

*Bratislava*

*Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave*

**2/2015**  
*ročník XIII*

# ***Teologický časopis***

*Fórum pre kresťanský dialóg*

**Teologický časopis**

XIII/2015/2

**Reviewed theological journal**

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

**Published:** december 2015

**Editorial Board:**

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

**Advisory Board:**

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

**Editor:** Mgr. Mária Fúriková

**Typography:** Ivan Janák

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

# Obsah

## ČLÁNKY, ŠTÚDIE

### **Ivan Kútny**

Svedomie – nescudziteľná svätyňa človeka – prvý zo všetkých  
Kristových zástupcov II : Päťdesiat rokov pastorálnej konštitúcie  
Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes* –  
cesta k dialógu svedomí so svetom ..... 5

### **Vladimír Juhás**

Keď veci rozprávajú : Reč sviatostí očami Leonarda Boffa ..... 23

### **Peter Zubko**

Dve menovania Jozefa Čárského za biskupa v roku 1925 ..... 35

### **Jozef Žuffa, Marián Cipár**

Východiská sociálnej náuky Cirkvi pre zamestnanosť na regionálnej úrovni ... 57

## RECENZIE

### **Andrej Filipek SJ**

KULISZ, Józef: Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka.  
Warszawa : Rhetos, 2015. 206 s. ISBN 978-83-89781-78-9 ..... 71

### **Jozef Tiño**

Carr, David M.: *The Formation of the Hebrew Bible : A New Reconstruction*.  
Oxford; New York : Oxford University Press, 2011. 524 s.  
ISBN 978-0-19-974260-8 ..... 75

## SPRÁVY

### **Šimon Marinčák**

„Byzantský chorál: radiácia a interakcia.“ Medzinárodné vedecké  
sympóziu. Hernen, Holandsko, 4. – 6. decembra 2015 ..... 79

# Contents

## ARTICLES

### **Ivan Kútny**

Conscience – the Inalienable Sanctuary of Man –  
the First Vicar of Christ II : Fifty Years of a Pastoral Constitution  
of the Second Vatican Council *Gaudium et spes* –  
a Way to Dialogue of Consciences with the World ..... 5

### **Vladimír Juhás**

When Things Talk : The Language of Sacraments Seen  
through the Eyes of Leonard Boff ..... 23

### **Peter Zubko**

Two Appointments of Jozef Čársky as Bishop in 1925 ..... 35

### **Jozef Žuffa, Marián Cipár**

Basis of the Social Doctrine of the Church for Employment  
at Regional Level ..... 57

## REVIEWS AND MATERIALS

## Svedomie – nescudziteľná svätyňa človeka – prvý zo všetkých Kristových zástupcov II

PÄŤDESIAT ROKOV PASTORÁLNEJ KONŠTITÚCIE DRUHÉHO Vatikánskeho  
KONCILU *GAUDIUM ET SPES* – CESTA K DIALÓGU SVEDOMÍ SO SVETOM

Ivan Kútny

KÚTNY, I.: Conscience – the Inalienable Sanctuary of Man – the First Vicar of Christ II : Fifty Years of a Pastoral Constitution of the Second Vatican Council *Gaudium et spes* – a Way to Dialogue of Consciences with the World. *Teologický časopis*, XIII, 2015, 2, s. 5 – 21.

There was claimed that the issues of man's moral conscience and freedom cooperate inalienably with his pure human acts in the first part. The formal purity of his actions is not always fulfilled. It might be influenced by many factors. We are aware of this fact from several documents of Magisterium. It admits that a man can have problems and difficulties in a certain sphere on his way of life. The affecting factors can also be displayed in the most serious personal and social matters. Also, they can be visible in the sacramentary aspect of life. Subsequently, there were re-discovered the most important formulations relating to conscience from the chosen documents of the Second Vatican Council. But the main goal of the treatise is an analysis of the pastoral constitution *Gaudium et spes*, No. 16, while taking account of the works of contemporary authors. Then the issues might be used for more important continuity in a narrower and broader perspective. The significance of knowledge of the issues is extremely important because not only some theologians refer to the concept of conscience in *Gaudium et spes*, but also some other documents do so. In the second part, dealing with the issue which is considered to be one of the key stones of spiritual and moral renewal, the author intends to take a stand on it in a structural representation – in the aspect of discernment of the individual principal facts. A man, as an acting subject, is able to pervade to his own spectrum of authenticity and its verification with the others on the basis of a threefold aspect of personal, social and religious dimension in the light of the signs of time. Our attention is focused on the discernment of two aspects of moral conscience and on their dignity in erroneous conscience in the pastoral constitution *Gaudium et spes*, No. 16: a moral imperative and truth, an appeal to dialogue and specifics of love.

*Keywords:* conscience, imperatives, Council, the sanctuary of a man, relationality, love

V predchádzajúcej, prvej časti štúdie (uverejnenej v *Teologickom časopise*, roč. XIII, 2015, č. 1) sme priblížili očakávanie a túžbu J. Bonnyho, aby sa náležitejšie uplatnilo v praxi učenie Druhého vaticánskeho koncilu o svedo-

mí v *Gaudium et spes*.<sup>1</sup> Ďalej sme na jednej strane v dôsledku špecifického zamerania sa na svedomie človeka v dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium*, v deklarácii o náboženskej slobode *Dignitatis humanae*, v dekréte o laickom apoštoláte *Apostolicam actuositatem*, konštatovali, že v nich obsiahnuté vyjadrenia o svedomí sú veľmi dôležité tak pre špekulatívne nahliadanie, ako aj pre praktický život v súlade s morálnym svedomím. Teda i pre interpretáciu konceptu svedomia, ktorá sa nachádza v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes*, č. 16. Na druhej strane, keďže koncilovní otcovia vnímajú človeka v jeho integrite, „s telom a dušou, so srdcom a svedomím, s rozumom a vôľou“<sup>2</sup>, spolu so špecifikami súhrnnej antropológie, ktorá sa nachádza v prvej kapitole konštitúcie *Gaudium et spes*, dali interpretačný kľúč k celej konštitúcii.

Pokiaľ ide o *Gaudium et spes* č. 16, na jednej strane sme naznačili zjavný vzťah svedomia ku transcendentnu, poukázali sme na potrebu náležite pertraktovať dôstojnosť morálneho svedomia, morálny imperatív, ako aj výzvu k dialógu, a predovšetkým spočívajúci rozmer lásky. Na druhej strane sme naznačili, s odvolaním sa na A. Fumagalliho, prítomnosť „dvoch rozličných koncepcií morálneho svedomia“,<sup>3</sup> ktoré sa nachádzajú v danom texte. Prítomnosť týchto dvoch modelov či koncepcií spojených do jedného celku je zrejme dôsledkom dvoch prúdov prítomných na Druhom vatikánskom koncile – tradičného a inovatívneho.<sup>4</sup> Jeden chcel zviazať svedomie s poslušnosťou zákona, druhý s úprimnosťou osoby.<sup>5</sup> Ďalej sa budeme nimi zaoberať, pokladajúc ich však za dva aspekty v kon-

<sup>1</sup> Porov. BONNY, J.: I vescovi, le domande e le attese : Cosa mi aspetto dal Sinodo? In: *Il Regno – Documenti*, roč. 59, 2014, č. 17 (s. 547–561), s. 550–551.

<sup>2</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 3.

<sup>3</sup> FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito : Teologia della coscienza morale*. Brescia : Queriniana, 2012, s. 275.

<sup>4</sup> Porov. RATZINGER, J. – BENEDETTO XVI.: *L'elogio della coscienza : La verità interroga il cuore*. 2. vyd. Siena : Edizioni Cantagalli, 2009, s. 5.

<sup>5</sup> Porov. ZUCCARO, C.: *Morale fondamentale*. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1994, s. 229.

Dva odlišné prúdy myslenia či postoja, ktoré sa prejavili aj na Koncile, zrejme neskôr vyústili do problematiky, ktorú naznačil J. Ratzinger v deväťdesiatych rokoch minulého storočia, keď poukázal na otázku svedomia, ktorá sa najmä v oblasti katolíckej morálnej teológie stala jadrom morálky a jej poznania. Táto diskusia prebiehala v okruhu konceptov slobody, normy, autonómie, heteronómie, autodeterminácie (sebaurčenia) a určenia prostredníctvom vonkajšej autority (podriadenia sa jej). Svedomie bolo predstavené ako pevnosť či bašta slobody pred limitovaním bytia (existencie) uloženého autoritou. V tomto kontexte sa stavajú proti sebe dve koncepcie ponímania katolíckosti. Na jednej strane máme inovované porozumenie jej podstaty, ktoré, vychádzajúc zo základu slobody, odvodzuje kresťanskú vieru ako princíp slobody; a na druhej strane prekonaný, „predkoncilový“ model, ktorý podriaďuje kresťanskú existenciu autorite, ktorá normatívne riadi život až do najintímnejších sfér a tak hľadá spôsob, ako udržiavať moc kontrolou nad ľuďmi. Tak sa „morálka svedomia“ a „morálka autority“ zdajú ako dva protichodné modely, ktoré sú navzájom nekompatibilné. Porov. RATZINGER, J.: *Coscienza e verità*.

cepcii morálneho svedomia Druhého vatikánskeho koncilu. Bude nás zaujímať aj to, či a ako je v týchto dvoch aspektoch interpretovateľná dôstojnosť mýliaceho sa svedomia, ak by boli koncepciami morálneho svedomia.

### FUNKCIONÁLNY ASPEKT SVEDOMIA

V prvej časti *Gaudium et spes*, č. 16, je koncepcia morálneho svedomia vyjadrená takto:

„V hĺbinách svedomia človek odкрýva zákon, ktorý si on sám nedáva, ale je povinný ho poslúchať. Jeho hlas ho neprestajne vyzýva, aby miloval a konal dobro a vyhýbal sa zlu; a keď treba, zaznieva mu v hĺbke srdca: Toto rob, tamtoho sa varuj! Človek má totiž v srdci Bohom vpísaný zákon a práve v poslušnosti tomuto zákonu sa prejavuje jeho dôstojnosť a podľa neho bude aj súdený.“

V takto formulovanom texte sa evidentne javia črty legalistickej koncepcie morálneho svedomia, ktorá dáva do popredia zákon, ktorý človek odкрýva v nemerateľnosti svedomia. V takejto prezentácii sa svedomie špecificky dáva do funkcie služby zákonu.<sup>6</sup> Túto koncepciu teda možno nazvať *funkcionálnou*.<sup>7</sup> Zákon, ktorý človek odкрýva v hĺbinách<sup>8</sup> svedomia a ktorý je povinný poslúchať, je *Boží zákon*. Mieni sa tu evidentne *Boží zákon* s jasným zdôraznením imperatívnosti. Hoci tradičné učenie tu explicitne identifikuje prirodzený zákon, Druhý vatikánsky koncil nepoužil pojem *prirodzený zákon*. Postoj Koncilu<sup>9</sup> sa javí koncepcne logický a prezieravý, nielen v súvislostiach s obsahom dekrétu *Unitatis redintegratio*, ale aj v širšom kontexte ekumenického diania<sup>10</sup> a očakávania jednoty, ktorú prisľúbil Kristus.

---

In: BORGONOVO, G. (ed.): *La coscienza*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1996, s. 17; BENEDIKT XVI. - RATZINGER, J.: *Zasiabnutí neviditeľným*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 79-80.

<sup>6</sup> Porov. FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito : Teologia della coscienza morale*, s. 275.

<sup>7</sup> Podobne sa javí aj text v koncilovej deklarácii o náboženskej slobode v *Dignitatis humanae*: „Príkazy Božieho zákona človek vníma a poznáva svojím svedomím, ktorého sa musí verne pridržať v každej činnosti, aby dosiahol svoj cieľ. a tým je Boh.“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Deklarácia *Dignitatis humanae*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 3.)

<sup>8</sup> V predchádzajúcom preklade *Dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu* (Rím 1968) bol použitý pojem *v hĺbkach*. Taliansky preklad v danej stati nenaznačuje hĺbiny, ale intimitu svedomia.

<sup>9</sup> Druhý vatikánsky koncil sa vyhýbal vo svojich vyjadreniach používať pojmy ako *prirodzený zákon* či *prirodzené právo*. Porov. CAMPANINI, G.: *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes*. Casale Monferrato : Piemme, 1986, s. 44-45; VIDAL, M. G.: *Nuova morale fondamentale : La dimora teologica dell'etica*. Bologna : Edizioni Dehoniane, 2004, s. 675.

<sup>10</sup> Veď nielen teológiu, ale aj iné disciplíny je potrebné „prednášať aj z ekumenického hľadiska,

V druhej vete pertraktovaného textu je možné postrehnúť dva aspekty hlasu toho zákona, ktorý človek odkrýva vo svedomí, dva aspekty imperatívnosti: a) na jednej strane ide o tú najvšeobecnejšiu a základnú imperatívnosť, ktorá človeka „neprestajne vyzýva, aby miloval a konal dobro a vyhýbal sa zlu“<sup>11</sup>, čím ho inšpiruje a aj povzbudzuje, aby celé svoje bytie angažoval pre dobro a Dobro; b) na druhej strane, ak treba, zaznieva mu v srdci: „Toto rob, tamtoho sa varuj!“<sup>12</sup> Tento dvojaspektový *hlas* zákona vyjadruje špecifickú spätosť. Tieto dva aspekty sú totiž tak úzko medzi sebou spojené, že ich nemožno nielen oddeľovať, ale ich nemožno ani spojiť do jedného. V prvom prípade – *konat' dobro a vyhýbat' sa zlu* – človek dá hodnotu celému svojmu životu. Ide o prijatie predmetu základnej voľby. V druhom prípade ide o hodnotu v špecifickom zosobnení konkrétneho aktu<sup>13</sup> duchovného subjektu na vnútornej alebo aj na vonkajšej rovine.

V texte sa ešte spresňujúc uvádza, že človek má „v srdci Bohom vpísaný zákon a práve v poslušnosti tomuto zákonu sa prejavuje jeho dôstojnosť a podľa neho bude aj súdený“<sup>14</sup>. V prvej časti *Gaudium et spes* č. 16 je viacnásobne kladený dôraz tak na poslušnosť zákonu, ako aj na imperatívnosť. Do špecifika imperatívnosti človek na jednej strane preniká poznávajúc seba<sup>15</sup> a získavaním skúsenosti s hĺbinou svojho vnútra. Táto imperatívnosť, keďže sa vynára z hĺbky osoby, nelimituje jej slobodu, pretože tá stále zostáva „vynikajúcim znakom Božieho obrazu v človeku (...). Dôstojnosť človeka si vyžaduje, aby konal podľa vedomej a slobodnej voľby, čiže pohýnaný a vedený osobným presvedčením, a nie pod vplyvom slepého vnútorného popudu alebo z čisto vonkajšieho donútenia“<sup>16</sup>.

*Funkcionálny* model<sup>17</sup> svedomia, ktorý bol v období pred Koncilom prítomný v teologicko-morálnej vízii,<sup>18</sup> bol Druhým vatikánskym koncilom, nasle-

aby čoraz vernejšie zodpovedali skutočnému stavu vecí“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dekrét *Unitatis redintegratio*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 10).

<sup>11</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>12</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>13</sup> Porov. MAJORANO, S.: *La coscienza : Per una lettura cristiana*. Cinisello Balsamo : San Paolo, 1994, s. 110.

<sup>14</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>15</sup> Už na architráve chrámu v Delfách bola vyrytá výzva: „Poznaj seba samého ako svedectvo základnej pravdy. Túto musí prijať ako minimálne pravidlo každý človek, ktorý sa chce odlišovať od ostatného tvorstva a kvalifikovať sa ako *človek* práve tým, že *pozná sám seba*.“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*. Bratislava : Don Bosco, 1998, č. 1.)

<sup>16</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 17.

<sup>17</sup> Je potrebné náležite rozlišovať medzi pojmomami *model* a *aspekt*.

<sup>18</sup> Tento predkoncilový model bol, ako je známe, súčasťou kazuistickej teórie morálky, ktorá pretrvávala počas niekoľkých storočí, až do obdobia Druhého vatikánskeho koncilu.



dujúcou časťou formulácie textu morálneho svedomia v *Gaudium et spes* č. 16, rozhodne prekonaný.<sup>19</sup> Dosvedčuje to aj koncept prezentovanej antropológie, v strede ktorej sa nachádza práve 16. článok. No napriek tomu sa zdá, že je v značnej miere sprítomňovaný v druhej kapitole encykliky *Veritatis splendor*.<sup>20</sup>

### VZŤAHOVÝ ASPEKT SVEDOMIA A RELACIONÁLNOSŤ V LÁSKE

Podľa B. Häringa, „kto dá na prvé miesto zákon a morálnu povinnosť a iba na druhom mieste poukáže na Kristovu milosť, prekrúca spravodlivý poriadok a ohrozuje autentickosť kresťanského svedomia. Život v Kristovi znamená byť priťahovaný k nemu a k Otcovi skrze Ducha, znamená vložiť sa do života, ktorý je chválou a vzdávaním vďaky. Milosť a viera sú na prvom mieste“<sup>21</sup>.

---

Kazuistika mala na dobu svojho vzniku pozitíva, ale aj svoje limity. Prakticky si nárokovala predvídať v okruhu predeterminovanej morálnej normy všetky možné a predstaviteľné prípady. Vlastne v istom zmysle umožňovala, spôsobovala: a) istý druh etického infantilizmu, chcúc nájsť pekné a jasné riešenie pre každú, akokoľvek zložitú, situáciu; b) ospravedlňovala etický minimalizmus; c) vyzdvihovala skutok ako taký, skutok sám osebe, odhliadajúc od špecifik duševnej dispozície v postoji osoby; d) ochudobňovala eticko-morálny horizont, s exkluzívnou pozornosťou sa zameriavala na problematiku pod zorným uhlom platného a neplatného, dovolenosti a nedovolenosti. Vymedzené uplatnenie podstaty etických a morálnych princípov na banálnu kazuistiku bolo už evidentne prekonané, čo vlastne potvrdil aj Druhý vatikánsky koncil svojím postojom. Kazuistická metóda nebola schopná náležite obsiahnuť a vyjadriť morálne poslanstvo evanjelia. A predsa kresťanská morálka nemôže neklásť na prvé miesto lásku. Porov. LORENZETTI, L.: *La morale*. Cinisello Balsamo : Edizioni San Paolo, 1988, s. 197–200.

<sup>19</sup> Porov. ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale*. Brescia : Queriniana, 2013, s. 233. Bez preexponovania možno poznamenať, že kazuistická koncepcia uchopenia morálky, v konečnom dôsledku, akoby podsúvala morálku bez svedomia. Porov. MAJORANO, S.: *Coscienza e verità morale nel Vaticano II*. In: NALEPA, M., KENNEDY, T. (ed.): *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone. Roma : Editiones Academiae Alphonsianae, 1987, s. 260.

<sup>20</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1994, č. 54–64. „Prirodzený zákon vyhlasuje objektívne a univerzálne požiadavky mravného dobra vo všeobecnosti, svedomie aplikuje zákon na jednotlivé prípady a stáva sa pre človeka vnútorným príkazom, akousi výzvou konať dobro v konkrétnej situácii. Tak svedomie vo svetle prirodzeného zákona vyjadruje mravnú povinnosť: je to úsudok nabádajúci človeka vykonať to, čo podľa svedomia poznáva ako dobro, ktoré mu bolo zverené tu a teraz. Trvalý charakter zákona a povinnosti sa neruší, ale skôr predkladá, keď rozum určuje ich aplikovanie v konkrétnej a prítomnej situácii.“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 59.)

<sup>21</sup> HÄRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo : Teologia morale per preti e laici-1*. Cinisello Balsamo : Edizioni Paoline, 1987, s. 299–300. Porov. TETTAMANZI, D.: *Verità e libertà : Temi e prospettive di morale cristiana*. Casale Monferrato : Piemme, 1993, s. 292. „Nie ste pod zákonom, ale pod milosťou.“ (Rim 6,14) „Nepripodobňujte sa tomuto svetu, ale premeňte sa obnovou zmysľania, aby ste vedeli rozoznať, čo je Božia vôľa, čo je dobré, milé a dokonalé.“ (Rim 12,2)

V pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes* č. 16 sa ďalej za *funkcionálnym aspektom* svedomia nachádza mimoriadne dôležité vyjadrenie:

„Svedomie je najskrytejším jadrom a svätyňou človeka, kde je sám s Bohom, ktorého hlas sa ozýva v jeho vnútri. Pomocou svedomia človek obdivuhodným spôsobom poznáva zákon, ktorý nachádza svoje naplnenie v láske k Bohu a blížnemu.“<sup>22</sup>

V prvej časti tejto formulácie je vyjadrená *vzťahová koncepcia* morálneho svedomia – svedomie vo vzťahu k Bohu. Táto formulácia svedomia zodpovedá vízií svedomia, ako ju vyjadril Pius XII. Práve jej obsahom sa prekonal redukčný model morálneho svedomia.<sup>23</sup> V špecifiku tejto formulácie sú na jednej strane zastúpené slová z rozhlasového posolstva pápeža Pia XII.<sup>24</sup> obsahujúce „mystické a spirituálne“<sup>25</sup> črty opisu svedomia, na druhej strane, v takto vyjadrenom opise sa svedomie javí ako *locus theologicus*,<sup>26</sup> v ktorom je „skutočnosť Božej milosti rozpoznaná a spontánne prijatá“<sup>27</sup>, v ktorom je človek sám s Bohom. Nie však sám z dôvodu osamelosti, autonómie či subjektivismu.<sup>28</sup> Toto jeho „sám s Bohom“ vyjadruje hlbokú intímnosť vnútorného vzťahu s jeho dynamikou interiorizácie.<sup>29</sup> V tomto *locus intimittatis* sa už zakusuje a zažíva vzťah, ktorý sa prejavuje ako znovu volanie a oslovenie<sup>30</sup> Bohom, sťaby dialóg. Videnie či špecifické vnímanie a zakúsenie Boha, ako naznačuje K. Demmer, odvolávajúc sa na patristiku, sa začína už v čase.<sup>31</sup> Podľa D. Tettamanziho, „vo svedomí sa vytvára osobný vzťah, v ktorom Boh tajomne aktualizuje intímny a skrytý dialóg s človekom v samote“<sup>32</sup>. Ak je enigmatická prítomnosť Boha vo svedomí každého človeka jedinečná a neporovnateľná, potom vo svätyni svedomia väzí neopakovateľná originálnosť charakterizujúca každú ľudskú osobu.<sup>33</sup>

<sup>22</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>23</sup> Porov. TESTA, L.: *La questione della coscienza erronea : Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità*. Milano : Glossa, 2006, s. 221.

<sup>24</sup> Porov. PIUS XII.: Rozhlasové posolstvo o správnom stvárňovaní kresťanského svedomia u mladých, 23. marca 1952. In: *Acta Apostolice Sedis*, 44, 195, s. 271. V pozadí tohto posolstva väzí zaujatie postoja ku vtedajšej novej morálke a k situáčnej etike. Porov. TETTAMANZI, D.: *Verità e libertà : Temi e prospettive di morale cristiana*, s. 282.

<sup>25</sup> Porov. ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale*, s. 234.

<sup>26</sup> Porov. AUGUSTÍN, A.: *Vyznania*. Bratislava : Lúč, 1997, s. 79 (III, 6).

<sup>27</sup> DEMMER, K.: *Fondamenti di etica teologica*. Assisi : Cittadella Editrice, 2004, s. 254.

<sup>28</sup> Porov. PARISI, F.: *Il valore della coscienza e dell'esperienza morale*. Bari : Levante, 2003, s. 57.

<sup>29</sup> Porov. KÚTNY, I.: *Bytostná dimenzia svedomia človeka*. Rím; Bratislava; Nitra : Istituto Slovacco; RK CMBF Univerzity Komenského, 2001, s. 45.

<sup>30</sup> Porov. PARISI, F.: *Il valore della coscienza e dell'esperienza morale*, s. 57.

<sup>31</sup> Porov. DEMMER, K.: *Fondamenti di etica teologica*, s. 254.

<sup>32</sup> TETTAMANZI, D.: *Verità e libertà : Temi e prospettive di morale cristiana*, s. 282.

<sup>33</sup> Porov. TETTAMANZI, D.: *Verità e libertà : Temi e prospettive di morale cristiana*, s. 282.

Druhý vatikánsky koncil vo svojej vízii, uznajúc ontickú súdržnosť svedomia, evidentne inklinoval k integrálno-integrujúcej vízii. Teda, ako vysvitá i z predchádzajúcich myšlienok, v nijakom prípade nejde iba o individuálnu reflexiu morálneho poriadku, ani o jednoduchý úsudok *funkcionálny* či aplikčný na uplatnenie morálnej normy.<sup>34</sup> Koncilovní otcovia, keď špecifikujú morálne svedomie ako najskrytejšie jadro a svätyňu človeka, kde je sám s Bohom a Boží hlas sa ozýva v jeho vnútri,<sup>35</sup> vlastne poukazujú na človeka ako na vrchol stvorenstva s tou nemerateľnou vnútornosťou, ktorou transcenduje, „presahuje vesmír“.<sup>36</sup> S. Majorano vidí svedomie ako *transcendentnosť osoby*. Podľa neho Druhý vatikánsky koncil v *Gaudium et spes* č. 16 zdôrazňuje dialogickú vnútornosť, ktorá vyzrieva v objavení a v skúsenosti morálnej imperatívnosti. Touto sa dostáva až k tomu, čo je potrebné urobiť *hic et nunc* – tu a teraz. Nejde o jednostranne kategoriálnu imperatívnosť alebo iba o posledný praktický úsudok. Imperatívnosť zachytená svedomím je niečím hlbším a totálnejším, viac vyžadujúcim: je to vlastne sama osoba zakusujúca sa ako imperatívnosť. V takejto prizme svedomie je nutnosť, nárok, výzva a požiadavka rozhodnúť o sebe samom. Je rozhodnutím o samotnom bytí v jeho realizácii, o bytí, ktoré je participáciou. Až nato je skúsenosť kategoriálnou imperatívnosťou.<sup>37</sup>

V prospech takejto vízie je na jednej strane už akt Stvoriteľa, ktorý povedal: „urobme človeka na náš obraz a podľa našej podoby“ (Gn 1,26). Koncil explicitne uvádza: „Sväté písmo nás učí, že človek je stvorený na Boží obraz, že je schopný poznať a milovať svojho Stvoriteľa, ktorý ho ustanovil za pána všetkého pozemského stvorenstva, aby ho spravoval a slúžil si ním na Božiu slávu.“<sup>38</sup> Na druhej strane, nosné vyjadrenie, že svedomie ako najskrytejšie a najtajomnejšie jadro je aj svätyňou človeka, kde je sám s Bohom,<sup>39</sup> je náležitejšie interpretované výstižným vyjadrením v *Gaudium et spes* č. 14, kde sa pertraktuje konštitutívnosť človeka. Tento svojou interioritou presahuje vesmír a dostáva sa do svojich hĺbok, do hĺbín svojej vnútornosti, vrátiac sa do seba, „kde ho čaká Boh, skúmajúci srdcia, a kde pred Božou tvárou osobne rozhoduje o svojom osude“<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> Porov. MAJORANO, S.: *Coscienza e verità morale nel Vaticano II*. In: NALEPA, M., KENNEDY, T. (ed.): *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone, s. 268; DEMMER, K.: *Fondamenti di etica teologica*, s. 249–250.

<sup>35</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>36</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 14.

<sup>37</sup> Porov. MAJORANO, S.: *Coscienza e verità morale nel Vaticano II*. In: NALEPA, M., KENNEDY, T. (ed.): *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone, s. 268–269.

<sup>38</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 12.

<sup>39</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>40</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 14.

V texte *Gaudium et spes* č. 14 je použitý pojem *srdce*. Jeho náležitá interpretácia je mimoriadne dôležitá najmä pre autentický praktický život. Tento pojem sa navyše nachádza i v hlavnom prikázaní lásky: „Milovať budeš Pána, svojho Boha, celým svojím srdcom, celou svojou dušou a celou svojou myslou! (...) Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého!“ (Mt 22,37-39) Keďže biblický koncept *srdca* „prezentuje najvnútornejšie centrum človeka“<sup>41</sup>, teda sú v ňom integrované všetky konvergencie jedinečnosti subjektu, ide o partikulárnu impostáciu, v ktorej sa zakusuje integrita osoby. V biblickom koncepte srdca človek nescudziteľne získava skúsenosť vzťahu s „Bohom, ktorý je poznávaný ako Stvoriteľ a Otec, prameň a naplnenie života a spásy a otvorená konkrétna láska k človeku“<sup>42</sup>.

S formuláciou *vzťahového* aspektu, ktorú sme pertraktovali, špecificky súvisí a súčinní obsah textu vyjadrujúci najautentickejší základ a impulz vzťahovej relacionalnosti lásky pre morálne konanie človeka v prizme čnosti: „Pomocou svedomia človek obdivuhodným spôsobom poznáva zákon, ktorý nachádza svoje naplnenie v láske k Bohu a blížnemu.“<sup>43</sup>

Týmto vyjadrením dal Druhý vatikánsky koncil lásku k Bohu a k blížnemu do novej a plnšej perspektívy s obsahom svedomia. Dôvodiac textami Mt 22,37-40 a Gal 5,14, špecifikum lásky už nie je prezentované v rozmere „vzťahu k prirodzenému zákonu, ale ako obsah svedomia“<sup>44</sup>.

V súvislosti s daným vyjadrením na jednej strane možno aspoň v stručnosti poukázať na špecifikum podstaty lásky a na druhej strane na koncept naplnenia zákona lásky.

Pokiaľ ide o špecifikum podstaty lásky, Koncil jej venoval priestor napríklad v *Lumen gentium*, kde sústredil viaceré biblické vyjadrenia: „Boh je láska; a kto ostáva v láske, ostáva v Bohu a Boh ostáva v ňom“ (1 Jn 4,16) „Božia láska je rozliata v našich srdciach skrze Ducha Svätého, ktorého sme dostali.“ (Rim 5,5) Teda, ako sa uvádza, „prvým a najpotrebnejším darom je láska, ktorou milujeme Boha nadovšetko a blížneho z lásky k Bohu. Aby láska naozaj rástla v duši ako dobré semeno a prinášala ovocie, každý veriaci má s radosťou

<sup>41</sup> DEMMER, K.: *Fondamenti di etica teologica*, s. 252.

<sup>42</sup> PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 40. Vzhľadom na biblický pojem *srdca* možno odporučiť do pozornosti jeho interpretáciu v štúdiu: STEFANI, P.: Con tutto il cuore : L'irrisolta ambiguità della condizione umana. In: *Il Regno - Attualità*, roč. 59, 2014, č. 14, s. 509-510.

<sup>43</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16. Pre dôležitosť textu uvádzame aj latinský originál: „Conscientia modo mirabili illa lex innotescit, quae in Dei et proximi dilectione adimpletur.“ (*Gaudium et spes*, 16. In: *Enchiridion Vaticanum* 1. 13. vyd. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1985.)

<sup>44</sup> FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito : Teologia della coscienza morale*, s. 278.

počúvať Božie slovo a pomocou Božej milosti uskutočňovať Božiu vôľu (...) a cvičiť) sa vo všetkých čnostiach. Totiž láska ako spojivo dokonalosti a splnenie zákona (porov. Kol 3,14; Rim 13,10) riadi všetky prostriedky posväcovania, stvára ich a privádza k cieľu. Preto pravý Kristov učeník sa vyznačuje tak láskou k Bohu, ako aj k bližnému<sup>45</sup>. Na prikázani lásky k Bohu a k bližnému<sup>46</sup> „*spočúva* celý zákon a Proroci“ (Mt 22,40). Vo vzťahovej koncepcii svedomia tvorí láska k Bohu a bližnému základ pre dialogický rozmer v morálnej oblasti.

