

*Bratislava*

*Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave*

**1/2016**  
*ročník XIV*

# ***Teologický časopis***

*Fórum pre kresťanský dialóg*

**Teologický časopis**  
ročník XIV, 2016, číslo 1

**Recenzovaný časopis**  
Vychádza dvakrát ročne

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

**Dátum vydania:** jún 2016

**Edičná rada:**

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

**Poradná rada:**

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

**Šéfredaktor:** Dr. Jozef Tiňo

**Redaktorka:** Mgr. Mária Fúriková

**Grafická úprava:** Ivan Janák

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

## **Teologický časopis**

XIV, 2016, 1

### **Reviewed theological journal**

Published by Dobrá kniha

IČO 00 599 051

P. O. Box 26

Štefánikova 44, 917 01 Trnava

for Theological Faculty of Trnava University

**Published:** June 2016

#### **Editorial Boards:**

Marcela Andoková, PhD.

doc. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

doc. PaedDr. Martin Dojčár, PhD.

prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

ThDr. Maria Kardis, PhD.

doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

#### **Advisory Boards:**

Dr. Jamem K. Aitken (University of Cambridge)

Dr. Peter Juhás (University of Münster)

Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

**Editor-in-chief:** Dr. Jozef Tiňo

**Editor:** Mgr. Mária Fúriková

**Typography:** Ivan Janák

Registered: MK SR n. 3841/09

ISSN 1336-3395



# Obsah

## ČLÁNKY, ŠTÚDIE

### **Ivan Kútny**

Svedomie v *Amoris laetitia*

Špecifickosť postavenia svedomia v posynodálnej apoštolskej exhortácii so zreteľom na *Gaudium et spes* päťdesiat rokov od ukončenia Koncilu . . . . 7

### **Miloš Lichner**

Prítomnosť myslenia cirkevných otcov na Druhom vatikánskom koncile . . 35

### **Šimon Marinčák**

Niekoľko poznámok k typológii hudobných nástrojov v Starom zákone . . . 59

### **Peter Nákačka**

Grounded theory a možnosti jej využitia v oblasti praktickej teológie . . . . . 83

## RECENZIE

### **Miloš Lichner SJ**

VOPŘADA, David: Svatý Augustín : Vánoční promluvy.

Praha : Krystal OP, 2015. 296 s. ISBN 978-80-87183-83-0 . . . . . 97

### **Andrea Blaščíková**

KÚTNY, Ivan: Svedomie ako najskrytejšie jadro a svätyňa človeka :

Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes* -

cesta k dialogickému uchopeniu transcencie svedomia.

Trnava : Dobrá kniha, 2015. 98 s. ISBN 978-80-7141-962-4 . . . . . 99

### **Miloš Lichner SJ**

HORKA, Róbert: Novoobjavená homília sv. Augustína Dolbeau 2

„De Oboedientia“ : Štúdia, komentár, slovenský preklad.

Bratislava : Vydavateľstvo Univerzity Komenského, 2015. 78 s.

ISBN 978-80-223-3810-3 . . . . . 104

### **Inocent-Mária V. Szaniszló OP**

HEIMBACH-STEINS, Marianna: Grenzverläufe gesellschaftlicher

Gerechtigkeit : Migration - Zugehörigkeit - Beteiligung.

Paderborn : Ferdinand Schöningh Verlag, 2016. 193 s.

ISBN 978-3-506-78276-2 . . . . . 106

# Contents

## ARTICLES

### **Ivan Kútny**

The Notion of Conscience in *Amoris laetitia* : The Peculiarity of Conscience in the Post-Synodal Apostolic Exhortation in Regard to *Gaudium et spes* Fifty Years from Ending of the Council . . . . . 7

### **Miloš Lichner**

The Presence of Church Fathers' Thinking during the Second Vatican Council. . . . . 35

### **Šimon Marinčák**

A Few Notes on the Typology of Musical Instruments in the Old Testament. . . . . 59

### **Peter Nákačka**

Grounded Theory and the Possibilities of Its Application in the Scope of Practical Theology. . . . . 83

## REVIEWS AND MATERIALS

## Svedomie v *Amoris laetitia*

ŠPECIFICKOSŤ POSTAVENIA SVEDOMIA V POSYNODÁLNEJ APOŠTOLSKEJ  
EXHORTÁCII SO ZRETELOM NA *GAUDIUM ET SPES* PÄŤDESIAT ROKOV  
OD UKONČENIA KONCILU

Ivan Kútny

KÚTNY, I.: The Notion of Conscience in *Amoris laetitia* : The Peculiarity of Conscience in the Post-Synodal Apostolic Exhortation in Regard to *Gaudium et spes* Fifty Years from Ending of the Council. *Teologický časopis*, XIV, 2016, 1, s. 7 – 34.

The author analyses a role of conscience in the post-synodal apostolic exhortation *Amoris laetitia*. On the basis of a precise text analysis, he notes that there is no space dedicated to the notion of conscience either explicitly or coherently in the exhortation. The concept of “conscience” occurs only in the second and third or the seventh and ninth chapter. The most frequently occurrences are in the context of the formation of conscience, twice in the reservation of conscience. Then, it is mentioned in a general approach, with knowledge, a moral decision, and its dignity, examination and development. There should be no doubts about the importance of conscience in man’s and a Christian’s life because “consentia est omnium Christi vicariorum primus.” The author states that the time has not come for this yet. Since, the first mention of “conscience” in *Amoris laetitia* says that we hesitate and we also find it hard “to make the room for the consciences of the faithful”. According to some special reliance on moral conduct listed in the exhortation, it is necessary to appreciate the statement that “the individual conscience needs to be better incorporated into the Church’s praxis in certain situations which do not objectively embody our understanding of marriage” (no. 303). In a certain analogy, some impulses of Peter’s successor in *Amoris laetitia* can be compared to a complicated issue of a religious difference and religious freedom. This issue is being solved by the Council in its declaration of religious freedom *Dignitatis humanae*.

