vzťah k Bohu – veď obraz Boha úzko súvisí s obrazom rodičov. Nakoľko je to však skutočne pravda, že v rodine sa neodovzdáva viera? Je možné hľadať túto funkciu u starých rodičov? Centrálny aspekt rodinnej siete sú starí rodičia, ktorých služba voči deťom umožňuje, že matky vôbec môžu byť v pracovnom pomere. Staré *mamy* sú podľa výskumov najaktívnejšie angažované

<sup>1</sup> BALTHASAR, H. U. von: *Der dreifache Kranz. Das Heil im Mariengebete*. Freiburg : Einsiedeln, 1978, s. 64.

pri odovzdávaní religiozity. Potvrdenie roly starých rodičov možno vidieť v dobe osvietenstva a v 19. storočí rastie ich význam pre rodinu. Mnohé deti nezobášaných rodičov boli prijaté do domácnosti starých rodičov, keďže mnohí nemali prostriedky na uzavretie manželstva. Významnú rolu starých matiek pri náboženskej výchove zachovávajú aj obrazy nemeckých maliarov Defregger (vytvorený v roku 1874); Waldmüller (1852, 1862, 1857), Thoma (1878), ktoré ukazujú náboženské motívy odovzdávané deťom, najmä modlitbu.<sup>2</sup>

Podľa štatistiky vykonanej pred štvrtstoročím vychovávajú v Nemecku starí rodičia cca 5% detí do 15 rokov, táto skutočnosť však nie je podchytená v literatúre o pedagogike náboženstva a prieskumy chýbajú aj v súčasnosti.

Keďže rodina je prvotný priestor, kde sa človek učí veriť, veľký význam nadobúda účasť všetkých rodinných príslušníkov na tomto procese, a teda aj starých rodičov. Ak ich berieme vážne v role vychovávateľov k viere, musíme si položiť otázku o ich role pre rodinu. Je známy predsudok, že vývin od rodiny so spoložitím viacerých generácií k malej rodine priniesol straty. Idealizácia veľkej rodiny, ktorá sa postarala o slabších členov, odkázaných na pomoc (materiálna a emocionálna starostlivosť o starých rodičov) empiricky nie je dokázaná. Negatívne posúdenie rodiny so štruktúrou dvoch generácií ako egoistickej a individualistickej tiež nie je dosvedčené. Oddelením osôb odpadá výchovná funkcia starých rodičov, ktorú preberajú spoločenské inštitúcie.

Aká bola však ich skutočná rola pri výchove k viere? Keďže v minulých storočiach ľudia nedosahovali vysoký vek, málokedy došlo ku kompletnému spoložitiu troch generácií. V tom čase mala staršia generácia v rodine socializačnú úlohu, dnes mladí a dospievajúci takmer nemajú kontakt so staršou generáciou. Pri ich spoložití sa mohli deti naučiť ich spôsoby vyjadrenia viery: modlitbu ruženca, pristupovanie k sviatostiam, náboženský výklad skutočnosti a vlastnej biografie.

Keďže v pred -priemyselnej spoločnosti boli aj spoločenské inštitúcie kresťansky orientované – ako manželstvo, rodina, výchova, škola, právo – osobné, zodpovedné rozhodnutie za náboženstvo alebo proti náboženstvu malo menej priestoru. Výchova a socializácia bola zároveň aj náboženská. Identita subjektu bola definovaná kolektívne, preto boli generačné konflikty a krízy identity zriedkavejšie a priestor osobnej slobody bol menší. Po štrukturálnej premene

---

<sup>2</sup> ARZT, S.: Großeltern als Tradentinnen von Religion und / oder Kirchlichkeit,. In: G. RITZER (Ed.): *Mit euch bin ich Mensch...* Festschrift Schleiner. Salzburger Theologische Studien 34. Innsbruck, Wien : Tyrolia, 2008, s. 265-270.

rodiny rastie záujem o starých rodičov a ich účasť na náboženskej výchove detí v modernej spoločnosti.<sup>3</sup>

### 3. POSTAVENIE STARÝCH RODIČOV V SÚČASNEJ RODINE

V dnešnej dobe je ťažké odovzdávať náboženské presvedčenie – aj preto, že v rodine sa to deje v menšej miere. Vynára sa otázka, či to vychádza zo sekularizácie rodiny. Náboženská sekularizácia sa dotýka širšej premeny. V dnešnej dobe patrí náboženstvo úplne do privátnej sféry, preto nie je ľahké vykonať o tom výskumy, keďže religiozitu je ťažké empiricky zachytiť. Dotazníky sa často vzťahujú na cirkevné napojenie, na popularitu Magistéria a návštevnosť cirkevných podujatí, čo ešte nezachycuje individuálne formy religiozity vo svojej kvalite. Pri vysokom počte rozvodov rodina už nemôže znamenať ten sociálny priestor, ktorý úplne vyhovuje požiadavkám výchovy. Túto úlohu preberajú do veľkej miery médiá, ktoré vytvárajú a formujú verejnú mienku. Výchovný vplyv rodiny klesá, o pôsobení starých rodičov sa podľa Schweitzera nedá ani hovoriť, lebo ho považuje za minimálny. Prísnosť, dôslednosť a tvrdosť považuje za výchovný štýl predošlej generácie, čo už dnes neplatí, pretože žiadaná forma výchovy je dialóg, takisto aj pre náboženskú výchovu. Nanucovanie viery vyvoláva opačnú reakciu, prejaví sa v liberálnosti a odmietaní religiozity a učenia Cirkvi. Vytvára sa preto u mnohých individuálna viera, o ktorej treba uvažovať, či ju ešte možno považovať za kresťanskú. Školská náboženská výchova často už nemôže budovať na náboženskej skúsenosti detí v rodine, škola však nemôže nahradiť rodinu.<sup>4</sup>

Citovaný autor tvorí so svojim negatívnym úsudkom o účasti starých rodičov na odovzdávaní viery výnimku v diskusii o význame starých rodičov pre náboženskú výchovu detí. Ďalej sa budeme venovať pozitívnym ohlasom v tejto oblasti a po historickom prehľade o spolužití generácií sa pozrieme na charakteristiku dnešnej situácie.

<sup>3</sup> BLASBERG-KUHNKE, M.: Großeltern als religiöse Erzieher? In: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 1989 / 32, s. 209-211.