Pokiaľ ide o naplnenie zákona lásky, v texte *Gaudium et spes* č. 16 je vyjadrené špecifikum zákona, ktorý nachádza svoje *naplnenie* v láske k Bohu a k bližnému. Ak by sme však pojem *naplnenie* (*adimpletur*)<sup>47</sup>, s odvolaním sa na profesora D. Caponeho<sup>48</sup>, preložili významovo v súvislosti s predmetovou stránkou zákona lásky, ako *spočúvať*<sup>49</sup>, potom by človek pomocou svedomia obdivuhodným spôsobom poznával „zákon, ktorý *spočúva* v láske k Bohu a bližnému“.

Týmto dvojakým prekladom slovesa *adimpletur* možno na jednej strane poukázať na významnú odlišiteľnosť dvoch aspektov rozlične súčiniacich s láskou, na druhej strane naznačiť špecifickú súčinnosť so *vzťahovým* konceptom svedomia. a) Pri použití pojmu *spočúvať*, podľa nášho nahliadania, možno vyjadriť i prvotný impulz Darcu lásky v dialogickom rozmere, ktorý sa prejaví skrze Krista v Duchu Svätom. Nábožensky veriaci človek, kresťan, sa vo svetle sve-

<sup>45</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 42.

<sup>46</sup> „Nikto nemá väčšiu lásku ako ten, kto položí svoj život za svojich priateľov.“ (Jn 15,13)

<sup>47</sup> V latinskom origináli je použitý pojem *adimpletur*, nachádzajúci sa v spomenutom slovnom spojení, teda – *nachádza svoje naplnenie*. Text slovenského prekladu z roku 1968 vyjadril pojem *adimpletur* slovným spojením *sa splňa*. Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1968, č. 16. Podobne takéto znenie nachádzame aj v talianskom preklade: *trova il suo compimento* – v preklade *nachádza svoje naplnenie*.

<sup>48</sup> Domenico Capone pri formulovaní definitívneho textu v *Gaudium et spes* č. 16 príznačne prispel k substanciálnemu uchopeniu problematiky. Porov. HÄRING, B.: *La legge naturale nella luce della legge di Cristo*. In: NALEPA, M., KENNEDY, T. (ed.): *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone. Roma : Editiones Academiae Alphonsianae, 1987, s. 286. Sumárne zhrnutie tvorivej činnosti D. Caponeho: MAJORANO, S.: D. Capone – bibliografia. In: NALEPA, M., KENNEDY, T. (ed.): *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone. Roma : Editiones Academiae Alphonsianae, 1987, s. 15–22. Porov. TESTA, L.: *La questione della coscienza erronea : Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità*, s. 203–206.

<sup>49</sup> Profesor D. Capone, riešiac túto otázku v jednej so svojich štúdií, latinský pojem *adimpletur* preložil ako *consistere*. Porov. CAPONE, D.: *Antropologia, Coscienza e Personalità*. In: *Studia Moralia*, 1966, č. 4 (s. 73–113), s. 108; MAJORANO, S.: *Coscienza e verità morale nel Vaticano II*. In: NALEPA, M., KENNEDY, T. (ed.): *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone, s. 270–271; FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito : Teologia della coscienza morale*, s. 278. Taliansky pojem *consistere* by sme preložili ako mať vlastný základ (fundament), teda spočúvať.

domia vnára, vhlbuje do tajomstva tejto kreatívnej lásky a je ňou priťahovaný a motivovaný ku konaniu morálneho dobra v prizme čnosti. Týmto konaním sa včleňuje do *vzťahového* konceptu svedomia. b) Pri použití pojmu *naplňat* sa však do popredia dostáva dôraz na naplňanie zákona človekom (hoci zákona lásky k Bohu a blížnemu). V takomto vysvetlení obsahu slovesa sa konanie morálneho dobra začleňuje skôr do *funkcionálneho* modelu svedomia.

## RECIPROČNOSŤ SVEDOMIA V DIALÓGU A SPRÁVNE SVEDOMIE

V prvej časti pertraktovania problematiky sme konštatovali, že jednotlivé vyhlásenia Druhého vatikánskeho koncilu o svedomí, najmä v dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium*, či v deklarácii o náboženskej slobode *Dignitatis humanae* a v dekréte o laickom apoštoláte *Apostolicam actuositatem* sú veľmi dôležité nielen pre špekulatívne nahliadanie na problematiku, ale aj v kontexte praktického života rozvíjaného v súlade s morálnym svedomím. V *Lumen gentium*, v súvislosti s harmonizáciu práv a povinností veriacich vyplývajúcich tak z puta s Cirkvou, ako aj s ľudskou rodinou, Koncil potvrdil, že každý veriaci jednotlivec aktívne zaangažovaný v zdokonaľovaní časného poriadku duchom evanjelia sa má dať „viesť kresťanským svedomím“<sup>50</sup>. V dekréte o apoštoláte laikov *Apostolicam actuositatem* sa už dôraznejšie vyzdvihuje nutnosť osobného kresťanského svedomia. „Laik, ktorý je zároveň veriacim i občanom, má sa dať v jednom i druhom poriadku neprestajne viesť jedine svojím kresťanským svedomím.“<sup>51</sup> V pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes* Koncil povzbudzuje kresťanov vziať na seba patričnú zodpovednosť pri hľadaní konkrétneho riešenia, a to neraz v zložitých situáciách, avšak vo svetle kresťanskej múdrosti a zamerajúc pozornosť aj na učenie Magistéria.<sup>52</sup>

V kontexte *Gaudium et spes* č. 16 morálne svedomie „je najskrytejším jadrom a svätýňou človeka, kde je sám s Bohom“<sup>53</sup>, je tým hermeneuticky privilegovaným miestom, kde uvedomenie si seba a uvedomenie si Boha sú nerozlučiteľne spojené.<sup>54</sup> Teda človek ako subjekt morálneho svedomia, v interiorizácii vzťahu ku Stvoriteľovi vo svetle stvorenia *na Boží obraz* a vo zvnútornení daru

<sup>50</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 36.

<sup>51</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dekrét *Apostolicam actuositatem*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 5.

<sup>52</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 43. V slovenskom preklade je dôraz posunutý na Magistérium, avšak latinské znenie tohto textu jednoznačne kladie dôraz na učenie Magistéria „ad doctrinam Magisterii“ (porov. *Gaudium et spes*, 43. In: *Enchiridion Vaticanum* 1. 13. vyd. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1985).

<sup>53</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>54</sup> Porov. DEMMER, K.: *Fondamenti di etica teologica*, s. 248; JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 58.

lásky skrze Krista v Duchu Svätom, je pozvaný dotvárať stvorený svet, čo úzko súvisí so sociálnym aspektom, ktorý je akoby zrkadlom pre plnšie vyjadrenie a prejavenie sa morálneho svedomia a vzťahovosti konajúceho subjektu. Toto naznačuje aj nasledujúci text *Gaudium et spes* č. 16:

„Vernosť svedomiu spája kresťanov s ostatnými ľuďmi, aby hľadali pravdu a pravdivo riešili mnohé mravné problémy vznikajúce v živote jednotlivcov i v spoločenskom živote. Čím viac teda prevláda správne svedomie, tým viac sa jednotlivé osoby a spoločensvá vzdávajú slepej svojvôle a usilujú sa riadiť objektívnymi normami mravnosti.“

V danom texte je svedomie predstavené ako unifikačný prvok. Ak je teda svedomie unifikačným prvkom nielen medzi kresťanmi a nie kresťanmi, teda medzi nimi a všetkými ostatnými ľuďmi, tak to platí navzájom aj medzi kresťanmi. V tomto druhom prípade väčšinou už samo kresťanské chápanie skutočnosti, i v kontexte okolností, usmerní kresťanov k určitému riešeniu. Lenže neraz sa práve medzi nimi stáva, že vzhľadom na konkrétnu vec, hoci vedení úprimnosťou a odvolávajúc sa na evanjelium a svedomie, súdia o tej istej veci rozlične. V takýchto situáciách Koncil na jednej strane *vystriha*, že nikto nie je oprávnený odvolávať sa na *autoritu* Cirkvi striktne iba v prospech svojej mienky, na druhej strane povzbudzuje k riešeniu problému nielen úprimným dialógom, ale aj vo vzájomnej láske. Zdôrazňuje nutnosť dbať na všeobecné dobro.<sup>55</sup>

Pokiaľ ide o svedomie ako unifikačný a dialogický prvok medzi kresťanmi a nie kresťanmi v horizontálno-interpersonálnej rovine, nie je úplná zhoda o možnosti takého dialógu. No Koncil napriek tomu výstižne dáva do súvisu vernosť svedomia dialogickému hľadaniu pravdy<sup>56</sup> a pravdivé riešenie mravnomo-  
-morálnych problémov tak v živote jednotlivca, ako aj spoločnosti.<sup>57</sup> V koncilovom vyjadrení je potvrdená reciprocita, teda vzájomnosť svedomí. Táto vzájomnosť je kľúčovým konceptom humanistickej a personalistickej antropológie. „Rešpektovanie svedomia bližneho je podmienkou *sine qua non* pre rešpektovanie vlastného svedomia.“<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 43.

<sup>56</sup> Predsa Cirkev ako taká potrebuje iných ľudí, potrebuje svet. B. Häring v súvislosti odvolaní sa na *Gaudium et spes* č. 44 uviedol: „Môžeme drasticky povedať: Cirkev nemá monopol pravdy.“ Porov. HÄRING, B.: La legge naturale nella luce della legge di Cristo. In: NALÉPA, M., KENNEDY, T. (ed.): *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone, s. 289. S odstupom času v kontexte interpretácie vzájomnosti svedomí v súčinnosti s *Gaudium et spes* č. 16 uviedol, že „v skutočnosti stojíme pred explicitným zrieknutím sa každého postoja monopolia“. Porov. HÄRING, B.: Libertà delle coscienze nella Chiesa e per la Chiesa. In: MADONIA, N. (ed.): *La libertà nella Chiesa*. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1992 (s. 201–218), s. 216.

<sup>57</sup> Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>58</sup> HÄRING, B.: La legge naturale nella luce della legge di Cristo. In: NALÉPA, M., KENNEDY,

Ak sa náležite chápu špecifiká morálneho svedomia, potom sa svedomia „jednotlivcov nezameriavajú iba na pravdu, ale konvergujú aj ku spoločstvu“<sup>59</sup>. Človek ako osoba „je totiž vo svojej najhlbšej prirodzenosti spoločenským tvorom a bez vzťahov s inými nemôže žiť ani rozvíjať svoje vlohy“<sup>60</sup>. V takej vzájomnosti vzťahu jednotlivci navzájom získavajú dialogicky kreatívnu skúsenosť, ktorej východiskový bod môže byť vnímaný ako špecifikum vzťahu, ktorý spočíva v láske k Bohu a blížnemu,<sup>61</sup> ako impulz „Kristovho zákona“ (Gal 6,2),<sup>62</sup> ako aspekt Ducha a milosti, alebo ako impulz zákona, ktorý sa odkrýva v hĺbkinách svedomia.

V kontexte vzájomnosti svedomí sa do popredia dostáva sloboda svedomia. V tejto súvislosti možno poukázať na autentickú lásku prijatú od Krista a opätovanú jeho nasledovateľmi. Táto láska premáha servilný strach, prekonvertovaním pretvára motiváciu založenú na strachu z trestu na správnu mieru kompenzačnej nádeje, integrujúc toto všetko do vďačnej lásky, a tak zaručuje slobodu svedomia, ktorá sa slobodne a s radosťou angažuje pre Božie kráľovstvo, kráľovstvo lásky, spravodlivosti a pokoja. Ježiš prisľúbil a zoslal veriacim svojho Ducha, ktorý obnoví srdcia (svedomia). Kto vierou a oddaním sa Kristovi prijme jeho slovo a jeho lásku, toho svedomie bude čisté, slobodné a kreatívne. Srdce naplnené slovom a láskou Ježiša Krista sa stáva, takpovediac, dynamicky plodným zdrojom. Veriaci obohatení z vnútra Ježišovho srdca a Duchom Svätým, ktorého im on dal, žijú reciprocitu – vzájomnosť srdca. Títo veriaci žijú reciprocitu svedomia nie iba s Kristom, ale aj medzi sebou. Čisté svedomie – čisté srdce – ľahko objaví dobro v iných a pomáha im objaviť v nich samých Impulz impulzov.<sup>63</sup>

Pokiaľ ide o správne svedomie (*conscientia recta*), je potrebné poznamenať, že pre náležitú interpretáciu je potrebná charizma rozvážnosti a schopnosť rozlišovania a odlišovania. V texte *Gaudium et spes* č. 16 je použitý výraz *conscientia recta* v perspektíve úsilia o riadenie sa objektívnymi normami mravnosti a morálnosti.<sup>64</sup> V tomto kontexte, ako uvádza B. Häring, sa určite nenaráža na normy autoritatívne uložené zvonku alebo na normy ľudských

T. (ed.): *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone, s. 287.

<sup>59</sup> GÜNTHÖR, A.: *Chiamata e risposta : Una nuova teologia morale*. Vol. 1: Morale generale. 4. vyd. Alba : Edizioni Paoline, 1982, s. 395. Porov. HÄRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo : Teologia morale per preti e laici-1*, s. 268-269.

<sup>60</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 12.

<sup>61</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>62</sup> „Neste si vzájomne bremená, a tak naplníte Kristov zákon.“ (Gal 6,2)

<sup>63</sup> Porov. HÄRING, B.: *Libertà delle coscienze nella Chiesa e per la Chiesa*. In: MADONIA, N. (ed.): *La libertà nella Chiesa*, s. 202-203.

<sup>64</sup> „Čím viac teda prevláda správne svedomie, tým viac sa jednotlivé osoby a spoločnosti vzdávajú slepej svojvôle a usilujú sa riadiť objektívnymi normami mravnosti.“



autorít. Toto nielenže neznižuje úlohu morálnych autorít, ale ju znovu usporaduje a posilňuje vo vzájomnosti svedomí, vo vzájomnej skúsenosti a vzájomnej reflexii. A toto všetko v spojení základného zákona vpísaného do srdc – lásky. Pojmom správne svedomie sa nemyslí priamo alebo výlučne na úsudky svedomia objektívne správne, ale na účinné približovanie sa k pravde. Svedomie ako také je správne vtedy, keď človek *srdcom* úprimne hľadá pravdu a dobro a aj vyriešenie svojho morálneho problému *podľa pravdy*.<sup>65</sup> Podľa D. Caponeho, „nie efektívnym dosiahnutím objektívnej pravdy sa vytvára správne svedomie, ale je to správne svedomie, ktoré vytvára vzrastajúce úsilie smerom k objektívnej pravde; je to teda hodnota osoby, ktorá charakterizuje svedomie a uľahčuje jej poznanie prirodzenosti (*natura*) s jej zákonmi“<sup>66</sup>.

Správne svedomie v kontexte *vzťahového* modelu morálneho svedomia je svedomie vo vzťahu lásky s Bohom a bližným. Takýto v láske spočívajúci vzťah vlastne vytvára objektívnu morálku, ktorá zabráni subjektu arbitrárne rozhodovať o dobre a zle.<sup>67</sup> Dokonca, ako v súvislosti s predchádzajúcim vyjadrením D. Caponeho uvádza L. Testa, z textu *Gaudium et spes* č. 16 vyplýva, že i ten, „kto sa nachádza v omyle, môže mať správne svedomie, ktoré vyvíja úsilie riadiť sa objektívnymi normami“<sup>68</sup>.

## DÔSTOJNOSŤ MORÁLNEHO SVEDOMIA

V kontexte *vzťahového* aspektu svedomia sme okrem iného uviedli, že vo svedomí – *locus theologicus* a *locus intimatis* – človek zakusuje a zažíva jedinečný vzťah, ktorý sa prejavuje ako znovu volanie a oslovenie Bohom, stáby dialóg.<sup>69</sup> Vo svedomí, ktoré je svätynou človeka, sa kreatívne dotvára osobný vzťah s Bohom, a preto v tejto svätyni väzí neopakovateľná originalnosť charakterizujúca každú ľudskú osobu<sup>70</sup> a jej dôstojnosť<sup>71</sup>.

<sup>65</sup> Porov. HÄRING, B.: Libertà delle coscienze nella Chiesa e per la Chiesa. In: MADONIA, N. (ed.): *La liberta nella Chiesa*, s. 216–217.

<sup>66</sup> CAPONE, D.: Antropologia, Coscienza e Personalità. In: *Studia Moralia*, 1966, č. 4 (s. 73–113), s. 111. „Non è l'effettivo raggiungimento della verità oggettiva che costituisce la coscienza retta, ma è la coscienza retta che fa crescere lo sforzo verso la verità oggettiva; è dunque un valore della persona che caratterizza la coscienza e le rende più facile la conoscenza della natura con le sue leggi.“

<sup>67</sup> Porov. FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito : Teologia della coscienza morale*, s. 279.

<sup>68</sup> TESTA, L.: *La questione della coscienza erronea : Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità*, s. 221. „...chi si trova nell'errore può avere una coscienza retta che si sforza di conformarsi alle norme oggettive.“

<sup>69</sup> Porov. PARISI, F.: *Il valore della coscienza e dell'esperienza morale*, s. 57.

<sup>70</sup> Porov. TETTAMANZI, D.: *Verità e libertà : Temi e prospettive di morale cristiana*, s. 282.

<sup>71</sup> „Svedomie osobitným spôsobom rozhoduje o tejto dôstojnosti.“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et Vivificantem*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1988, č. 43.)

Problematika dôstojnosti morálneho svedomia je v *Gaudium et spes* č. 16 predstavená v poslednej časti v súvislosti s neprekonateľnou nevedomosťou.

„No nezriedka sa stáva, že svedomie sa z neprekonateľnej nevedomosti mylí bez toho, že by stratilo svoju dôstojnosť. To však nemožno povedať vtedy, keď sa človek málo stará o hľadanie pravdy a dobra a keď hriechne návyky svedomie postupne takmer zaslepia.“

V teologickej praxi sa takouto nevedomosťou mieni vyjadriť taká forma a stupeň nepoznania, taká forma a stupeň omylu, za ktorý konajúci subjekt nenesie morálnu zodpovednosť. Táto nevedomosť môže byť neprekonateľná buď fyzicky alebo morálne. Je len samozrejmé, že tento rozmer nevedomosti v oblasti mravných a morálnych hodnôt nepochádza z vôle. V protiklade k nej stojí prekonateľná alebo zavinená nevedomosť.<sup>72</sup> Neprekonateľná nevedomosť či samotné takpovediac upadnutie do nevedomosti je síce zložitá problematika, ale zotrvanie v tejto nevedomosti, podľa C. Zuccara, väčšinou nie je permanentné.<sup>73</sup> Takejto nevedomosti si však človek nie je vedomý a nemôže sa z nej sám dostať.

Druhý vatikánsky koncil síce na jednej strane veľmi realisticky pripúšťa nezriedkavé mylné svedomie, ktoré nestráca svoju dôstojnosť, a vlastne znovu potvrdil časť klasickej katolíckej tradície týkajúcej sa úsudku mylného svedomia,<sup>74</sup> na druhej strane však dôstojnosť morálneho svedomia nepotvrďuje automaticky, je podmienená hľadaním pravdy a dobra.

Je potrebné vynaložiť úsilie na riadenie sa objektívnymi normami morálnosti. Dôstojnosť morálneho svedomia je udržateľná za podmienky, že človek, nakoľko to záleží od neho, hľadá pravdu a dobro; je to i vtedy, keď sa ľudia usilujú riadiť objektívnymi normami morálnosti, udržiavajúc vzťah podnietený láskou k Bohu a blížnemu.<sup>75</sup> Dôstojnosť svedomia, ktoré sa mylí z neprekonateľnej nevedomosti, sa nestráca, hoci hľadanú pravdu *ad hoc* neobjaví.<sup>76</sup> Evidentným príkladom pretrvávajúcej dôstojnosti svedomia je vyjadrenie v dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium*: „Lebo tí, ktorí bez vlastnej viny nepo-

<sup>72</sup> Porov. GÜNTHÖR, A.: *Chiamata e risposta : Una nuova teologia morale*. Vol. 1: *Morale generale*, s. 568–574; ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale*, s. 234.

<sup>73</sup> Porov. ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale*, s. 234.

<sup>74</sup> Porov. HÄRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo : Teologia morale per preti e laici-1*, s. 287. Koncil v stručnosti vyjadril učenie Cirkvi o mylnom svedomí, ktoré Cirkev vypracovala počas stáročí. Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 62.

<sup>75</sup> Porov. FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito : Teologia della coscienza morale*, s. 280–281.

<sup>76</sup> Ak nie je neprekonateľná nevedomosť zavinená, svedomie „nestráca svoju dôstojnosť, pretože aj keď nás skutočne neusmerňuje podľa objektívneho mravného poriadku, predsa neprestáva v jeho mene hovoriť o dobre pravdy, ktorú je človek povolaný hľadať s úprimným srdcom“. (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 62.)

znajú Kristovo evanjelium a jeho Cirkev, ale s úprimným srdcom hľadajú Boha a pod vplyvom milosti sa snažia skutkami plniť jeho vôľu, poznávanú hlasom svedomia, môžu dosiahnuť večnú spásu.<sup>77</sup>

Podľa T. Rey-Mermeta, morálne svedomie nenadobúda svoju dôstojnosť z konformity s objektívnym zákonom, ale zo samotnej vernosti jemu samému (svedomiu) prostredníctvom neprerušovaného dialógu s Bohom a bližným. Takáto forma hľadania je vlastne už morálkou svedomia a osoby.<sup>78</sup> Uvedená vízia je vysvetliteľná v kontexte *vzťahového* konceptu svedomia, v ktorom bázu morálnemu svedomiu vytvára enigmatický vzťah s Bohom, v dôsledku ktorého pôsobí princíp lásky *k a s* Bohom a *k a s* bližným.<sup>79</sup> Konajúci subjekt je vlastne motivovaný spočívajúcou láskou. Tu je potrebné dodať, že uznanie dôstojnosti svedomia, aj mylného, za podmienky hľadania pravdy a vzťahu s Bohom, je interpretované v prizme *vzťahového* konceptu. Takáto interpretácia by však nebola možná v striktnom *funkcionálnom* koncepte, v ktorom je svedomie nástrojom poznania zákona, totiž po každý raz, keď sa zmýli, jeho funkcia by stratila svoju dôstojnosť bez ohľadu na to, či by šlo o neprekonateľnú nevedomosť alebo dobrovoľné zaslepenie.<sup>80</sup>

Koncilový text na jednej strane neidentifikuje dôstojnosť morálneho svedomia s jeho správnosťou, no na druhej strane je výzvou ku kontinuálnemu osobnému rozvoju v čnosti, aby hriechne návyky postupne nezatemnili svedomie. Táto problematika bola prítomná v Cirkvi počas stáročí.<sup>81</sup> V súvislosti s ňou možno poukázať napríklad na jednej strane na Tomáša Akvinského, ktorý vysvetľuje, že neprekonateľný omyl vylúči hriech, aj keď skutok zostáva morálnou nezriadenosťou a pomýlením.<sup>82</sup> Na druhej strane možno uviesť Alfonza de Liguori, podľa ktorého i úsudok svedomia neprekonateľne mylného je nielen dostatočný pre morálne konanie, ale ba i záslužný, pretože svedomie je vyjadrenie Božieho svetla v nás.<sup>83</sup>

<sup>77</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 16. „Božia prozreteľnosť neodopiera prostriedky potrebné na spásu ani tým, ktorí bez vlastnej viny ešte neprišli k jasnému poznaniu Boha a usilujú sa, nie bez Božej milosti, správne žiť.“

<sup>78</sup> Porov. REY-MERMET, T.: *Il ruolo della coscienza*. Roma : Città Nuova Editrice, 1994, s. 68.

<sup>79</sup> Porov. FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito : Teologia della coscienza morale*, s. 279–280.

<sup>80</sup> Porov. ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale*, s. 233; FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito : Teologia della coscienza morale*, s. 280.

<sup>81</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 62.

<sup>82</sup> Podľa neho i neprekonateľne mylné svedomie zaväzuje, ale *per accidens*, nie *per se*. Porov. BLAŠČÍKOVÁ, A.: Zlučiteľnosť tolerance a lásky k pravde v kontexte myslenia Tomáša Akvinského. In: KORENÝ, P. (ed.): *Diferencia a tolerancia*. Nitra : UKF, 2011, s. 175.

<sup>83</sup> Porov. VEREECKE, L.: *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori : Saggi di storia della teologia morale moderna 1300 – 1787*. Cinisello Balsamo : Edizioni Paoline, 1990, s. 750.

**Záverom** druhej časti možno konštatovať, že na špecifiká morálneho svedomia v *Gaudium et spes* č. 16 je potrebné kontinuálne prihliadať. Hoci od zverejnenia konštitúcie uplynulo polstoročie, je stále aktuálna. Rozlíšenie dvoch aspektov otvára plnšie pochopenie problematiky. Naznačili sme nutnosť náležitejšie rozvíjať *vzťahový* aspekt svedomia. Ved' Koncil si evidentne neosvojil *funkcionálnu* koncepciu morálneho svedomia.

Pokiaľ ide o *funkcionálny* aspekt, je potrebné poznamenať, že tento aspekt je súčasťou jediného uceleného článku o svedomí. Obsahuje veľmi dôležité vyjadrenia. Špecifiká tohto aspektu sa však v súčasnosti, aj vzhľadom na obdobie fantázie lásky a inovované vnímanie darov Ducha, javia ako tie, ktoré nevystihujú náležité tajomstvo a dynamiku toho zákona, ktorý spočíva v láske k Bohu a blížnemu.

Vo *vzťahovom* aspekte je *svedomie najskrytejším jadrom a svätynou človeka, kde je sám s Bohom, ktorého hlas sa ozýva v jeho vnútri*. Svedomie je tu *locus theologicus* a *locus intimatis*, v ktorom je človek sám s Bohom. Ide tu zároveň o vyjadrenie hlbokkej intímnosti vnútorného spojenia. Ide o také znútorňovanie človeka, že svedomie je potom sťa *transcendentnosť osoby*. Vo vzťahovom aspekte svedomia v nijakom prípade nejde iba o individuálnu reflexiu morálneho poriadku, ani o jednoduchý úsudok s *funkcionálno-aplikačným* aspektom pre uplatnenie morálnej normy. Koncilovú špecifikáciu morálneho svedomia, ktoré je *najskrytejším jadrom a svätynou človeka, kde je sám s Bohom a hlas ktorého sa ozýva v jeho vnútri*, výstižne dokresľuje jeho text v *Gaudium et spes* č. 14, kde sa pertraktuje konštitutívnosť človeka. Človek svojou interioritou presahuje vesmír a dostáva sa do svojich hĺbok, do hĺbok svojej vnútornosti, vrátiac sa do seba, *kde ho čaká Boh, skúmajúci srdcia, a kde pred Božou tvárou osobne rozhoduje o svojom osude*. Vlastne i každým súdom nad skutkami alebo situáciami svedomie hľadá uskutočnenie bytia osoby ako takej. No predsa je možné svedomie pokladať za *konštitúciu* najvnútornejšieho, najskrytejšieho a osobného centra človeka; za *schopnosť*, ktorej rozvinutím je možnosť rozhodnúť (determinovať) dobro a zlo (nie však z vlastnej sily, ale v dôsledku tajomne zažitej skúsenosti nepredstaviteľnej lásky Boha k človekovi); za *akt aplikácie jednotlivých súdov* na činnosť. Odrhnúť tieto tri špecifiká svedomia od seba a kvalifikovať ako morálne iba jeho funkciu alebo úsudok, by v skutočnosti znamenalo, že morálnosť svedomia neväzí, nesídlí v jeho *konštitúcii*, ale že je stiahnutá z morálnej normy, ktorú ono musí aplikovať v jednotlivom prípade.<sup>84</sup> \_

<sup>84</sup> Porov. ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale*, s. 230.

Koncil nabáda ku spoločnému hľadaniu pravdy dialógom svedomia. Východiskový bod na získanie dialogicky kreatívnej skúsenosti môže byť vnímaný odlišne. Napríklad ako impulz zákona, ktorý sa odкрýva v hĺbinách svedomia, ako impulz Kristovho zákona, ktorý je v srdci človeka, ako špecifikum vzťahu, ktorý spočíva v láske k Bohu a k blížnemu, ako aspekt Ducha a milosti.

Názov tejto štúdie: *Svedomie – nescudziteľná svätýňa človeka – prvý zo všetkých Kristových zástupcov* naznačuje jednu veľmi dôležitú skutočnosť, ktorú sme pertraktovali už v prvej časti, kde sme – v kontexte učenia Magistéria – poukázali na nutnosť integrálneho nazerania na človeka, ktorý je explicitne aj subjektom morálneho svedomia a morálky. Človek, kresťan sa prepracúva postupne, kráčajúc cestou životného projektu, k náležitejšiemu súladu dôstojnosti a povolania, ktoré dostal skrze milosť v Kristovi Ježišovi a v jeho Duchu, aby špecifikum *nového stvorenia*, ktorým sa stal, vyjadril i svojou činnosťou. Veď život kresťana s Kristom je „ukrytý v Bohu“ (Kol 3,3). Ak je kresťan vedený Duchom a žije v Duchu, zrejme sa usiluje podľa Ducha aj konať (porov. Gal 5,25) a potom, podľa vyjadrenia Pavla, nie je potrebný vonkajší kódex pre tých, čo dosiahli ovocie Ducha.<sup>85</sup> V tomto svetle možno náležitejšie vnímať i výrok: „Svedomie je prvým zo všetkých Kristových zástupcov.“ V kontexte učenia Druhého vatikánskeho koncilu na jednej strane možno konštatovať, že čím viac kresťan vo sférach svojej mnohorakej činnosti zaangažovaním osobných vlastností a schopností reaguje na podnety Kristovho Ducha, tým viac bude Kristus – svojim spasiteľským svetlom – prostredníctvom kresťana a kresťanov prežarovať celú ľudskú rodinu.<sup>86</sup> Svedomie, ktoré je *najskrytejším jadrom a svätýňou človeka*, dostáva svetlo a pravdu od Krista, ktorý je Pravdou a Svetlom. Na druhej strane, vo svetle tohto učenia nemožno prehliadať vzájomnosť svedomí pri hľadaní pravdy a pravdivého riešenia s ostatnými ľuďmi v mravnomo-  
rálnej oblasti tak v situáciách jednotlivcov, ako aj spoločenského života.

prof. ThDr. Ivan Kútny, PhD.  
Teologická fakulta TU  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava  
e-mail: ivan.kutny@truni.sk

<sup>85</sup> „Veď všetkých, ktorých vedie Boží Duch, sú Božími synmi.“ (Rim 8,14)

<sup>86</sup> Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 36.



**Keď veci rozprávajú**  
REČ SVIATOSTÍ OČAMI LEONARDA BOFFA

Vladimír Juhás

JUHÁS, V.: When Things Talk : The Language of Sacraments Seen through the Eyes of Leonard Boff. *Teologický časopis*, XIII, 2015, 2, s. 23 – 33.

Man is not the only one to carry God's transcendence in himself. Things also have their own internal structure and information. They are not only a passive and neutral substrate. This essay attempts to rehabilitate in a narrative way the matter, to draw attention to the limits of Platonic dualism in Christianity, and to open the vision for the harmony of the material and the spiritual. In this logic the matter ceases to be an ordinary thing and it opens to the sacramental dimension which this paper seeks to identify and to name.

*Keywords:* sacrament, sacramentality, symbol, character, encounter, transcendence, immanence

VSTUP KU BRÁNAM SAKRAMENTU<sup>1</sup>

Táto štúdia vyzdvihuje predovšetkým prirodzenú symboliku sviatosti. Nechce byť klasickým textom sakramentálnej teológie, na aký sme bežne zvyknutí. Pokúsi sa predovšetkým podčiarknuť prítomnosť sakramentálneho vo všednom a prirodzenom. Ponúkané chápanie sakramentu si bude vyžadovať aj iné ako len technické videnie sveta; bude si vyžadovať použitie širšieho jazyka ako iba pragmatického. Vo veciach sú totiž vpísané významy, ktoré môžeme odkryť len v istom zornom uhle pohľadu.