*Key words:* conscience, love, *Amoris laetitia*, the Second Vatican Council, the sanctuary of a man

## ÚVOD

Hoci na rok 2015 pripadlo päťdesiate výročie ukončenia Druhého vatikánskeho koncilu, evidentne silne rezonovali v diani Cirkvi echá mimoriadnej a riadnej Synody o rodine, ktoré sa uskutočnili v rozmedzí rokov 2014 – 2015 vo Vatikáne. Zložitost predložených a pertraktovaných tém na nich poukázala na nevyhnutnosť pokračovať „v slobodnom prehlbovaní niektorých doktrinál-

nych, morálnych, duchovných a pastorálnych tém“<sup>1</sup>. Tieto témy vlastne konvergujú k dobru rodiny, ktoré „je rozhodujúce pre budúcnosť sveta a Cirkvi“<sup>2</sup>.

Petrov nástupca František na jednej strane explicitne pripúšťa, že sme dlhý čas „verili, že iba trvaním na doktrínálnych, bioetických a morálnych otázkach“<sup>3</sup> či problematikách, bez náležitého<sup>4</sup> motivovania jednotlivcov k otvoreniu sa pre milosť, sme dostatočne zadostučinili požiadavkám pre upevnenie puta a zmyslu spoločného života manželov a rodiny. Na druhej strane uvádza, že tiež otáľame dať priestor svedomiu veriacich, ktorí často odpovedajú na evanjelium najlepšie, ako vedia, v rámci svojich možností a limitov. A teda môžu postupne rozvíjať svoje osobné rozlišovanie v situáciách, v ktorých sa lámu a zosypú všetky schémy.<sup>5</sup> Predovšetkým v kontexte pastorálneho postoja pápež vnáša a pripomína (občas aj takým jedinečným spôsobom, aký sa v ostatných desaťročiach v pápežských dokumentoch nevyskytoval) i viaceré črty mravno-morálneho aspektu, či základnej a všeobecnej morálnej teológie.

V tejto štúdií sme sa rozhodli zamerať pozornosť najmä na postavenie svedomia v kontexte posynodálnej apoštolskej exhortácie *Amoris laetitia* a na jeho interpretáciu so zreteľom na pastorálnu konštitúciu *Gaudium et spes* i preto, lebo už pred zasadáním otcov na mimoriadnej Synode o rodine sa poukazovalo aj na nenáležitý priestor pre svedomie človeka a kresťana pri vyjadrovaní toho, čo je nevyhnutné, čo musí a čo robí. Teda bez náležitého prihliadania na osobnú jedinečnosť v dimenzii svedomia.<sup>6</sup> K tejto problematike nasmeroval niekoľ-

<sup>1</sup> FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016, č. 2.

<sup>2</sup> FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 31.

<sup>3</sup> FRANCESCO: Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia *Amoris laetitia*. In: *Il Regno – Documenti*, roč. 61, 2016, č. 37 (vlastný preklad autora).

<sup>4</sup> V tejto štúdií používaním pojmov *náležite* či *náležitý* nemienime vyjadriť iba to, čo možno vyjadriť pojmom *adekvátny* alebo *adekvátne*. Sme toho názoru, že náležitosť musí vyjadriť špecifikum podstaty toho, k čomu sa človek hlási nielen profesionálne, ale i na náboženskej rovine a v dynamike Ducha v duchu. Napríklad človek kresťan sa modlí náležitejšie vtedy, ak tak čini subjektívne správne, v spojení sa s inými v Kristovej láske, na základe Kristom sprostredkovanej milosti v Duchu Svätom. Pojem *adekvátny* alebo *adekvátne* má totiž uplatnenie skôr v empiricky overiteľných skutočnostiach. Napríklad možno použiť adekvátnu techniku na zvládnutie či prekonanie prekážky.

<sup>5</sup> Porov. FRANCESCO: Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia *Amoris laetitia*. In: *Il Regno – Documenti*, roč. 61, 2016, č. 37.

<sup>6</sup> Tým sa nechce povedať, že by nebola venovaná pozornosť svedomiu i v dokumentoch pápežského magistéria v uplynulých desaťročiach, alebo že by sa v nich nenachádzali vyjadrenia objasňujúce i racionálny charakter mravných a morálnych noriem, ktoré obsahuje prirodzený zákon. Bol potvrdený „vnútorný rozmer etických požiadaviek, ktoré z neho vychádzajú, ale nekladú sa vóli za povinnosť prv, než by ich uznal ľudský rozum, presnejšie svedomie jednotlivca“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1994, č. 36). Porov. KÚTNY, I.: *Špecifická morálneho svedomia : Koncept morálneho svedomia podľa Druhého vatikánskeho koncilu a jeho využitie vo*