<sup>4</sup> SCHWEITZER, F.: Wandel der Familie – Wandel der religiösen Sozialisation. In: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 1989 / 32, s. 219-226.

#### 4. ZÁKLADNÁ RODINA A TYPOLÓGIA STARÝCH RODIČOV V SÚČASNOSTI

##### RODIČIA

Dnešní rodičia sú kritickí a informovaní, preferujú neautoritatívnu výchovu. Možno však nevedia, ako sa dnes vyučuje náboženstvo. Obávajú sa, že je staromódne zamerať sa na konkrétne náboženstvo namiesto slobody výberu v dospelosti; pritom prirovnávajú členstvo v Cirkvi k členstvu v nejakom športovom klube. Kým takéto členstvo nie je nutné k životu, viera by mala rásť s dieťaťom podobne ako schopnosť myslieť, hovoriť a milovať. Kde táto dimenzia chýba, stráca sa životná orientácia a rastú závislosti.<sup>5</sup>

Mladí rodičia prežívajú často strach, pochybnosti, nepochopenie, predsudky a chýbajú im skúsenosti, preto často nie sú schopní vyjadrovať sa o viere. V tejto situácii môžu starí rodičia zohrávať dôležitú úlohu, pretože ich hodnoverné bytie môžu vnuci preskúmať. Najmä staré *mamy* dokážu dať vnukom odpovede primerané ich horizontu chápania.<sup>6</sup>

Najzákladnejšie poznanie a náboženské úkony by sa mali deti naučiť doma – aby vedeli, kto je to, kto visí na kríži a poznali základné formy náboženského prejavu ako zohnúť kolená, prežehnať sa a podobne. Často chýba táto príprava od rodičov – aj príprava na prvé sv. prijímanie prebieha často bez impulzov rodiny – a niekedy ich naučia starí rodičia aspoň detské modlitby.<sup>7</sup>

Možno teda dnes hovoriť o podobnom význame starých rodičov pre odovzdávanie viery ako v minulosti? Podľa autorky štúdie z roku 2008 nie sú dostatočné prieskumy o tom z oblasti pedagogiky náboženstva, pritom vyzdvihuje ešte stále významnú a aktuálnu štúdiu Hemela (viď aj v tomto článku). Respondenti štúdií o svojom náboženskom rozvoji sa často retrospektívne vracajú k svojim starým rodičom, s ktorými chodili do kostola. Rodičia zohrávajú pritom často len druhotnú úlohu.<sup>8</sup>

##### POTREBY DETÍ

Ak skúmame výchovu z druhej strany – z perspektívy detí – majú tieto základné potreby:

<sup>5</sup> RATZINGER, J.: Was Eltern zum Schulanfang auch wissen sollten. In: *Lebendige Katechese* 1979 / 2, s. 81.

<sup>6</sup> HEMEL, A.: Zur religiösen Begleitung der Enkelkinder durch die Großeltern, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 1989 / 32, s. 239.

<sup>7</sup> WIENAND, R.: Kommunionvorbereitung mit und ohne Eltern. In: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 1989 / 32, s. 246.

<sup>8</sup> ARZT, Großeltern, 271.

1. hľadajú vlastnú identitu; 2. pravidlá, autoritu, hranice, zvyky, ktoré ich podržia v množstve impulzov; 3. naviazať sa na dospelých a na skupinu, aby mohli byť samostatní a schopní spolužitia; 4. vyskúšať svoju tvorivosť; 5. radosť z telesného pohybu; 6. veselosť, aby mohli byť šťastné. Tieto potreby sú nutné aj pre skúsenosť viery, pre ich náboženskú výchovu doma aj v škole.<sup>9</sup>

## STARÍ RODIČIA

Dnes je spoločná domácnosť viacerých generácií veľmi zriedkavá, hoci by sa niekedy aj navzájom potrebovali. Ideál mnohých rodín je intimita s odstupom, však pre vnúčatá tento model predstavuje nevýhodu, s chýbajúcim prirodzeným kontaktom dochádza aj k odcudzeniu. Z obáv rodičov, že by zhýčkali deti, starí rodičia sa často dostávajú do roly návštevníkov, nie do partnerstva s rodinou, a preto nemôžu vykonávať zodpovednú úlohu dobrotivej autority.

Zvyčajne sú deti prijímané vtedy, ak sú prijatí aj starí rodičia a naopak. Ak má niekto negatívny obraz o starobe, nebude integrovať do rodiny staršiu generáciu ani za účelom pomoci. Samozrejme starí rodičia nemôžu vychovávať vnúčatá takisto ako vlastné deti, ich spôsob pomoci musí byť prispôbený zmenám doby.<sup>10</sup>

S rastom spoločenskej anonymity rastú aj emocionálne očakávania vzhľadom na blízkosť členov rodiny a na vzťahy. Dnešnú spoločnosť charakterizuje priestorové odlúčenie základnej rodiny od starých rodičov, a je to v súlade s tým, čo si každá strana želá. Staršia generácia má rada svoju nezávislosť, pritom sa dáva k dispozícii v prípade potreby. Tento model možno nazvať intimita v oddelenosti, vnútorná blízkosť a vonkajší dištanc.

V tomto modeli sú to najčastejšie starí rodičia, ktorí sa starajú o vnúčatá, najmä ak deti vychováva len jeden rodič sám. Dnes sa objavuje aj otázka roly pracujúcich starých matiek, či sú želané len ako pomocníčky alebo ako vychovávateľky. V dnešnej spoločnosti možno rozoznať rôzne typy starých rodičov.

„Formálni“ – vyskytujú sa len zriedkavo, nemiešajú sa do záležitostí rodiny, prinášajú príležitostné dary. „Náhradní rodičia“ – zúčastňujú sa pravidelne chodu domácnosti a výchovy. Pri tejto forme prebieha aj socializácia starých rodičov skrze vnúčatá. „Múdri poradcovia“ – zriedkavá forma podpory schopností a daností vnúčat skôr z oddelenosti. „Hľadajúci radosť“ – skôr mladší starí rodičia, ktorí sa chcú predovšetkým potešiť s vnúčatami. „Dištancovaní“ –

<sup>9</sup> HEMEL, Zur religiösen Begleitung, 240.