Na jednej strane človek je schopný manipulovať svet i veci. Nepoužíva ich na to, na čo boli určené, a zároveň mení ich zmysel použitia (teda zneužíva ich). Na druhej strane však môžeme s nádejou a optimizmom dúfať, že dnešný človek má tiež schopnosť odhaliť pravý zmysel vecí, ktorý je v nich vpísaný. Stará, antická, ale aj moderná semiotika veľmi dobre vedela, že predmety nie sú

<sup>1</sup> V celom texte striedavo používam slová *sakrament* (*sakramentálnosť*) a *sviatosť* (*sviatostnosť*). Aj keď predstavujú to isté, predsa zohľadňujem ich dnešné chápanie. Poslovenčený latinský výraz *sakrament* (*sakramentálny*; lat. *sacramentum*) sa v bežnej teologickej reči dnes už nepoužíva. Často ho však môžeme počuť v prenesenom význame (aj v sekulárnom prostredí) na vyjadrenie posvätnosti vecí a priestorov. Výraz *sviatosť* je dnes odborným slovenským pojmom v teológii sviatosti. Slovo *sakrament* budem preto používať ako metaforu pre sviatostnosť vecí a pojem *sviatosť* ako odborný výraz pri výslovnom hovorení o sviatosti.

len vecami, ale sú systémom znakov a posolstiev.<sup>2</sup> Veci sú slabikami obrovskej abecedy, ktorá je vtláčená do skutočnosti sveta. Ak má človek otvorené oči, je schopný v týchto skutočnostiach odkryť informácie, ktoré mu nenápadne podsúva ich Stvoriteľ. V tomto zmysle človek nie je analfabet. Boh *trans-figuruje* do vecí svoje posolstvá a človek ich môže dešifrovať. Svet je veľkým Božím sakramentom. A keď predmety začnú rozprávať a človek počúva ich hlas, potom sa svet stáva veľkým sakrálnym (a sakramentálnym) priestorom. Každá vec je znakom pre niečo. Poukazuje *na* a *ponad*... Nie je tu sama pre seba. Nie je samoúčelná.<sup>3</sup> Chybou človeka je, ak ju použije iba na tento samoúčel. Každá vec vo svete patrí do harmonickej symfónie všetkých vecí, je súčasťou celku. Preto ju nemôžeme použiť jednotlivo, výlučne a sterilne, bez pochopenia jej kontextuálneho zmyslu a participácie na stvoriteľskej komplexnosti.

### JE DNEŠNÝ ČLOVEK SAKRAMENTÁLNY?

Rozumie dnešný človek spomenutej Božej symfónii? Alebo používa veci jednotlivo, bez zmyslu pre ich priradenie k celku? Každý človek má zmysel pre znak a symbol. Niektorí dokonca tvrdia, že celá naša kresťanská existencia nesie v sebe sviatosťnú štruktúru.<sup>4</sup> Možno sa nám zdá, že dnes je človek viac slepý a hluchý na sakramentálnosť, na význam a zmysel rítov. No čo ak to nie je pravda? Čo ak vinu na tom nesú rity, ktoré jednoducho zaostávajú za aktuálnymi významami vecí? Nemôžeme predsa povedať, že rituálny jazyk sa raz dohodol a nemôže sa meniť. Keď znak alebo symbol prestane „rozprávať“, prestane oslovovať človeka, teda vysielat' zo seba jasné posolstvo pre pozorovateľa, to znamená, že prestáva byť znakom a je potrebné ho nahradiť. Ak to neurobíme, dnešný človek prestane rozumieť reči sakramentu a otočí sa nám chrbtom.<sup>5</sup>

### SAKRAMENT – HRA MEDZI ČLOVEKOM, SVETOM A BOHOM

Fenomenológovia a antropológovia opisujú hru medzi človekom a svetom v troch rovinách. V tej prvej pôjde o *údiv*. Veci provokujú človeka k údivu, prekvapeniu a niekedy ho aj preľaknú. Preto ich pomaly berie do rúk, skúma, zoznamuje sa s nimi a postupne sa z prekvapenia stáva poznanie a istota. Druhá fáza tejto hry je *ovládnutie*. Cudzie sa pre človeka stáva známym a tým aj ovládateľným. Veci pomenuje a zaraďuje do systému. Treťou fázou je *návyk*. Človek

<sup>2</sup> Porov. VERWEYEN, H.: *Warum Sakramente?* Regensburg, 2001, s. 17.

<sup>3</sup> Porov. BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*. Düsseldorf, 1995<sup>14</sup>, s. 9–10.

<sup>4</sup> Porov. POSPÍŠIL, C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi*. Kostelní Vydří, 2007, s. 530.

<sup>5</sup> Porov. BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*, s. 10–11.



si zvykne, že spomínané veci sa stávajú súčasťou jeho priestoru. V každom prípade táto hra zmenila aj človeka, aj veci okolo. Tie už nie sú holé, tupé a neznáme objekty, ale stávajú sa znakmi a symbolmi a začínajú rozprávať. Premieňajú sa na sakrament. Človek má schopnosť zdanlivo v neutrálnych veciach objaviť skrytý symbol a neutrálne konanie premeniť na rituál.<sup>6</sup> Veci v sebe skrývajú spoluúčasť Boha a človeka. Skrývajú v sebe dotyk svojho pôvodcu a chcú to komunikovať prijímateľovi. Preto sú schopné byť sakramentálnymi. Dôvod, prečo kresťanstvo odmieta marxistický materializmus, je práve v rozdielnom chápaní matérie. Pre kresťanov matéria nie je len objektom manipulácie a vlastníctva, ale aj nositeľkou Božieho dotyku a miestom stretnutia človeka a Stvoriteľa. Matéria je sakramentálna. Táto „univerzálna sakramentálnosť“ je v najväčšej miere prítomná v človeku, a vo svojej plnosti v Bohočloveku – v Ježišovi Kristovi. On je pravým a dokonalým miestom božsko-ludského stretnutia. Tento „sakramentálny priestor“ (seba samého) odovzdal Ježiš Kristus po svojom nanebovstúpení svojim učeníkom. Tí vytvorili v neskoršej tradícii symbolických sedem sviatostí, sedem momentov, sedem matérií, sedem priestorov, ktoré sprítomňujú toto božsko-ludské stretnutie. Samozrejme, Boh nie je závislý iba od týchto siedmich „kanálov“. Týchto sedem sviatostí nevyčerpáva sakramentálne bohatstvo. Povedané ináč: Božia blahosklonnosť k človekovi sa nedeje iba v priestore oficiálnych sviatostí. V tejto logike zmyslu vecí a konania sa Boh dáva človeku v mnohých „sakramentálnych“ znakoch. Môže to byť slovo dobrého priateľa, gesto zmierenia... To všetko je médium Božej náklonnosti.<sup>7</sup>

## NARATÍVNOSŤ: REČ SVIATOSTÍ

Reč sviatostí nie je argumentatívna, ale naratívna. Sviatosti nechcú presvedčiť a dokázať, ale chcú vyrozprávať a sláviť udalosť stretnutia medzi človekom a Bohom. Sviatosť – ako vec a situácia – človeka vyzýva a provokuje, aby prekročil sám seba,<sup>8</sup> svoje možnosti, aby prešiel z profánneho sveta do sakrálného. V dejinách našej tradície je teológia aj argumentatívna. Obracala sa prevažne na rozum človeka a chcela ho presvedčiť o náboženskej pravde. Táto argumentačná teológia v dejinách našej tradície nie je, samozrejme, zlá. Ne-

<sup>6</sup> Porov. BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*, s. 11–14.

<sup>7</sup> Porov. BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*, s. 14.

<sup>8</sup> Boh sa javí človeku ako neustála výzva k sebaaprekonaniu, k sebaaprekočeniu (Otec vychádza k Synovi a Syn vychádza k Otcovi). Toto božské vychádzanie zo seba k druhému (ku prekročeniu seba) je sakramentálnou výzvou pre človeka. Aj človek má vyjsť zo seba, aby prekročil prah sakramentálnosti vecí. Porov. POSPÍŠIL, C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 407.

smie však zabúdať, že náboženská pravda musí byť zároveň žitou skutočnosťou. Človek spoznáva jej úplný zmysel v konkrétnej kultúrnej artikulácii.

Sviatosť je príbehom (napríklad Eucharistia), ktorý nielen opisuje, ale poukazuje a sprítomňuje, ako Boh zostúpil do ľudských dejín a premenil obyčajný chlieb na viac ako iba zdroj biologických síl. Sakramentálny chlieb posilní človeka aj ináč ako iba telesnou nasýtenosťou.

### SAKRAMENTÁLNOŠŤ HRNČEKA NA VODU

Spomína jeden teológ: Predstavte si obyčajný starý pálený hrnček. Od nepamäti položený na tácke pri starej studni na dvore. Pili z neho starí rodičia, rodičia a jedenásť detí. Dokonca aj prastará mama, ktorá sa už len sem-tam ukázala vonku. Tento hrnček sprevádzal generácie. Ľudia sa rodili a zomierali, ale každý z nich sa ho dotkol. Práve on mal účasť na všetkých ich príbehoch. V istom zmysle ich tento hrnček spájal. Každý jeden člen rodiny ho brával do ruky v rovnakom pocitovom momente – keď mal smäd. Hrnček každému hasil túto ľudskú potrebu a dodával energiu. Vždy stál na svojom mieste, verný a pripravený poslúžiť. Nestalo sa, aby tam nebol. Každý s ním zažíval tento pocit vernosti a služby. Stal sa súčasťou rodiny. Bol výrazom kontinuity. Slúžil rovnako starým i mladým. Keď ho človek priložil k ústam a začal z neho piť, prijímal viac ako iba čistú pramenitú vodu. Cítil pri tom nielen čerstvosť a príjemnosť, ale aj spoluúčasť na potrebe všetkých v dome. Hrnček ich spájal nielen v ľudskej potrebe prijímať vodu, ale aj v schopnosti chápať túto potrebu a byť solidárny s tými, ktorí žízni. Hrnček bol deliacou čiarou medzi *byť smädný* a *smäd viac necítiť*. Po dlhom čase (po rokoch) sa jeden zo synov vracia zo sveta, zo štúdií. Objíme milovaných rodičov, vrúcne pozdraví sestry, bratov, pritom veľa nehovorí. Iba pozerá naokolo. Zhlboka dýcha a spoznáva staré známe priestory a veci. Čím viac ich nachádza na starom známom mieste, tým väčšími sa opäť vracia do príbehu rodiny. Všetko zapadá do seba tak, ako má. V istom momente pocíti po dlhej ceste smäd a podvedome sa vyberie správnou cestou, ku studni na dvore. Načiahne ruku, ako toľkokrát predtým a – držiac v ruke starý známy hrnček – rozplače sa. Všetko je tak, ako má byť. Keď pije prvý dúšok, cíti, že opäť naplno vstupuje do príbehu rodiny. Táto chvíľa je sakramentálna. Tento hrnček je sakrament. Tento hrnček je sviatosťou jeho rodiny. Toľko rokov študoval teológiu sviatosti v ďalekom svete a na vynikajúcej univerzite, ale skutočne ju pochopil až teraz, stojac pri rodinnej studni.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Príbeh je inšpirovaný vlastnou skúsenosťou Leonarda Boffa, vracajúceho sa zo štúdií v Európe späť do svojej rodnej vlasti, Brazílie. Text je málo upravený. Porov. BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*, s. 19–21.

Hrnček v ňom utíšil niečo viac ako iba biologický smäd. Utišil v ňom smäd po rodine, po domove. Takýto smäd však môže utíšiť iba jeden hrnček, iba tento konkrétny, z ktorého sa nepije len obyčajná voda, ale vychutnáva sa celé jej tajomstvo. Skutočná sviatosť nesie v sebe práve tento presah. Matéria presahuje materiálne. Matéria vstupuje do transcendentného. Stáva sa miestom pre stretnutie limitovaného s absolútnym, ľudského s božským.

### SAKRAMENTÁLNOŠŤ POSLEDNEJ OTCOVEJ CIGARETY

Spájať ohorok vyfajčenej cigarety so sakramentálnosťou znie na prvé počutie možno trochu odvážne a trochu aj pejoratívne. Na pochopenie tohto nevšedného spojenia je potrebné vstúpiť opäť do celého príbehu: Píše sa rok 1965 a mladý študent odchádza na dlhé roky štúdia preč zo svojej vlasti. Prvý list od rodiny otvára so vzrušením a hltavo číta každý riadok. Podľa rozdielnosti písma je jasné, že do jeho obsahu vstúpili všetci súrodenci i mama. Otcov roztrasený rukopis podozrivo chýba. Tušenie potvrdí najstaršia sestra, ktorá však v nádeji, že otec je im teraz ešte bližšie ako predtým, posilňuje brata v ďalekom svete v ťažkej situácii. Zároveň jej ženská intuícia a zmysel pre živý znak otcovej prítomnosti jej našepkali, aby pred poslaním listu vhodila doň posledný ohorok otcovej cigarety, ktorú si stihol zapáliť tesne pred smrťou. No to už nie je obyčajný kus cigarety. Jej vôňa, farba, ohorený koniec a pritlačený korpus z oboch strán ešte otcovými prstami prenášajú zhmotnenú spomienku na druhý breh oceána, aby vtiahli syna do posledných chvíľ otcovho životného príbehu. A skutočne, držiac v ruke otcovu cigaretu, syn má pocit, že stojí celkom blízko pri otcovom umieraní. To už nie je obyčajná cigareta, je to sakrament. Malý predmet, v ktorom sa stretli otec a syn. Poukazuje *na* niečo a stáva sa znakom *pre* niekoho. Keby sa však na veci okolo seba človek pozeral len technicky a pragmaticky, aj táto cigareta by ostala preň obyčajným predmetom. Čím viac však vstúpuje do vnútornej logiky a zmyslu vecí hlbším pozeraním ako iba pragmatickým, tým viac odhaľuje ich sakramentálnosť: Vlast' už nebude len geografický priestor, rodná dedina či mesto už nebude len súhrn domov a obyvateľov, rodičovský dom už nebude len budova z kvádrov a tehál. Vo všetkých týchto skutočnostiach a veciach sa skrývajú hodnoty, vzťahy, príbehy. Sakramentálne nazeranie a vnímanie spôsobí, že staré chodníky, po ktorých chodíme, hory, ktoré denne vidíme, rieky, ktoré zavražujú polia, domy, v ktorých bývajú ľudia a osoby, ktoré denne stretávame, nie sú jednoducho len osoby, domy, rieky, hory a chodníky, ale stávajú sa živými príbehmi, ktoré vstupujú do našich príbehov. Neprijemne nás zarazí, keď nečakane zrežú na malom námestí starý gaštan. S ním totiž zomiera zároveň niečo v nás. Lebo každá vec má v sebe

sakramentálnu potencialitu vzťahu. Preto sa pýtam: Nie je náhodou úloha človeka posväcovať tento svet?<sup>10</sup> Nie je úloha človeka objavovať sakramentálnosť vo veciach, ktorú do nich vpísal Stvoriteľ? Objavovaním tejto sakramentálnosti človek buduje harmóniu, rehabilituje matériu, vracia jej pôvodný význam, nezneužíva ju iba na svoje ciele, pretože ju vníma ako súčasť svojho životného príbehu, a preto s ňou musí zaobchádzať s rešpektom.

### SAKRAMENTÁLNOSŤ STARÉHO KOSTOLA

Sviatosťou je aj starý kostol v dedine, ktorý do svojich útroch pojal už toľké generácie. Keď človek doň vstúpi opäť po rokoch, cíti, že nevošiel na obyčajné miesto, kde na človeka iba neprší. Vchádza do posvätného priestoru, do veľkého príbehu jednej dediny, kde sa absorbuje láska, cit, nenávisť, žiaľ, kríž, bôľ, utrpenie, prekvapenie, radosť, neha, umieranie, rodenie, tajomstvá a príbehy všetkých vzťahov malého dedinského „Božieho ľudu“. Presne takýto pocit sakramentu má Hronského Jozef Mak, keď sa po dlhom čase vracia domov a v nedeľu vstúpi do kostola: „Dotisol sa trochu vzdorovitý, zastal si pri plnej lavici, nevediac napochytre, čo má robiť, či si hneď kľaknúť, alebo ostať stáť. (...) Aha, veď sú tu rady dievok a mládencov, rovné ako brázda... Tu sú kvetové stĺpy – výbežky múrov, akých inde niet. I vyšedivená červená zástava s popukávaným obrazom sv. Michala, čo nosieva starý Bošela, je jedine tu. Smutní anjelici na oltári sú tu. Veď navštívil aj iné kostoly, pravda, ale nikde inde nevidel taký tmavý obraz nad oltárom, takého umučeného Krista, no ani Máriu nie, Máriu z vosku s podivným úsmevom a bielymi očami bez zreníc, s korunou na hlave. Či toto všetko našiel by inde na svete? Múdre je, že v kostole po roky a roky nič nepohýbu, lebo veď ako by sa potom ľudia v tom vynašili? Ako by mohol prísť domov Jozef Mak? Ba dobre je, že všetky kostoly sú staré. Nový? – Nový kostol ani nie je kostol. Najprv musí ostarnúť, aby sa mohli ľudia v ňom modliť. (...) Vymeniť poplátané lavice? – Ľudia by sa cítili ako v cudzom, museli by privykať, hľadali by sa, obzerali, či sú známi. A Jozef Mak by si neopakoval: – Prišiel som... A tu sme všetci. Latinák vyčnieva o hlavu v tretej lavici na svojom mieste, Oravkinke trasie sa hlas, keď spieva, Rusnák, ako vždy, natiahne pieseň o slabiku ďalej. Organ mumle, a keď prestane hrať, fučí a každý môže počuť, ako klepne kľuka mechov, keď ju starý Bronda pridlávi nohou až po kameň. – Veď som teraz doma! – Bánociho žena sa omeškala – aké by bolo divné, keby prišla

<sup>10</sup> Porov. BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*, s. 27–32.

načas. – Drahi veriaci! – začína prichodiť hlas z kazateľnice. – To sa i mne prihovára, – šepne si Jozef Mak a príjemný mráz mu prechodí chrbtom...“<sup>11</sup>

A práve toto je sviatosť. Tento priestor je sakramentom. Na tomto mieste sú si všetci rovní. Jedine tu participujú všetci na spoločnom životnom príbehu – Jozef Mak je v dedine a dedina v ňom. Toto tajomno neposkytuje hocijaký priestor. Iba ten – sakramentálny.

## ČO JE TO SVIATOSŤ?

Po týchto troch príbehoch a obrazoch vráťme sa teraz k našej základovej otázke: Čo je to sviatosť? Dnes to už z mladších generácií málokto vie. Tí starší to však vedia presne. Človek to môže roky študovať, čo ešte neznamená, že pochopil sviatosť vecí. Len zrazu precitne a povie si: Sviatosť je to, čo tu už dávno bolo, len ja som to nevidel. Začína pozeráť a vidieť. Sakrament, to sú veci, ktoré v sebe nesú príbeh. Sakrament, to je hrnček na vodu; sakrament, to je starý otcov stôl; sakrament, to je úzka kamenistá cesta za záhradou, sakrament, to je rodičovský dom. Toto všetko už nie sú obyčajné veci, pretože ožívajú, vytvárajú s nami vzťah, majú vlastný vnútorný život a srdce. Začínajú rozprávať. Ony hovoria a my im môžeme rozumieť. Ony hovoria a my môžeme počuť ich posolstvá.<sup>12</sup> Moderný človek je nimi síce obklopený, ale nie vždy je schopný vidieť viac ako ich vonkajšok. Veci sú pre neho vecami. Nič viac. Spomínaný hrnček je len technickou a praktickou pomôckou pri pití vody. Bežne by v ňom človek videl cenu, hmotnosť, výšku, šírku, praktickosť, estetiku alebo neestetickosť. V každom prípade by hrnček vnímal ako obyčajný predmet, objekt (*ob-iectum*), vec medzi vecami. Je potrebné však pozeráť na predmety okolo nás inou optikou, nájsť v nich vnútorný zmysel a vzťahovosť, ktorou zapadajú do vlastného kontextu, a potom sa z nich stávajú znaky, symboly. Z objektu sa môže stať subjekt rovný všetkým subjektom, ktorý absorbuje do seba príbehy ľudí, vyjadruje ich, evokuje, poukazuje *na...*, provokuje a motivuje k rozpomienke na vzťahy, situácie, a tak spája a zvoláva (*con-vocare*), zhromažďuje istých ľudí dokopy. Dokonca môže dostať aj meno a svoje privilegované miesto. V istom zmysle sa stáva sakramentom. Keď si človek osvojí túto logiku, môže sa posunúť v chápaní sviatosti viery. Videnie vecí týmto spôsobom je pozvaním do sviatosťného sveta, kde sa všednosť premieňa na sviatok a vo veciach odhaľujeme ich skryté významy.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> HRONSKÝ, J. C.: *Jozef Mak*. Bratislava, 1969, s. 158–160.

<sup>12</sup> Pri takomto chápaní sviatosti musíme, samozrejme, dávať pozor, aby sme neupadli do zjednodušeného magického ponímania vonkajšej symboliky vecí. Na to upozorňuje napr. POSPÍŠIL, C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 534.

<sup>13</sup> Porov. BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*, s. 21–26. Okrem sakramentálnosti vecí môžeme

## CIRKEV AKO SAKRAMENTÁLNY DOM

Ak sme vyššie spomínali sakramentálnosť konkrétnych vecí, patriacich k ľudským osobným príbehom (hrnček na vodu, kostol...), o čo viac má pre mnohých ľudí charakter sakramentálnosti ich rodičovský dom. Je to síce iba malý výsek sveta, ale ani jedna vec a miesto v ňom nie sú človekovi cudzie. Podobne Cirkev je „domom“ a Kristus v ňom býva. Niežeby bol od Cirkvi závislý (veď keby aj nebola, Boh by si našiel iný spôsob a miesto komunikácie s človekom), ale bytostne *vzťahový* trojjediný Boh chce bývať výslovne vo *vzťahoch* ľudí (*communio*). A práve tie sú spätné jeho sakramentom. Každý vzťah v Cirkvi poukazuje na pravý Boží vzťah. Cirkev ako spoločenstvo veriacich je teda sviatosťou (ikonou) Božieho spoločenstva. Je konkretizáciou a úsilím o uskutočnenie božských vzťahov medzi ľuďmi. V „dome“ Cirkvi je preto všetko sakramentálne. Každá skutočnosť, gesto, prejav, postoj, slovo, symbol... – to všetko nie je samoučelné, ale poukazuje na vnútorný zmysel vecí a skutočnú motiváciu postojov. Do 12. storočia sa slovo *sacramentum* používalo naozaj pre všetko, čo posväcovalo človeka a dávalo zmysel každému jeho konaniu. (V tejto logike spomína Augustín 304 „sviatostí“.)<sup>14</sup> Až raný stredovek a nastupujúca scholastika akademicky rozpracuje a definuje sedem základných sviatosťných konaní v Katolíckej cirkvi. V 15. storočí ich oficiálne preberá a na koncile v Tridante (1547), nato ich vyhlási ako vlastné a záväzné učenie i prax (DH 1601)<sup>15</sup>.

## SEDMIČKA AKO VYJADRENIE SVIATOSTNEJ PLNOSTI

Keď Tridentský koncil hovorí o čísle sedem, nejde mu, samozrejme, výslovne a striktno o dodržiavanie technického počtu sviatosť. Ide mu skôr o správne chápanie sakramentálnej celistvosti (aj v každej jednotlivjej sviatosť). Číslo sedem je totiž jedno z biblických čísel plnosti. No sedmička je zároveň súčtom štvorky a trojky. To prvé číslo je symbolom kozmu a jeho štyroch elementov:

---

hovorí, samozrejme, aj o sakramentálnosti osôb. V dejinách Biblie sa objavujú postavy, ktoré v konkrétnych udalostiach sprítomňovali hodnoty ako sloboda, dobrota, otvorenosť pre druhého. Cirkevní otcovia nazývali týchto dejinných velikánov sviatosťami (Abrahám, Noe, Dávid, Mária). V osobe Ježiša Krista sa však dejinnospásne udalosti reálne sprítomnili v tej najvyššej možnej miere. V osobe Ježiša z Nazareta dosiahol človek svoje uskutočnenie. V tomto zmysle nazývame Ježiša Krista s jeho životom, gestami dobroty, ľudskosti a obetavosti „sakrament par excellence“. Porov. BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*, s. 64–66. Kristus je zároveň vernou ikonou (sakramentom) Boha Otca, a preto je najsviatostnejším miestom božsko-ľudského stretnutia. Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*. Milano, 1994<sup>10</sup>.

<sup>14</sup> Porov. BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*, s. 67–78.

<sup>15</sup> DH – skratka pre dielo DENZINGER, Heinrich: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 1. vyd. v roku 1854.

zem, voda, vzduch, oheň. To druhé je zase vyjadrením trojičného Boha. Zem predstavuje *imanenciu* a absolútny trojičný Boh zase *transcendenciu*. Spojením čísel tri a štyri dostávame sakramentálnu plnosť – číslo sedem. A toto je pravá sviatosť: syntéza a vzájomné prenikanie transcendencie a imanencie. Moment a miesto, na ktorom sa stretáva božské a ľudské, je skutočnou sviatosťou. Všetko pochádza a žije zo stretnutia. V spojení neba a zeme, muža a ženy, človeka a Boha povstáva celá skutočnosť stvorenia. Aj sviatosť je obojstranným stretnutím. Nie je iba iniciatívou Boha, ale zahrnuje v sebe odpoveď človeka. Samotné latinské slovo *sacramentum* znamená záväzok alebo povinnosť. Vstúpiť do tohto dialógu preto neznamená iba vykonať rítus, ale otvoriť sa záväzku kresťanskej praxe. Bez tejto odpovede by bol samotný rítus iba prázdnu mágiou a klamstvom človeka pred Bohom.<sup>16</sup>

### SYM-BOLICKÝ A DIA-BOLICKÝ MOMENT SVIATOSTÍ

Sviatosť je stretnutie. A preto je *sym-bolická*, teda spájajúca dve strany. Zároveň je sviatosť autenticky, bytostne a existenciálne spojená s konkrétnou udalosťou človeka. Z tohto dôvodu sú sviatosti Cirkvi naviazané na základné životné momenty: narodenie, stávanie sa dospelým, vstupovanie do vzťahu, potreba prijímať potravu na prežitie, ťažká choroba, alebo moment vlastnej katarzie. Sú to dôležité ľudské zastavenia,<sup>17</sup> a preto majú sakramentálny charakter. Zároveň sa odohrávajú v spoločensve veriacich, nie mimo neho. Cirkev nechce, aby bol človek v týchto momentoch opustený a sám. Jeho udalosti (bolesti i radosti) nech sú udalosťami aj ostatných.

Sviatosť má symbolickú funkciu aj tým, že je rozpomienkou, sprítomnením a anticipáciou zároveň. Sviatosť spája spomínané tri roviny: Je rozpomienkou na udalosť vykúpenia, sprítomňuje tu a teraz otvorenosť a solidarnosť Boha s človekom (nazývame ju milosť) a anticipuje na Božej absolútnej budúcnosti.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Porov. BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*, s. 81–105.

<sup>17</sup> Na tomto mieste je dôležité pripomenúť, že každá sviatosť prijímaná formálne, bez akejkoľvek naviazanosti na konkrétny existenciálny ľudský moment (napr. sviatosť zmierenia bez potreby zmierenia; sviatosť pomazania chorých bez potreby uzdravenia) stráca svoj skutočný zmysel a môže sa premeniť na zvykový ritualizmus. Kvôli lepšiemu pochopeniu chcem pripomenúť prax Ježiša Krista v evanjeliách, ktorý uzdravuje *skutočne* chorých a odpúšťa *skutočne* prosiacim o odpustenie. Reálnosť sviatosti musí mať svoj odraz v reálnosti ľudského momentu. Ak tento moment nie je reálny (niekto nie je chorý a prístupuje ku sviatosti chorých; niekto nepotrebuje sviatosť zmierenia, a napriek tomu ju prijíma), riskujeme degradáciu sviatosti.

<sup>18</sup> Porov. BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*, s. 108–111. Tento trojitý charakter sviatosti (alebo tri roviny sviatosti) sú súčasťou teologickej tradície už od vrcholnej scholastiky. Tomáš Akvinský hovorí o troch znakoch v Eucharistii: *signum rememorativum* (rozpomienka na utrpenie a smrť Ježiša Krista); *signum demonstrativum* (prítomnosť Kristovej milosti);

Každý znak sa však môže stať aj *proti-znakom*, v zmysle nastaveného zrkadla. Tak ako je Kristus (pravá sviatosť a ikona Otca) ustanovený na pád i povstanie, na znamenie, ktorému budú odporovať (Lk 2,34), podobne i sviatosť má účasť na takejto dvojznačnosti: symbolizuje spásu a milosť, ale môže byť aj výčitkou pre sakramentalizmus, keď človek síce slávi sviatosť, ale bez osobného zaangažovania sa a obrátenia. Viera bez praktických dôsledkov sa stáva čistou *ideo-lógiou*. Slávenie sviatostí bez kresťanskej praxe je znakom „malomeštiackeho kresťanstva“. Takýto typ človeka prijíma sviatosť, aby „zbieral milosti“. Súvisí to so zvecneným chápaním sviatosti a milosti, ktorá sa v „konzumnom sakramentalizme“ premenila na predmet. V tomto prípade človek zabúda na dialogickú štruktúru sviatosti, prostredníctvom ktorej je vyzývaný odpovedať na Boží „nárok“. Zo sviatosti sa zároveň stáva prázdna mágia,<sup>19</sup> kde sa už neverí na pôsobenie Krista, ale na silu samotnej ceremónie. Je potrebné rátať, žiaľ, aj s takýmto fenoménom. Keďže sviatosti boli odovzdané človeku, ten má v sebe aj zlú potenciú nesprávne ich použiť alebo zneužiť a premeniť na proti-znak spásy.<sup>20</sup>

### Z TEJ DRUHEJ STRANY...

Skutočne by sme mohli povedať, že z Božej strany je všetko sakramentom. Veď každú vec tvorí pre človeka, aby sa pri pohľade na ňu rozpamätal na jej Stvoriteľa. To iba človek zo svojej perspektívy nevidí hneď všetku sviatosť vecí. Pozerá na ne a povrchno odhadne iba ich praktickosť, a nato ich zistene použije. Predmety sú však nenápadnými sakramentálnymi mostami, aby sa ľudia cez ne mohli dostať k Bohu. Preto hovorí Irenej: Pred Bohom nič nie je prázdne. Všetko je poukazom na neho (*Adv. Haer. 4,21*). Hory sú sakramentom božskej veľkosti. Slnko je sakramentom božského svetla. Ani človek nie je iba človek. Je najväčšou sviatosťou Boha na zemi. Je božskou ikonou vďaka svojej inteligencii, schopnosti milovať a hlbokým tajomstvám vlastného bytia. Podobne Cirkev nie je iba zhromaždenie pokrstených, ale je sviatosťou zmŕtvychvstalého Krista, ktorý sa sprítomňuje v dejinách. Ak by sme vnímali všetko z Božej perspektívy, potom celý svet je veľkým sakramentom: každá jednotlivá vec a každá dejinná udalosť je sakramentom božskej vôle. Ak však človek poprie túto perspektívu, potom sa svet stáva len neprehľadnou veličinou a imanenciou uzavretou samou v sebe bez akéhokoľvek presahu (k niečomu) a vzťahu (k niekomu). Naopak, ak sa dá preniknúť „Božím okom“, je obdarený

---

*signum prognosticum* (anticipácia na Kristovom zmŕtvychvstaní a večnom živote). Porov. THOMAS VON AQUIN: *STh III*, q 60 a 3.

<sup>19</sup> Porov. VERWEYEN, H.: *Warum Sakramente?*, s. 18–19.