ko postrehov, v bezprostrednom očakávaní mimoriadnej synody uskutočnenej v októbri 2014, aj biskup J. Bonny. V problematike synody a očakávaní od nej kládol dôraz aj na dôležitosť a význam svedomia.<sup>7</sup> Podľa neho ani v apoštolskej exhortácii Jána Pavla II. *Familiaris consortio* (1981) v kontexte úloh kresťanskej rodiny vlastne nie je daný priestor pre osobný úsudok človeka a pre osobné uchopenie problematiky vo svedomí. Úlohy a povinnosti rodiny sú evidentne postavené na objektívnom základe učenia, ktorý si musia kresťanskí manželia osvojiť a viesť do života. Podobný postoj možno spozorovať aj v *Katechizme Katolíckej cirkvi* (1997) v tých bodoch, v ktorých sa pertraktuje problematika šiesteho a deviateho prikázania Dekalógu. Takýmto prístupom, ktorý vytvára medzeru v integrite, sa podľa J. Bonnyho určite nezadostučiní spravodlivosti vzhľadom na kompletnosť katolíckeho myslenia. Očakával od synody, že prinavráti morálnemu svedomiu legitímne miesto v učení Cirkvi v línii pastorálnej konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes* (1965).<sup>8</sup>

Je to, čo očakával J. Bonny, realizovateľné? Iste áno, súvisí to však s tým, ako sme prijali Koncil a jeho učenie<sup>9</sup> a okrem iného aj s tým, čo indikoval niekoľko rokov po Koncile napríklad jeho aktívny účastník D. Capone, ktorý poukázal na fundamentálnu obnoviteľskú doktrínu Koncilu týkajúcu sa morálneho svedomia a aj na vedecko-akademickej rovine si kládol dve otázky: 1. Prijali, objasnili a rozvinuli teológovia zaoberajúci sa morálkou doktrínu o normatívnosti morálneho svedomia, predstavenú formou konštitúcie, medzi Bohom a kategoriálnymi zákonmi? 2. Prijali, objasnili a rozvinuli koncepty

---

*vybraných dokumentoch magistéria Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 57–67.

<sup>7</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. 549–551. Vo svojej argumentácii poukázal na mandát, ktorý dostali biskupi od Koncilu, teda urobiť svojimi „radosti a nádeje, žalosti a úzkosti ľudí“ a „ustavične skúmať znamenia čias a vysvetľovať ich vo svetle evanjelia“ (DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 1 a 4).

<sup>8</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. 550–551. Mnohým sú známe aspekty fenoménu napätia a interpretácie svedomia v súvislosti s encyklikou Pavla VI. *Humanae vitae* (1968), ktoré vyústili do polarizovanej polemiky a rozdelenia predtým súdržne prijateľného postoja ku svedomiu. V dôsledku tejto polarizácie sa svedomie v istom zmysle dostalo i v učení pápežského magistéria o sexualite a manželstve, o plánovaní potomstva a rodine, na sekundárnu pozíciu. S daným aspektom pohľadu úzko súvisí aj kritický postoj G. Angeliniho, ktorý vo svojej štúdii *Idissolubile: in che senso?* vlastne poukazuje na skutočnosť, že v súčasnosti sa v istých dôležitých otázkach dôvodí neadekvátnou či jednostrannou, prevažne scholastickou koncepciou svedomia. Porov. ANGELINI, G.: *Idissolubile: in che senso?* In: *Il Regno – Attualità*, roč. 60, 2015, č. 6, s. 417.

<sup>9</sup> Počas príprav na Veľké jubileum roku 2000 Ján Pavol II. žiadal Cirkev, aby sa skúmala, ako prijala Koncil a jeho učenie. „Urobilo sa to?“ (JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Novo millennio ineunte*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2001, č. 57.)

koncilovej doktríny, pokiaľ ide o vzťah svedomia človeka s Kristom a o jeho postavenie ako normy v konaní a činnosti pre život sveta!<sup>10</sup> Súvisí to však aj s tým, či sú jednotlivci obklopení prostredím presiaknutým fantáziou lásky – *caritas* a spoluformovaní ním, či sú vedení ku kontinuálnemu rozvíjaniu osobného vzťahu s trojosobným Bohom v milosti, alebo sú najmä a prednostne tak silne indoktrinovaní, že sa už neberie do úvahy ani ich osobná predispozícia a schopnosť, v primeranej miere, rozumovo preniknúť do skutkovej podstaty.

Ako je známe, Druhý vatikánsky koncil na jednej strane explicitne kládol dôraz na osobné stretnutie človeka s Bohom v dimenzii lásky a v perspektíve konečného cieľa.<sup>11</sup> Na druhej strane potvrdil, že každý veriaci jednotlivec aktívne zaangażovaný v zdokonaľovaní časného poriadku duchom evanjelia sa má dať „viesť kresťanským svedomím“<sup>12</sup>. Tak v náboženskom, ako aj v občianskom aspekte života neprestajne sa má „viesť jedine svojím kresťanským svedomím“<sup>13</sup>, ktoré pomenoval a definoval „najs krytejším jadrom a svätynou človeka, kde je sám s Bohom“<sup>14</sup>. Veď predsa „nie je dovolené nútiť človeka, aby konal proti svojmu svedomiu“<sup>15</sup>. No napriek tomu, ako v minulosti uviedol aj D. Capone,