<sup>10</sup> MÜLFAHRT, E.: Großeltern als Miterzieher. In: *Lebendige Katechese* 1979 / 2, s. 126.

tiež mladšia veková kategória starých rodičov, ktorí majú strach z konfrontácie so starnutím, preto ani nechcú byť oslovení ako babka a dedko.<sup>11</sup>

Pojem starých rodičov je podľa uvedených kategórií veľmi heterogénny aj vzhľadom na vek, hodnotovú orientáciu a osobnostné danosti. Ak sa považuje staršia generácia za nábožnejšiu, nie je to kvôli veku, ale pre nacvičené postoje viery už od mladosti.<sup>12</sup>

## VYCHOVÁVATELIA K VIERE?

Ak sa na starých rodičov pozerá jednostranne ako na tých, ktorí nesebecky zaskakujú pri potrebách rodičov, prehliadne sa, že tiež majú svoje záujmy. Spomínaných päť typov poskytuje rôzne šance vzájomného ovplyvňovania rôznych generácií. Rodičia dnes vyžadujú od starých rodičov vysokú prispôsobivosť pri výchove svojich detí podľa vlastného štýlu – aj pre výrazné a rýchle zmeny štýlu výchovy – preto málokedy sú starí rodičia uznávaní ako múdri radcovia so životnými skúsenosťami. Dištancovaní starí rodičia sa však sami vzdávajú možnosti takto pôsobiť.<sup>13</sup>

Autorka S. Arzt poznamenáva, že náboženská výchova sa deje väčšinou cez ženské pokolenie – matka, stará mama, teta, kamarátka, sestra. Zvyčajne sú to staré mamy, ktoré zachovávajú a odovzdávajú ďalej dôležité rodinné a kultúrne tradície, pritom bývajú aj spojené s Cirkvou. Starí rodičia pozerajú do budúcnosti, premýšľajú o tom, čoho sa pravdepodobne dožijú ich vnúčatá (napr. klimatické zmeny atď.), sú zakotvení v minulosti a myslia na to, čo príde. Pamätajú si život bez mnohých technických vymožeností a vedia to porovnať s prítomnosťou; ak ešte zažili vojnu, nemali žiadne zabezpečenie života.<sup>14</sup> Vnúčatám vedia priblížiť a interpretovať minulosť a vytvoriť kontinuitu predvídavosťou do budúcnosti.

## 5. CIELE A POTREBNÉ PARAMETRE NÁBOŽENSKEJ VÝCHOVY

Dnešný človek si kladie otázku zmyslu svojho bytia, hľadá oporu. Preto nemožno vieru v Boha odsunúť ako niečo staromódne a nepripraviť dieťa na život z tejto perspektívy. Investovať do náboženskej výchovy neznamena obmedzovať slobodu detí, ale ukázať im, že život a viera patria spolu, Boh je spoločník pri všetkom. Podstatné je ukázať deťom v malých krokoch, že 1/ Boh je náš Otec,

<sup>11</sup> BLASBERG-KUHNKE, Großeltern, 212-213.

<sup>12</sup> VOSEN-NEERSO, X.: Großeltern als Katecheten. In: *Lebendige Katechese* 1979 / 2, 121-123.

<sup>13</sup> BLASBERG-KUHNKE, Großeltern, 214-215.

<sup>14</sup> ARZT, Großeltern, 273.



v ňom máme istotu. 2/ Ježiš ako vtelený Boh sa stal našim bratom. 3/ Radostná oslava Adventu, Vianoc a Veľkej noci nás približuje k Bohu. 4/ Bohoslužba je Božie pozvanie voči nám, nie otravujúca povinnosť.

Kreatívnej výchove detí k viere pomáhajú obrazy, dialóg a rôznorodé spôsoby vytvárania vzťahu k Bohu. Účinnosť výchovy v škole závisí aj od toho, či sa rodičia správajú ako kresťania, pretože predmet v škole nemôže suplovať skúsenosť v rámci rodiny. Poznatky o viere a nábožné konanie musí vytvárať jednotu v živote mladých ľudí, aby sa naučili vytvárať vzťah s Bohom, z neho žiť pre druhých, aby sa ich život vydaril.<sup>15</sup>

Dnešnú situáciu charakterizujú pojmy ako náboženská indiferentnosť a kríza odovzdávania viery. Mení sa nielen spoločnosť a hospodárstvo, ale aj kresťanstvo a viera. Je známe, že náboženské postoje ovplyvňuje rodina ako sociálna skupina, v ktorej majú starí rodičia nepochybne výchovný význam, pretože patria k širšej štruktúre rodiny.

Pri prieskume autor článku U. Hemel zistil najviac diskutované témy v súvislosti s náboženstvom, medzi ktoré patria: sociálne a etické otázky, smrť rodinných príslušníkov, ľudská dôstojnosť, aids, ekológia, prax bohoslužby, sviatosti, reinkarnácia, súkromné zjavenia, existencia diavla, zmysel púte, panenstvo Márie, zmŕtvychvstanie Ježiša.<sup>16</sup> K aktuálnym témam dokážu starí rodičia zaujať stanovisko, viesť deti k rozmyšľaniu a reagovať z bohatej skúsenosti viery na záujem svojich vnúčat.

Skúsenosť ukazuje, že deti so živým kontaktom so starými rodičmi sú lepšie formované pre spoločenstvo so staršími než deti, ktoré sú k tomu len vychovávané bez skúseností. Organický rast tejto kvality ich živo ta je stabilnejší než občasný kontakty, naučia sa prijímať slabších, odkázaných, stretávajú sa so (zvládnutým) starnutím a so smrťou. V starých rodičoch zažije dieťa spojenie rodiny s tradíciou. Zodpovední starí rodičia neposkytujú len účasť na výchove, ale zároveň dávajú aj vzdelanie. Spolu s rodičmi majú kľúčovú úlohu nielen vo vzťahu k svetu, aj k viere a pomáhajú deťom vybudovať si základné schopnosti k náboženskému konaniu. Náboženstvo nie je jeden z výchovných cieľov, ale pôsobí v rámci celkovej výchovy. Dieťa sa tak stane veriacim človekom skrze identifikáciu a skúsenosti s veriacim okolím. Katechetická úloha starších sa má chápať vo väčších súvislostiach vzdelávania a pomoci k životu.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> RATZINGER, Schulanfang, 82-83.

<sup>16</sup> HEMEL, U.: „Wenn sie nicht Christen wären, wäre ich auch keiner...“. In: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 1989 / 32, s. 230-233.