<sup>20</sup> Porov. BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*, s. 111–113.



skúsenosťou božskej *trans-parentnosti* všetkých vecí. Príkladom takéhoto pohľadu boli mystici. Jedným z nich je František z Assisi, ktorý sa pozeral na svet Božími očami, a tak všetko okolo sa pre tohto muža *tras-figurovalo*.<sup>21</sup> Všetko naokolo rozprávalo o Bohu a Kristovi: chrobák na kraji cesty, ovca na poli, vtáci v korunách stromov, ale aj hodina smrti, ktorú František nazýval sestrou. Boh naplňa celú zem, každý priestor a čas: imanenciu, transparentciu i transcendenciu. Preto má hlboký zmysel známy verš z Listu Efezanom: „Jeden je Boh a Otec všetkých, ktorý je nad všetkými, preniká všetkých a je vo všetkých.“ (Ef 4,6) Toto trojité zvýraznenie *nad, cez a vo všetkých* je jasným náznakom, že Boh je transcendentný, transparentný a imanentný. Božiu transparentnosť chápe a opisuje mimoriadne odvážnym spôsobom Teilhard de Chardin: Prostredníctvom inkarnácie sa každá matéria, celé univerzum stáva Pánovým telom. V logike tohto uvažovania rozvíja francúzsky mysliteľ svoj koncept „omše celého univerza“<sup>22</sup>. Z tejto predstavy jasne vyplýva, že Boha nemôžeme pojať priamo v ňom samom, ale iba v spojení so svetom a jeho skutočnosťami, ktoré preniká (trans-paruje). Zjednodušene by sme mohli použiť tento obraz: Boh sa dotýka vecí a udalostí z jednej strany a ponúka nám, aby sme sa ich tiež dotkli. V tomto dotyku spoznáme, že sa ich nedržíme sami, ale na druhej strane sú rovnako pevne uchopené. Vo chvíli uvedomenia si, že Boh „drží“ všetko (vo svojej moci) sa veci stávajú mostom (sakramentom) medzi Bohom a človekom, priestorom, kde sa Boh a človek navzájom stretnú. Preto je skúsenosť Boha vždy sakramentálnou skúsenosťou, nie akýmsi priamym zážitkom. Boh sa svojím dotykom skrýva vo veciach a tie, ako súčasť sveta, nesú v sebe nielen jeho imanenciu, ale aj Božiu transcendenciu. Ak sa teda veriaci človek pozrie na vec ako na sviatosť, jeho zrak neostane vo veci samej (imanencia), ale prenáša (trans-cenduje) ho do Božej skutočnosti.<sup>23</sup> A každý človek je pozývaný k takémuto nazeraniu. Lebo to je jeho povolanie: aby sa stal „sakramentálny“ a pozeral na svet „sviatostnými“ očami.

doc. Dr. Vladimír Juhás, PhD.  
Teologická fakulta KU v Ružomberku  
Hlavná 89, 041 21 Košice  
e-mail: vladojuhas@gmail.com

<sup>21</sup> Porov. CHESTERTON, G. K.: *Svätý František z Assisi*. Bratislava : Alfa, 1993.

<sup>22</sup> TEILHARD de CHARDIN, P.: *La Messa sul Mondo*. Brescia, 1996<sup>2</sup>, s. 22.

<sup>23</sup> Porov. BOFF, L.: *Kleine Sakramentenlehre*, s. 45–49.



## Dve menovania Jozefa Čárskeho za biskupa v roku 1925

Peter Zubko

ZUBKO, I.: Two Appointments of Jozef Čársky as Bishop in 1925. *Teologický časopis*, XIII, 2015, 2, s. 35 – 55.

Jozef Čársky is a known Slovak bishop of the 20th century who exercised episcopal ministry from 1925 to 1962. This article is a chronology of events and the historical context of the appointment of Jozef Čársky as apostolic administrator of the Rožňava bishopric at the beginning of 1925 and the Košice bishopric at the end of 1925. A sensitive elements in the appointment of bishop were relations between the Church and the state, respectively between the Holy See and the Czecho-Slovak Republic. Čársky was the most appropriate candidate, but the government protested against the fact that he was not appointed as the diocesan bishop, but the apostolic administrator only. Later several times the political situation was changed, but he remained until his death the apostolic administrator. The study is based on archival materials of the Holy See and the ministries of the Czecho-Slovak Republic.

*Keywords:* Jozef Čársky, the appointment of bishops in Czecho-Slovakia (1925), history of diplomacy, the Rožňava diocese, the Košice diocese

Apoštolský administrátor Jozef Čársky (1886 – 1962)<sup>1</sup> vykonával biskupskú službu na východnom Slovensku v časoch, keď to bolo mimoriadne náročné, pretože zažil niekoľko vlád a politicko-spoločenských zmien, ktoré vplývali na život cirkvi. Výber jeho osoby za biskupa sa udial v období, keď došlo ku dramatickému konfliktu medzi československou vládou a Svätou stolicou. Aj keď cirkevné záležitosti patrili pod ministerstvo školstva, cirkevnú politiku moderovalo ministerstvo zahraničných vecí. Pastiersky list slovenských biskupov

<sup>1</sup> Porov. J. E. Jozef Čársky, *biskup : K jeho šesťdesiatinám*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1946; *Slovenský biografický slovník I*. Martin : Matica slovenská, 1986, s. 407; *Dvaja veľkí rodolúbovia*. Zborník štúdií. Ed. Anton Bagin. Trnava; Bratislava : Spolok sv. Vojtecha; Cirkevné nakladateľstvo, 1987, s. 7–53; ZUBKO, Peter, HROMJÁK, Ľuboslav: *Košickí biskupi*. Vranov nad Topľou, 1998 (vlastným nákladom), s. 25–26; *Štyridsiate výročie úmrtia biskupa Jozefa Čárskeho*. Ed. Peter Zubko. Košice : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2002; *Biografický lexikón Slovenska II*. Martin : Slovenská národná knižnica; Národný biografický ústav, 2004, s. 108–109; ČIŽMÁR, Marián: *Páslí zverené im stádo : Košickí biskupi v rokoch 1804 – 2004*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006, s. 277–319; ČIŽMÁR, Marián: *Jozef Čársky (1886 – 1962) : Biskup, ktorý hľadal stratených*. Humenné; Košice : LiRea; Arcibiskupský úrad, 2012.

z konca roku 1924, ktorý zakazoval katolíkom účasť v protikatolíckych stranách a spolkoch, Benešov projekt „konkordátu o rozluke“ zo začiatku roku 1925 a nový zákon o sviatkoch vyústili do tzv. Marmaggiho aféry, keď apoštolský nuncius na protest odišiel z Československa. V tomto napätí Svätá stolica začiatkom roku 1925 vymenovala Čárskeho za apoštolského administrátora do Rožňavy, čo napokon vláda akceptovala. Po tejto afére Svätá stolica reagovala na zákony zasahujúce do práv Cirkvi v Československu, ktoré neboli konzultované s Cirkvou, recipročne bez konzultácie so štátom vymenovala Čárskeho za apoštolského administrátora do Košíc.<sup>2</sup> Táto štúdia objasňuje podrobnosti okolo obidvoch výberov.

### CIRKEVNÁ SITUÁCIA NA SLOVENSKU PRED ROKOM 1925

Vznik Československej republiky priniesol pre rímskokatolícku cirkev na Slovensku niekoľko nových problémov. Jedným z nich bola výmena biskupov, ktorí boli podľa uhorského práva vymenovaní panovníkom, a ich nahradenie novými biskupmi Slováckmi, ktorí by boli lojálni voči novej republike. Na Slovensku sa nachádzali sídla rímskokatolíckych diecéz Nitra, Banská Bystrica, Rožňava, Spiš a Košice, na slovenskom území ležala aj veľká časť Ostrihomskeho arcibiskupstva, oblasť Použia na východnom Slovensku a celá Podkarpatská Rus patrila do Satmárskeho biskupstva. Na území Ostrihomskej diecézy na Slovensku bola v roku 1922 zriadená apoštolská administratúra so sídlom v Trnave.

Spišská diecéza sa po smrti biskupa Alexandra Párvyho († 24. 3. 1919)<sup>3</sup> uvoľnila prirodzenou cestou. Biskup Viliam Batthyány († 24. 11. 1923)<sup>4</sup> z Nitry a Wolfgang Radnai z Banskej Bystrice († 14. 10. 1935)<sup>5</sup> boli vypovedaní z Československa, po diplomatických rokovaníach sa vzdali svojich biskupských stolcov a ostali na penzii v Maďarsku, výmenou za povýšenie na titulárnych arcibiskupov (Cirronensis a Assumensis) a za rentu doživotne vyplácanú diecézami, z ktorých museli odísť.<sup>6</sup> Cirkevná politika Svätej stolice voči Československu

<sup>2</sup> Porov. HRABOVEC, Emília: *Slovensko a Svätá stolica 1918 – 1927 vo svetle vatikánskych dokumentov*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2012, s. 68–78; PEHR, Michal, ŠEBEK, Jaroslav: *Československo a Svatý stolec : Od nepřátelství ke spolupráci (1918 – 1928)*. Praha : Masarykův ústav; Archiv Akademie věd ČR, 2012, s. 92–102, 136–156; HALAS, František X.: *Fenomén Vatikán*. Brno : CDK, 2004, s. 549–554.

<sup>3</sup> Porov. *Acta Apostolicae Sedis (ASS)* 11 (1919), s. 208; *Slovenský biografický slovník IV*. Martin : Matica slovenská, 1990, s. 400.

<sup>4</sup> Porov. *AAS* 15 (1923), s. 603; *Slovenský biografický slovník I*, s. 164.

<sup>5</sup> Porov. *AAS* 27 (1935), s. 424; *Slovenský biografický slovník V*. Martin : Matica slovenská, 1992, s. 19.

<sup>6</sup> Porov. Archiv Ministerstva zahraničních věcí České republiky (AMZV), Praha; ZÚ Vatikán (1920 – 1939), k. 4.

bola spočiatku promaďarská, ani po vymenovaní prvých biskupov nebolo riešené rozhraničenie diecéz, čo predlžovalo existenciu Uhorska na cirkevnom poli. Existovali aj úsilia o zriadenie maďarského biskupstva na území Slovenska v Komárne.<sup>7</sup> Maďarské cirkevné kruhy v diecézach stratili svoje pozície, alebo z nich ustúpili, istá iredenta sa však viazala na premonštrátov v Jasovskom opátstve. Pápež Pius XI. zriadil 7. júna 1922 *abbatiu nullius* a jasovského opáta Melichara Takácsa vymenoval za preláta *nullia*. Jasovskej abácii bolo podriadených desať farností: v Rožňavskej diecéze Jasov-zámok, Jasov-mesto, Rudník, Debraď, Vyšný Medzev, Poproč, v Košickej diecéze Nováčany, Leles, Kráľovský Chlmec a v Satmárskej diecéze Veľké Kapušany. Apoštolská konštitúcia bola síce publikovaná,<sup>8</sup> no nikdy nebola uskutočnená, aj keď počas druhej svetovej vojny abácia fakticky fungovala.<sup>9</sup>

V troch uvedených biskupstvách, ktorých územie sa celé nachádzalo v ČSR (s výnimkou oravských a spišských obcí odstúpených Poľsku), nastala vakancia a bolo možné vymenovať nových diecéznych biskupov. Vypovedanie biskupov sa nedotklo Rožňavy a Košíc. 16. decembra 1920 pápež Benedikt XV. vymenoval troch nových alebo – ako boli vtedy nazvaní – slovenských biskupov: Karola Kmeťka do Nitry, Mariána Blaha do Banskej Bystrice a Jána Vojtaššáka na Spišskú Kapitulú.<sup>10</sup> Biskupskú vysviacku z rúk apoštolského nuncia Klementa Micaru prijali všetci traja spolu 13. februára 1921 v Nitre, lebo bola spojená s cyrilo-metodskou tradíciou.<sup>11</sup>

Rožňavská diecéza sa stala vakantnou po smrti biskupa Ľudovíta Baláša († 18. 9. 1920)<sup>12</sup> a Košická diecéza po smrti biskupa Augustína Fischera-Colbrieho († 17. 5. 1925).<sup>13</sup> Po vzniku Trnavskej apoštolskej administratúry sa stala reálnou otázkou ustanovenia apoštolského administrátora, ktorý by prijal biskupskú vysviacku, aby bolo postarané o všetky pastoračné potreby, najmä o možnosť vysluhovať sviatosť kňazstva a birmovania. Svätá stolica vymenova-

<sup>7</sup> Porov. Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati, Archivio Storico, Città del Vaticano (S. RR. SS.), Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinarii (AA. EE. SS.), Cecoslovacchia, pos. 48 P. O., fasc. 53, f. 16; Národní archiv České republiky (NA ČR), Praha, MŠ (1918 – 1949), k. 800, č. 89.685 zo 6. 7. 1924; Slovenský národný archív (SNA), Bratislava, Minister s plnou mocou pre správu Slovenska, k. 223, inv. č. 428.

<sup>8</sup> Porov. AAS 14 (1922), s. 582–584.

<sup>9</sup> Porov. *A Jászóvári premontrei kanonokrendi prépostság Névtára az 1944-ik évre*. Jászóvár 1944.

<sup>10</sup> Porov. AAS 12 (1920), s. 590.

<sup>11</sup> Porov. *Pamätná kniha vysviacky slovenských biskupov*. Ed. J. P. Kysucký. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1921.

<sup>12</sup> Porov. AAS 12 (1920), s. 456; *Slovenský biografický slovník I*, s. 114.

<sup>13</sup> Porov. AAS 17 (1925), s. 272; *Slovenský biografický slovník II*. Martin : Matica slovenská 1987, s. 93–94.

la biskupského vikára Mons. Pavla Jantauscha za apoštolského administrátora a titulárneho biskupa z Prieny; v tom istom čase bolo zverejnené aj vymenovanie kňaza Košickej diecézy Jozefa Čárskeho za titulárneho biskupa z Thagory a apoštolského administrátora Rožňavskej diecézy.<sup>14</sup> Títo dvaja prijali biskupskú konsekráciu v Dóme sv. Mikuláša v Trnave 14. júna 1925 z rúk pražského arcibiskupa Františka Kordača. Čársky si predtým, 4. – 10. júna v dominikánskom kláštore v Košiciach, vykonal duchovné cvičenia, ako si to žiadalo kánonické právo.

Práce na obsadení vakantného biskupského stolca v Rožňave sa nerozbehli hneď po smrti biskupa Baláša. Celá tárcha spravovania diecézy bola na pleciach vikára Štefana Podhrackého, ktorý sa usiloval urýchliť výber biskupa. V roku 1923 napísal list apoštolskému nunciovi, že diecéza je od 18. septembra 1920 vakantná, čo trvalo už tretí rok, mal problém v administrovaní južnej časti biskupstva v Maďarsku, preto žiadal o vymenovanie biskupa.<sup>15</sup> Na jeseň 1923 a na jar 1924 sa v lesoch Rožňavskej diecézy v Maďarsku svojvoľne ťažilo na príkaz maďarskej vlády,<sup>16</sup> preto bolo potrebné urýchliť výber hlavy diecézy. Devätnásť farností Rožňavskej diecézy sa nachádzalo v Maďarsku a administroval ich rožňavský ordinár. Vládu ČSR táto jurisdikcia nezaujímala, jej výkon si mal u maďarskej vlády dohodnúť sám ordinár.<sup>17</sup> Tiež bolo potrebné urgentne vysluhovať sviatosť birmovania. Vikár 1. júna 1924 urgoval žiadosť o vymenovanie biskupa do Rožňavy.<sup>18</sup> O týždeň neskôr, 7. júna napísal ďalší list, v ktorom navrhol, aby bol za rožňavského biskupa vymenovaný svätiaci biskup Martin Kheberich zo Spišskej Kapituly.<sup>19</sup> Nuncius 12. júna požiadal o vyjadrenie spišského biskupa Jána Vojtaššáka, ktorý 17. júna 1924 odpovedal, že Kheberichov prípad je veľmi diskretný, pretože biskupom sa stal ešte za Uhorska a pôsobil v Párvyho aule. Jemu vypomohol len pri birmovkách v roku 1921 a 1922. Keď vymenovali prvých slovenských biskupov, Kheberich šíril medzi veriacimi fámu, že to budú husiti; aby zachoval pokoj, abdikoval.<sup>20</sup> Tieto okolnosti Khebericha vylúčili z možnosti povýšenia do Rožňavy a nuncius 25. júna 1924 odpísal, že Kheberich nemôže prísť do Rožňavskej diecézy ani birmovať. Z analýzy prameňov vyplýva, že vikár síce nepoznal cirkevnú politiku vlády, ale na druhej strane to svedčí, že obsadenie rožňavského biskupského stolca bolo skutočne akútne.

<sup>14</sup> Porov. AAS 17 (1925), s. 126.

<sup>15</sup> Porov. Archivio Segreto Vaticano (ASV), Città del Vaticano, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 43r–44r.

<sup>16</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 140.989 z 18. 4. 1923.

<sup>17</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 178.902 z 13. 11. 1925.

<sup>18</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 58rv.

<sup>19</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 59rv.

<sup>20</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 61rv.

## KANDIDÁTI CIRKVI DO ROŽŇAVY

Cirkev začala situáciu vakantnej Rožňavskej diecézy riešiť výberom vhodných kandidátov. Súčasťou postupu boli vyžiadané vyjadrenia slovenských biskupov k poslaným menám osôb. Nitriansky biskup Kmeťko uviedol 20. marca 1923 tieto informácie pre nuncia: (1) Dr. Pavol Jantausch, farár, Ludanice, 51 rokov, Slovák; je akceptovateľný vládou. (2) Eduard Kamm, farár, Tisovec, dekan; je dobrosrdečný, nezaujíma sa o politiku, hovorí po slovensky, je akceptovateľný vládou. (3) Arnold Liptay, administrátor, Rimavská Kokava; je svedomitý, zdá sa, že sa rovnako správa k Maďarom i k Slovákom. (4) Dr. Ján Sándor, administrátor, Dobšiná, predtým profesor; pomaďarčil si meno, ale je dobrý Slovák, chvályhodný. (5) Jozef Hello, administrátor, Muránska Huta, sedem rokov pôsobil v USA; je dobrý Slovák.<sup>21</sup>

Spíšský biskup Ján Vojtaššák sa vyjadril takto: (1) Michal Bubnič, farár, Madunice; je správny Slovák. (2) Pavol Jantausch, je horlivý, vzdelaný, miluje pracovať, je tiež chorľavý. (3) Arnold Liptay, 57 rokov, študoval na Pázmaneu; je neprijateľný. (4) Hello. Biskup ho nepoznal osobne, podľa Medveckého by ho vraj kňazi neprijali, ale Vojtaššák poznamenal, že Medveckého názoru neverí. (5 - 6) Eduard Kamm a Ján Sándor. Biskup ich nepoznal. (7) Jozef Čársky, farár, Široké; je príkladný, horlivý, národ milujúci kňaz, Slovák, ktorého pre jeho presvedčenie kardinál Varzary vyhodil z Pázmanea, je mladý,<sup>22</sup> vzdelaný, milovaný farníkmi, je vynikajúci kazateľ, oddaný Svätej stolici a určite z neho bude dobrý biskup.<sup>23</sup>

Najviac zavážilo hodnotenie košického biskupa Augustína Fischera-Colbrieho a stalo sa smerodajným v ďalšej fáze výberu: (1) Michal Bubnič, farár; veľmi dobre si rozumel s veriacimi rozprávajúcimi po maďarsky. (2) Pavol Jantausch; bol súci aj za apoštolského administrátora do Trnavy. (3) Jozef Čársky, farár v obci Široké. Biskup poukázal na výrazné čnosti jeho mladej 37-ročnej osobnosti, na vzdelanie získané v Innsbrucku, na jeho príkladný život, že dobre vychádza tak so Slovákmí, ako aj s Maďarmi, už od kňazskej vysviacky je pracovitý, zbožný, píše jasne a obsažne. Čársky mal národnostný problém v ostrihomskom seminári za pôsobenia kardinála Vazaryho. Košický biskup Fischer-Colbrie ho vtedy vzal do svojej diecézy a poslal ho doštudovať do Innsbrucku. (4) Ladislav Mikalovič, kanonik v Nitre; mal 60 rokov a biskup ho tiež odporúčal. Nuncius napokon v správe pre Svätú stolicu zhodnotil, že Čársky je za biskupa vhodnejší ako Bubič.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 6rv.

<sup>22</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 8r-9r.

<sup>23</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, N. 9056, f. 4v-5r.

<sup>24</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, N. 9056, f. 3r-5r;

7. apríla 1923 začala Svätá stolica úradné tajné vyšetrovanie kandidatúry Jozefa Čárskeho,<sup>25</sup> 10. apríla bol v predmetnej záležitosti ustanovený najvyšší tribunál a 13. apríla bol apoštolský nuncius v Prahe poverený komunikovať s vládou o vymenovaní Čárskeho za biskupa do Rožňavy.<sup>26</sup> Už 14. apríla 1923 podtajomník Štátneho sekretariátu Borgongini-Duca oznámil zástupcovi československého vyslanectva pri Svätej stolici, že kandidáti na Rožňavské biskupstvo budú čoskoro oznámení vláde,<sup>27</sup> ale už nasledujúci deň, 15. apríla bol o prebiehajúcom kánonickom vyšetrovaní upovedomený zástupca Československej republiky Václav Pallier, vyslanec pri Svätej stolici, ktorý nič nenamietal.<sup>28</sup> Ministerstvo zahraničných vecí na čele s Edvardom Benešom teda o tom vedelo. V druhej polovici apríla 1923 bolo o Čárskeho kandidatúre za biskupa do Rožňavy upovedomené aj maďarské vyslanectvo pri Svätej stolici.<sup>29</sup> Tento postup bol nutný preto, lebo časť územia Košickej diecézy ležala v Maďarsku. 29. novembra 1923 apoštolský nuncius Francesco Marmaggi písomne oznámil ministerstvu zahraničných vecí, že Svätá stolica navrhuje Čárskeho za biskupa do Rožňavy.<sup>30</sup>

### KANDIDÁTI ŠTÁTU DO ROŽŇAVY

Československá vláda sa nenáhlila s výberom biskupa do Rožňavy a svojich kandidátov si vyberala nezávisle od Svätej stolice. V prvej fáze minister zahraničia Beneš navrhoval nunciovi Marmaggimu do Rožňavy Slováka zo západného Slovenska Dr. Pavla Žižku.<sup>31</sup> Navrhovaný bol aj bardejovský farár Gejza Žebrácky, ktorého vraj protežovala Dr. Alice Masaryková, pretože sa angažoval v jej srdcu blízkom Československom červenom kríži. Vyskytli sa aj iné mená, ale podľa cirkevných hodnotení ani tieto nepripadali do úvahy: Ľudovít Okánik, Karol Medvecký.<sup>32</sup> Za najvhodnejšieho zo strany vlády (i cirkvi) bol pokladaný široký farár Jozef Čársky, ktorému vyslovil podporu a príhovor v Ríme aj nuncius. Vláda hodnotila Čárskeho zásluhy týmito slovami:

---

ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 68.

<sup>25</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, N. 15877, f. 7.

<sup>26</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, f. 9; ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 40.

<sup>27</sup> Porov. NA ČR, MŠ (1918 – 1949), k. 801, č. 72.770 z 28. 4. 1923.

<sup>28</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, f. 10; ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 42.

<sup>29</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, N. 17123, f. 14.

<sup>30</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 45; AMZV, I/2, k. 6, č. 104.061 z 23.6.1923, s. 3; č. 9.987 z 29. 11. 1923.

<sup>31</sup> Porov. NA ČR, MŠ (1918 – 1949), k. 799, č. 20.689 z 18. 2. 1928.

<sup>32</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, f. 60.



„V první polovici prosince 1918 svolal farář Čárský se svými přáteli farářem Onderčou a Majochem lidové shromáždění do Ňaršan,<sup>33</sup> kde se mu podařilo odvrátiti shromážděný lid od snah Dwortschaka, Liptaye a Fifika a Buliše pro zřízení Východoslovenské republiky pod protektorátem Maďarska a získati jej pro Československou republiku. Čárský byl dán pod dozor maďarského vojska a Široké obsazeno maďarským vojskem z Prešova pod vedením hejtmana Vrablovitse. Dne 27. prosince 1918 uvítal Čárský české pluky, pohostil důstojníky a byl jim nápomocen radou při obsazování Šariše. Čárský vystupoval vždycky jako přesvědčený Slovák. Stal se později přívržencem lidové strany. V roce 1923 byl vyjmenován správcem katolického konviktu v Košicích a profesorem bohosloví. Vystupoval v různých akcích lidové strany. Dne 15. června 1924 zúčastnil se svěcení praporu Sdružení slovenských odborových organizací v Prešově a pronesl slavnostní řeč. Profesor Čárský a Dr. Demeter zavedli v roce 1924 v semináři vyučování všech pobočných předmětů jedině v jazyku slovenském, takže i maďarští bohoslovci musí tyto přednášky v jazyku slovenském poslouchati. Profesor Čárský měl velký vliv na udržování slovenského ducha v semináři.“<sup>34</sup> Čársky bol v medzivojnovom období pokladaný za výraznú osobnosť, ktorá mala v cirkevnej oblasti výrazný podiel na budovaní Československej republiky.<sup>35</sup>

V súvislosti s výberom vydalo 3. júna 1924 ministerstvo s plnou mocou pre správu Slovenska prípis, v ktorom stanovilo princíp výberu kandidáta na rožňavský biskupský stolec. Na prvom mieste mali byť odporúčané také osoby, ktoré boli známe na základe predprevratovej verejnej i cirkevnej činnosti. Takýchto osôb bolo viac (Žižka, Okánik, Medvecký); proti každému sa našli drobné námietky z ich politickej minulosti, ale minister Jozef Kállay za najvhodnejšieho pokladal Čárskeho, pretože ten nemal nijaké oportunistické sklony. Napokon odporúčali aj Pavla Jantauscha, ktorý pôsobil ako vládou neuznaný apoštolský administrátor v Trnave. Nepreukázal síce dostatok schopností a stálosti, ale v menej náročnej Rožňavskej diecéze by sa podľa vládnych názorov uspokojivo uplatnil.<sup>36</sup>

Dlhodobé neriešenie obsadenia Rožňavského biskupstva odzrkadľovalo nejednotný názor ministerstiev na zachovanie diecézy. Ministerstvo s plnou mocou

<sup>33</sup> Ražňany pri Sabinove. Zhromaždenie sa konalo 17. decembra 1918. Štefan Onderčo (1884 – 1937), farár v Ražňanoch (od 1913), člen predsedníctva HSLS, poslanec (od 1919), košický kanonik (od 1931). František Majoch (1890 – 1919), farár v Hermanovciach, zavraždený maďarskými bolševikmi.

<sup>34</sup> AMZV, I/2, k. 6, č. 4.806 zo 4. 5. 1925.

<sup>35</sup> *Album reprezentantů všech oborů veřejného života československého*. Ed. František Sekanina. Praha : Umělecké nakladatelství Josef Zeibrdlich, 1927, s. 457, 460, 915.

<sup>36</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 114.513 z 1. 7. 1924.

pre správu Slovenska navrhovalo zánik biskupstva a jeho rozdelenie medzi susedné diecézy, ministerstvo školstva a národnej osvety (MŠaNO) trvalo na zachovaní,<sup>37</sup> ale tiež bol vypracovaný vládny návrh, ktorý počítal s jeho zánikom. Definitívne vyriešenie tejto situácie dlhodobo meškalo z politických dôvodov, pretože utvorenie samostatnej cirkevnej provincie ako prirodzený dôsledok delimitácie diecéz viacerí členovia vlády odmietali, pretože v nej videli zárodok obávanej politickej autonómie Slovenska.<sup>38</sup> MŠaNO v úsilí zachovať biskupstvo dokonca navrhlo, že ak by príjmy rožňavského biskupstva nepostačovali, mal by sa mu vyplácať dočasný osobný príplatok zo štátnych prostriedkov.

Ministerstvo školstva zostavilo k 18. júnu 1924 definitívny zoznam kandidátov, ktorý si osvojili aj ďalšie ministerstvá a napokon aj ministerská rada: Pavel Žižka (vicerektor seminára v Trnave), Ľudovít Okánik (sídelný kanonik v Bratislave), Karol Medvecký (titulárny prepoš, farár v Bojniciach, bývalý vládny referent pre záležitosti rímskokatolíckej cirkvi, bývalý predseda komisie pre správu cirkevných veľkostatkov v Bratislave), Jozef Čársky (profesor na bohosloveckom učilišti v Košiciach) a Pavel Jantausch (apoštolský administrátor v Trnave). Prví štyria kandidáti boli pre vládu prechodní aj na post apoštolského administrátora Satmárskej diecézy na Podkarpatskej Rusi a východnom Slovensku.<sup>39</sup>

## ROKOVANIA ŠTÁTU S CIRKVOU ANACHRONICKÉ HLAVNOPATRONÁTNE PRÁVO

26. júla 1924 minister Beneš vydal pokyn, aby ministerstvo zahraničia začalo okamžite rokovať s nunciatúrou o kandidátoch na rožňavského biskupa tak, aby nunciatúra vzala na vedomie tých kandidátov, ktorí boli pre vládu prijateľní. „Jedná se o to zameziti, aby Vatikán rožňavského biskupství bez souhlasu vládního neobsadil a nestavil tak vládu před fait accompli.“ Ešte v ten istý deň referent Dr. Roztočil navštívil nuncia Marmaggiho s touto intervenciou: „Vláda trvá na tom, že jí přísluší všechna práva při obsazování biskupství na Slovensku a v Podkarpatské Rusi, která měl bývalý uherský král. Přihlížejíc k této situaci právní, považuje tyto osoby za vhodné kandidáty rožňavského biskupství: 1. Pavel Žižka, 2. Ludvík Okánik, 3. Karel Medvecký, 4. Josef Čárský, 5. Pavel Jantausch.“ Nuncius odpovedal (podľa ministerského záznamu): „Nejsem zmocněn, abych vzal na vědomí zakročení vlády obsahu právě předne-

<sup>37</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 104.061 z 23. 6. 1924, s. 2.

<sup>38</sup> Porov. HRABOVEC, Emília: *Slovensko a Svätá stolica 1918 – 1927 vo svetle vatikánskych dokumentov*, s. 49.

<sup>39</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 104.061 z 23. 6. 1924.

seného, neboť Vatikán vychází s hlediska, že veškerá práva bývalého uherského krále při obsazování slovenských a podkarpatoruských biskupství zanikla. Jsem však ochoten k rozhovorům o kandidátech rožňavského biskupství za tím účelem, aby Vatikán sám mohl navrhnouti vládě takového kandidáta, jenž by byl s hlediska státního přijatelným. Nebude-li vláda činiti námitek, bude jej Vatikán jmenovati biskupem. Kandidát zmíněný *quarto loco* (Josef Čárský), jest též kandidátem papežské stolice, tedy styčným bodem, na němž lze docíliti dohody vlády a Vatikánu. Pokusím se v osobním rozhovoru s panem ministrem Dr. Benešem, po případě notou zasaditi se o souhlas vlády s Josefem Čárským.“ Referent na záver rozhovoru zopakoval, že vláda trvá na tom, že má právo obsadzovať vyššie cirkevné úrady a o výsledku rozhovoru budú informované zainteresované štátne úrady.<sup>40</sup>

Nóťou č. 9.987 z 29. novembra 1923 sa nunciatúra v Prahe prvýkrát obrátila na ministra zahraničných vecí Beneša, či vláda nemá politické námietky vo veci kandidatúry Jozefa Čárskeho na biskupský stolec v Rožňave. Apoštolská nunciatúra v Prahe sa listom č. 11.102 z 1. septembra 1924 znovu obrátila na ministra zahraničných vecí v tej istej záležitosti. Nuncius Marmaggi napísal: „Počas môjho ostatného pobytu na Slovensku som sa dozvedel, že spomenutý Dr. Čársky požíva neobmedzenú úctu a úplnú dôveru ako u štátnych úradoch, tak u politických činiteľoch. Odvažujem sa dúfať, že odpor proti Dr. Čárskemu už pominul. Napokon je namieste pripomenúť (...), že Dr. Čársky okrem svojich významných cirkevných vlastností sa tiež môže preukázať pozoruhodnými a nepopierateľnými vlasteneckými zásluhami, pretože trpel prikoriam od bývalej (uhorskej) vlády pre národnostné presvedčenie.“<sup>41</sup> Ministerstvo zahraničných vecí odpovedalo Marmaggiemu 17. októbra 1924 tak, že list dostalo.<sup>42</sup>

## ZVEREJNENIE MENOVANIA ČÁRSKEHO

Na konzistóriu 28. marca 1925 pápež Pius XI. rozhodol (presne v nasledujúcom poradí), že Jozef Čársky bol vymenovaný za apoštolského administrátora do Rožňavy a za titulárneho biskupa z Tagory a Mons. Pavol Jantausch bol vymenovaný za titulárneho biskupa z Prieny.<sup>43</sup> 28. marca štátny sekretár Gasparri upovedomil o tomto vymenovaní Jozefa Čárskeho<sup>44</sup> a apoštolskú nunciatúru

<sup>40</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 124.483 z 26. 7. 1924.