<sup>10</sup> Porov. CAPONE, D.: La teologia della coscienza morale nel concilio e dopo il concilio. In: *Studia Moralia*, 1986, č. 24, s. 232. V súvislosti dvoch uvedených otázok možno poukázať na kontext koncilového učenia v *Gaudium et spes*, v ktorom sa tajomstvo človeka ako osoby stáva naozaj jasným iba v tajomstve vteleného Slova, t. j. Krista, ktorý tým, že zjavuje tajomstvo Otca a jeho lásky *caritas*, naplno odhaľuje človeka človeku a ukazuje mu jeho *celstitudinem vocationis* (vznešené povolanie). Kresťan, keďže sa stal podobným obrazu Syna, prijíma „prvotiny Ducha“ (Rim 8,23), ktoré ho uschopňujú ku spočívaniu v láske k Bohu a bližnému. Skrze Ducha, ktorý je „závdavkom dedičstva“ (Ef 1,14), sa celý človek vnútorne postupne a kontinuálne obnovuje, až kým nenastane vykúpenie tela (porov. Rim 8,23). Ako píše svätý Pavol: „A keď vo vás prebýva Duch toho, ktorý vzkriesil Ježiša z mŕtvych, potom ten, čo vzkriesil z mŕtvych Krista, oživí aj vaše smrteľné telá skrze svojho Ducha, ktorý prebýva vo vás.“ (Rim 8,11) Toto však neplatí len o tých, ktorí veria v Krista, ale o všetkých ľuďoch dobrej vôle, o všetkých ľuďoch, ktorých Boh miluje. V ich srdciach neviditeľným a tajomným spôsobom účinkuje milosť. Keďže Kristus zomrel za každého, za všetkých, a keďže konečné povolanie človeka je v skutočnosti len jedno, t. j. Božie, máme veriť, že Duch Svätý dáva všetkým ľuďom možnosť, aby sa – spôsobom známym Bohu – stali účastníkmi na živote lásky trojosobného Boha. Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 22.

<sup>11</sup> Porov. KÚTNY, I.: *Svedomie ako najs krytejšie jadro a svätyná človeka : Pastoralná konštitúcia Gaudium et spes – cesta k dialogickému uchopeniu transcendentie svedomia*. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 74.

<sup>12</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 36.

<sup>13</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dekrét *Apostolicam actuositatem*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 5.

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

<sup>15</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Deklarácia *Dignitatis humanae*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 3.

mnohí sa domnievajú, či dokonca veria, že kvôli potvrdeniu dôležitosti zákona sú oprávnení deprimovať svedomie,<sup>16</sup> potlačiť ho, či zatlačiť do úzadia.

Druhému vatikánskemu koncilu, ktorý bol a zostane udalosťou jedinečnej originality a najrozsiahlšej reformy uskutočnenej v dejinnom napredovaní Cirkvi,<sup>17</sup> sa právom pripisuje špecifický aspekt novosti,<sup>18</sup> je pokladaný za mílnik v takmer dvetisícročnom dejinno-historickom putovaní Cirkvi a jej otvorenia sa svetu. Tento Koncil je darom<sup>19</sup> a milosťou<sup>20</sup>, „Božím darom pre Cirkev a pre svet“<sup>21</sup>, veľkým darom „Svätého Ducha venovaného Cirkvi“<sup>22</sup>. Texty dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu „nestrácajú ani svoju hodnotu ani svoj význam“<sup>23</sup>. Teda javí sa ako logické, aby sa učenie a náuka<sup>24</sup> Koncilu náležitejšie rozvíjali a uvádzali do života Cirkvi a sveta.

V kontexte integrujúceho pohľadu na človeka ako subjektu rodiny a na jeho konanie, zdôraznením aspektu katolíckej tradície a inovovanej vízie na veci azda známe, avšak s využitím zosúčasnených poznatkov o svedomí a jeho rozmeroch či aspektoch, v interpretácii súčinnosti konania s jeho podstatou, možno ho s odstupom času vnímať špecifickejšie a náležitejšie. Inovácia pohľadu nastáva i očistením nánosov zahmlievajúcich aspekt novosti, získaný skrze Krista a darmi Ducha. Tento inovovaný pohľad súvisí tak s ohlasovaním evanjelia, s osobným rastom a vyzrievaním, ako aj so širokospektrálnym konaním človeka ako osoby vo vzťahovej, spoločenskej a náboženskej oblasti. Možno ho označiť za korelatívny s výrokom Petrovho nástupcu Františka, ktorý vyhlásil, že „ak nás niečo má sväto znepokojovať alebo trápiť naše svedomie, tak je to tá vec, že mnoho našich bratov žije bez sily, svetla a útechy priateľstva s Ježi-

<sup>16</sup> Porov. CAPONE, D.: La verità nella coscienza morale. In: *Studia moralia*, 1970, č. 8, s. 12.

<sup>17</sup> Porov. LATOURELLE, R.: Introduzione. In: LATOURELLE, R. (ed.): *Vaticano II 1962/1987 : Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*. Vol. I. Assisi : Cittadella Editrice, 1987, s. 9–10.

<sup>18</sup> V aspekte novosti možno vyzdvihnúť zmenu v postoji, ktorým Cirkev ako „Kristova nevesta uprednostňuje viac používať liek milosrdenstva ako prísnosť. Chce vychádzať v ústrety potrebám (...) poukazujúc na hodnotu (platnosť) svojej náuky namiesto toho, aby odsudzovala omyly“ (JÁN XXIII.: Discorso di Papa Giovanni XXIII nella solenne apertura del Concilio. In: *Enchiridion Vaticanum 1*. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1985, 13. vyd., 57\*).