<sup>17</sup> MÜLFAHRT, Großeltern als Miterzieher, 127-128.

## 6. MOŽNÁ PONUKA A JEDINEČNÝ PRÍNOS STARÝCH RODIČOV

Niekedy sa zdá, že cez týždeň chodia do kostola len staré ženy a starí muži; farnosti pozostávajú z nich – z aktívnych členov – a zvyčajne chýba mladá a stredná generácia (v niektorých západných krajinách). Pre dospievajúcu mládež tvoria starí rodičia jediný kresťanský kontext životných skúseností. Vnuci a vnučky cítia, že starí rodičia žijú z istoty, pochádzajúcej zo základného zmyslu, na ktorý je ich život zameraný. Starí rodičia predstavujú model pre sprostredkovanie nábožnosti; majú dozrievajúcu spiritualitu, ktorú nesie viera, nádej a láska. Ako to možno zúročiť pre generáciu vnukov? Deti niekedy kladú otázky, ktoré odkrývajú skrytý strach dospelých, čo prezrádza, že nemajú platnú, suverénnu odpoveď, alebo ani nepočúvajú. Tieto postoje platia iste aj pre otázky viery.<sup>18</sup> V takej situácii je rozhodujúce, či si úprimne priznajú aj svoju neistotu a ostanú autentickí pred svojimi vnúčatami.

Príspevok staršej generácie možno zadeliť do troch skupín: 1/ Dávajú impulzy k náboženskej výchove vnúčat najmä tam, kde rodičia nehovoria o Bohu; môžu tak vzbudiť záujem o niečo iné, krásne, nepoznané. 2/ Ak rodičia vedú deti k viere, starí rodičia ich môžu v tom podporovať, posilňovať, žiť s deťmi vieru rozmanitým spôsobom. 3/ Keď sa mládež odpútava od rodičov, môžu byť medzi nimi spojivom. Svojím postojom môžu ukázať prijatie napriek tomu, že s mladými v niečom nesúhlasia. Chápavosťou dať dobrý príklad má väčšiu hodnotu než presvedčanie. Ak žijú starí rodičia svoju vieru príťažlivo, vierohodne; ak je súlad medzi ich slovami a skutkami, dávajú cenné svedectvo. Hľadajúcu mládež v kríze presvedčí ich viera, ak nie je len zvyková, ale aktuálna.<sup>19</sup>

Iný prieskum spomína najčastejšie úkony, ktorými prispievajú starí rodičia k náboženskej výchove detí a mladých ľudí: privádzajú ich na bohoslužbu, modlia sa s nimi pred jedlom a pred spaním, rozprávajú im biblické príbehy, ako aj vlastné životné skúsenosti, učia ich modlitbu ruženca a krížovej cesty, prežehnať sa so svätenou vodou. Samozrejme nie všetky deti a nie všetci mladí prijímajú snahu starých rodičov vždy pozitívne: či to padne na dobrú pôdu, závisí od kvality ich vzťahu.<sup>20</sup>

Ak v predpriemyselnej dobe boli starí rodičia uznávaní za svoju životnú múdrosť, túto rolu dnes prebrali spoločenské inštitúcie. Stále väčším problémom sa však stáva tradovanie viery, praktického svedectva, výkladu a zvládania života z perspektívy viery, pod Božím pohľadom. Starší ľudia iste majú potenciál odo-

<sup>18</sup> HEMEL, Zur religiösen Begleitung, 239-241.

<sup>19</sup> VOSEN-NEERSO, Großeltern als Katecheten, 121-122.

<sup>20</sup> HEMEL, Wenn sie nicht Christen wären, 235-236.

vzdávať svoje schopnosti a špecifické skúsenosti mladším, aj keď nie vlastným vnukom v životných krízach – ak by ich nepostrádateľné kvality boli objavené: v dozrievaní sa stali hodnovernými, vedia prejavíť súcit a ochotu k pokániu. Len kto poznal svoju hriešnosť, môže pred druhými priznať zlyhanie.<sup>21</sup>

## 7. ČOMU SA VYHÝBAŤ PRI KOMUNIKÁCIÍ RÔZNYCH GENERÁCIÍ?

Keďže len malé percento starých rodičov je ako pomocník zároveň v role vychovávateľa, (čo vyvoláva aj konflikty a nedôveru), vzniká otázka, nakoľko sa zúčastňujú náboženskej výchovy svojich vnukov. Starí rodičia žijú často v starostiach, ako sprostredkovať vnukom vieru, a snažia sa ich naučiť piesne a modlitby, ktoré rodičia nepovažujú za vhodné. Ak poslúchnu rodičov, aby sa vyhli konfliktom, mávajú výčitky zo zlyhania.<sup>22</sup>

Vzťah vnúčať a starých rodičov môže byť ambivalentný, a predsa ho možno dynamicky formovať. Uvedieme pozítiva a negátiva ich komunikácie. 1. Zdá sa, že starí rodičia všetko vedia lepšie, lebo majú životnú skúsenosť. Ak ju budú za každú cenu presadzovať, precenia seba samých. Riešenie spočíva vo vzájomnom doplnení. 2. Ak sú starí rodičia viac zakotvení v Cirkvi ako rodičia detí, musia byť opatrní, aby ich nenútili proti vôli rodičov, aby nepôsobili ako kritici rodičov. Ich konkrétne, špecifická ponuka nemá pôsobiť ako zasahovanie do výchovy. 3. Starí rodičia môžu rozšíriť svojimi záujmami horizont detí, pritom musia byť opatrní, aby to nebola konkurencia pre rodičov. Čo im robí spoločnú radosť, má so súhlasom rodičov byť pre nich uľahčením. 4. Pozítívne je, že starí rodičia majú odstup od situácie rodiny, preto môžu lepšie pochopiť, potešovať a vyrovnávať tam, kde rodičia strácajú trpezlivosť. Negatívne na tom je, že z odstupu mnohé veci nevedia posúdiť správne, a predsa chcú zasahovať, čo neskôr musia rodičia znovu korigovať. 5. Ak sa vytvoria živé vzťahy troch generácií, obohacuje to život rodiny. Rušivé na tom môže byť, že treba brať stále ohľad na starých rodičov, a tým je vyrušená rodina.<sup>23</sup>

Religiozita je u malého dieťaťa na naivnej úrovni, u mladých ľudí sa stáva úlohou, výzvou, a starších konfrontuje s potrebou vytvoriť si osobný názor. Preto úloha spoločnej výchovy prinesie vtedy ovocie, ak sa praktizuje zodpovedne. Treba zvoliť vhodné, primerané metódy s ochotou komunikovať pri

<sup>21</sup> BLASBERG-KUHNKE, Großeltern, 216.