<sup>41</sup> AMZV, I/2, k. 6, č. 149.031 z 13.9.1924; NA ČR, MŠ (1918 – 1949), k. 801, č. 11.102 z 1. 9. 1924.

<sup>42</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 149.031 zo 17. 10. 1924.

<sup>43</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, N. 440433, f. 22.

<sup>44</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 77.

v Prahe,<sup>45</sup> ktorá to oznámila ministerstvu zahraničných vecí. Tú istú informáciu dostalo aj vyslanectvo ČSR pri Svätej stolici<sup>46</sup> a vyslanec Václav Pallier o tom 30. marca 1925 informoval svoju vládu.<sup>47</sup> Beneš bol o tom informovaný 4. apríla 1925.<sup>48</sup>

List Štátneho sekretariátu z 28. marca 1925 dostal aj generálny vikár Rožňavskej diecézy Štefan Podhracký, ktorý bol za dlhoročné spravovanie diecézy odmenený hodnosťou apoštolského protonotára *ad instar participantium*.<sup>49</sup> V menovaní Čárskeho stálo, že je apoštolským administrátorom „cum omnibus iuribus et privilegiis tali muneri adnexis“. Vikár vzniesol dubium k „talis muneri“ a pýtal sa Svätej stolice, či to znamená, že (1) má fakultu nad obidvo ma časťami diecézy v Československu i Maďarsku, a ak áno, tak (2) či sa má jeho meno spomínať v omšovom kánone?<sup>50</sup> Odpoveď na obidve otázky bola pozitívna.<sup>51</sup> Vikárova pochybnosť vyplývala z novoty, resp. z provizória, ktoré vyriekla Svätá stolica, lebo Rožňavská diecéza bola riadnym biskupstvom, nie apoštolskou administratúrou, a predsa bol na jej čelo vymenovaný apoštolský administrátor. Tento spôsob zaplnenia diecézy nebol zvyčajný, ale kánonické právo to nezakazovalo.

Ministerstvo zahraničných vecí poslalo vyslanectvu pri Svätej stolici inštrukciu, ktorú dostalo 9. apríla 1925, aby vyslanec protestoval proti vymenovaniu dvoch apoštolských administrátorov. Pallier hneď na druhý deň, 10. apríla 1925 ústne protestoval pred kardinálom Gasparrim<sup>52</sup> proti tomu, že Čársky bol vymenovaný ako titulárny biskup do riadnej diecézy bez predbežnej dohody so štátom; ako argument uviedol analógiu, že aj časť Spišskej diecézy sa nachádza v Poľsku, a predsa je spišský biskup diecéznym biskupom. Vláda žiadala pre Čárskeho riadnu jurisdikciu<sup>53</sup> a aby bol rezidenčným biskupom<sup>54</sup>. Kardinál po prednesení protestu vyslancovi odpovedal, že vymenovanie Čárskeho za apoštolského administrátora je dočasné riešenie.<sup>55</sup>

<sup>45</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, f. 24, 28.

<sup>46</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 40.434 z 30.3.1925; AMZV, ZÚ Vatikán (1920 - 1939), k. 2, č. 54.203 z 3.4.1925; k. 2, č. 40.434 z 30. 3. 1925.

<sup>47</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, f. 32.

<sup>48</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 54.203 z 1. 4. 1925.

<sup>49</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 75, 79.

<sup>50</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, f. 42.

<sup>51</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, N. 41946, f. 43rv.

<sup>52</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 62.769 zo 14. 4. 1925.

<sup>53</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, f. 32-35.

<sup>54</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, f. 61.

<sup>55</sup> Porov. AMZV, ZÚ Vatikán (1920 - 1939), k. 2, č. 435/133 pol. z 12. 4. 1925; č. 62.769 z 18. 4. 1925.

Minister Beneš zostavil 18. apríla 1925 pre nuncia Marmaggiho aj písaný protest proti vymenovaniu Čárskeho a Jantauscha za apoštolských administrátorov<sup>56</sup> a na nunciatúru bol list expedovaný 28. apríla 1925.<sup>57</sup> Podstata námietok spočívala v tom, že Čársky a Jantausch boli vymenovaní za apoštolských administrátorov, nie diecéznych biskupov, a boli zopakované argumenty, ktoré už boli Svätej stolici tlmočené ústne. Stanovisko vlády sa sústreďovalo predovšetkým na Čárskeho preto, lebo bol menovaný do kánonicky erigovanej diecézy, zatiaľ čo Jantausch mal pôsobiť v apoštolskej administratúre; no v jeho prípade sa vláda obávala aj nezávislosti od ostrihomského arcibiskupa. 14. mája 1925 prijala pražská nunciatúra nótu o vymenovaní Čárskeho a Jantauscha.<sup>58</sup> Štátny sekretariát poslal 20. júna 1925 (doručená bola 23. júna) československému vyslancovi Pallierovi nótu, ktorá bola odpoveďou na protest vlády proti menovaniu Čárskeho za apoštolského administrátora do Rožňavy a proti udeleniu titulárneho biskupského titulu Jantauschovi v Trnave.<sup>59</sup> Napokon 25. júna 1925 vyslanec Pallier oznámil Štátnemu sekretariátu, že ČSR oficiálne prijíma vymenovanie Čárskeho i Jantauscha (v tomto poradí).<sup>60</sup>

29. apríla 1925 Jozef Čársky zložil predpísané vyznanie viery a kánonicky prevzal správu diecézy. Pri tejto príležitosti poďakoval Svätému Otcovi za dôveru, obnovil si vernosť a poslušnosť a vyslovil nádej, že jeho služba bude na slávu celej Cirkvi.<sup>61</sup> 1. mája prijal inštrukcie z nunciatúry a výzvu na zaplatenie taxy 2 000 Kč.<sup>62</sup> 15. mája 1925 na pražskej nunciatúre zložil predpísané vyznanie viery pred svedkami Pavlom Liškom a Antonom Aratom.<sup>63</sup> Zložil aj sľub vernosti republike s týmto textom: „Osvedčujem sa verejne a záväzne, že sa z celej duše poddávam Československej republike. Sľubujem všetké sily a všetok svoj vplyv k rozkvetu tohto štátu, ku vzdelávaniu i napomáhaniu blahobytu ľudu, zabezpečeniu spoločenského pokoja i poriadku vynaložiť.“<sup>64</sup>

<sup>56</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 92–94; S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, f. 32; AMZV, I/2, k. 6, č. 62.769–II–25 z 18. 4. 1925; ŠMÍD, Marek: *Apoštolský nuncius v Praze : Významný faktor v československo-vatikánských vzťahoch v letech 1920 – 1950*. Brno : CDK, 2015, s. 192.

<sup>57</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 71.139 z 29. 4. 1925.

<sup>58</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 91; S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, f. 66.

<sup>59</sup> Porov. AMZV, ZÚ Vatikán (1920 – 1939), k. 2, č. 777/237 z 25. 6. 1925.

<sup>60</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 30 P. O., fasc. 39, f. 44.

<sup>61</sup> Porov. SNA, Referát MŠaNO v Bratislave (1919 – 1938), k. 214, inv. č. 340, sign. B.III.7, Čársky, č. 22.152; ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 83rv, 89rv.

<sup>62</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 74, 85rv.

<sup>63</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 96–99.

<sup>64</sup> ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 107.

## BULVÁRNE NÁMIETKY PROTI ČÁRSKEMU

Námietky, ktoré sa objavili proti Jozefovi Čárskemu po zverejnení menovania za biskupa, pochádzali z bulvárnej tlače a od neprajníkov. *České slovo* v č. 88 z 15. apríla 1925 sa pokúšalo spochybniť jeho lojalitu k republike, lebo uviedlo, že za vymenovaním je maďarská cirkevná politika. Čárskeho ujec totiž pôsobil pri arcibiskupovi Jánovi Csernochovi v Ostrihome, z čoho vyvodzovali záver, že Čársky je chránencom maďarského primasa. Čársky bol podľa tej istej správy členom Ľudovej strany, čo ho zase malo postaviť do opozície voči česko-slovenskej vláde. Denník ďalej uviedol, že v Širokom bol pod policajným dozorom, lebo ho upodozrievali, že skrýval maďarských špiónov.<sup>65</sup> Tieto osočenia vyšli od istého podvodníka Pavlíka, ktorý sa chcel Čárskemu pomstiť.

František Vladimír Pavlík bol podvodník (narodený v roku 1890 v Hřiškove, okres Louny), používal viaceré pseudonymy. V júni 1921 pricestoval s dvoma neznámymi mužmi do Širokého, kde sa vydával za profesora. Strážmajster Rudolf Kouba ho v obci legitimoval; okrem občianskej legitimácie Pavlík četníkovi ukázal preukaz vydaný župným úradom v Prešove na usporadúvanie hospodárskych prednášok. V škole prednášal o hospodárskej osvete pre pospolitý ľud. Nemal kde v obci prenocovať, preto poprosil farára Čárskeho, či by nemohol prespať na fare. Pavlík sa farárovi predstavil ako profesor národnej osvety. Po krátkom rozhovore Čársky zistil, že zrejme ide o podvodníka, pretože jeho reč bola zvláštna, odbočoval od témy, zabiehal do poľštiny, preto farár nadobudol podozrenie, že možno ide o volského alebo poľského špióna, hoci sa vydával za Čecha. Na druhý deň po odchode farár zašiel na četnícku stanicu v Širokom, aby si preverili Pavlíkovu totožnosť. Strážmajster Leopold Vašut sa vybral za Pavlíkom, ale v obci ho nezastihol. Z pošty v Hendrichovciach telefonoval na župný úrad do Prešova, kde mu povedali, že jedného Pavlíka poznajú, nie je však profesorom, ale maliarom, tiež mu nikdy nevydali legitimáciu na konanie prednášok. Vašut potom išiel k obci Lipovce k minerálnemu prameňu Salvátor, kde sa práve nachádzal aj Pavlík, a zatkol ho. Pavlík cestou na četnícku stanicu požadoval prepustenie, ale neúspešne, potom zmenil tón rozhovoru, obvinil farára Čárskeho, že má protištátne zmýšľanie, že má u seba volské letáky, že celé východné Slovensko je úzkoprsé ako jaternica a že susední Poliaci a Maďari sa ho môžu hocikedy zmocniť. Vašut uviedol, že raz Čárskemu skutočne prišli akési letáky od Jedličku, farár list otvoril na pošte v jeho prítomnosti a hneď mu celú zásielku odovzdal, aby četníctvo pátralo aj po prípadných ďalších letákoch. Neskoršie vyšetrovanie v Prešove dokázalo, že Pavlík vymámil

<sup>65</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 62.769 zo 14. 4. 1925; AMZV, ZÚ Vatikán (1920 - 1939), k. 2, č. 62.783 zo 16.4.1925.

od mnohých gazdov zálohy na poľnohospodárske stroje. O rok, 17. marca 1922 vydala nitrianska sedria na Pavlíka zatykač za opakované podvody spáchané na celom území Slovenska. Pavlík, aby očistil seba samého, krivo obvinil Čárskeho, že je politicky nespoľahlivý a že sa vyjadroval proti republike. Teraz sa chce pomstiť. Od prevratu žil v Sabinove.<sup>66</sup> Čárskeho bezúhonnosť dosvedčil i košický župan Ruman, ktorý ho poznal z jeho pastoračného pôsobenia v meste.<sup>67</sup>

### VAKANCIA KOŠICKÉHO BISKUPSKÉHO STOLCA

Vyslanec pri Svätej stolici Václav Pallier sa 22. mája 1925 stretol so štátnym tajomníkom Gasparim, aby opakovane protestoval, že Čársky bol menovaný za apoštolského administrátora a titulárneho biskupa, podobne aj v prípade Jantauscha. Keďže v ten deň pochovávali v Košiciach nebohého biskupa Augustína Fischera-Colbrieho, diplomati hovorili všeobecne o obsadení slovenských diecéz. Štátny tajomník ešte nemal originál protestu z pražskej nunciatúry, vyslanec mu dal odpis. Kardinál sa nechcel púšťať do debaty, kým si nepreštuduje obsah protestu. Vyslanec konštatoval, že československá vláda nemá dôveru ku kandidátom, ktorí sú členmi Hlinkovej strany alebo pod jej vplyvom, pretože tá „nepôsobila nijako štátotvorne“, podľa vlády jej tlač nedvíhala ľud, nevšímala si vážne problémy, len brojila proti vláde a Čechom. Kardinál sa k tomu odmietol vyjadriť a začal rozprávať o zomrelom košickom biskupovi. Vyslanec poznamenal, že toto je vhodná príležitosť na odstránenie problémov, ktoré existovali medzi obidvoma stranami pri menovaní biskupov na Slovensku. Aj keď vatikánska strana ešte nemala definitívne riešenie, kardinál povedal, že Svätá stolica nemôže pristúpiť na prezentačné právo československej vlády. Dokonca aj dohodu o spoločných kandidátoch pokladal kardinál za problém, pretože od hociktorého vládneho úradníka by mohli uniknúť informácie na verejnosť, aj keď sa to predtým stalo len raz.<sup>68</sup>

Napriek obídenu československej vlády pri vymenovaní Čárskeho a Jantauscha za biskupov, sa pripravovala biskupská vysviacka. 26. mája 1925 referent ministerstva zahraničia tlmočil Benešovi názor sekčného šéfa Dr. Müllera, predsedu komisie pre ohraničenie diecéz, že bolo porušené právo: „Jest věci státní správy kultové učiniti opatření, aby konsekrace konána nebyla, anebo

<sup>66</sup> Porov. SNA, Referát MŠaNO v Bratislave (1919 – 1938), k. 214, inv. č. 340, sign. B.III.7, Čársky, č. 375 z 10. 6. 1925 (originály); AMZV, I/2, k. 6, č. 42.125 z 10. 6. 1925; 42.125 zo 17. 3. 1922; AMZV, ZÚ Vatikán (1920 – 1939), k. 2, č. 91.335 z 29. 10. 1925; č. 42.125 z 10. 6. 1925; 42.125 zo 17. 3. 1922.

<sup>67</sup> Porov. SNA, Referát MŠaNO v Bratislave (1919 – 1938), k. 214, inv. č. 340, sign. B.III.7, Čársky, č. 7.104 zo 7. 7. 1925; AMZV, I/2, k. 6, č. 42.125 zo 7. 7. 1925.

<sup>68</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 4, č. 616/194 pol. z 22. 5. 1925.

alespoň obrátili si na zamini<sup>69</sup> se žádostí, aby zakročeno bylo u Vatikánu v tom smyslu, aby od konsekrace bylo upuštěno. Žádost taková sem dosud nedošla. Zamini splnilo svůj úkol podáním protestu č. 62.769-II-25, ze dne 18. IV. 1925.“ Minister Beneš nariadil, aby sa v tejto veci nič nepodnikalo.<sup>70</sup>

Po smrti Fischera-Colbrieho sa stala aktuálnou otázka obsadenia biskupského stolca v Košiciach. Ministerstvo s plnou mocou pre správu Slovenska 27. mája 1925 z dôverných zdrojov získalo informácie, že horúcim kandidátom je Žižka, ktorého protežovala agrárna strana, a mal aj podporu nitrianskeho biskupa Kmeťka, výmenou za príslub, že z nitrianskych menzálnych majetkov bude parcelovaná len polovica. Jeho kandidatúru spochybňoval Andrej Hlinka, ktorý tvrdil, že jeho katolicita nie je pravoverná.<sup>71</sup>

5. júna 1925 sa v tlači objavilo meno Jozefa Čárskeho ako horúceho kandidáta za košického biskupa, ktorý mal 14. júna prijať biskupskú vysviacku pre službu v Rožňavskej diecéze.<sup>72</sup> V deň konsekrácie sa poslanec Juriga prihovril, že noví biskupi by na Slovensku neboli, ak by sa krajina po prevrate nespojila s Čechmi, čím získala slobodu. Hlinka sa na slávnosti nezúčastnil, v tom čase agitoval v Spišskej Belej.<sup>73</sup> Hlavným svätiteľom bol pražský arcibiskup František Kordač a spolukonsekrátormi banskobystrický biskup Marián Blaha a užhorodský biskup Peter Gebej. Prítomní boli rožňavskí kanonici a z Košíc pricestoval veľprepošť Štefan Hartsár. Prítomní boli aj spišský biskup Ján Vojtašák, nitriansky biskup Karol Kmeťko a vojenský ordinár Bombera, zástupcovia nunciatúry (Mons. Arata) a vlády (Štefanko). Počet prítomných veriacich bol odhadnutý na 30 000, medzi nimi aj Čárskeho rodičia.<sup>74</sup> Čársky v ďakovnej reči uistil pápeža o svojej vernosti<sup>75</sup> a obidvaja noví biskupi poslali prezidentovi Masarykovi pozdravný telegram.<sup>76</sup> Prvú verejnú bohoslužbu v Rožňave – omšu s procesiou – mal Čársky na sviatok Božského Srdca 26. júna.<sup>77</sup>

Tlač pozitívne hodnotila Čárskeho dlhodobý pobyt v Košiciach, dobrú znalosť tamojších pomerov a obyvateľov, ale i to, že je priaznivcom Slovenskej ľudovej strany, ktorú v Maďarsku pokladali za nepriateľskú. Andrej Hlinka

<sup>69</sup> Vládna skratka pre Ministerstvo zahraničných vecí v Prahe.

<sup>70</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 84.608 z 20. 5. 1925.

<sup>71</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 4, č. 111.822 zo 7. 7. 1925; NA ČR, MŠ (1918 – 1949), k. 800, č. 14.068 pres z 27. 5. 1925, s. 1.

<sup>72</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 100.

<sup>73</sup> Porov. Noví biskupové na Slovensku : Vysvěcení biskupů Jantausche a Čárského. In: *Lidové noviny*, 15. 6. 1925, č. 296, s. 1; AMZV, I/2, k. 6, č. 87.608 z 26. 5. 1925.

<sup>74</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 87.608 z 26. 5. 1925; ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 108–123.

<sup>75</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 103rv.

<sup>76</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 49, fasc. 389, f. 17.

<sup>77</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 105rv.



však pochyboval o Čárskeho umiestnení do Košíc, iba ak by na tom vytrvalo nástojila československá vláda.<sup>78</sup> *České slovo* v č. 118 z 21. mája 1925 opäť informovalo o tom, že Čársky je najvhodnejším kandidátom do Košíc.<sup>79</sup>

Koza Matejov v *Slovenskom národe*, č. 20 z 27. mája 1925, označil za kandidáta na biskupa do Košíc Andreja Hlinku, ktorý bol však v Ríme označovaný ako „sacerdos vacans et turbulentus“, lebo kedysi vystúpil proti vlastnému biskupovi Párvymu.<sup>80</sup> V tomto období vymenovanie Hlinku za biskupa nebolo z hľadiska cirkevnej politiky reálne.<sup>81</sup>

Zaujímavosťou doby bola autokandidatúra Dr. Jindřicha (Henricha) Ptašinského, farára v severomoravskej obci Kopřivná. Benešovi napísal rozsiahly list, v ktorom sa predstavil ako „československý kňaz cítiaci s národom“, už osemnásť rokov pôsobil vo „vyhnanstve“. Dokonca si stanovil program s mottom: „Salus reipublicae suprema lex esto.“ Podľa neho bol východ republiky chudobný a zanedbaný, ale chcel konať podľa príkladu Stojana a Strossmayera, dominantne sa chcel zamerať na zblíženie Čechov a Slovákov, ostatných označil za nepriateľov, ktorých toleruje. Naznačil, že ak by bolo potrebné posilniť vojenskú prítomnosť v oblasti, on prvý by to inicioval, ako to v poprevratovom období urobil na Sudetoch, kde pôsobil. Podľa neho ekonomicky by východu prospeli české obchodné, priemyselné a umelecké firmy.<sup>82</sup> Referenti na ministerstvách k tejto kandidatúre nevedeli zaujať stanovisko, ministri ju však zmietli zo stola ako absolútne bezpredmetnú.<sup>83</sup>

V Slovenskej ľudovej strane a v Kresťansko-sociálnej strane koloval názor, že biskupom v Košiciach nemôže byť osoba, ktorá je v priateľskom vzťahu s ČSR, pretože Maďarsko by novému biskupovi zastavilo príjmy z jeho vlastných majetkov. Údajne sa tým netajil ani ostrihomský arcibiskup Csernoch, ktorý nechcel o zámene jeho majetkov na Slovensku za nehnuteľnosti slovenských cirkevných subjektov v Maďarsku ani počuť. Fischer-Colbrie dostával príjmy z Maďarska preto, lebo bol obľúbený v maďarskej vláde.<sup>84</sup>

<sup>78</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 4, č. 6.918 pres z 5. 6. 1925; NA ČR, MŠ (1918 – 1949), k. 800, č. 6.918 pres z 5. 6. 1925.

<sup>79</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 4, č. 86.497 z 26. 5. 1925.

<sup>80</sup> Porov. NA ČR, MŠ (1918 – 1949), k. 800, č. 6.918 pres z 5. 6. 1925.

<sup>81</sup> Porov. HRABOVEC, Emília: *Slovensko a Svätá stolica 1918 – 1927 vo svetle vatikánskych dokumentov*, s. 60–67.

<sup>82</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 4, č. 113.397 z 15. 7. 1925; NA ČR, MŠ (1918 – 1949), k. 800, príl. č. 86.445 z 8. 6. 1925; ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 49, fasc. 389, f. 7–8.

<sup>83</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 4, č. 116.327 z 13. 10. 1925, s. 2; NA ČR, MŠ (1918 – 1949), k. 800, príl. č. 116.327 z 22. 9. 1925, s. 2.

<sup>84</sup> Porov. NA ČR, MŠ (1918 – 1949), k. 800, č. 14.068 pres z 27. 5. 1925.

## VLÁDNY ZÁUJEM O KOŠICE

18. júna 1925 zasadalo v Prahe predsedníctvo ministerskej rady a rokovalo o obsadení biskupského stolca v Košiciach.<sup>85</sup> Ministerstvo zahraničných vecí na čele s Benešom prišlo s anachronickým názorom, uplatňujúcim tzv. hlavnopatronátne právo, podľa ktorého uhorskí králi menovali biskupov v Uhorsku: „Uprázdnení biskupského stolca košického jest událostí tak eminentně důležitou národnostně i politicky, že nebylo by vhodné čekati, až Vatikán bude jednati o dohodu s vládou, nýbrž jest potřebí právě pro důležitost tohoto případu, aby vláda sama dala kurii věděti, že majíc zření ku jmenovacímu právu bývalého uherského krále, jež podle § 64 ústavní listiny RČS přešlo na vládu,<sup>86</sup> vyhrazuje si práva účasti při znovuobsazení biskupského stolce použití.“<sup>87</sup> Aj 8. júna 1925 vláda rokovala o tomto istom probléme. Konštatovala, že v predprevratovom období rakúsko-uhorskí panovníci jednoducho odovzdali nunciovi svoju nomináciu. Pri obsadzovaní biskupstiev v ČSR tieto formality neboli dodržané, deviatich biskupov Svätá stolica menovala po predchádzajúcej dohode s vládou; boli to: František Kordač (1919, Praha), Šimon Bárta (1920, České Budějovice), Karel Kašpar (1920, Hradec Králové), Marián Blaha (1920, Banská Bystrica), Karol Kmeťko (1920, Nitra), Ján Vojtaššák (1920, Spiš), Antonín Stojan (1921, Olomouc), Leopold Prečan (1923, Olomouc), Peter Gebej (1924, Užhorod).<sup>88</sup> Vláda trvala na tom, že pri všetkých týchto rokovaníach trvalo ministerstvo zahraničných vecí na tom, že práva bývalých panovníkov prešli na vládu. To isté chcela vláda – aj z formálnej stránky – uplatniť pri menovaní nového biskupa do Košíc, hoci pri všetkých uvedených prípadoch to celkom dôsledne nebolo naplnené.<sup>89</sup> Tú istú informáciu priniesli noviny *Čech* v č. 168 z 21. júna 1925.<sup>90</sup> Vláda však nemala istotu, či mal uhorský kráľ právo menovať aj titulárnych biskupov, navyše postup, ktorý bol tradičný pri menovaní sídelných biskupov, pri menovaní svätiacich biskupov Schinzela, Kupku a Čecha nebol dodržaný.<sup>91</sup> Napokon sa vláde podarilo

<sup>85</sup> Porov. NA ČR, MŠ (1918 – 1949), k. 800, č. 3.825 z 24. 6. 1925; 86.445 z 1925.

<sup>86</sup> Ústavní listina Československé republiky ze dne 29. února 1920, § 64, ods. 2: „Veškerá moc vládní a výkonná, pokud ústavní listinou nebo zákony Československé republiky vydanými po 15. listopadu 1918 není a nebude výslovně vyhrazena prezidentovi republiky, přísluší vládě.“

<sup>87</sup> NA ČS, MŠ (1918 – 1949), k. 800, príl. č. 64.199 z 18. 6. 1925. Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 49, fasc. 389, f. 2–3.

<sup>88</sup> Porov. BUBEN, Milan M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*. Praha : Logik, 2000, s. 15–17, 165–169, 184–187, 263–265, 329–332; POP, Ivan: *Podkarpatská Rus : Osobnosti její historie, vědy a kultury*. Praha : Libri, 2008, s. 90.

<sup>89</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 4, č. 92.714 z 8. 6. 1925.

<sup>90</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 4, č. 92.714 z 1925.

<sup>91</sup> Porov. AMZV, ZÚ Vatikán (1920 – 1939), k. 2, č. 435/133 pol. z 3. 4. 1925.

zistiť, že ak v uhorských dejinách nejaká diecéza mala titulárneho biskupa, ktorý vykonával funkciu svätiačeho biskupa, ten bol menovaný pápežom, ale na návrh diecézneho biskupa, a nikdy nie bez jeho súhlasu. Navyše v uhorských dejinách nebol nikdy menovaný apoštolský administrátor.<sup>92</sup>

Tento názor sformuloval Beneš už 23. mája 1925.<sup>93</sup> Hneď nasledujúci deň sa ministerstvo školstva obrátilo o vyjadrenie na ministerstvo s plnou mocou pre správu Slovenska k obsadeniu biskupského stolca v Košiciach; ministerstvo 22. septembra 1925 konštatovalo, že okruh kandidátov sa podľa správ ustálil na menách: Ľudovít Okánik (Skalica), Pavel Žižka (Trnava), Herman Herold (Báhoň), Karol Medvecký (Bojnice). Vláda nemala námietky ani proti jednému z nich, ale na druhej strane podľa vlády nikto z nich ani nevynikal. Za najzaujímavejšiu bola pokladaná kandidatúra Jozefa Čárskeho, ktorý mal vhodné národné zmýšľanie i povest, ktorú bolo možné overiť.<sup>94</sup>

Z prameňov vyplýva, že okrem kandidátov vyberaných kánonicou cestou sa vyskytovali aj takí, ktorí sami túžili po tomto mieste. Prvým z nich bol košický farár a kanonik Barnabáš Tost. Keď sa mu jeho túžba nenaplnila, po asi dvoch rokoch od zaplnenia biskupstva inicioval memorandum proti poslancom ľudovej strany Andrejovi Hlinkovi, Štefanovi Onderčovi a niektorým ďalším, ktoré vo februári 1928 podpísalo až 130 kňazov Košickej diecézy, ktorí priamo či nepriamo podporovali maďarskú iredentu alebo boli členmi kresťansko-sociálnej strany. Cieľom tejto akcie bolo znemožniť či spochybniť postavenie biskupa Jozefa Čárskeho.<sup>95</sup> Nešlo len o to, že Čársky bol uvedomelý Slovák, ale memorandum bolo tiež dôkazom silného pomadžarčenia biskupstva, ktoré neustúpilo ani desať rokov po vzniku ČSR.

## PRELOŽENIE ČÁRSKEHO Z ROŽNAVY DO KOŠÍC

Po smrti Fischera-Colbrieho boli už od mája až do októbra 1925 vyberaní kandidáti na košický biskupský stolec tak, aby boli otcovskí k obidvom národom, Slovákom i Maďarom. Spišský biskup Ján Vojtaššák 4. júna 1925 navrhoval nunciovi do Košíc za biskupa týchto kandidátov: (1) Viktor Milan, farár, Krivany; (2) Dr. Ján Ferenčík, profesor teológie, špirituál; (3) Dr. Jozef

<sup>92</sup> Porov. AMZV, ZÚ Vatikán (1920 – 1939), k. 2, č. 64.839 zo 16. 6. 1925.

<sup>93</sup> Porov. NA ČR, MŠ (1918 – 1949), k. 800, č. 64.199 z 23. 5. 1925.

<sup>94</sup> Porov. NA ČR, MŠ (1918 – 1949), k. 800, príl. č. 116.327 z 22. 9. 1925.

<sup>95</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 4, č. 5.864 z 24. 2. 1928; AMZV, ZÚ Vatikán (1920 – 1939), k. 21, č. 29.767 z 24. 5. 1928; SNA, Referát MŠaNO v Bratislave (1919 – 1938), k. 177, inv. č. 282, sign. B.III.2.

Tiso, farár, Bánovce. Vojtaššák tiež navrhol, že nový biskup by mohol byť oznámený počas slovenskej púte v Ríme 15. – 30. októbra.<sup>96</sup>

Pražský nuncijs Arata poznamenal, že vzhľadom na Košice by mal byť nový biskup bez politickej minulosti a najlepšie by bolo, keby to bol niekto zo známych mien, aby bol vybratý rýchlo. V návrhoch sa objavili tieto mená: (1) Rudolf Prónai, rektor veľkého seminára v Košiciach, (2) Mons. Michal Bubnič, farár v Topoľčanoch, (3) Mons. Jozef Čársky, apoštolský administrátor v Rožňave.<sup>97</sup> Práve Čársky sa ukázal ako najväznejší kandidát na košického diecézneho biskupa.<sup>98</sup>

Štátny tajomník Gasparri poslal 27. septembra 1925 pražskému nuncijs telegram, že pápež vymenoval Jozefa Čárskeho za rezidenčialneho (!) biskupa do Košíc a Michala Bubniča za apoštolského administrátora do Rožňavy.<sup>99</sup> Nato prišlo ku zvratu, keď Arata 29. septembra poslal telegram na štátny sekretariát s upozornením, že menovanie rezidenčialneho biskupa bez predchádzajúceho politického schválenia môže spôsobiť nedobry následok, preto navrhol najprv osloviť ministra zahraničných vecí a obratom sa pokúsiť získať od neho súhlas pre nového košického biskupa, a tiež v tichosti vyžiadať súhlas maďarskej vlády, pretože košický biskup mal majetky v Maďarsku.<sup>100</sup>

17. októbra 1925 štátny tajomník Gasparri prvýkrát oficiálne navrhol, aby bol do Košíc vymenovaný Jozef Čársky a na jeho miesto do Rožňavy Michal Bubnič,<sup>101</sup> čo sa aj udialo. Nuncijs poslal 21. októbra list Bubničovi, aby po jeho doručení okamžite pricestoval za ním do Prahy. Tam mu bolo oznámené, že bol menovaný za apoštolského administrátora do Rožňavy a že Čársky bol preložený do Košíc. Tiež mu bolo oznámené, že jeho konsekrátorom má byť Jozef Čársky.<sup>102</sup> Česká tlač túto správu priniesla 7. novembra.<sup>103</sup> Bubnič prijal biskupskú vysviacku 10. decembra 1925 v Dóme sv. Martina v Bratislave z rúk biskupa Mariána Blahu, za asistencie Jána Vojtaššáka a Pavla Jantaucha; na slávnosti bol prítomný aj Jozef Čársky a Karol Kmeťko.<sup>104</sup>

Rovnako 21. októbra 1925 bolo oznámené Čárskemu, že je preložený do Košíc,<sup>105</sup> 24. októbra túto správu poslali aj kapitulnému vikárovi v Košiciach

<sup>96</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 49, fasc. 389, f. 4.