<sup>19</sup> Porov. JÁN XXIII.: Discorso di Papa Giovanni XXIII nella solenne apertura del Concilio. In: *Enchiridion Vaticanum 1*, č. 26\*.

<sup>20</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Novo millennio ineunte*, č. 57.

<sup>21</sup> SYNODUS EPISCOPORUM: De concilio Vaticano II ut donum Dei pro Ecclesia et mundo. In: *Enchiridion Vaticanum 9*. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1991, s. 1728–1737.

<sup>22</sup> JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Tertio millennio adveniente*, č. 36.

<sup>23</sup> JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Novo millennio ineunte*, č. 57.

<sup>24</sup> Pojmom *učenie* sa zrejme viac vyzdvihuje historický a praktický aspekt a pojmom *náuka* sa explicitnejšie zameriava na teoretický aspekt problému – možno ich pokladať viac-menej za rovnocenné, avšak na teoretickej rovine ich nielen možno, ale aj treba rozlišovať.

šom Kristom, bez spoločenstva viery, ktorá ich prijíma, bez horizontu zmyslu a života. Dúfam, že skôr než strach z urobenia chyby bude nás pobádať strach z uzatvorenia sa do štruktúr, ktoré nám poskytujú falošnú istotu; do predpisov, ktoré nás menia na neúprosných sudcov, do zvyklostí, uprostred ktorých sa cítíme pokojní<sup>25</sup>. Teda je potrebné čoraz viac čerpať z nevyčerpatel'ného zdroja zjaveného Slova, z ktorého možno dedukovať, že tak zákony a štruktúry, ako aj sobota sú pre človeka (porov. Mk 2,27).<sup>26</sup>

V tejto štúdii s názvom „Svedomie v *Amoris laetitia* III : Špecifickosť postavenia svedomia v posynodálnej apoštolskej exhortácii so zreteľom na *Gaudium et spes* päťdesiat rokov od ukončenia Koncilu“ mienime analyzovať postavenie svedomia v exhortácii *Amoris laetitia* a pri interpretácii vybraných častí zúžitkovať poznanie a indície o špecifickosti svedomia z konštitúcie *Gaudium et spes* a z pokoncilovej vízie.<sup>27</sup>

### DANOSTI SÚVISIACE S UCHOPENÍM SVEDOMIA V *AMORIS LAETITIA*

Je potrebné povedať, že Petrov nástupca František podpísal obsahom pomerne rozsiahlu posynodálnu apoštolskú exhortáciu o láske v rodine – *Amoris laetitia* a adresoval ju explicitne biskupom, kňazom, zasväteným osobám, kresťanským manželom a všetkým veriacim laikom. Jej obsah po úvodných indiciách je súhrnne situovaný v deviatich kapitolách.<sup>28</sup> O svedomí v špecifickosti pojmu je zmienka v druhej a tretej, siedmej a deviatej kapitole.

Ak mienime preniknúť do predstavenia problematiky a významu svedomia v danej exhortácii, v úzadí ktorej značne rezonuje očakávaná zmena pastorálneho a kánonického postoja k „neregulárnym“ situáciám a formám spolunajívania, javí sa ako logické, že budeme prihliadať na koncept či platformu dokumentu, teda na „radosť lásky“ v rodine, na špecifikum mravno-morálneho konania jednotlivca ako takého.

<sup>25</sup> FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2014, č. 49.

<sup>26</sup> Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 26.

<sup>27</sup> Komentáre a akékoľvek interpretácie textu posynodálnej apoštolskej exhortácie *Amoris laetitia* sme vzali do rúk až po preštudovaní danej exhortácie a spracovaní našich postrehov, teda nechceli sme sa dať vopred ovplyvniť mienkami iných autorov.

<sup>28</sup> Úvod (1–7); prvá kapitola: Vo svetle Slova (8–30); druhá kapitola: Skutočnosť a výzvy rodín (31–57); tretia kapitola: Pohľad upretý na Ježiša: povolanie rodiny (58–88); štvrtá kapitola: Láska v manželstve (89–164); piata kapitola: Láska, ktorá sa stáva plodnou (165–198); šiesta kapitola: Niektoré pastoračné perspektívy (199–258); siedma kapitola: Posilňovať výchovu detí (259–290); ôsma kapitola: Sprevdázať, rozlišovať a integrovať krehkosť (291–312); deviatka kapitola: Manželská a rodinná spiritualita (313–325).

„Na realitu rodiny v celej jej zložitosti, na jej svetlé i tienisté stránky“<sup>29</sup> treba nahliadať v dimenzii vernosti učeniu Krista a jeho lásky a milosrdenstva.<sup>30</sup> Mnohé rodiny sa neraz nachádzajú na pokraji dôstojného jestvovania. Ich členovia sa neraz, z rôznych príčin a dôvodov, nachádzajú v neľahkej, ba priam kritickkej až chaotickej situácii. S týmto aspektom konania úzko súvisí tak morálne svedomie subjektu a jeho sloboda, ako aj poznanie a špecifikum lásky. Inými slovami povedané, aj prostredníctvom týchto fundamentálnych daností je možné doplniť integrálny pohľad na problematiku. V tejto súvislosti však nezostaneme striktno upriamení iba na text *Amoris laetitia*, pretože nám pôjde aj o to, aby sme jednotlivé texty, v ktorých je použitý pojem „svedomie“, uchoptili nielen v kontexte a súvislostiach, ale aj prenikli do špecifika jeho možnej interpretácie so zreteľom na koncilovú a pokoncilovú víziu.