<sup>22</sup> BLASBERG-KUHNKE, Großeltern, 214.

<sup>23</sup> PETRIK, E. J.: Beziehungen im Generationensprung. In: *Diakonia* 1996 / 27, s. 416-418.

konfliktoch.<sup>24</sup> Komunikácia generácií si vyžaduje vzájomný rešpekt, flexibilitu v názoroch, aby boli vzťahy plodné pre všetkých aj v krízových situáciách.

## 8. VÝHLAD PRE INTEGRÁCIU STARÝCH RODIČOV A VÝZVY PRE PASTORÁCIU

Odpovede na veľké otázky pre budúcnosť možno hľadať a nájsť len v spoločnom úsilí generácií. Najmä v oblasti náboženskej výchovy detí bude integrovaná kooperácia generácií nevyhnutná.<sup>25</sup>

Vysoký potenciál účasti starých rodičov na náboženskej výchove vnukov si zaslúži prioritný záujem na vypracovaní konceptov, ako ich kreatívne zahrnúť do tohto procesu.<sup>26</sup> Starí rodičia ako tradenti viery sa potrebujú tiež ďalej vzdelávať, aby zodpovedali svojej úlohe. Vytvoriť školenia pre nich ako katechétov by mala byť trvalá úloha cirkevných inštitúcií.<sup>27</sup> Mali by sa vypracovať teologické programy pre doprevádzanie a prehĺbenie viery starých rodičov. Ak by boli integrovaní do práce s mládežou, splnili by nezastupiteľnú úlohu vo výchove v inej kvalite dozretej viery, v ktorej môžu dať svedectvo svojich skúseností s Bohom. Svojim vnukom môžu dať účasť na svojej biografii, kde sa vyskytuje aj hriech a odpustenie.<sup>28</sup> Ak sa vnuci v mladom veku naučia prijať a dávať odpustenie, vytvoria si zdravú spiritualitu.

Ako sme videli, starým rodičom chýba sprevádzanie ich výchovnej činnosti, aby ju mohli reflektovať. Je to nevyhnutné, keďže dnes patrí k aktuálnym otázkam, ako možno hodnoverne odovzdávať vieru z jednej generácie na druhú: aká bude budúcnosť kresťanstva?<sup>29</sup>

## ZHRNUTIE

V reflexii diskusie o význame starých rodičov pri výchove detí k živej viere možno konštatovať, že až na jedného autora sa v skúmanej literatúre mimoriadne vyzdvihuje potenciál starých rodičov, pritom najmä ženského pokolenia. Stredná generácia býva zameraná na iné každodenné problémy a v dôsledku

<sup>24</sup> MÜLFAHRT, Großeltern als Miterzieher, 129.

<sup>25</sup> BLASBERG-KUHNKE, Großeltern, 217.

<sup>26</sup> HEMEL, Wenn sie nicht Christen wären, 237.

<sup>27</sup> MÜLFAHRT, Großeltern als Miterzieher, 129.

<sup>28</sup> Synoda Würzburg sa venovala otázke, akú rolu majú starí rodičia ako spolu -vychovávateľa k viere, ale vo farnostiach ešte ich katechizujúca rola bola ešte málo zahrnutá do pastorácie dospelých. Porov. BLASBERG-KUHNKE, Großeltern, 214-215.

<sup>29</sup> BLASBERG-KUHNKE, Großeltern, 209.

chýbajúcich zreých skúseností sú rodičia často skôr zdržanliví pri odovzdávaní viery, o to viac je vzácne svedectvo a nasadenie starých rodičov v tejto oblasti. Štúdie nám predstavujú viacero typov starých rodičov od indiferentne dištancovaných až po často slúžiacich: len oni využívajú šancu pre vytváranie náboženských návykov pre svoje vnúčatá. Široká škála od praktickej pomoci cez všeobecnú výchovu až po otvorené odovzdávanie viery umožňuje starým rodičom rovnako vydávať svedectvo o Bohu svojím životom.

Náboženská výchova tvorí súčasť komplexného vzdelávania detí a prináša ovocie, iba ak je prepojená s ostatnými oblasťami života. Rozumové poznanie môžu dnes sprostredkovať inštitúcie, avšak životnú múdrosť starých rodičov nemôžu nahradiť. V tejto ich zodpovednej úlohe ich zatiaľ Cirkev nedoprevádza pastoračnými modelmi a seminármi. Na Slovensku je vzácny tento podnet z nemeckej odbornej literatúry. Ako sme videli, viaceré štúdie uvádzajú potrebu vzdelávacích programov a doprevádzania starých rodičov: na tomto bode treba pripomenúť, že v praxi sa javí ako najdôležitejšie posilňovať nádej starých rodičov, aby nestratili odvahu verne vykonávať svoje poslanie voči vnúčatám, aj keď nevidia výsledky. Ak podľahnú rezignácii, môže to narušiť ich identitu. Ak sú odmietaní vo svojej role, je to pravdepodobne súčasť všeobecnej neúcty spoločnosti k starším. Okrem nádeje potrebujú hlbšie sa zakoreniť vo viere, vo svojom vzťahu k Bohu – k tomu ich môže povzbudiť pastoračný program, ale ak by sa spoliehali na pomoc na ľudskej rovine, nebola by trvalá. Výzva plniť si svoju nezastupiteľnú úlohu voči vnúčatám ich môže vybudovať vo viere ako Božie deti, čo bude mať spätný úžitok aj pre nich. Ak by rodičia aj odmietali ich službu voči vnúčatám a ľudsky by starí rodičia necítili svoju dôležitosť, získajú túto identitu zo vzťahu s Bohom. Ich modlitbu za vnúčatá ako osobitnú úlohu nemôže nikto nahradiť, preto podporu zo strany Cirkvi je vhodné doplniť aj modlitebným spoločenstvom starých rodičov. Vieru ako dar dostanú v modlitbe vo vytrvalom zápase o zmysel ich poslania. Cirkev má za úlohu pripomínať zmysel znášania každodenného utrpenia v láske. Ich obety v spojení s Kristom nepriamo pôsobia na ich vnúčatá, tak je stále možná aktívna zodpovednosť v ich dôstojnej role starých rodičov.