<sup>97</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 59 P. O., fasc. 56, f. 27–34.

<sup>98</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 59 P. O., fasc. 56.

<sup>99</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 127.

<sup>100</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 128.

<sup>101</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 59 P. O., fasc. 56, f. 34.

<sup>102</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 132–134.

<sup>103</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 173.

<sup>104</sup> Porov. AMZV, I/2, k. 6, č. 170.008 z 29. 10. 1925.

<sup>105</sup> Porov. Archív Košickej arcidiecézy, Košice (AACass), Episcopalia, Čársky, Menovania, sign. 9; ZUBKO, Peter: *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803 – 2006)*. Prešov :

Štefanovi Hartsárovi, ktorý za ňu písomne poďakoval 29. októbra<sup>106</sup> a 30. októbra ju zverejnil v diecéznom obežníku.<sup>107</sup> Čársky nunciovi 4. novembra napísal, že si je vedomý problémov, ktoré ho čakajú v Košiciach.<sup>108</sup> Pri odchode z Košíc do Prešova v roku 1939 napísal kléru do obežníka: „Keď som pred 13 rokmi prevzal spravovanie diecézy, bol som si vedomý, že ma mnohé a veľké ťažkosti očakávajú, lebo spravovať diecézu, ktorá ležala a leží na území dvoch štátov, žijúcich v silnom napnutom pomere, v ktorej sa národnostné protivy priestrovali, nie je ľahko. Cítil som, že križ biskupský je veľmi ťažký.“<sup>109</sup> V tomto duchu si zvolil biskupské heslo: „Veni querere, quod perievat“ (Prišiel som hľadať, čo sa stratilo).

Nuncius poslal Čárskemu 17. novembra 1925 úradné oznámenie z 12. novembra o preložení z Rožňavy do Košíc aj s informáciou, že dostal práva, privilégiá, fakulty a vyznačenia rezidenciálneho biskupa.<sup>110</sup> V nasledujúcich dňoch mu nunciatura odoslala aj ďalšie potrebné dokumenty.<sup>111</sup> Čársky navštívil pražskú nunciaturu, kde 1. decembra 1925 zložil obvyklé vyznanie viery pred prijatím nového cirkevného poverenia, čím sa ujal de iure správy novej diecézy, de facto sa reálnej správy ujal na druhú adventnú nedeľu 6. decembra.<sup>112</sup> Mesto Košice pri tejto príležitosti postavilo novému biskupovi na uvítanie slávobránu.<sup>113</sup>

Štátny sekretariát 26. októbra oznámil nunciovi Orsenigovi v Budapešti, že Čársky bol preložený do Košíc a jeho nástupcom sa stal Bubnič.<sup>114</sup> 29. októbra pražský nuncius oznámil československej vláde, že Čársky bol preložený do Košíc za apoštolského administrátora<sup>115</sup>, a v ten istý deň o tom priniesol správu va-

Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006, dokument č. 49, s. 286.

<sup>106</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 49, fasc. 389, f. 20–25; f. 22: „In Domino Episcopo, qui utopte antea sacerdote Diocesis Nostrae, de suis eximiis qualitatibus et facultatibus animi, de zelo religionis ac salutis animarum nobis bene notu set aestinatus est, Dioecesis certe optimum pastorem et gubernatorem obtinuit.“

<sup>107</sup> Porov. Circulares Ordinariatus Cassoviensis, 1925, s. 28–29.

<sup>108</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 49, fasc. 389, f. 26: „In hac dioecesi aliquas difficiles causas componere mihi succedit v. gr. maiorem pro seminario dotationem, congruam quibusdam parochis denegatam; generatim referatus rerum ecclesiarum in Bratislava modo humanissimo et benevolo mecum egit. Timeo ne maiores me Cassoviae maneant difficultates. At animarum non anitto. Deus invabit.“

<sup>109</sup> Circulares Ordinariatus Cassoviensis, 1939, s. 36.

<sup>110</sup> Porov. AACass, Episcopalia, Čársky, Menovania, sign. 11; ZUBKO, Peter: *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803 – 2006)*, dokument č. 50, s. 287.

<sup>111</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 49, fasc. 389, f. 28–31.

<sup>112</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 49, fasc. 389, f. 32.

<sup>113</sup> Porov. SNA, Referát MŠaNO v Bratislave (1919 – 1938), k. 214, inv. č. 340, sign. B.III.7, Čársky, č. 135.086 zo 7. 1. 1926; ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 65, fasc. 552, f. 29.

<sup>114</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 59 P. O., fasc. 56, f. 35.

<sup>115</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 68 P. O., fasc. 69, N. 12092, f. 16.

tikánsky denník *L'Osservatore Romano* na 3. strane.<sup>116</sup> Dekréty pre Čárskeho a Bubniča boli odoslané 31. októbra.<sup>117</sup> Minister zahraničných vecí Beneš 13. novembra vzniesol protest proti nominácii Čárskeho a Bubniča, ktorý 20. novembra prijala pražská nunciatura a 27. novembra Svätá stolica.<sup>118</sup>

Čársky mal skutočne problémy spojené so správou Košického biskupstva, ktoré formálne stále patrilo do Jágerskej cirkevnej provincie, ale cez štátne hranice bola s Jágrom (Eger) komplikovaná komunikácia. Na druhej strane satoraljaújhelyský biskupský vikár pre územie Košickej diecézy v Maďarsku a tiež jeho nadriadený košický apoštolský administrátor patrili pod ostrihomského arcibiskupa ako prímasa.<sup>119</sup>

## ZÁVER

Jozef Čársky bol už v roku 1923 nominovaný za biskupa do Rožňavy, Svätá stolica sa však neponáhľala s vymenovaním. Jeho kandidatúru na biskupa opakovane odporúčal košický biskup Augustín Fischer-Colbrie, ktorý ho kedysi ešte ako bohoslovca vzal do svojej diecézy. Košické biskupstvo malo vtedy nedostatok kňazov. Čársky sa prejavil ľudsky, intelektuálne i pastoračne veľmi schopný, citlivý k potrebám veriacich a vo svojom prostredí bol mienkotvorný voči rodiacej sa ČSR. Ešte pred ujatím sa biskupskej služby v Rožňave unikli z cirkevného prostredia informácie o jeho kandidatúre do Košíc. Svätá stolica zrejme od začiatku uvažovala o jeho vymenovaní do Košíc, ale Fischer-Colbrie nikdy nepožiadala o svätiačeho biskupa, ani o koadjútora, pretože nebol dlhodobo chorý, ako to bolo v prípade jeho predchodcu Žigmunda Bubiča, ktorého ako pomocný biskup koadjutor suploval asi dva roky.

Kandidátky na vakantné biskupské stolce do Rožňavy a neskôr do Košíc boli pestré a proti serióznym kandidátom zo strany Svätej stolice československá vláda nemala nijaké námietky, rovnako aj opačne. Vláda nechávala výber na Cirkev, aj keď ho napokon prijala. Košický biskupský stolec pokladala vláda za mimoriadne dôležitý, hoci práve tu existovalo silné iredentistické prostredie medzi duchovnými, čo sa prejavovalo aj niekoľkými memorandami, ktoré znepokojovali nielen náboženský, ale aj občiansky život. Čársky bol akceptovateľný do Košíc preto, lebo bol domáci, prijatý, uznávaný diecéznym presbytériom, na druhej strane občiansky a politicky súci na stabilizovanie východného Slo-

<sup>116</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 49, fasc. 389, f. 18–19.

<sup>117</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 68 P. O., fasc. 69, f. 9.

<sup>118</sup> Porov. S. RR. SS., AA. EE. SS. Cecoslovacchia, pos. 59 P. O., fasc. 56, f. 37–42; ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 42, fasc. 281, f. 175–179.

<sup>119</sup> Porov. ASV, Nunziatura Apostolica Cecoslovacchia, b. 65, fasc. 552, f. 29.

venska. Aj keď československá vláda pokladala Čárskeho za najsúcejšieho zo svojho politického pohľadu, po vymenovaní do Rožňavy a neskôr aj do Košíc vzniesla námietky voči Svätej stolici. Vláda si totiž na jednej strane uzurpovala patronátne právo uhorských kráľov, čo však Svätá stolica popierala, na druhej strane išlo o ten detail obidvoch menovaní, že Čársky sa nestal diecéznym biskupom, ale len titulárnym biskupom a apoštolským administrátorom, čo bolo prvýkrát v dejinách ČSR. Svätá stolica tento problém vyriešila tak, že Čársky dostal práva rezidenciálneho biskupa. Za týmto, vtedy nie štandardným, riešením bol tlak maďarskej vlády, ktorá mala problém s tým, že Nemaďar mal spravovať ich občanov v Maďarsku. Rožňavská i Košická diecéza v medzivojnovom období boli rozdelené novými štátnymi československo-maďarskými hranicami. Maďarskí prímasi zakázali vyplácanie výnosov z menzálnych a iných cirkevných majetkov na Slovensko práve preto, že boli apoštolskými administrátormi, nie rezidenciálnymi biskupmi. Keďže československá vláda neskôr nenamietala, z provizória sa stalo trvalé riešenie, ktoré v prípade Čárskeho trvalo až do jeho smrti v roku 1962.

prof. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.  
Arcibiskupský archív  
Hlavná 28, 041 83 Košice  
e-mail: peter.zubko@gmail.com





## Východiská sociálnej náuky Cirkvi pre zamestnanosť na regionálnej úrovni

Jozef Žuffa, Marián Cipár

ŽUFFA, J., CIPÁR, M.: Basis of the Social Doctrine of the Church for Employment at Regional Level. *Teologický časopis*, XIII, 2015, 2, s. 57 – 70.

The paper analyses the recourses of teaching and activities in the social area of the Church. The authors define the basic principles of the Social Teaching of the Church (the common good, subsidiarity, solidarity, co-decision, freedom, ethics, co-responsibility) and the basis of understanding the labour as means of the development of material, cultural, social, moral and religious life. The last part of the paper reflects the practical possibilities of applying the principles of the social doctrine of the Church in government actions and policies aimed at regional development, employment growth and culture of work.

*Keywords:* the social doctrine of the Church, common good, solidarity, subsidiarity, co-decision, co-responsibility, labour, local government, regional development, employment

### ÚVOD

Pápež Lev XIII., autor prvej sociálnej encykliky *Rerum novarum* z roku 1891, poukázal na to, že problémy výroby, trhu a spotreby majú len zdanlivo technický charakter. Uskutočňujú ich totiž konkrétni ľudia, ktorých konanie nepodlieha iba zákonom ekonomickým, ale aj psychologickým, sociologickým, a najmä mravným.

Učiteľský úrad Cirkvi, ako aj sociálne učenie sa už viackrát vyjadrili k otázkam spoločnosti a postoje Cirkvi sú tiež vo vývoji. Napríklad v prvom období demokratického hnutia si Cirkev uchovávala rezervovaný, priam negatívny úsudok. V ďalšej fáze historického vývoja Cirkev zaujala voči demokracii zmierlivejší postoj. Uznala možnosť a legitímnosť demokracie (aj iných foriem štátu) za predpokladu, že sa demokratické štátne zriadenie bude usilovať o spoločné dobro v štáte.

Sociálne učenie Cirkvi posudzuje spoločenské a hospodárske vzťahy do tej miery, či zodpovedajú etickým a mravným zásadám, alebo ich porušujú. Nevšima si vlastné zákonitosti, technickú stránku jednotlivých oblastí spoločenského života, no všade tam, kde človek vystupuje ako konajúci subjekt, jeho činnosť podlieha mravnému posúdeniu, etickej kvalifikácii. Možno skonštatovať, že sociálne učenie Cirkvi stavia na princípe ľudskej osoby, spoločného

dobra, solidarity a subsidiarity. K týmto princípom možno pridružiť aj princíp sociálnej spravodlivosti.<sup>1</sup>

### ZÁUJEM O SOCIÁLNY ROZMER

V sociálnej encyklike *Mater et Magistra* (Matka a učiteľka) z roku 1961 pápež Ján XXIII. zdôrazňuje, že v súčasnej dobe sa musí nielen katolícka sociálna náuka, ale aj kresťanské sociálne učenie dôslednejšie zaoberať „sociálnou otázkou“, ktorá bola v minulosti zameraná výlučne len na robotnícku triedu. Život ukázal, že v súčasnej dobe ju treba rozšíriť na všetky spoločenské vrstvy, národy a medzinárodné spoločenstvá, lebo nadobudla celosvetový charakter.

V tomto období sa vynorila aj naliehavá otázka, či Katolícka cirkev má právo podieľať sa na riešení závažných sociálnych problémov spoločnosti. Pápež reagoval na otázku tak, že „Katolícka cirkev má nielen právo, ale aj povinnosť aktívne a zodpovedne sa podieľať na riešení závažných sociálnych problémov, ktoré v súčasnej dobe stále naliehajú a ťažšie doliehajú na celú spoločnosť“<sup>2</sup>.

Po sto rokoch to isté skonštatoval Ján Pavol II., keď napísal, že „teologická dimenzia sa ukazuje ako bezpodmienečne nutná tak pre interpretáciu, ako aj pre riešenie dnešných problémov ľudského spolužitia“<sup>3</sup>. Ak teda poctivé diskusie o etických a morálnych otázkach nenájdu stabilné miesto v spoločnosti, všetky iné pokusy budú vyzeráť iba ako kozmetické úpravy alebo v horšom prípade ako populistické zavádzanie.<sup>4</sup>

Pápež Pius XI. v encyklike *Quadragesimo anno* uvádza: „Cirkev má právo a povinnosť vyjadrovať sa o hospodárskych a sociálnych záležitostiach s najvyššou autoritou.“ To, samozrejme, neplatí pre technické otázky a konkrétne riešenia sociálnych problémov. Cirkev si neprivlastňuje kompetencie v ekonomike a v politike, ale v etike, a učiteľský úrad nevytvára hotové riešenia. Cirkev sa však chce zaujímať o hospodárske a spoločenské podmienky, v ktorých ľudia žijú, pretože majú zásadný význam pre ich život. Pius XI. vo svojej encyklike vzhľadom na ťažkú životnú situáciu robotníkov počas hospodárskej krízy v 30. rokoch 20. storočia konštatuje, že „pomery sociálneho a hospodárskeho života

<sup>1</sup> Porov. GABRIEL, I.: *Freiheit und Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft, Schriftenreihe des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform*. Wien : Verlag Herold, 1995.

<sup>2</sup> KRIŽAN, V.: *Dôstojnosť práce v sociálnej náuke Katolíckej cirkvi*, 2012. <https://www.law.muni.cz/sborniky/pracpravo2012/files/019.html> (28. 10. 2015).

<sup>3</sup> JÁN PAVOL II.: *Encyklika Centesimus annus k stému výročiu encykliky Rerum novarum*. Trnava : SSV, 1992, s. 55.

<sup>4</sup> Porov. <http://stanislavkosc.blog.sme.sk/c/81890/Preco-Cirkev-vstupila-do-socialnej-diskusie.html> (16. 10. 2015).

možno bez preháňania označiť za také, že značnému počtu ľudí sú najväčšou prekážkou v starostlivosti o to jediné potrebné, o večnú spásu“.

## ÚSILIE O AKTUÁLNOSŤ

Pápež Ján Pavol II. zdôrazňoval, že katolícka sociálna náuka je nástrojom zvestovania viery. Cirkev ohlasuje evanjeliové hodnoty a v tomto svetle sa zaoberá aj inými otázkami: ľudskými právami, rodinou a výchovou, úlohami štátu, národným a medzinárodným usporiadaním, hospodárskym a politickým životom, kultúrou, vojnou a mierom, rešpektovaním ľudského života od okamihu počatia až po prirodzenú smrť.

Pápež sa osobitne usiloval o to, aby sa sociálne učenie Cirkvi uplatňovalo v krajinách, „kde sa po páde reálneho socializmu prejavuje vážna dezorientácia. Hrozí nebezpečenstvo, že západné krajiny budú v tomto stroskotaní jednostranne vidieť víťazstvo svojho hospodárskeho systému a nebudú trvať na uskutočnení potrebných korektúr svojich spoločenských systémov“<sup>5</sup>.

Sociálna náuka Cirkvi ako aplikácia kresťanského posolstva na sociálne problémy súčasnej doby je predovšetkým určená kresťanom, ktorí žijú v stálom napätí medzi požiadavkami civilného sveta a mravnými normami evanjelia.

## 1. SOCIÁLNE PRINCÍPY KATOLÍCKEJ SOCIÁLNEJ NÁUKY

Medzi základné princípy zaraďujeme princíp spoločného dobra, subsidiarity, slobody a princíp spolurozhodovania. Všetky vychádzajú z koncepcie dôstojnosti človeka.

Ľudská dôstojnosť je pojmom, s ktorým sa môžeme stretnúť vo filozofickej a teologickej literatúre, ako aj v biomedicínskych, právnických alebo politologických prácach. V tomto pojme sú vyjadrené nielen predstavy o statuse a hodnote jednotlivého človeka ako slobodnej, rovnoprávnej a autonómnej bytosti, ale aj chápanie človeka ako jedinečnej a neopakovateľnej osoby. Uznanie, spochybnenie alebo odmietnutie ľudskej dôstojnosti má nepochybne sociálne i politické dôsledky.

Termín dôstojnosť je priamo odvodený od človeka ako slobodnej bytosti. Poukazuje na kompetencie a schopnosť dostať niečomu, stačiť na niečo, byť schopný zvládnuť nejakú úlohu. Vyjadruje teda status, schopnosti a kompetencie človeka ako osoby. V apoštolskom liste Jána Pavla II. *Christifideles laici* sa nielen kresťanom, ale aj všetkým ľuďom pripomína, že osobná dôstojnosť je

<sup>5</sup> JÁN PAVOL II.: *Encyklika Centesimus annus k stému výročiu encykliky Rerum novarum*, s. 56.

najcennejším bohatstvom, ktoré človek vlastní. Na základe svojej dôstojnosti je človek sám osebe a sám pre seba vždy hodnotou.<sup>6</sup>

Charakteristickou známkou ľudskej osobnosti je zodpovednosť za slobodné rozhodnutie. Osobný dar slobodného rozhodnutia je znakom ľudskej dôstojnosti a podľa kresťanskej sociálnej náuky najvyšším dobrom človeka. Človek je teda nositeľom, tvorcom a cieľom všetkých sociálnych úsilí.

Každý spoločenský poriadok sa dá hodnotiť podľa toho, či rešpektuje uvedené sociálne princípy. Práve tu platí, že Cirkev neposkytuje nejaké konkrétne sociálne usporiadanie, napr. akúsi tretiu cestu medzi kapitalizmom a socializmom.

• **Spoločné dobro.**<sup>7</sup> Tento princíp zaväzuje členov spoločnosti a upravuje, že spoločné dobro má prednosť pred dobrom jednotlivca alebo úzkej skupiny ľudí. Na druhej strane z hľadiska praktického života cieľom spoločného dobra je pomôcť pri dosahovaní osobných cieľov jednotlivých členov spoločnosti. Spoločným dobrom je zabezpečenie podmienok na dôstojný život (sociálne garancie, zdravotne bezchybné potraviny, bezpečnosť občanov a pod.). V nemateriálnej oblasti je to napríklad zabezpečenie prístupu ku vzdelaniu, zabezpečenie základných ľudských práv, sloboda vierovyznania a pod. Je dôležité, aby jednotlivé politické, ekonomické a sociálne zásahy priniesli pozitívny úžitok väčšine obyvateľstva a zároveň rešpektovali dôstojnosť každého člena spoločnosti. Je neprípustné robiť politiku v záujme len určitej časti spoločnosti, kým záujmy ostatných sú prehliadateľné. Ten, kto predkladá konkrétne dielo nedokončené a neprerokované v širšom spoločenstve, by sa nemal schovávať za výrazy „spoločné dobro“, alebo „veď to bude pre dobro všetkých občanov“. Tí, ktorí hlasujú za predložené návrhy v parlamentoch a nemajú dostatok informácií, aby sa mohli zodpovedne a slobodne rozhodovať, sú povinní dožadovať sa týchto informácií dovtedy, kým nebudú celkom presvedčení o tom, že vec, o ktorej hlasujú, je v prospech spoločného dobra všetkých občanov. Štát či mesto je spoločenstvom občanov nielen pracujúcich, zdravých, mladých a bohatých, ale aj tých, ktorí už nič nemôžu dať mestu a štátu, lebo sú fyzicky alebo psychicky vyčerpaní, starí, chorí, bezvládni. Napriek tomu, alebo kvôli nim, sme povinní hľadať také možnosti riešenia v sociálno-politických otázkach, aby sme im umožnili plné začlenenie sa do života a dali im možnosť vyjadriť sa k témam, o ktorých majú informácie nepravdivé a zavádzajúce, prípadne ich nemajú vôbec.

<sup>6</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*. <http://dkc.kbs.sk/dkc.php?&in=ChL> (18. 10. 2015).

<sup>7</sup> Porov. HÖFFNER, J.: *Christliche Gesellschaftslehre*. Wien : Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1997, s. 52–60.

• **Subsidiarita.**<sup>8</sup> Tento princíp odôvodňuje kompetencie v spoločenskej kooperácii vo vzťahu práv jednotlivca a menšieho spoločenstva k väčším spoločenstvám. Zdôrazňuje prednosti vlastnej zodpovednosti a svojpomoci. Encyklika *Quadragesimo anno* definuje princíp subsidiarity: „To, čo môžu jednotlivci urobiť vlastnou silou a vlastnou činnosťou, sa im nesmie odnímať a prenášať na spoločnosť (štát). Takisto je nespravodlivosťou a súčasne ťažkým poškodením a porušením správneho poriadku, keď sa vyššej a nadradenej inštancii pripisujú úlohy, ktoré môžu zvládnuť a vykonať podriadené spoločnosti.“<sup>9</sup> Prenesené do praxe to znamená, že to, čo je občan schopný zvládnuť sám svojimi silami, prostriedkami a financiami, nepotrebuje, aby za neho vykonával štát, mesto, alebo samosprávny kraj. To platí aj o investičných zámeroch mesta, jeho ekonomickom, hospodárskom a sociálnom rozvoji, aj o tom má rozhodovať občan, ktorý si zvolí vo voľbách zástupcov, čo budú prezentovať jeho vôľu. Ak si občania demokraticky zvolia vo voľbách zástupcov, ktorí nespĺňajú, alebo prestali napĺňať ich požiadavky a ciele, je povinnosťou občana kontrolovať prenesenú verejnú moc u jednotlivého poslanca a to priamo, konkrétnou otázkou na verejnosti, účasťou na zasadnutiach zastupiteľstva, verejných diskusiách, prostredníctvom médií a pod.

• **Sloboda.** Podľa kresťanskej sociálnej etiky človek na základe toho, že pozná ciele vlastného života, je slobodný žiť svoj život. Sloboda jednotlivca, ale i spoločnosti je viazaná určitým poriadkom. Jednotlivec má svoju slobodu využívať tak, aby mohol uskutočňovať svoje poslanie v sociálnom spolunažívaní. Zároveň je potrebné skúmať, či si inštitúcie, ktoré majú zachovávať slobodu a dôstojnosť života všetkých ľudí, nevyžadujú reformu. Dokument *Gaudium et spes* uvádza: „Dôstojnosť človeka si vyžaduje, aby konal na základe vedomej a slobodnej voľby, to znamená, podľa svojich osobných vnútorných pohnútok a rozhodnutí, a nie zo slepej impulzivnosti alebo len z vonkajšieho donútenia.“<sup>10</sup>

• **Spolurozhodovanie.**<sup>11</sup> Tento princíp znamená zodpovednú účasť všetkých členov spoločnosti na vedení a výsledkoch spoločnosti. Podobne ako ostatné princípy, je podriadený konečnému cieľu, a to dosahovaniu spoločného dobra. Existujú rôzne stupne spolurozhodovania: informácia, vypočutie, právo

<sup>8</sup> Porov. GOJÁK, J., PRYBIL, H.: *Verständigung und Zusammenarbeit, Versöhnungswege in Mittel- und Südosteuropa*. Jahrestagung des Vereins zur Förderung der katholischen Sozialethik. Pécs 15. – 16. 3. 2001. Dokumentation. Pécs : Ungarische Kommission Justitia et Pax, Verein zur Förderung der katholischen Sozialethik, 2002.

<sup>9</sup> PIUS XI.: *Quadragesimo anno*. In: *Sociální encykliky (1891 – 1991)*. Praha : Zvon, 1996, s. 79.

<sup>10</sup> *Gaudium et spes, Quadragesimo anno*. In: *Sociální encykliky (1891 – 1991)*, s. 17.

<sup>11</sup> Porov. PRIBÝL, H., RENÖCKL, H.: *Was macht Europa zukunftsfähig? : Sozialethische Perspektiven*. Wien; Würzburg : Echter-Verlag, 2004, s. 23–27.

navrhovať, spolurozhodovanie ako právo namietať alebo právo spolurozhodovať. Princíp spolurozhodovania platí na všetkých úrovniach spoločnosti. Je preto potrebné, aby sa čo najviac občanov zúčastňovalo na spolurozhodovaní v obci, kraji či štáte podľa svojich možností, schopností a predovšetkým s čistými a otvorenými úmyslami. Práve tie národy a štáty, ktoré dosiahli stav, keď sa podstatná časť ich občanov skutočne a reálne podieľa na verejnom živote, pri rešpektovaní spoločenského poriadku a zodpovednosti, dosahujú spoločenský rozvoj.

## 2. POHLAD NA HOSPODÁRSTVO

„Hospodárstvo je jednou z najdôležitejších oblastí, v ktorých žijeme našu vieru, milujeme nášho blížneho, odporujeme pokušeniu, plníme Boží stvoriťelský plán a dovŕšime naše posvätenie.“<sup>12</sup> Sme obklopení ekonomikou zvonka i zvnútra. Spoločnosť je od svojich začiatkov zaťažená nedostatkami a nespravodlivosťami rozličného druhu. Je dobré pripomenúť, že nielen v kapitalizme, ale vo všetkých dobách existovali a existujú chyby s dosahom na sociálne usporiadanie.

Niekoľko tisíc rokov existovalo otrokárstvo, kde otroci boli len hovoriacimi nástrojmi. Stredovekí roľníci boli poddanými, to znamená boli sluhami, zbavenými slobody pohybu. Stredoveké cechy veľmi ohraničovali kreativitu svojich členov a zabraňovali prechod do iných remesiel. Až v procese industrializácie – priemyselnej revolúcie sa zdvihol organizovaný odpor proti nespravodlivostiam hospodárskeho poriadku. Žičila tomu aj skutočnosť, že vo fabrikách mnohí robotníci spolupracovali v úzkom kontakte, čo uľahčovalo ich účinnú organizáciu a koncentrované akcie. Od tohto obdobia vo všetkých spoločenských oblastiach narastala citlivosť pre spravodlivé a nespravodlivé podmienky vo svete hospodárstva. Skôr, ako chceme hovoriť o spravodlivom usporiadaní hospodárskeho poriadku v jednotlivých krajinách alebo oblastiach, nesmieme zabudnúť zohľadniť konkrétnu hospodársku situáciu v krajine a konkrétne požiadavky obyvateľov.<sup>13</sup> Neexistujú rovnaké potreby a možnosti pre všetkých. Takisto nemožno v krajinách, ktoré iba začínajú prechádzať procesom industrializácie, trvať na rovnakých podmienkach, zvýhodneniach a sociálnych výhodách ako v krajinách, ktoré disponujú fungujúcou a výkonnou sociálne orientovanou ekonomikou. Nie je možné porovnávať ekonomickú a sociálnu

<sup>12</sup> List Biskupskej konferencie Spojených štátov amerických. In: MARTINEK, C.: *Cesta k solidaritě: Nástin sociálního učení Církve*. Studie Teologické fakulty Jihočeské univerzity. České Budějovice : Nakladatelství Trinitas, 1998, s. 116–118.

<sup>13</sup> Porov. PESCHKE, K. H.: *Křesťanský pohľad na hospodárstvo*. Bratislava : Lúč, 1993, s. 27.

situáciu v Nemecku alebo vo Francúzku s našou slovenskou realitou, predovšetkým na strednom a východnom Slovensku.

Príkladom môžu byť radikálne kroky marxizmu v období totality alebo v inej forme také kroky ekonomickej reformy na Slovensku, ktoré rýchlo a vážne menia sociálny systém alebo nútia obyvateľov prudko meniť svoje pracovné návyky. Výsledkom je dezorientácia a strata dôvery vo význam ekonomických reforiem u významnej časti obyvateľstva. Ako reakciu na to pozorujeme napríklad príklon k populizmu a nárast preferencií určitých strán, a to u tých skupín obyvateľstva, ktoré reálne nie sú pripravené na to, aby zmenili svoje ekonomické a sociálne správanie (obyvateľstvo v oblastiach s vysokou nezamestnanosťou bez možnosti zamestnať sa, ľudia nad 50 rokov po strate zamestnania, absolventi škôl bez praxe a dostatočných vedomostí a podobne).

Brániť ideály spravodlivosti aj v oblasti hospodárstva je úlohou aj teológie a etiky. Môžeme rozlišovať medzi etikou zodpovednosti a etikou zmýšľania. Etika zmýšľania vidí správny poriadok hodnôt, postojov a správnych postojov oblasti ekonomiky, ale málo sa zaujíma o to, čo stojí v ceste ich realizácii v praktickom živote. Etika zodpovednosti je viazaná tými istými princípmi a hodnotami ako etika zmýšľania, ale je si navyše vedomá nedokonalosti tohto sveta a ľudí v ňom. Je si vedomá obmedzených praktických možností realizácie etických ideálov. Viac si cení skromný, nedokonalý, ale úprimný dobrý čin ako bezhraničnú morálnu utópiu. Človek vychádzajúci z etiky zodpovednosti vie, že realizácia akéhokoľvek dobrého zámeru si vyžaduje aj príslušné odborné znalosti. Skutočne reálny pohľad na hospodárstvo nemôže ignorovať tieto danosti, ak chce odolať pokušeniu naivného populizmu a neefektívneho prorokovania.

Pre morálne posúdenie hospodárskeho systému má rozhodujúci význam, aké ciele si stanoví. Ekonómovia často odmietajú etické úvahy v oblasti ekonomie ako nežiaduce. Tvrdia, že ekonómia je veda s vlastným štatútom, práve tak ako biológia alebo medicína. Jej úlohou je štúdium zákonov, ktoré umožňujú optimálnu kombináciu účastníkov trhu s cieľom maximalizácie zisku pri minimálnom využití obmedzených zdrojov. Pri riešení tejto úlohy má, podľa týchto názorov, ekonómia vlastnú autonómiu a nezávisí od morálnych náhľadov.

## ETIKA A ZODPOVEDNOSŤ

Druhý vatikánsky koncil hovorí o „vlastných metódach a zákonitostiach“ hospodárskej činnosti. Správne použitie týchto zákonitostí pri produkcii určitého výrobku alebo pri poskytovaní určitej služby nie je otázkou morálky, ale technickej kompetencie a odbornosti. V tejto súvislosti je na mieste nielen

morálna požiadavka, aby tí, ktorí sú zodpovední za hospodárstvo krajiny alebo podniku, disponovali čo najlepšimi odbornými znalosťami.

Spotrebiteľia sa zaujímajú len o výrobky, ktoré im prinášajú určitú službu, prínos. Podnikateľ sa usiluje vyrábať výrobky súčasne cenovo výhodne a so ziskom: cenovo výhodne, aby si ich mohlo kúpiť čo najviac ľudí, a so ziskom preto, aby podnik prežil a mohol ďalej rásť. Zisk je legitímnym cieľom hospodárskej činnosti. Pre hospodársky liberalizmus je zisk dokonca najvyšším cieľom.