Vo štvrtjej a piatej kapitole sa jedinečným a Petrovmu nástupcovi Františkovi vlastným spôsobom, v duchu takzvaného hymnu na lásku a jej plody, v širokej perspektíve naznačuje konvergencia lásky k cieľu, ktorý je nadprirodzený. Pokiaľ ide o lásku, ktorá sa stáva plodnou, okrem iného pápež uvádza, citujúc apoštolskú exhortáciu Jána Pavla II. *Familiaris consortio*, že „lásku medzi mužom a ženou v manželstve a z nej prameniacu a šíriacu sa lásku medzi členmi rodiny – medzi rodičmi a deťmi, medzi bratmi a sestrami, príbuznými a domácimi – oduševňuje a poháňa ustavične vnútorná dynamická sila, ktorá robí rodinu čoraz viac pevnejším a prežívanejším spoločenstvom, ktoré je základom a dušou manželského a rodinného spoločenstva“<sup>31</sup>. Týmto citátom z apoštolskej exhortácie Jána Pavla II. *Familiaris consortio* je prezentovaná láska ako základ a sila spoločenstva. Petrov nástupca označuje za prvú úlohu rodiny „verne prežívať skutočnosť tohoto spoločenstva v ustavičnom úsilí o rozvoj opravdivého spoločenstva osôb. Vnútrotným princípom, stálou hnacou silou a najvyšším cieľom tejto úlohy je láska“<sup>32</sup>. Človek vlastne nemôže žiť bez lásky. Ján Pavol II. v *Redemptor hominis* prezieravo poukázal na skutočnosť, že „človek ostáva sám sebe nepochopiteľnou bytosťou, jeho životu chýba zmysel, ak sa mu neprejaví láska, ak sa nestretne s láskou, ak ju nezakúsi a určitým spôsobom si ju ne-

<sup>29</sup> FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 32.

<sup>30</sup> Porov. FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 32. „Cesta Cirkvi už od Jeruzalemského koncilu je vždy Ježišovou cestou: cestou milosrdenstva a včleňovania... Cestou Cirkvi je nikoho naveky neodsudzovať; vylievať Božie milosrdenstvo na ľudí, ktorí oň prosia s úprimným srdcom... Pretože skutočná láska (caritas) je vždy nezaslúžená, bezpodmienečná a nezištná!“ (FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 296.)

<sup>31</sup> FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 196.

<sup>32</sup> JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1986, č. 18.

osvojí, ak na nej kreatívne neparticipuje“<sup>33</sup>. V konečnom dôsledku treba však pripomenúť, že „Boh je láska; a kto ostáva v láske, ostáva v Bohu a Boh ostáva v ňom“ (1 Jn 4,16).

Rodinné spoločenstvo, ako uvádza Petrov nástupca František, sa začína formovať manželstvom, ktoré „je vzácnym znakom, pretože »keď muž a žena slávia sviatosť manželstva, Boh sa v nich takpovediac ‚zrkadlí‘; vtláča do nich vlastné črty a nezmazateľný charakter svojej lásky. Manželstvo je ikonou lásky Boha k nám. Vlastne aj Boh je spoločenstvo: tri Osoby, Otec, Syn a Duch Svätý žijú spolu odjakživa a navždy v dokonalej jednote. A práve toto je tajomstvo manželstva: Boh z dvoch manželov robí jednotu jestvovania«. Z toho vyplývajú veľmi konkrétne a každodenné dôsledky, pretože manželia »v sile sviatosti dostávajú vlastné a osobitné poslanie, aby mohli zobrazovať, od jednoduchých a obyčajných vecí, tú lásku, ktorou Kristus, milujúc svoju Cirkev, pokračuje v obetovaní svojho život za ňu“<sup>34</sup>.

Manželstvo a rodina, rodinné spoločenstvo a Cirkev sú utvorené z jedinečných a neopakovateľných subjektov rozvíjajúcich špecifické vzťahy a vzťahovosť. Sú utvorené z jedinečných subjektov a ich najpodstatnejším a jedinečným kanálom vertikálnej a horizontálnej vzťahovosti je svedomie.<sup>35</sup> Teda jednotlivci či subjekty daných zoskupení rozvíjajú, takmer až utvárajú, skryté špecifikum vzťahu a vzťahovosti. Toto špecifikum je vo svetle teologicko-morálneho nahliadania, ktoré sa neoddeľuje od spirituálneho uchopenia, vyjadriteľné bytostno-náboženskou rovinou a mravno-morálnym rozmerom. Jeho náležitým uchopením možno predstaviť aspekt vnútornej skúsenosti jednotlivých subjektov rodiny. S daným konceptom súvisí sakramentálna a eschatologická perspektíva sprevádzaná tým, skrze ktorého prišli „milosť a pravda“ (Jn 1,17), Ježišom Kristom. V texte svedectva Evanjelia podľa Matúša Ježiš vyhlásil: „kde sú dvaja

<sup>33</sup> GIOVANNI PAOLO II: Enciklica *Redemptor hominis*. In: *Enchiridion Vaticanum 6*. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1990, č. 10 (vlastný preklad). V súvislosti s týmto textom je potrebné poznamenať, že v latinskom origináli pojem láska nie je s veľkým „L“. Tento text v slovenskom preklade je uvádzaný s veľkým „L“ i v iných dokumentoch. Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Redemptor hominis*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1980, č. 10; JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio*, č. 18.