Ich nenahraditeľná rola ako tradentov viery ešte nebola dostatočne objavená. Dnešná spoločnosť, ktorá má znehodnocujúci postoj k starším ľuďom a potláča v sebe tému smrti, by tým získala na substancii a bez strachu by sa mohla konfrontovať so svojim pôvodom a prameňom – s trojjediným Stvoriteľom.

doc. Gloria Braunsteiner, PhD.

Kostolná 1

811 01 Bratislava

e-mail: gloria.braunsteiner@truni.sk

**Kútny, Ivan (ed.): *Od tolerancie náboženskej diferencie k náboženskej slobode*. Trnava : Dobrá kniha, 2015. 154 strán. ISBN 978-80-7141-961-7. CD-ROM.**

Odborná verejnosť dostala v roku 2015 do rúk zborník dvoch štúdií charakteru vedeckej monografie s názvom „Od tolerancie náboženskej diferencie k náboženskej slobode“. Editorom zborníka bol prof. ThDr. Ivan Kútny, PhD. Na aktuálnosť zvolenej témy poukazuje súčasná spoločenská situácia, poznačená migračnou krízou, v úzadí ktorej sa vynára i špecifický prvok náboženského nepochopenia. Popri tomto impulze zborník v nových súvislostiach rozvíja učenie prítomné v Deklarácii o náboženskej slobode *Dignitatis humanae*, ktorá v roku 2015 oslavovala svoje päťdesiate výročie schválenia.

Štruktúrou zborník pozostáva z dvoch štúdií charakteru vedeckej monografie. Editorovým úmyslom bolo objasniť najskôr scholastický koncept tolerancie (prvá štúdia), aby lepšie vynikla odlišnosť toho, čo navrhovali a nakoniec i schválili konciloví otcovia, a to koncept náboženskej slobody (druhá štúdia). Každá štúdia má tri kapitoly. Zborník je opatrený predslovom, doslovom, slovom o autoroch a resumé v anglickom jazyku.

Autorkou prvej štúdie charakteru vedeckej monografie s názvom „Tolerancia náboženskej diferencie podľa Tomáša Akvinského“ je doc. Mgr.

Andrea Blaščíková, PhD. Ako názov naznačuje, vo svojej časti sa venovala chápaniu konceptu tolerancie u Tomáša Akvinského. V prvej kapitole vyzdvihla toleranciu v jej význame cnosti znášania zla tam, kde je na to dobrý (správny) dôvod. Keďže za zlo Tomáš považuje šírenie bludných učení heretikmi, či náboženské obrady inovercov, autorka ďalej rozobrala jeho koncept cností viery a nábožnosti, aby vynikla na jednej strane nezaslúžená povaha viery a s tým spojená nemožnosť k viere nútiť, na druhej strane prirodzená povaha cnosti nábožnosti a s tým spojená možnosť vzťahnúť ju k spoločnému dobru. V takto nastolenej téme pokračovala v druhej kapitole, kde sa venovala vzťahu náboženstva a štátu vo vízii Tomáša Akvinského. Definuje, že úlohou štátu je zachovávať spoločné dobro. Pre štát je spoločné dobro zároveň princípom či kritériom tolerovania. Toleruje sa zlo tam, kde by netolerovaním vzniklo ešte väčšie zlo, a teda väčšia škoda pre spoločné dobro. Keďže súčasťou spoločného dobra štátu sú aj duchovné a náboženské hodnoty, je v záujme štátu, aby si občania osvojili aj prirodzenú cnosť nábožnosti, no nesmie k tomu zaväzovať pod hrozbou sankcie. Ako autorka tvrdí, Tomáš sa nevenoval návrhu konkrétneho štátneho zákonodarstva v oblasti kultu, obmedzil sa len na to, aby nebolo v rozpore s Božím zákonom. Ako teológ sa podrobnejšie venoval princípu tolerancie náboženskej diferencie, ako je prakti-

zovaná Cirkvou. Úlohou Cirkvi je napomáhať spásu veriacich. Pre Cirkev teda nestačí prirodzená nábožnosť, ale snaží sa prispieť k rozvoju jej nadprirodzenej podoby, ktorá je spätá s darom viery. Autorka v tretej kapitole v nadväznosti na predchádzajúce zistenia približuje Tomášove konkretizačné riešenia tolerancie, resp. v prípade heretikov i netolerancie, náboženskej diferencie. Tieto riešenia považuje za dejinne podmienené a prekonané a navrhuje ich odlišiť od principiálnej roviny, ktorá ostáva naďalej platná. Tieto platné princípy sú tvorené Tomášovým pohľadom na cnosti, ale najmä jeho koncepčným oddelením svetskej a cirkevnej moci, ktoré však vzhľadom na dobovú situáciu nebolo celkom dotiahnuté.

Správne interpretovať texty (myslenie, postoje) Tomáša Akvinského napríklad k fenoménu herézy a k osobe heretika je reálne možné jedine na základe akceptovania historického, politického a religionistického kontextu jeho doby, čo autorka prijala a uskutocnila. V porovnaní s historickým obdobím pôsobenia Tomáša Akvinského v súčasnosti žijeme v radikálne odlišných politických, ekonomických a náboženských podmienkach, avšak určité etické princípy vo svojej podstate (možno nie v explicitnej formulácii a v prejave) permanentne pretrvávajú a sú aktuálne, čo parciálne potvrdzujú aj analýzy textov Tomáša Akvinského.

Autorom druhej štúdie charakteru vedeckej monografie s názvom

„Náboženská sloboda a právo na náboženskú slobodu : Dignitatis humanae a dialektika práva a náboženskej slobody namiesto tolerancie“ je prof. ThDr. Ivan Kútny, PhD. Spracovanie problematiky uchoпил v troch kapitolách. Prvú kapitolu venoval uvedeniu a objasneniu špecifických pojmov, ktoré sa v kontextových súvislostiach javia ako kľúčové. Ide o pojmy ako sloboda náboženstva a náboženská sloboda, svedomie, dialektika, tolerancia, ľudská dôstojnosť a parrhesia. Keďže autorov zámer mieni zotrvať v línii koncilovej deklarácie Dignitatis humanae, následne predkladá závažný posun, ktorý nastal vo fáze prípravy tohto významného a v mnohých ohľadoch i prelomového dokumentu. Objasňuje, že konciloví otcovia po zložitom hľadaní a náročnej interpretácii „znamení čias“ nahradili zaužívaný pojem náboženskej tolerancie pojmom náboženskej slobody.