Cirkev však odmieta myšlienku, že zmysel hospodárskej činnosti spočíva výlučne v dosahovaní zisku alebo mocenského postavenia. Ak je zisk najvyšším, či dokonca jediným účelom podnikania, vedie to ku mnohým nedokonalostiam, ako nás učí aj naša slovenská alebo postkomunistická realita hospodárskeho života. Zárobková práca matiek malých detí síce na jednej strane zväčšuje domáci produkt, ale uskutočňuje ho na úkor nemateriálnych hodnôt, ktorými matkina výchova detí neodškriepiteľne je.<sup>14</sup>

Možno konštatovať, že cieľ hospodárstva nespočíva ani v dosahovaní zisku, ani v maximalizácii materiálneho blahobytu pre čo najväčší počet ľudí. Cirkev učí, že hospodársky život má slúžiť človeku so zreteľom na jeho materiálne potreby, ale práve tak aj na to, čo potrebuje pre svoj duševný, mravný, duchovný a náboženský život. Platí to pre všetkých ľudí, bez rozdielu náboženstva, rasy a sociálnej skupiny. Biskupi Spojených štátov amerických zdôrazňujú: „Každý hospodársky systém posudzujeme podľa toho, čo robí pre ľudí, čo im spôsobuje a ako umožňuje účasť všetkých na jeho fungovaní. Hospodárstvo musí slúžiť ľuďom, a nie opačne.“<sup>15</sup> Hospodársky systém nemá slúžiť len chudobným – to by bola príliš úzka definícia cieľu hospodárstva. Zanedbávanie chudobných je však znakom toho, že daný hospodársky poriadok nie je v poriadku a nevyhnutne potrebuje reformu.

### 3. ČLOVEK A PRÁCA

Kompendium sociálneho učenia Cirkvi potvrdzuje učenie Cirkvi o dôstojnosti práce, keďže zdôrazňuje právo na prácu, práva pracujúcich, povinnosť pracovať, dôležitosť odpočinku od práce, pritom však platia slová pápeža Jána Pavla II., že integrálny rozvoj ľudskej osoby v práci neodporuje požiadavkám vyššej produktivity a výnosu z práce, ba práve naopak, dokonca ich podporuje.

<sup>14</sup> Porov. WEILER, R.: *Die soziale Botschaft der Kirche : Einführung in die Katholische Soziallehre*. Schriftenreihe des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform. Dr. Karl Kummer-Institut. Wien : Verlag Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1993, s. 85–101.

<sup>15</sup> MARTINEK, C.: *Cesta k solidaritě : Nástin sociálního učení Církvě*, s. 116.



Právo na prácu, zákaz nútenej práce, právo na spravodlivú mzdu, právo na primeraný pracovný čas a dobu odpočinku, právo združovať sa v orgánoch ustanovených na ochranu zamestnancov a právo na štrajk sú základnými sociálnymi právami zamestnancov. Právo na prácu zabezpečuje prístup k práci, zákaz nútenej práce zaručuje jej slobodný výkon; právo na spravodlivú mzdu zabezpečuje odmenu za prácu, ktorá postačuje nielen na prežitie, ale aj na napĺňanie ďalších potrieb zamestnancov a ich rodín; právo na primeraný pracovný čas a na dobu odpočinku je súčasťou požiadaviek na pracovné podmienky rešpektujúce dôstojnosť človeka. Právo na združovanie v orgánoch utvorených na ochranu zamestnancov, spolu s právom na štrajk poskytuje záruku reálneho uplatňovania ostatných sociálnych práv. Všetky uvedené práva prispievajú ku dôstojným pracovným a životným podmienkam zamestnancov.

Podľa sociálnej náuky Cirkvi sa za prácu pokladá každá činnosť, ktorú človek koná bez ohľadu na jej charakter a okolnosti, čiže je to každá ľudská činnosť. Človek je na ňu disponovaný už samou svojou prirodzenosťou. Práca je jedným zo znakov odlišujúcich človeka od zvierat, pretože činnosť zvierat je zameraná na zachovanie života, zatiaľ čo činnosť človeka má aj iné rozmery. Prácu nemožno chápať ako výmenu tovaru, keď zamestnanec dáva svoju prácu a dostane odmenu. Práca totiž nie je iba tovarom, ale treba ju pokladať za prejav ľudskej osoby. Aj z tohto vyplýva dôstojnosť práce, ktorá je založená na dôstojnosti ľudskej osoby.<sup>16</sup>

Cirkev obhajuje ideu dôstojnosti človeka a dôstojnosti ľudskej práce, pričom nútená práca je v rozpore s uvedenými hodnotami. Aj keď má človek povinnosť pracovať, nesmie sa k práci právne donucovať. V sociálnej náuke Cirkvi zákaz nútenej práce automaticky vyplýva zo skutočnosti, že práca má byť dôstojná a ponúknutá slobodne. Za nútenú prácu sa môže pokladať každá práca, ktorá je vykonávaná proti vôli toho, kto ju vykonáva. V tomto zmysle je možné považovať za nútenú prácu aj prácu, ku ktorej bol zamestnanec donútený okolnosťami, ako je napríklad aj celosvetová hospodárska recesia, a ktorú jednoducho nechce vykonávať. Lev XIII. učí, že „práca má byť slobodne a rovnoprávne dohodnutá. Zamestnávateľia sú povinní rešpektovať ľudskú dôstojnosť svojich zamestnancov“. A „nikomu nie je dovolené beztretno zneuctovať dôstojnosť človeka, ku ktorej sám Boh pristupuje s veľkou úctou“. Pápež Ján XXIII. upozorňuje, že je potrebné umožniť a uľahčiť slobodný výkon podnikania a práce. Pápež Ján Pavol II. v encyklike *Laborem exercens* vyjadruje obavu, „aby v práci, ktorou sa hmota zušľachťuje, človek neutrpel znižovanie svojej

<sup>16</sup> Porov. KRIŽAN, V.: *Dôstojnosť práce v sociálnej náuke Katolíckej cirkvi*, 2012. <https://www.law.muni.cz/sborniky/pracpravo2012/files/019.html> (28. 10. 2015).

dôstojnosti. Je predsa známe, že prácu možno rozličným spôsobom použiť proti človeku, že ho možno trestať systémom nútenej práce v koncentračných táboroch, že z práce možno urobiť prostriedok útlaku človeka“<sup>17</sup>.

#### 4. SUBSIDIARITA A SPOLOČNÉ DOBRO

Spoločné dobro je spravidla chápané ako systém sociálnych istôt, podpory a pomoci pri strate zamestnania, či v inej ťažkej životnej situácii. Tieto služby financuje a realizuje predovšetkým štát, samosprávne kraje, obce, neziskový sektor, cirkevné organizácie. Obyvatelia sa v tejto veci obracajú predovšetkým na štát. Spoločné dobro nie je však automatickým produktom starostlivého štátu. Spočíva skôr v aktivite jednotlivých spoločenských útvarov, ktoré štát koordinuje a podporuje a sleduje ich špecifické ciele. Ani jedna spoločenská skupina sa nemôže vymaniť zo zodpovednosti o spoločné dobro. Hospodárstvo a hospodárska činnosť však nesú spoluzodpovednosť za existujúci sociálny systém. Pokusy, ktoré si kladú za cieľ prispôsobiť hospodárstvo štátu súčasnej pluralitnej spoločnosti, nazývame „zaopatrovací štát“. Čím viac sa štát stáva „zaopatrovacím“ (teda berie na seba úlohy a pomoc, ktorú majú zabezpečovať nižšie články spoločnosti), tým viac rastie riziko zníženia kreativity obyvateľov a konkurencieschopnosti hospodárstva štátu či regiónu.

Takto je princíp spoločného dobra úzko spätý s princípom subsidiarity. Princíp subsidiarity znamená, že všetky sociálne inštitúcie sú tu pre človeka, a nie naopak. Cirkev je tá, ktorej záleží na tom, aby tento princíp priniesol rovnováhu medzi ľuďmi, spoločnosťami, a tak zavládol pokoj a harmónia a aby sa tým dosiahlo spoločné dobro. Pápež Pius XI. sa v encyklike *Quadragesimo anno* venoval práve kresťanskému chápaniu vlastníctva a majetku a princípu subsidiarity. Majetok a súkromné vlastníctvo sú podľa pápeža predpokladom, aby jednotlivec vedel sám riešiť svoju životnú situáciu a reálne existovať a správať sa v zmysle subsidiarity.<sup>18</sup>

Realizácia princípu subsidiarity zahŕňa celý rad postupných krokov od výchovy obyvateľstva ku prevzatíu vlastnej zodpovednosti, ako je utváranie reálnej sociálnej situácie, t. j. priestoru na realizáciu vlastného zodpovedného sociálneho konania jedinca, legislatívny systém, ktorý umožní utváranie systému subsidiarity, reforma verejnej správy, rozdelenie kompetencií na miestnej, regionálnej a celoštátnej úrovni.

<sup>17</sup> JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*. In: *Sociální encykliky (1891 – 1991)*, s. 318.

<sup>18</sup> Porov. PIUS XI.: *Quadragesimo anno*. In: *Sociální encykliky (1891 – 1991)*, s. 83.

Funkčnosť možností na vlastnú a vzájomnú pomoc musí štát neustále overovať, musí mať istotu, že jedinci v konkrétnych jednotlivých prípadoch majú aj reálnu možnosť prevziať svoju zodpovednosť. Princíp subsidiarity je natoľko dôležitý, že ho možno pokladať za kľúčový bod celého učenia Cirkvi o demokracii. Činnosť štátu a iných verejných autorít sa musí riadiť podľa zásady subsidiarity a vytvárať priaznivé podmienky na slobodné vykonávanie ekonomickej činnosti, musí sa tiež inšpirovať princípom solidarity a vytvoriť hranice autonómií jednotlivých častí na ochranu tej najslabšej. Solidarita bez subsidiarity môže ľahko spôsobiť upadnutie do podporného systému, zatiaľ čo subsidiarita bez solidarity riskuje, že sa bude podporovať lokálny egoizmus. Kvôli tomu, aby sa rešpektovali obidva tieto základné princípy, zásah štátu do ekonomického prostredia nesmie byť ani nadmerný, ani nedostačujúci, ale prispôbený reálnym požiadavkám spoločnosti.

Kardinál Höfner<sup>19</sup> uvádza sedem pohľadov na ľudskú prácu:

1. Práca ako nutnosť. Človek nemôže bez práce žiť a rozvíjať svoj osobný a kultúrny život.
2. Práca ako cesta k rozvíjaniu vlastnej osobnosti. Človek ako osoba, ktorú stvoril Boh, má rozvíjať svoje poznanie, túžby a schopnosti pre dobro seba a iných.
3. Práca ako utváranie sveta. Z kresťanského pohľadu má človek vládu nad svetom (podľa svojich schopností a možností) a má sa o svet starať.
4. Práca ako povolanie a služba druhým. Ide o službu v rodine ako otec alebo matka, službu druhým ľuďom, obci, štátu (vrátane platenia daní), sociálne odkázaným atď. Preto je každá práca hodnotná a dôležitá, aj keď neobsahuje tvorivé prvky.
5. Práca ako pokánie. Každá práca je spojená s ťažkosťami, ktoré vyplývajú z nedokonalosti človeka, a to tak na úrovni fyzických, ako aj psychických schopností. Práca je spojená s problémami, konfliktmi a ťažkosťami rozličného druhu.
6. Práca ako zmierenie. Práca je spoluprácou s Božou mocou na starostlivosti o svet. Je zmierením za hriechy človeka.
7. Práca ako oslova Boha a príprava na vykúpenie.

Tento pohľad na prácu determinuje aktivity na miestnej, regionálnej, celoštátnej i medzinárodnej úrovni na podporu zamestnanosti a boja proti chudobe.<sup>20</sup> Utváranie pracovných príležitostí nemožno vnímať len vo svetle

<sup>19</sup> Porov. MARTINEK, C.: *Cesta k solidaritě : Nástin sociálního učení Církve*, s. 200–201.

<sup>20</sup> Porov. *Leitlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung : Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*. Bonn : Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1989, s. 41.

štatistických údajov a počtu vytvorených pracovných miest. Rovnako dôležitá je „kvalita a kultúra“ utvorených alebo udrжанých pracovných miest. Práve sociálne vyspelé štáty nehovoria len o priemernej mzde, počte pracovných príležitostí, ale aj o „kultúre práce“, ktorá je prostriedkom na dosiahnutie naplnenia časnej i večnej dimenzie života človeka.

## 5. PRINCÍP SUBSIDIARITY A REGIONÁLNY ROZVOJ

Úloha regiónov z hľadiska súčasných kompetencií samosprávnych krajov úzko súvisí práve so vznikom a udrжанím pracovných miest v nasledujúcich oblastiach:

- vyvážený regionálny a územný rozvoj,
- výchova a vzdelávanie na stredných školách a celoživotné vzdelávanie,
- systémy na spojenie odborného vzdelávania a prípravy s trhom práce,
- regionálna tripartita,
- súčinnosť a kooperácia so zamestnávateľmi v regióne,
- utváranie pracovných miest,
- podpora vedy, výskumu a inovácií,
- cezhraničná a medzinárodná spolupráca.<sup>21</sup>

V rámci regiónu hrajú významnú rolu obecná samospráva, podnikateľský sektor, zástupcovia obyvateľov, vysoké školy a výskumné inštitúcie, vzdelávacie a sociálne inštitúcie, neziskový sektor a cirkvi. Predpokladom vyváženého rozvoja je partnerstvo týchto inštitúcií v regionálnom kontexte a ich praktická spolupráca aj napriek ich rozličnému zameraniu.

Z hľadiska pracovného trhu je pre konkrétne aktivity najdôležitejšie partnerstvo regiónu, obecnej samosprávy a podnikateľského sektora.

Úloha regiónov v zmysle princípu subsidiarity sa prejavuje predovšetkým v nasledujúcom:

- Strategické priestorové plánovanie. Myslí sa tým tvorba a realizácia regionálneho územného plánu ako základného východiska pre rozvoj územia. Ide aj o tvorbu a plnenie programu hospodárskeho rozvoja a sociálneho rozvoja a tiež o tvorbu a realizáciu regionálnych stratégií a akčných plánov (oblasť stredných škôl a vzdelávania, sociálna oblasť, podpora podnikania...).

- Podpora rastu priemyslu v regióne. Podpora rozvoja inovačných aktivít, budovanie regionálnych inovačných centier, činnosti klastrov a iných nástrojov

<sup>21</sup> Ide o všeobecne platné princípy v oblasti regionálneho rozvoja. Pozri programy hospodárskeho rozvoja a sociálneho rozvoja samosprávnych krajov v Slovenskej republike.

na podporu inovácií, ako aj podpora podnikateľských zámerov a projektov so zvláštnym zreteľom na zvyšovanie zamestnanosti.

- Ľudský potenciál pre potreby priemyslu. V tejto oblasti je potrebné prispôbenie stredoškolského vzdelávania potrebám priemyslu, prispôbenie vzdelávania základných škôl pre potreby stredných škôl (vzájomné spojenie a súčinnosť medzi strednými a základnými školami), celoživotné vzdelávanie pre potreby praxe. Nevyhnutne sa tiež musí rozvíjať neformálne vzdelávanie a medzinárodná výmena poznatkov a skúseností na úrovni regiónov.

- Infraštruktúra pre rozvoj priemyslu. Infraštruktúrou je myslené potrebné zlepšenie dopravnej dostupnosti a utváranie priemyselných parkov a zón.

- Utváranie rámca pre spoluprácu zainteresovaných strán v rámci regiónu cez rady pre podnikateľské prostredie, kluby veľkých podnikov, rady pre malé a stredné podniky, tiež monitoring a hodnotenie strategických dokumentov a plánov samosprávnych krajov.<sup>22</sup>

Región tak môže na základe týchto aktivít rozvíjať spolu s partnermi obojstranne prospešnú spoluprácu formou spoločných aktivít, vzájomným informovaním sa o činnostiach, ako i hľadaním spoločných riešení a postupov pri odstraňovaní aktuálnych, ale i dlhodobých problémov v oblasti zamestnanosti.

Výsledky uplatňovania princípov subsidiarity, partnerstva a spolurozhodovania na regionálnej úrovni môže prinášať viaceré konkrétne benefity:

- Posilnenie vlastnej identity, identifikácie so samým sebou (na úrovni obcí a regiónov).

- Posilnenie iniciatívy zdola, alternatíva k politike regionálneho rozvoja „zhora“.

- Uvedomenie si nedostatkov a predností regiónu.

- Samostatné rozhodovanie o budúcnosti v rámci vlastných možností.

- Využívanie prirodzeného vnútorného potenciálu územia – jeho kultúrnych, technických, sociálnych, ľudských a prírodných zdrojov. Región sa nespolieha len na vonkajšie zdroje (napr. eurofondy – tie majú byť len doplnkovým zdrojom), ale predovšetkým na vlastné vnútorné zdroje.

- Dlhodobý a trvalý rozvoj podopretý inovatívnym myslením a medzinárodnou spolupracou so zahraničnými partnermi.

- Vzniká nová kvalita politickej kultúry v rámci regiónu, nová klíma diskusie, vyššie formy partnerstva a spolupráce a konkrétne spoločné aktivity.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Porov. *Akčný plán rozvoja priemyslu na území Trnavského samosprávneho kraja*, s. 62–69. <https://www.trnavavuc.sk/sites/default/files/data/dokumenty/2012/05/aprozvojapriemysluttsk.pdf> (20. 9. 2015).

<sup>23</sup> Porov. PRIEWASSER, R.: Nachhaltige Regionalentwicklung im Lichte supranationaler Wirtschafts- und Politikstrukturen. In: PRIBYLI, H., RENÖCKL, H.: *Was macht Europa*

## ZHRNUTIE

Regióny ovplyvňujú trh práce a zamestnanosť prostredníctvom nepriamo uplatňovaného princípu subsidiarity a spolurozhodovania. Spolupráca miestnej a regionálnej samosprávy na národnej i medzinárodnej úrovni je účinným prostriedkom na zvyšovanie zamestnanosti, kultúry práce a trvalo udržateľného sociálno-ekonomického rozvoja regiónov i miestnych komunít. Uplatňovanie subsidiarity na regionálnej úrovni v krajinách ako Nemecko či Rakúsko sa prejavilo ako účinný nástroj na naštartovanie trvalo udržateľného sociálno-ekonomického rozvoja na regionálnej i celoštátnej úrovni. Jedným z výsledkov je nízka nezamestnanosť a vyspelý sociálny systém, ktorý je schopný riešiť aj náročné úlohy spojené napr. so súčasnou utečeneckou krízou v Európe.

Dr. theol. Jozef Žuffa  
Teologická fakulta TU  
Kostelná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

PaedDr. Marián Cipár  
Kanet, n. o.  
Kapitulská 11  
811 01 Bratislava

**KULISZ, Józef: *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka*.  
Warszawa : Rhetos, 2015. 206 s.  
ISBN 978-83-89781-78-9**

Prezentovaná kniha je v poradí už ôsma zo série „Viera a kultúra“; štyri z nich sú kolektívne práce (tri z nich vznikli pod redakciou Józefa Kulisza) a ďalšie štyri pochádzajú od neho samotného. Všetky štyri sú z oblasti základnej teológie. Presnejšie, jedna z nich: *Wiara i kultura miejscem współczesnej apologii chrześcijaństwa* (2013), ako naznačuje už samotný titul, je vlastne príručkou na štúdium základnej teológie. Ďalšie (*Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 2012; *Wiara i kultura miejscem ważnych pytań*, 2014) aj posledná, recenzovaná (*Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka*, 2015), sa venujú súčasným otázkam z oblasti základnej teológie, antropológie, filozofie človeka a filozofie náboženstva.

Historický spor o človeka autor nazýva nekončiacim sa príbehom o človeku, ktorý písali a píšú filozofovia, svetové náboženstvá i teológovia. Tento príbeh objavujeme vo svetovej literatúre aj v divadelnej či filmovej tvorbe. Zdá sa, že v priestore ľudskej tvorivosti bolo o človeku povedané už všetko, aj keď doteraz nenachádzame jednoznačnú odpoveď na otázku: Odkiaľ človek prichádza, kam smeruje, aký je zmysel takého obrovského počtu ľudí na zemi...?

V obsahu sporu o človeka autor najprv vedie čitateľa na aténsky areopág dialógu (Sk 17,22-31). Skutky apoštolov opisujú stretnutie stoikov a epikurejcov s apoštolom Pavlom. Pri tomto stretnutí došlo k intelektuálnej konfrontácii dvoch metafyzík: materialistickej metafyziky epikurejcov a stoického idealistického monizmu s metafyzikou vzťahu stvorenia apoštola Pavla. Odlišné metafyziky a odlišné vízie o človeku. Podľa epikurejcov v smrti už nieto človeka. Stoici boli zasa presvedčení, že smrť oslobodzuje od hmoty to, čo je v človeku duchovné, aby sa to duchovné mohlo vrátiť k veľkej Jednote, v ktorej sa stráca individuálne vedomie. Apoštol Pavol ukazuje svojim spoločníkom diskusie nový rozmer antropológie vo zmŕtvychvstalom Ježišovi Kristovi. V ňom človek dosahuje ako človek nový rozmer existencie. A práve tento nový rozmer existencie neboli ochotní prijať tí, s ktorými sa zhováral apoštol Pavol.

Areopágy boli v európskej kultúre miestami dialógu a aj naďalej nimi ostávajú. Devätnáste storočie vnieslo nové motívy a obsahy do sporu o človeka. Okrem filozofie do dialógu a sporu o človeka vstupujú aj prírodné vedy a scientistický racionalizmus. Prírodné vedy so svojou vývojovou teóriou, ktorá zahrnuje všetko, čo jestvuje, ponúkajú novú víziu sveta i človeka. Žiaľ, je nutné povedať, že v tom čase ani teológia, ani klasická filozofia – neoscholastika neboli do-

statočne pripravené viesť dobrý a tvorivý dialóg.

Do tohto, takého nevyhnutného, dialógu vstupujú jednotlivci. Jedným z nich bol aj francúzsky jezuita Pierre Teilhard de Chardin (1881 – 1955). Jeho myslenie a jeho dialóg so svojou súčasnosťou sú obsahom ďalších dvoch častí prezentovanej knihy, v ktorých autor predstavuje dva areopágy – námestia hľadajúcich a tých, čo medzi sebou vedú dialóg a s ktorými prišiel do kontaktu Pierre Teilhard de Chardin. Prvý je areopág prírodných vied a filozofie, ktorá vzniká práve vďaka ich duchu – teórie evolúcie. Druhým areopágom je oblasť uzavretej teológie, ktorá nebola pripravená viesť dialóg so svojou súčasnosťou, predovšetkým s novým rodiacom sa názorom na svet.

Prvý areopág ukazoval tvorivé sily hmoty a pripisoval jej božské atribúty. Evolúcia bola predstavovaná ako prejav tvorivých síl hmoty a človek ako veľká neznáma, ktorú mala definovať náhoda z miliónov náhod. Človek vznikol z hmoty, k nej sa vracal a znova sa mal vrátiť do hry materiálnych síl.

Pre druhý areopág – nepripravenú teológiu – bola evolúcia synonymom ateizmu, preto nie je ničím zvláštnym fakt, že tieto dve cesty poznania sveta a človeka – vedeckého a teologického – nielenže sa rozišli, ale stali sa príslovečnými dvoma koľajami, oddelenými medzi sebou hranicou, ktorá znemožňovala aký-

koľvek dialóg. Tu je vlastne počiatok rozchodu kultúry a viery, ktorý pápež Pavol VI. označil ako „drámu našej doby“. Samotné zdesenie z osamotenosti vo svete bez viery ukazuje autor knihy výrokmi veľkých, významných osobností našej súčasnosti; stačí tu spomenúť napríklad známeho režiséra Woody Allena.

Pierre Teilhard de Chardin, jezuita, prírodovedec, paleontológ, kňaz, ktorý dobre poznal teologickú tradíciu, ktorý opisoval dejiny života od jeho počiatkov až po človeka – bytosť, ktorá „vie, že vie“, uvedomoval si a videl niečo viac ako len náhodu náhod. V objavovaných dejinách života on sám objavoval zákonitosť zložitosti vedomia, teda akýsi zákon rozvoja vzrastu života v rôznorodnosti inštinktov – uvedomovania, v jeho dlhých dejinách až po sebavedomie človeka. Objavoval zmysel a cieľ toho dlhého procesu. Aj napriek veľkej a na prvý pohľad neusporiadanej „povodni“ života je badateľné jeho jednoznačné smerovanie. Všetkým tým, ktorí si myslia, že všetko to, čo jestvuje, je len výsledkom šťastných náhod, že v dlhom procese života nebol ani presný smer, ani cieľ, francúzsky jezuita odpovedá, že je celkom rozumné predpokladať, že v procese evolúcie človeka bol do neho vopred, zvnútra, vložený smer a cieľ.

Objavovaná rozumnosť evolučného procesu presvedča o tom, že človek nie je ani anomáliou, ani vrtochom, ani výstrelkom prírody, ako



to nazýval E. Fromm, nie je ani dieťaťom bez otca, matky, ako to hovorí Camus.

Rozumnosť procesu života, aj napriek mnohým meandrom, smeruje k sebauvedomovaniu, teda k bytosti, ktorá „vie, že vie“, je dôkazom toho, že ľudská existencia má zmysel a v plnosti sa realizuje práve v objavovaní tohto zmyslu.

Opísanie človeka ako anomálie, vrtochu či výstrelku evolučného vývoja vzbudzovalo údiv aj zamyslenie nad tým, čo s ním urobiť, predovšetkým preto, že počas dlhých dejín vyvárať takú peknú a rozumnú kultúru. Francúzska revolúcia mu priznala právo na slobodu, rovnosť a bratstvo. Rodiace sa vedomie demokracie priznávalo i jednotlivcovi všetky práva – všetko pre jednotlivca. Kant definoval človeka ako cieľ sám osebe a pre seba, aj keď bez cieľa. Človek nemôže byť prostriedkom pre druhých, lebo – podobne ako tí druhí – je sám osebe cieľom pre seba. V tom videl veľkosť a dôstojnosť človeka. Od 19. storočia sa objavilo mnoho spoločenských inžinierov, ktorí chceli v mene rozličných ideológií – filozofií (Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre) dávať zmysel ľudskému životu. V 20. storočí sa odborníkmi na zmysel ľudskej spoločnosti usilovali byť marxisti.

Práve v tomto kontexte sa Pierre Teilhard de Chardin pýta na zmysel. Človek je totiž novou kvalitou na veľkom strome života, je vlastne tým najvyšším a najdokonalejším poscho-

dím bytia v procese evolúcie. Zjavil sa ako nový druh, ako zväzok života v mnohosti jednotlivcov a tak spolu s ním sa objavujú otázky: Skončila sa evolúcia v ľudstve – v jednotlivcoch? Veľkosť človeka skutočne spočíva v dozrievaní jednotlivca ako egoistu: všetko pre jednotlivca, ako to ospevuje demokratické zákonodarstvo? Je dokonalosť ľudstva dokonalosťou jednotlivcov, ktorí sú podobní prameňu vody, čo vo svojom vrchole tryská na všetky strany? V čom by teda spočíval pokrok ľudstva – v dozrievaní jednotlivcov v egoizme, a všetko to by ukončila totálna a všeobecná smrť? No tou najpodstatnejšou otázkou Pierra Teilharda de Chardin je fakt, že keby naozaj všetko bolo len náhodou, pravdou by bolo aj to, že evolúcia, ktorej výsledkom je človek, nie je schopná tohto človeka udržať v existencii, ktorú ona sama zrodila. Keby to bolo tak, potom by všetko bolo absurdné.

V tomto kontexte otázok a problémov ukazuje francúzsky jezuita hrôzu ľudskej existencie. Človek „vie, že vie“. To ľudské „vie, že vie“ – sebauvedomie sa prejavuje v kritike, v tvorivosti aj v predvídaní. Človek, pozorujúc realitu života, predvída aj svoj koniec, preto sa pýta: To moje „viem, že viem“ sa končí smrťou, alebo existuje aj ďalej? Životná skúsenosť ho učí, že sám nie je schopný zvečniť svoje bytie aj po smrti. V týchto otázkach je obsiahnutá najhlbšia tragédia ľudskej existencie, ktorú od počiatku

človek v tomto obrovskom svete túži pochopiť. Tak vznikali náboženstvá, tak vznikali filozofie a neskôr aj veda. V 19. storočí v mene pokroku prevzala úlohu náboženstva filozofia a veda. Veľmi skoro sa však ukázalo, že nie sú schopné ukázať ľudskému životu zmysel existencie. Horizont, do ktorého umiestnili ľudský život, uzavretý hranicou konca, hrozí veľmi rýchlym udusením sa – napísal Teilhard de Chardin. Každá filozofia, ideológia, aj všetky vedecké teórie, ktoré sa usilujú vyriešiť problém ľudskej existencie, musia, podľa francúzskeho jezuitu, vyriešiť problém ľudskej morálnej slabosti – nevernosť voči zvoleným hodnotám, ako aj problém smrti, lebo až vyriešenie tohto problému otvára cestu pravému pokroku ľudstva. A podľa autora knihy (3. časť) vyriešenie tohto problému nie je možné bez moci a síl náboženskej povahy, teda bez zmyslu znútra, zmyslu, ktorý človeka vyvedie zo samoty individuálneho egoizmu a ľudske „viem, že viem“ prevedie víťazne cez smrť. Francúzsky jezuita, kňaz a vedec-paleontológ, vo svojich dielach ukazoval kozmického Krista – Krista, ktorý usporadúva a zjednocuje mnohosť sveta a v ňom aj ľudskú mnohosť.

V kontexte 20. storočia, v kontexte veľkej kultúrnej a intelektuálnej krízy, Pierre Teilhard de Chardin ukazoval úlohu Krista v Katolíckej cirkvi v budovaní spoločenstva s Bohom a jednoty ľudského pokolenia. Tiež ukazoval úlohu filozofie, ktorá sa má

usilovať predovšetkým o to, aby ľudská myseľ nedriemala a aby veda skracovala cesty stretnutí ľudí. Tento rozmer poznania nazýva Teilhard de Chardin pokrokom ľudstva. A úlohou kresťanstva je vnášať do sveta moc, ktorá zjednocuje ľudí navzájom i s Bohom, lebo skutočný pokrok je pokrok ľudstva – proces zjednocovania ľudí s Bohom a budovanie ľudskej spoločnosti zjednotenej v Kristovi.

Čítanie prezentovanej knihy nie je ľahké, ale stojí za to. Autor vovádza čitateľa na európske areopágy – námestia dialógu a sporu o človeka, jeho predurčenia a zmyslu ľudskej existencie. Odmietanie kresťanstva vraj v mene pravdivého človečenstva vôbec nie je vyriešením problému ľudskej existencie. Človek, ktorý sa podujíma na riziko žiť v tomto svete, sa pýta, o čo sa má oprieť, či o vlastný rozum, ktorý je omylný, či o svoje srdce, ktoré je sentimentálne, či o vôľu štátu, ktorá sa mení výmenou vlády, či o tradíciu, ktorej nedostatky sú kritizované, či o predstavu pokroku, ktorá nie je zabezpečená pred omylmi?