<sup>34</sup> FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 121.

<sup>35</sup> Porov. KÚTNY, I.: *Svedomie ako najskrytejšie jadro a svätynia človeka : Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes – cesta k dialogickému uchopeniu transcendencie svedomia*, s. 74. Podľa D. Tettamanziho, „vo svedomí sa vytvára osobný vzťah, v ktorom Boh tajomne aktualizuje intímny a skrytý dialóg s človekom v samote. Enigmatická prítomnosť Boha vo svedomí každého človeka sa nevyrovná vzťahu s nijakým stvorením, preto si zaslúži rešpekt, starostlivosť a oddanosť, ktorá obsahuje prvky posvätnosti. Vo svätyni svedomia väzí neopakovateľná originálnosť charakterizujúca každú ľudskú osobu“ (TETTAMANZI, D.: *Verità e libertà : Temi e prospettive di morale cristiana*, s. 282; porov. CAPONE, D.: *Antropologia, Coscienza e Personalità*. In: *Studia Moralia*, 1966, č. 4, s. 108).



alebo traja zhromaždení v mojom mene, tam som ja medzi nimi“ (Mt 18,20).<sup>36</sup> Ak vo svetle teologicko-biblickej vízie Otec a Syn sú jedno, potom „vzťah medzi Kristom, Slovom Otca, a Cirkvou“<sup>37</sup> na jednej strane a jej jednotlivcami s Kristom na strane druhej nemožno náležite pochopiť jednoducho iba prostredníctvom kategórií minulosti, pretože ide o životný a životodarný vzťah, do ktorého je povolaný vstúpiť každý jednotlivec menovite a osobne. Ba čo viac, je povolaný rozvíjať ho nielen kontinuálne, ale aj inovatívne v duchu fantázie lásky.<sup>38</sup> Teda z tých, ktorí utvorili sakramentálnym aktom enigmatickú jednotu dvoch a umocnili ju nerozlučiteľným putom, Boh z lásky „robí jednotu jestvovania“<sup>39</sup>.

Partikulárny dar lásky odhaľuje zvláštnu črtu existencie osoby, vlastne jej samotnej podstaty. Biblický text – „nie je dobre človeku samému“ (Gn 2,18) – potvrdzuje, že človek sám<sup>40</sup> nemôže naplno zadostučiniť tejto podstate. Môže ju rozvíjaním naplňať jedine jestvovaním s niekým, vlastne jestvovaním pre niekoho.<sup>41</sup> Muž a žena sa v manželstve tak pevne navzájom zjednocujú, že sa stávajú – podľa slov Biblie – „jedným telom“ (Gn 2,24), „už nie sú dvaja, ale jedno telo“ (Mt 19,6). Hoci sú muž a žena svojou špecifickou fyzickou konštitúciou dva samostatné, fyzicko-telesne odlišné a morálne zodpovedné ľudské subjekty, sú rovnako uschnení žiť „v pravde a láske“ (2 Jn 1,3), sú uschnení pre rozvíjanie daru vzájomnej spolupatričnosti, sú uschnení kreatívnym rozmerom „fantázie lásky“, skrze pôsobiacu milosť, v kontexte vyjadrení Druhého vatikánskeho koncilu, budovať „školu plnšej ľudskosti“<sup>42</sup> a „domácu cirkev“<sup>43</sup>.

<sup>36</sup> „Kto ma miluje, bude zachovávať moje slovo a môj Otec ho bude milovať; prideme k nemu a urobíme si uňho príbytok.“ (Jn 14,23)

<sup>37</sup> BENEDIKT XVI.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Verbum Domini*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2011, č. 51.

<sup>38</sup> *Fantáziou lásky* možno poukázať na pokračovanie tradície lásky, ktorá mala počas období putujúcej Cirkvi mnoho foriem. V súčasnosti si však vyžaduje azda väčšiu vynaliezavosť, lebo je čas nových impulzov *fantázie lásky*. Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Novo millennio ineunte*, č. 50.

<sup>39</sup> FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 121 (vlastný preklad).

<sup>40</sup> Týmto sa vlastne poukazuje na bytostný aspekt potreby človeka – nadviazať partnerský vzťah s inými osobami – založený na rovnakej osobnej dôstojnosti, pričom tento hlboký vnútorný vzťah slúži na naplnenie a uskutočnenie podstaty ľudskej osoby. Sám Boh tak, zjavujúci najvnútornejší zmysel ľudskej podstaty, poukazuje na jedinečnú vznešenosť ľudskej osoby, dynamicky otvorenej k bytostnému postoju kreatívneho vzťahu lásky.

<sup>41</sup> Uveriac, že každá ľudská osoba dostala od Stvoriteľa rovnakú dôstojnosť, že každý z nás je subjektom práv a nescudziteľných slobôd, že slúžiť bližnému znamená rásť v ľudskosti omnoho viac pre toho, kto chce byť pravým učeníkom Pána. Porov. GIOVANNI PAOLO II: *Costruire la pace, rispettare le religioni : Al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede*. In: *Il Regno – Documenti*, roč. 49, 2004, č. 3, s. 67.

<sup>42</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastорálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 52.

<sup>43</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 11; porov. FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 200.