Bázu tohto termínu hľadal v druhej kapitole s názvom „Špecifiká náboženskej slobody v Dignitatis humanae“. V nadväznosti na encykliku pápeža Jána XXIII. Pacem in Terris a v prehľbení jej impulzov sa konciloví otcovia zhodli v tom, že fundamentom, na ktorom koncept náboženskej slobody spočíva, nemôže byť žiadna ľudská autorita, ale samotná dôstojnosť osoby, samotná ľudská prirodzenosť. Následne autor rozvíjal myšlienku bázy pojmu náboženská sloboda v Dignitatis humanae tým, že predostrel kompletnejší obraz

svedomia a úkonu viery v kontexte aj iných koncilových dokumentov.

Záverčnú kapitolu s názvom „Špecifiká a aspekty slobody náboženstva, náboženskej slobody a ich vzťah k právu“ autor venoval často zanedbávaným rozlíšeniam jednotlivých aspektov pojmov, akými sú napríklad „náboženská sloboda“ a „právo na náboženskú slobodu“. Ďalej zdôraznil, že štát, nesúci poslanie garantovať každému na občianskej rovine nescudziteľné právo na náboženskú slobodu, má mať vo vzťahu k slobode svedomia a náboženstva postoj pozitívne neutrálny, a nie indiferentný alebo dokonca cielavedome zamedzujúci. Náboženská sloboda, chápaná ako princíp, je skutočnosťou, ku ktorej je potrebné človeka vychovávať a formovať. Prvé miesto v tejto iniciácii prináleží podľa autora rodine. Autor však dosah správne pochopenej náboženskej slobody chápe v súlade s posolstvami k Svetovému dňu pokoja aj v dynamike napredovania ľudskej rodiny na ceste pokoja a mieru.

V závere sa autor prikláňa k pohľadu, podľa ktorého má náboženská sloboda svoje najhlbšie opodstatnenie v tom, že je „slobodou pre“ a nie „slobodou od“ náboženstva.

Recenzovaná štúdia poukazuje a do jasnejšieho svetla stavia nuansy rozlišovania medzi právnym konceptom a jeho vlastným teologickým ukotvením a zdôvodnením. Problematiku robí aktuálnou prepojením náboženskej slobody s hľadaním

a uskutočňovaním pokoja a mieru. Teológia Druhého vatikánskeho koncilu tak zásluhou autora vstupuje na pole súčasných problémov a ťažko riešiteľných situácií.

Prepojenie oboch štúdií charakteru monografie je zrejmé z názvu zborníka. Treba oceniť editorov úmysel poukázať na posun, ktorý nastal vďaka dielu Ducha na Druhom vatikánskom koncile. Tým, že sa Cirkev zriekla nástojenia na povinnosti štátu chrániť náboženskú pravdu v prospech povinnosti štátu garantovať náboženskú slobodu, súčasne sa priblížila Cirkvi prvých storočí. Reformné úsilie Koncilu tak neznamená ruptúru, ale skôr nové pochopenie miesta pôsobenia Cirkvi vo svete a pre svet.

Recenzovaný zborník patrí medzi hodnotné vedecké diela k problematike, záujem o ktorú neutícha a je zreteľný aj v kontexte slovenskej spoločnosti. Môže tak prispieť k objasneniu mnohých nedorozumení vyplývajúcich z konfrontácie modelu tolerancie náboženskej diferencie, dominantného v nábožensky relatívne homogénnej spoločnosti, s modelom náboženskej slobody, vlastným modernej pluralitnej spoločnosti. Dielo, ktoré vyšlo na CD, možno odporučiť všetkým záujemcom hľadajúcim orientáciu v spletitej spoločensko-náboženskej a kultúrnej situácii.

prof. ThDr. Pavol Farkaš, PhD.



**Jiří Pavlík: *Svatý Jan Chrysostomos: Povzbuzení pronásledovaným*. Praha: Krystal OP, 2015, 208 s. ISBN 978-80-87183-85-4**

Životný príbeh sv. Jána Zlatoústeho (Chrysostoma) sa odvíjal po krivke pripomínajúcej antickú tragédiu. Najprv sa povzniesol do najväčšej výšky, keď sa Ján stal konštantínopolským patriarchom a jednou z najvýznamnejších osobností východorrímskej cirkevnej politiky. No potom nasledoval pád – Ján bol nespravodlivo zosadený a deportovaný do vyhnanstva, kde kvárený chorobami po troch rokoch aj zomrel.

Z tohto záverečného obdobia pochádza niekoľko spisov venovaných téme ľudského utrpenia, najmä toho, ktoré je nezaslúžené. Jedným z nich je zbierka listov Jána Zlatoústeho diakonke Olympii, ktoré máme dostupné v slovenskom preklade (*Sv. Makrína, Melánia a Olympia*, Bratislava, 2008). Ďalšie dva spisy, ktoré sa tejto téme venujú systematickejším spôsobom, sú *O tom, že nikto nemôže utrpieť ujmu, iba ak sám od seba* (*Quod nemo laeditur nisi a seipso*) a *Tým, ktorí sa pohoršili* (*Ad eos qui scandalizati sunt*), ktoré nedávno vyšli v českom preklade Jiřího Pavlíka pod názvom *Povzbuzení pronásledovaným*.

Prvú časť Pavlíkovej publikácie tvoria dve úvodné štúdie. *Chrysostomův život a literární činnost*

(s. 11 – 47) predkladá okrem samotných faktov aj pramene, ktoré nás o nich informujú, a ich spoľahlivosť podľa poznatkov moderného bádania. *Úvod do dvou exilových spisů* (s. 48 – 84) rozoberá spomenuté dve diela, ktoré spolu s posledným, 17. listom Olympii tvoria literárny záver Jánovho života. Autor najprv stručne rozoberá ich datovanie, rukopisnú tradíciu a ďalšie formálne črty a potom sa podrobne venuje ich obsahovej analýze.