Spor o človeka je tiež sporom o Krista. Úsilie vrátiť ľudskému životu zmysel bude aj úsilím vrátiť prítomnosť Ježiša Krista do ľudskej kultúry.

doc. ThDr. Andrej Filipek SJ, PhD.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box173  
814 99 Bratislava

CARR, David M.: *The Formation of the Hebrew Bible : A New Reconstruction*. Oxford; New York : Oxford University Press, 2011. 524 s. ISBN 978-0-19-974260-8

Názov monografie napovedá, že cieľom autora bolo prehodnotiť doterajšie teórie o formovaní textov a kánonu Hebrejskej biblie, aj keď v úvode sám priznáva, že mu nešlo o vytvorenie finálnej teórie, ale skôr o navrhnuté modely, ktoré môžu byť nápomocné pri ďalšom štúdiu danej problematiky (s. 9). Kľúčom k pochopeniu procesu formovania biblických spisov je podľa autora vzťah ústnej a literárnej tradície Izraela, čím prekonáva zaužívanú dichotómiu medzi ústnym podaním-memorovaním a písaním-gramotnosťou. Písomná tradícia sa vyučovala a odovzdávala ústne v konkrétnej komunite, a nie kolovaním textov a ich tichým čítaním jednotlivcami. Treba dodať, že táto monumentálna štúdia je výsledkom dlhodobého výskumu autora v oblasti vzťahu orálnej a písomnej tradície v kultúre biblického Izraela. Carr už pred dvadsiatimi rokmi publikoval monografickú štúdiu *Reading the Fractures of Genesis : Historical and Literary Approaches* (Westminster John Knox, 1996) a neskôr *Writing on the Tablet of the Heart : Origins of Scripture and Literature* (Oxford University Press, 2005), ktorá je veľkým prínosom predovšetkým pre po-

chopenie edukačného systému Izraela v kultúrnom prostredí starovekého Blízkeho východu. Práve posledná z menovaných publikácií tvorí východisko pre úvahy v tejto monografii.

Prvá časť (s. 13 – 152) obsahuje niekoľko kapitol a je vlastne obsiahlou štúdiou procesu tradovania textov, pričom je tu vyzdvihnutá úloha memorovania ako dôležitej súčasti celého procesu. Carr v tejto perspektíve okrem iného analyzuje Gilgameša a Chrámový zvitok (11Q19) a nakoniec prichádza k záveru, že pisári do značnej miery revidovali texty, ktoré mali prepisovať, a to práve v dôsledku zápisu memorovanej verzie.

Z formálneho hľadiska tvorí jadro knihy jej druhá časť, kde ide o štúdium formovania Hebrejskej biblie stopované od konca k jeho počiatkom, z obdobia perzskej nadvlády a babylonského exilu do neoasýrskeho obdobia (s. 153 – 339). Dôvod k takejto spätnej perspektíve v prezentácii je fakt, že Hebrejská biblia je produktom helenistického (a rímskeho) obdobia a texty, ktoré máme k dispozícii, sú výsledkom procesu, ktorý sa završuje práve tu. Predchádzajúci vývoj textov je možné vyvodiť len z doložených kópií, ktoré sú produktom záverečnej fázy. Aj keď ani v časoch vlády hasmoneovskej dynastie nebol ešte ukončený proces formovania hebrejského kánonu, s Carrom sa dá určite súhlasiť, že proces textovej štandardizácie a striktné vyčlenenie Tóry a Prorokov od Spisov

muselo začať práve v tomto období. Hasmoneovci ako politickí reprezentanti judaizmu mali moc, prostriedky a záujem na tom, aby boli posvätné texty judaizmu presnejšie definované a tradované (s. 153 – 154).

Ďalšia kapitola hovorí o helenistickom období, ktoré predchádzalo Hasmoneovcov (333 – 164 pred Kr.). Tak ako v predošlom prípade, aj tu pred zhodnotením jednotlivých textov autor ponúka pohľad na sociálno-politický kontext, v ktorom vznikali. Celkový pohľad nám umožňuje rozlíšiť ich dve charakteristické črty: (1) Mojžišova Tóra sa stáva normou pre zbožnosť judaizmu a (2) v porovnaní s predchádzajúcim obdobím tu nachádzame väčší dôraz na princíp retribúcie za vernosť či nevernosť Tóre (s. 202 – 203). Carr sem okrem iného zaraďuje aj 1 Krn, 2 Krn a Dan 1 – 6, čo však nie je bez problémov. S výnimkou Dan 1 je rovnako pravdepodobné, ak nie pravdepodobnejšie, že tieto texty pochádzajú z obdobia pred príchodom Alexandra Veľkého na Východ.

Autor ďalej pokračuje perzským obdobím. Jeden z najdôležitejších literárnych počinov bolo spojenie kňazského (P) a nekňazského Hexateuchu a neskôr dôraz na „mojžišovský“ Pentateuch. Na rozdiel od mienky mnohých autorov, že v perzskom období bola napísaná prevažná časť textov Hebrejskej biblie, Carr právom poukazuje na fakt, že infraštruktúra týkajúca sa pisárskych aktivít bola v tomto obdo-

bí priveľmi limitovaná na to, aby bola schopná zabezpečiť autorstvo takého množstva literatúry. Pozornosť pisárov sa sústredila skôr na zachovanie staršieho dedičstva a jeho aktualizovanie pre súčasnosť (re-reading). Carr v tejto súvislosti poukazuje na Zach 1,4-6; 7,7 a Ezd 9,6-15 kde sa prorok a Ezdráš vracajú ku svojim predchodcom v predošlých obdobiach a vyzývajú k obnove ich posolstva. Podľa autora zrejme v tomto období boli kniha Jozue, Žaltár a Malachiáš obohatené o dôraz na Tóru. V prvých dvoch prípadoch ide o dodatky na začiatku, zatiaľ čo pri Malachiášovi na konci knihy.

Obdobie exilu spracované na s. 225 – 251 je dôležité, pretože autor vníma „exil“ ako konceptuálne centrum Biblie. Korpus biblických textov ako taký je podľa neho orientovaný na skúsenosť exilu, a to napriek tomu že sa tam nachádzajú texty, ktoré ho predchádzajú, ako aj texty písané v obdobiach dlho po exile.

Obdobie neoasýrskej nadvlády (s. 304 – 338) je v biblických textoch reflektované dvoma spôsobmi. Jedným je úsilie o vysvetlenie cudzej nadvlády, ale aj kritika predstaviteľov štátu za to, akými prostriedkami sa jej usilujú vzdorovať (napr. Oz, Mich, Iz). Druhý spôsob je prevzatie istých prvkov asýrskej kráľovskej ideológie tak, aby potvrdili nároky Izraela, a nie Asýrie (napr. Dt 13,28; Ex 2; Gn 11,1-9).

Celá druhá časť je zakončená kapitolou, ktorá sumarizuje predtým

prezentované poznatky týkajúce sa literatúry od neoasýrskeho obdobia po Hasmoneovcov.

Tretia časť knihy prezentuje „skoré predexilové obdobie“ ktoré pochádzalo neoasýrsku nadvládu. Na rozdiel od väčšinovej mienky Carr vidí možnosť, že aj za monarchie Dávida a Šalamúna mohli vzniknúť niektoré kráľovské žalmy, príslovia, a autor takto uvažuje aj o Veľpiesni. Konkrétne pri datovaní Veľpiesne a Kazateľa Carr používa kritériá podobnosti a nepodobnosti (s. 432 – 448). Kópia egyptskej milostnej piesne z Deir el Medineh, kópia sumersko-akkadskej milostnej piesne nájdená v Ugarite, alebo mezopotámsky školský text ST 366 opisujúci posvätný svadobný obrad ukazujú, že tento žáner bol používaný v edukačnom systéme okolitých národov daného obdobia a nie je dôvod sa domnievať, že Izrael nemal podobné texty vo svojom edukačnom curriculu. Kritérium nepodobnosti zasa ukazuje, že Veľpieseň nezapadá dobre do literatúry neskoršieho obdobia. Tie isté kritériá sú uplatnené aj pri knihe Kazateľ, kde autor uvažuje o možnosti skorej edície Proto-Kazateľa, pochádzajúcej zo skorého predexilového obdobia. Kazateľa ako ucelenú knihu však datuje do helenistického obdobia.

V záverečnej časti autor okrem iného argumentuje, že umiestnenie starších textov do časti Ktuvim (Spišy) v členení Tanachu zodpovedá

postupnej tendencii prikladať väčšiu váhu prorokom a Hexateuchu/Pentateuchu, čo je podrobnejšie rozobrané v centrálnej časti knihy.

Posledná monografia Davida M. Carra je monumentálnym dielom, ktoré je v mnohých ohľadoch výzvou pre súčasnú biblistiku. Predovšetkým jeho datovanie niektorých biblických textov by poukazovalo na to, že biblický kánon sa formoval priebežne už od 10. stor. pred Kr. To samo osebe nie je ničím novým, keďže to tvrdil už Wellhausen, ale Carr predkladá odlišné chápanie tohto vývoja. Kniha by určite mala byť súčasťou teologických knižníc.

Dr. Jozef Tiňo  
Teologická fakulta TU  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava



## „Byzantský chorál: radiácia a interakcia.“ Medzinárodné vedecké sympóziium. Hernen, Holandsko, 4. – 6. decembra 2015

V dňoch 4. – 6. decembra 2015 sa konalo šieste medzinárodné vedecké sympóziium venované výskumu byzantskej hudby. Ako je už zvykom, stretnutie sa konalo na stredovekom pevnostnom hrade Hernen vo východnej časti Holandska, nazvanej Gelderland. Sympóziium organizovala nadácia Bredius (A. A. Bredius-Stichting), ktorá sa už dlhé roky venuje organizovaniu stretnutí a sympózií venovaných východnej kultúre, hudbe, architektúre, ikonografii a histórii.

Počas svojej dlhoročnej existencie nadácia Bredius podstatným spôsobom zasiahla do výskumu byzantskej muzikológie, predovšetkým do oblasti dešifrácie neumatickej notácie zo stredovekých byzantských rukopisov. Dôkazom toho sú publikácie, o ktoré prejavovali záujem také exkluzívne vydavateľstvá ako Peeters alebo vydavateľstvo Rakúskej akadémie vied. Tematickou náplňou tohtoročného stretnutia bola interakcia byzantského chorálu s inými stredovekými chorálnymi repertoármi („Byzantine Chant and its Interaction with the Other Medieval Chant Repertories“) a jeho názov znel „Byzantský chorál, radiácia a interakcia“ („Byzantine Chant, Radiation and Interaction“). Pozornosť sa počas tohto sympózia sústredila na hudobnú výmenu, prijímanie a integráciu byzantských hymnov, hymnických zbierok, druhov, hudobných systémov a notácie a interpretačnú prax v sýrskej, arménskej, koptskej, latinskej a slovanskej chorálnej tradícii. Očakávala sa ponuka niektorých hypotetických odpovedí z perspektívy jednotlivých odborníkov na otázky ako: Ktoré sú byzantské prvky (alebo prvky s byzantskými paralelami) v týchto tradíciách? Kedy boli prijaté a ako sa integrovali? Aké sú rozdiely alebo protiklady vzhľadom na byzantskú tradíciu? Akú úlohu hrá byzantská tradícia v chorálnej historiografii a interpretačnej praxi?

Hlavnými organizátormi tohtoročného stretnutia boli Christian Troelsgård z univerzity v Kodani a Gerda Wolfram z Viedenskej univerzity. Stretnutie sa nieslo vo veľmi priateľskom duchu, aj vzhľadom na skutočnosť, že sa na ňom stretli špičkoví predstavitelia vedy a výskumu z rôznych kútov Európy. Zastúpených bolo niekoľko krajín: Rakúsko, Dánsko, USA, Portugalsko, Rumunsko, Holandsko, Bulharsko, Francúzsko, Arménsko, Grécko, aj Slovensko.

Konferenciu otvorila kurátorka hradu Victoria van Aalst, po nej sa slova ujala Gerda Wolfram z Viedenskej univerzity. Po úvodných slovách zazneli prvé dva príspevky. Prvý z nich predniesol profesor Christian Troelsgård z Kodanskej univerzity („Byzantine and Oriental Chant Traditions – a Kind of Research History“). Okrem iného spomenul, že odkedy v 17. storočí začali západoeurópski vedci formovať svoje idey so zreteľom na dejiny európskej hud-

by, okrem dominantnej pozície gregoriánskeho chorálu sa trocha pozornosti ušlo aj gréckemu byzantskému chorálu. Hudba ostatných orientálnych cirkví sa pomaličky tiež dostala do pozornosti a – popri hľadaní „starobyľých,“ „pôvodných,“ a „prvotných“ melódií kresťanského spevu – sa aj tieto tradície, aspoň teoreticky, dočkali aspoň malej pozornosti. Rovnako aj porovnávací liturgická veda bola sprevádzaná porovnávacím hudobným výskumom. Prof. Troelsgård sa pokúsil identifikovať aspoň niektoré z týchto ideologických otázok, ktoré zaznievali pri porovnávanom hudobnom výskume koncom 19. a v 20. storočí. Vo svojom príspevku sa odvolával najmä na idey „orientálneho chorálu“ v súlade s výsledkami výskumov zakladateľov *Monumenta Musicae Byzantinae*.

Prvý večer ukončila prednáška prof. Alexandra Lingasa („Vocal Qualities and Styles in the Performance of Byzantine Chant“). Prof. Lingas, renomovaný vedec, ktorý je aj zakladateľom a umeleckým vedúcim súboru *Capella Romana*, sa venoval najmä otázkam vokálnej kvality a štýlov spevu historického a tradíciou získaného repertoáru byzantského chorálu v minulosti a v súčasnosti. Osobitne sa venoval zmenám a konfliktným ponímaniam spevu, ktoré utvárajú paradigmatické a autoritatívne štýly posvätného spevu. Prof. Lingas najprv opísal dôkazy o štylisticky želateľných kvalitách spevu byzantského kresťanstva u neskorostarovekých a stredovekých gréckych autorov. Ďalej zhodnotil akceptáciu týchto otázok v súčasnosti, vrátane revízie niektorých predchádzajúcich úsilí o zadefinovanie vzťahu medzi interpretačnou praxou a pokusmi o ich začlenenie do niektorých kultúrnych lokalít v Byzancii a v jej dedičských krajinách medzi Východom a Západom. Tieto kontroverzie sa prejavili len ako malá časť širšieho diskurzu vzhľadom na rôzne formy authority: duchovnej, historickej a kultúrnej, ako to vidieť v súčasných prístupoch k chápaniu interpretácie byzantského chorálu.

Ďalší deň otvorila svojou prednáškou („Russian Sticheraria of the Triodion: Looking for the Origins of the Neumatic Variation“) Svetlana Poliakova, ktorá sa venovala skôr technickým otázkam uchovania spevu. Vo svojej prednáške sa odvolávala aj na muzikológa Kennetha Levyho a potvrdila, že proces asimilácie byzantskej hymnódie v Rusku mal svoje počiatky v období veľkomoravskej misie. Melódie novo preložených slovanských spevov vo všeobecnosti korešpondovali s melódiami spievanými na grécke texty a ich prenos sa uskutočňoval aj za pomoci neúm ako mnemonickej pomoci, odvodených z Byzancie. Muzikológ Oliver Strunk odhadol prvé ruské notačné skúsenosti do polovice 10. storočia a vyslovil hypotézu, že v polovici 11. storočia došlo k revízii notácie. Na základe týchto tvrdení sa dá predpokladať, že väčšina zachovaných neumatických ruských rukopisov datovaných z konca 11. až 13. storočia je výsledkom dvoch storočí vývinu poznačeného niekoľkými fázami. Tento proces



musel byť ovplyvnený pokračujúcou (neustálou) kultúrnou výmenou s mnohými byzantskými centrálnymi a perifériálnymi tradíciami. Ich vzájomné pôsobenie bolo prekrývané najstaršími kodikologickými, textovými, melodickými a neumatickými verziami stále nejasného pôvodu. Na druhej strane v priebehu dvoch storočí ruská spevácka prax asimilovala vonkajšie vplyvy s vnútornými intonačnými procesmi, vedená koreláciou fenoménov ústneho podania a písaného dokumentu. Svetlana Poliakova potom položila otázku, ako tieto zachované ruské neumatické rukopisy potvrdzujú dve storočia vývinu. Na to, aby sme sa dostali bližšie k odpovedi, je podľa Svetlany Poliakovej potrebné vziať do úvahy faktor variability neumatickej notácie vo všetkých zachovaných sticherárií triody pertraktovaného obdobia. Identita repertoáru a grafická blízkosť notácie sticherárií, so stabilnými odchýlkami v detailoch, boli neustále zaznamenávané výskumníkmi. Avšak podstata týchto odchýlok nebola zatiaľ dostatočne prediskutovaná. Po analýze tuctov stichír rôznych typov vo všetkých prameňoch sa ukázalo, že úrovne variácií sa výrazne líšia a často sa vzťahujú na obdobie, v ktorom daný materiál prenikol do liturgickej praxe. Stručne povedané, objavujúci sa pôvodný materiál sa zjavne skrížil s jedným alebo aj viacerými gréckymi neumatickými prameňmi. Tieto neskoršie pramene síce neovplyvnili totalitu akéhokoľvek ruského sticherária, ale zasiahli do formácie niektorých zreteľných sekvencií. Grafické varianty formujú chronologický postup, vedený k detailnejšej fixácii melódií. Detaily, ktoré sa zdajú byť z porovnávacej analýzy nevýznamné, sa v mnohých rukopisoch začínajú zhlukovať do systému pravidelne opakovaných skupín znakov, čo vedie k niektorým záverom, pokiaľ ide o interakcie medzi ústnym podaním a jeho zapísanou fixáciou na ruskej pôde.

Nina-Maria Wanek a Gerda Wolfram vo svojej spoločnej prednáške („Bilingual Alleluia Chants in Latin Manuscripts of the 11th Century and their Byzantine Counterparts“) hovorili o spevoch poukazujúcich na vplyv byzantskej kultúry, nachádzajúcich sa v západných rukopisoch. V západných liturgických rukopisoch z 9. – 11. storočia je už dosť veľa známych spevov, ktorých text alebo melódie mohli byť vypožičané z Byzancie. Počas posledných 150 rokov sa výskum sústredil na spevy ordinária tzv. *missa graeca* a rôznych bilingválnych spevov na Svätý Piatok, Paschu, Narodenie Pána alebo Päťdesiatnicu. Napriek tomu ešte stále existujú spevy s gréckymi textami, ktoré boli doteraz takmer celkom neznáme a ktoré čakajú na svoje objavenie v západných rukopisoch. Je to tak alebo pre nové nálezy rukopisov, alebo preto, že niektoré z týchto spevov existujú v jedinom kódexe. Je to prípad tiež napríklad spevov Aleluja Ἀγαλλιᾶσθε τῷ θεῷ (Exsultate Deo), Δίκαιος ὡς φοῖνιξ (Iustus ut palma), Ἐκέκραξαν οἱ δίκαιοι (Clamaverunt iusti), a Ἀναστήτω ὁ Θεός (Exsurgat Deus). V tejto prednáške Nina-Maria Wanek aj Gerda Wolfram rozobrali jednotlivé latinské a byzantské

rukopisy obsahujúce tieto spevy, sústredili sa na ich liturgickú pozíciu, ako aj na transliteráciu ich textov a melódií. Wanek aj Wolfram predniesli hlavnú otázku o použití týchto spevov na Západe a možných byzantských melodických pôvodov, ako aj spojení so spevmi *missae graecae*. Kvôli tomu, že niektoré zo spevov Aleluja sú v latinských rukopisoch pripísané na Päťdesiatnicu, sa v prednáške venovali aj tomuto sviatku a ostatným bilingválnym spevom, ktoré sú s ním spojené.

Maria Alexandru sa vo svojej prednáške („Byzance and ‘Byzance après Byzance’ in Romania: the Case of Musical Culture“) sústredila na existenciu kresťanskej hudby na teritóriu Rumunska, ktorá je doložená prostredníctvom písaných dokumentov už od 4. storočia (sv. Savvas z Buzău, cirkevný spevák a mučeník, 12. apríl 372). Podľa muzikológa Gheorghe Ciobanu prijali Rumuni byzantskú hudbu v 6. storočí. Jazyky používané pri cirkevných službách na rôznych miestach a v rôznych časoch boli gréčtina (od prvých storočí po rok 1863), latinčina (v skorých dobách), slovančina (od 10. storočia do okolo 18. storočia) a rumunčina (od 16. storočia dodnes). Po stručnom historickom a geografickom predstavení byzantskej hudby vo Valašsku, Moldavsku a Sedmohradsku sa Maria Alexandru sústredila na školu kláštora Putna (16. – 17. storočie) a najstarších rumunských skladateľov, ako Eustatie Protopsaltul, ako aj na proces „rumunizácie“ repertoáru cirkevnej hudby, uvedúc príklady zo známeho rumunského *Psaltike*, počnúc autorom Filothei sin Agăi Jipei (1713), cez autorov ako Macarie Ieromonahul a Anton Pann (19. storočie), až podnes. Proces rumunizácie (românire), ktorý trval viac ako tri storočia, ponúka množstvo vysoko zaujímavých muzikologických záležitostí, ako napr. preklady textov a tvarovanie rumunského cirkevného jazyka, adaptácia už existujúcich byzantských spevov do rumunčiny, berúc do úvahy rozdiely v metriке a štruktúre frázy, skladanie nových spevov, už v rumunčine, spev prosomoion, exegéza a znovuobjavenie staršej vrstvy repertoáru, rumunský spevácky štýl a širšia téma interpretačnej praxe, polyfonická cirkevná hudba od 19. storočia, národná rumunská hudobná škola a súčasní rumunskí skladatelia inšpirovaní byzantskou hudbou, a napokon obnova a rozkvet rumunského psaltického umenia od konca 20. storočia.

Magdalena Kuhn sa vo svojej prednáške („Byzantine Empire and Coptic Music“) venovala problematike koptskej hudby. V rozšírenom byzantskom cisárstve bol dostatok miesta pre množstvo rôznych hudobných kultúr, ako bola byzantská, sýrska, arménska, gruzínska a ďalšie hudobné interpretácie. Tradičná liturgická hudba pravoslávnej Koptskej cirkvi patrí tiež k týmto prvotným kresťanským hudobným kultúram. Jej melódie sú jedny z najznámejších hudobných vyjadrení spomedzi týchto tradícií. V skutočnosti sa o štruktúre

a partikularite koptských melódií urobil doteraz len minimálny výskum, hoci Egypt bol okolo 300 rokov dôležitou súčasťou byzantského cisárstva a navyše Alexandria bola významným a veľkým helénskym mestom. Výskumníci z celého antického sveta sa chodievali stretávať do Alexandrie, aby diskutovali a argumentovali o kresťanských dogmách a pravidlách, preto je ťažké predstaviť si, že by neexistovala nijaká stopa byzantského vplyvu v koptskej hudbe. Magdalena Kuhn poukázala najmä na stopovanie niektorých podobností a partikularít medzi byzantskou a koptskou hudobnou tradíciou.

Svetlana Kujumdzieva sa vo svojej prednáške („Bulgarian' Chants in Musical Manuscripts“) venovala spevom, ktoré nesú označenie „bulharské“. Tieto spevy tvoria stabilný repertoár v knihách *Akolouthiai* (Antológie), zložených podľa revidovaného liturgického pravidla jeruzalemského typika v 14. storočí. Sú rôznych druhov, všetky z nich patria na slávnostné príležitosti: polyeleoi, kratemata, koinonika a cherubika. Takmer všetky z nich sú spojené s ľuďmi blízkymi veľkému stredovekému hudobníkovi Ioannovi Kukulzelovi: Ioannes Glykys (Kukulzelesov učiteľ), Ioannes Lampadarios Kladas (Kukulzelov spolužiak), Demetrios Dokeianos (Kukulzelov žiak), ako aj samému Kukulzelovi. Dva z bulharských označení si zaslúžia špeciálnu pozornosť. Jeden z nich je „Hē boulgára,“ čo znamená „bulharská žena“. Podľa Kukulzelovho života sa zdá, že toto označenie sa vzťahuje na jeho matku. Ďalšie označenie je tiež jedinečné: jeho rubrika hovorí, že spev imituje bulharskú nárekovú (plačkovú) melódiu. Význam „bulharských“ spevov presahuje lokálny charakter: so všetkou pravdepodobnosťou boli tieto spevy označené týmto označením ako istá podpora jednoty pravoslávnej kresťanskej viery v dobe cudzích náboženských invázií na Balkán. Ukazujú tiež na možnosť, že východná pravoslávna hudba obsahuje rôzne etnické tradície, ktoré utvárajú jej multinárodný charakter. „Bulharské“ spevy by sa dali pokladať za „veľvyslancov“ rôznosti a bohatstva tejto hudby a hovoria tiež o ich prenose ako živých a neustále sa meniacich počas storočí.

Marcel Pérès, známy muzikant, dirigent, skladateľ, ktorý je zároveň zakladateľom a vedúcim speváckej skupiny *Ensemble Organum*, rozobral vo svojej prednáške („Lycourgos Angelopoulos and Ensemble Organum: 30 Years of Investigations in Performing Practices: Old Roman, Beneventan, Milanese, Mozarabic Chant, École Notre Dame“) spoluprácu so svetoznáмым gréckym kantorom, učiteľom, zakladateľom školy interpretácie byzantského chorálu, nedávno zosnulým Lycourgom Angelopoulom. Táto spolupráca bola výnimočná v tom, že sa stretli dvaja jedineční hudobníci: grécky – dedič dlhoročnej byzantskej ústnej tradície, a latinský – skúmajúci zásady interpretácie najmä predgregoriánskeho chorálu. Ich vzájomná spolupráca priniesla niekoľko jedinečných zistení, najmä pokiaľ ide o vývin interpretačných praktík a postupov, a tie sa

potom prenášali do praxe prostredníctvom interpretácie vokálnej skupiny *Ensemble Organum*.

Haig Utidjian vykreslil vo svojej prednáške („Points of Interaction between the Theory, Practice and Aesthetics of Byzantine and Armenian Sacred Music: Recent Research on three Documentary Witnesses“) jedinečné aspekty dejín interakcií medzi byzantskou a arménskou tradíciou posvätnéj hudby, sústrediac sa na tri dokumentačné svedectvá. Prvým je konštantínopolská publikácia *Nuagaran* autora Grigor dpir Gapasak'alean z roku 1794, ktorá prináša do istej miery neusporiadanú a eklektickú prezentáciu histórie a filozofie hudby a zjavne čerpá z pestrej rôznosti prameňov, okrem iných aj z množstva gréckych alebo gréckymi ovplyvnených. Pozoruhodnou skutočnosťou je aj to, že obsahuje tiež repertoár plne zrelých *papadiké*, evidentne adaptovaných z približne súčasných gréckych modelov a arménskej paralely gréckeho irmosu Petra Peloponézskeho (prepísaného v špeciálne adaptovanej verzii stredobyzantskej neumatickej notácie). Niektoré otázky spojené s touto notáciou sa nedávno podarilo osvetliť v spolupráci s prof. Christianom Troelsgårdom. V tejto knihe sú tiež zachytené dva hybridné grécko-arménske notačné systémy, ktoré sú stále nie celkom dešifrovateľné. Druhým je rukopis Princetonskej univerzity, ktorý nedávno objavil prof. Alexander Lingas a ktorý obsahuje jedinečnú transkripciu prekomponovaného melizmatického arménskeho paschálneho introitu v chryzantovskej notácii. Tento introitus uchováva aspekty interpretačnej praxe, ktorá upadla do zabudnutia zrejme najmä pre rastúci vplyv západnej hudobnej estetiky, čo je tiež čiastočne dosvedčené zachovanými pozostatkami konštantínopolskej ústnej tradície a podporené zatiaľ podceňovanými alebo ignorovanými prameňmi. Tretím sú napokon dve vydania časopisu *Mousiké* z roku 1912 publikované v Konštantínopole, ktoré prinášajú štandardnú ekfonetickú verziu chryzantovskej notácie toho istého introitu, ako aj revíziu chorálneho koncertu, v ktorom archimandrita Komitas uviedol svoju harmonizáciu arménskeho hymnov. Zároveň sú dôkazom zdôraznenia odlišných spôsobov, akými arménska a grécka pravoslávna cirkev reagovali na rýchle prenikanie západných vplyvov v 19. storočí, determinujúc zreteľné evolúcie v estetike u svojich používateľov počas nasledujúceho storočia.

Eustathios Makris sa vo svojej prednáške („The Concept of ‘Old Melody’ in Modern Greek Chant: Two Characteristic Cases“) sústredil na pôvodné verzie melódií, opísané ako „staré“ alebo „starobylé“ (*palaion* alebo *archaion*), ktoré sa v antológiách písaných systémom *Nea Méthodos* väčšinou dajú v rukopisoch vystopovať do doby pred rok 1453, hoci to nie je pravidlom. Anonymné kompozície (alebo transkripcie existujúcich melódií) zo 16. alebo začiatku 17. storočia sa tiež dajú pokladať za „staré“, keďže pád Konštantínopola

za nijakých okolností nepredstavuje nijaký naozajstný obrat v procese tradície *Papadiki* ako iné obdobia, napr. ako polovica 17. storočia, alebo ešte viac koniec 18. storočia. Tradičné melódie aklamácie „Ton despotin kai archierea...“ a večerný hymnus „Phos hilaron“ sa v hudobných rukopisoch objavujú od začiatku 17. storočia v dosť jednoduchej krátkej forme. Výrazne boli rozšírené až neskôr, kladúc tak znamienko rovnosti medzi „starý“ a „veľmi dlhý“ v modernom ponímaní. Ich cesta do súčasnej praxe je spojená so spleťou melodickou, tonálnou a liturgickou otázkou, ktorá spočíva predovšetkým v ústnej tradícii, podobne ako byzantský chorál najmä pred *Nea Méthodos*.

Posledným prednášajúcim bol Šimon Marinčák, ktorý vo svojej prednáške („Byzantine Tradition and its Implementation among Slavs in the Carpatho-Ruthenian Basin: Historical Survey“) priblížil samotný moment prenosu byzantskej náboženskej kultúry do slovanského prostredia, ktorý sa odohral na Veľkej Morave v 9. storočí. Táto kultúra však v danom prostredí napokon neprevážila, mala skôr „epizodický“ charakter. Po jej uvedení u veľkomoravských Slovanov počas istej doby prevládala, neskôr potichu (takmer) zanikla. Neskôr sa na rovnaké územie, teraz už pod vládou Maďarov, dostala späť prostredníctvom imigrantov, ktorí osídľovali slovenské územie na základe tzv. valašského práva. Obidve kultúry, teda byzantská aj latinská, žili tak počas mnohých storočí jedna vedľa druhej a je nepredstaviteľné, že by počas tej doby nemali na seba nijaký vzájomný vplyv. Počas celého toho obdobia bola byzantská kultúra minoritnou, a v niektorých obdobiach bola dokonca latinskou kultúrou pokladaná za cudzí element. V konečnom dôsledku táto interakcia oboch pomohla z byzantskej vytvoriť miestnu náboženskú kultúru, ktorá je v mnohých ohľadoch jedinečná, hoci zatiaľ nie veľmi poznaná či skúmaná a oceňovaná.

Po skončení prednáškovej časti sympózia sa v miestnom chráme konal koncert spomínanej speváckej skupiny *Ensemble Organum*. V jej podaní si poslucháči vypočuli veľmi zaujímavú interpretáciu *organa*, ktorá je založená na dlhoročnom vedeckom výskume, ako aj interpretačnej praxi profesionálnych medievalistických spevákov.

Aj toto sympóziu sa zaradilo do radu dôležitých podujatí, vďaka ktorým sa hranice poznávania posúvajú vpred a často menia nielen vedomosti, ale nezriedka aj prepisujú učebnice.

doc. PaedDr. ThDr. Šimon Marinčák, PhD.

Trnavská univerzita v Trnave  
Hornopotočná 23, 918 43 Trnava  
e-mail: smarincak@gmail.com



## POKYNY PRE PRISPIEVATEĽOV

Rukopisy sa prijímajú iba v elektronickej forme a v jednej tlačenej kópii (vo formáte MS Word). Rozsah štúdie je 10 – 20 normostrán (normostrana = 1 800 znakov). Každá štúdia musí obsahovať anglické resumé, kľúčové slová v slovenčine a v angličtine a názov v oboch jazykoch. K textu má byť pripojený zoznam použitej literatúry a kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail).

Rozsah recenzie, článku (napr. správa z konferencie): 3 – 5 strán.

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné stylistické a jazykové úpravy.

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na [www.tftu.sk](http://www.tftu.sk)

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:

Vydavateľstvo Dobrá kniha  
Štefánikova 44, P. O. Box 26  
917 01 Trnava  
tel.: +421 33 55 11 119  
fax: +421 33 59 34 226  
e-mail: [redakcia@dobrakniha.sk](mailto:redakcia@dobrakniha.sk)  
[www.dobrakniha.sk](http://www.dobrakniha.sk)