Spis *Quod nemo laeditur nisi a seipso* buduje na paradoxnej sentencii zdedenej z gréckej filozofickej tradície, že nikto nemôže utrpieť škodu od druhého, iba sám od seba. Akékoľvek nešťastie, ktoré na človeka dolahne zvonka, totiž nemôže poškodiť dušu človeka. Preto je to iba zdanlivé zlo. Jediné skutočné zlo je vedomá voľba neresti. Autor tu dáva návod, ako sa možno s utrpenou krivdou vyrovať pomocou prirodzenej racionality.

Druhý spis, *Ad eos qui scandalizati sunt*, prináša do argumenácie aj špecificky kresťanské témy. Je venovaný ľuďom, ktorých viera utrpela ťažkú ranu tým, že boli obeťami alebo svedkami nejakej krivdy. Za príčinu tejto „choroby“ Ján pokladá chybu v úsudku a svojím výkladom ju hodlá napraviť. Pohoršenie podľa neho vzniká vtedy, keď sa ľudská myseľ nazdáva, že môže poznať všetky príčiny všetkého diania, keď stavia svoj úsudok nad nepoznatelné rozhodnutie Božej

prozreteľnosti a nepatričnými otázkami sa snaží pochopiť nepoznatelnú Božiu moc a múdrosť. A pochopiteľne zlyháva. Jánovým cieľom je podať liek na pohoršenie, čiže pochybnosť vo viere. Božia láska k človeku presahuje každú inú lásku a o dobrote Božej prozreteľnosti nemožno pochybovať. Preto sa človek v súžení nemá znepokojovať, ale aj keď sa udalosti vyvíjajú v rozpore s očakávaniami, má trpezlivo čakať na samý koniec. Pri analýze tohto spisu sa Jiří Pavlík podrobnejšie venuje dvom vedúcim témam – Božej nepoznatelnosti a prozreteľnosti – a zaraďuje ich do širšieho kontextu gréckej filozofickej a kresťanskej tradície.

Po obsahovej analýze sa autor pokúša oba spisy žánrovo zaradiť. Hoci žáner zvyčajne pokladáme za jeden z kľúčov k interpretácii diela, v prípade týchto spisov je žánrové zaradenie sporné, takže nemôže byť východiskom. Preto autor zaradil túto otázku až na záver svojej štúdie. V prípade spisu *Quod nemo laeditur nisi a seipso* sa prikláňa k žánru stickej diatriby. Druhý spis, *Ad eos qui scandalizati sunt*, ktorý sa čiastočne týka témy Božej nepoznatelnosti, je v mnohých rukopisoch zaraďovaný do súboru *De incomprehensibili Dei natura* ako deviata homília. Homília to však zrejme nie je – už len z dôvodu svojho veľkého rozsahu. Sporné je aj zaradenie diela ako list či traktát. Otázku žánru v tomto prípade autor ponecháva otvorenú.

Druhú časť publikácie tvorí preklad, *Quod nemo laeditur a se ipso* (s. 87 – 120), *Ad eos qui scandalizati sunt* (s. 121 – 190), a čitateľ sa môže zahĺbiť do myšlienok svätého Jána vo vynikajúcej modernej jazykovej interpretácii. Preklad je sprevádzaný poznámkovým aparátom s biblickými odkazmi, objasnením terminológie a niektorých prekladateľských volieb, ako aj s mnohými odkazmi na paralelné témy v iných Jánových dielach.

Záverom môžeme zhrnúť, že publikácia Jiřího Pavlíka *Svatý Jan Chrysostomos: Povzbuzení pronásledovaným* prináša kvalitné čítanie pre priaznivcov cirkevných otcov v akademickom svete, ako aj povzbudenie pre všetkých nespravodlivo prenasledovaných – v ktorejkoľvek časti spoločenského spektra. Otázka, ako sa vyrovnáť s nezaslúženou krivdou a utrpením, totiž zostáva čitateľsky aktuálna aj po 1600 rokoch. A Ján dáva odpoveď, ktorá je nielen rečnícky vytríbená a logicky koherentná, ale je to predovšetkým odpoveď, ktorej účinnosť si vyskúšal na vlastnej koži. Ján vie o čom hovorí, keď hovorí o nespravodlivosti, prenasledovaní, vyhnanstve, strate majetku, osočovaní, ba aj o fyzickej chorobe. No v jeho spisoch nenachádzame ani stopu zatrpknutosti. Môžeme teda usudzovať, že jeho návod fungoval.

Helena Panczová, PhD.

## POKyny PRE PRISPIEVATELOV

Články môžu byť v slovenčine, češtine, angličtine, nemčine a poľštine. Ak je však príspevok napísaný v inom jazyku ako slovenčina, autori sú zodpovední za jeho jazykovú korektúru. Články by nemali presiahnuť 55 000 znakov bez medzier, a to vrátane poznámok pod čiarou. Prosíme autorov, aby posielali redakcii časopisu príspevky formou emailu vo formáte Word a PDF na obe tieto adresy: [teologicky.casopis@tftu.sk](mailto:teologicky.casopis@tftu.sk); [jozef.tino@truni.sk](mailto:jozef.tino@truni.sk)

Pre hebrejské a grécke slová prosíme prispievateľov, aby používali fonty Bibleworks: bwhebb (veľkosť 16) pre hebrejštinu a bwgrkl (veľkosť 12) pre gréčtinu. Fonty sú dostupné na stiahnutie na stránke časopisu Biblica: <https://www.bsw.org/biblica/font-instructions/> . Pre ostatné fonty (sýrske, arabské atď.) prosíme kontaktovať redakciu časopisu.

Viac informácií nájdete na <http://www.tftu.sk/sk/teologickycasopis>

Adresa redakcie:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava  
tel.: +421 2 544 33 237  
fax: +421 2 544 30 244  
e-mail: [teologicky.casopis@tftu.sk](mailto:teologicky.casopis@tftu.sk)  
[www.tftu.sk](http://www.tftu.sk)

*Teologický časopis* si môžete objednať na adrese:

Dobrá kniha  
P. O. Box 26  
Štefánikova 44, 917 01 Trnava  
tel.: 033/59 34 221  
e-mail: [dobrakniha@dobrakniha.sk](mailto:dobrakniha@dobrakniha.sk)  
[www.dobrakniha.sk](http://www.dobrakniha.sk)