Cirkev, ktorá môže hlbšie vniknúť do nevyčerpatelného tajomstva tak manželstva, ako aj rodiny,<sup>44</sup> pociťuje potrebu povedať prorocké slovo, slovo pravdy i nádeje,<sup>45</sup> aby bolo možné v kresťanovi oslobodiť od nánosov „určitých predsudkov“<sup>46</sup> a bŕzd energie či sily nádeje a premietnuť ich do prorockých snov, premieňajúcich skutkov a predstavivosti lásky<sup>47</sup>, či až fantázie lásky. Kvôli náležitejšej interpretácii je potrebné vziať do úvahy „zjavenú morálku“<sup>48</sup> a vyjadriť úmysel rozvíjať toto špecifikum primátu, ktorý spočíva v láske k Bohu a bližnému (porov. Mt 22,37-40; Gal 5,14). Daný primát, ako je známe, sa poznáva svedomím.<sup>49</sup>

Zrejme i preto aj počas prípravy synody a počas rokovaní synodálnych otcov zaznievali na jednej strane hlasy požadujúce doceniť svedomie v teórii a v praxi, prinavrátiť morálnemu svedomiu legitímne miesto v učení Cirkvi v línii pastorálnej konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes*.<sup>50</sup> V súvislosti docenenia svedomia, ako uvádza G. Angelini, aj v takej otázke, ako je nerozlučiteľnosť manželstva, by sa malo viac dôvodíť svedomím než vonkajšou normou. V poukázaní na skutočnosť charakteru nerozlučiteľného puta manželov dôvodí, že pravda všeobecného princípu sa musí stretnúť v ich individuálnosti a vzájomnosti. Prostredníctvom nej, prostredníctvom ich osobných volieb a slobodných rozhodnutí, ktoré mu dajú formu, nerozlučiteľný charakter zväzku je vpísaný vo svedomí manželov. Potom, skrze túto neodmysliteľnú podmienku, vernosť zákonu nerozlučiteľnosti zväzku sa stvárnjuje nie ako podrobenie sa vonkajšej norme, ale ako vernosť svedomiu.<sup>51</sup> Totiž pravda

<sup>44</sup> Porov. FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 31; JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio*, č. 4. „Boží plán o manželstve a rodine sa netýka len muža a ženy v ich konkrétnom, každodennom živote, ale aj v určitých spoločenských a kultúrnych pomeroch. Cirkev – ak má dobre plniť svoju službu – musí sa veľmi usilovať poznať situácie, v ktorých sa dnes realizuje manželstvo a rodina. Toto poznávanie je nevyhnutnou požiadavkou evanjelizácie. Lebo Cirkev má naozaj prinášať evanjelium Ježiša Krista, ktoré je nemeniteľné a vždy nové, do samých rodín, čo žijú v podmienkach súčasného sveta a ktoré sú povolané, aby prijali Boží plán, ktorý sa ich týka, a aby žili podľa neho.“ (JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio*, č. 4.)

<sup>45</sup> Porov. FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 196.

<sup>46</sup> PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka : Biblické korene kresťanskej činnosti*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009, č. 4.

<sup>47</sup> Porov. FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 57.

<sup>48</sup> PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka : Biblické korene kresťanskej činnosti*, č. 4.

<sup>49</sup> Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>50</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. 550–551.

<sup>51</sup> Porov. ANGELINI, G.: Idissolubile: in che senso? In: *Il Regno – Attualità*, roč. 60, 2015, č. 6, s. 416–417. Nie je však našou úlohou rozvíjať problematiku nerozlučiteľnosti v prizme *ratum et consumatum*.



všeobecného princípu musí byť pretavená či preinkorporovaná vlastným svedomím konajúceho subjektu a stať sa jeho vnútornou skutočnosťou či poznaním.

Pokiaľ ide o doktrínu, tú nie je nevyhnutné meniť,<sup>52</sup> bolo by však prijateľné, aby sa náležitejšie vytvoril priestor pre nescudziteľnosť svedomia človeka ako osoby v perspektíve učenia a indícií Druhého vatikánskeho koncilu. C. Zuccaro, v úsilí o integrálne vnímanie svedomia v *Gaudium et spes*, sa prepracoval ku tvrdeniu, že morálne svedomie nie je pridanou skutočnosťou bytia človeka, ale je adekvátnejším vyjadrením jeho prejavovania sa, pretože práve vo svedomí si človek uvedomuje záväznú inštanciu na realizáciu seba samého prostredníctvom jednotlivých volieb a rozhodnutí. Konečne každým súdom nad skutkami alebo situáciami svedomie hľadá uskutočnenie bytia osoby ako takej.<sup>53</sup> V pozadí jednotlivých volieb je však fundamentálny rozmer svedomia, primárne spočívajúci v láske k Bohu a bližnému. Teda tento zákon zákonov je v indíciách Koncilu „fundamentálnym zákonom svedomia“<sup>54</sup>.

Podľa vyjadrenia Petrovho nástupcu Františka, v širšej perspektíve nahliadania na učenie a náuku Cirkvi „je nevyhnutná jednota doktríny a praxe, ale to nebráni tomu, aby existovali rozličné spôsoby interpretácie niektorých aspektov doktríny alebo niektorých dôsledkov, ktoré z nej vyplývajú. Toto sa bude diať, až kým nás Duch nedovedie k úplnej pravde (porov. Jn 16,13), teda kým nás dokonale nevedie do tajomstva Krista a kým nebudeme schopní všetko vidieť jeho pohľadom“<sup>55</sup>.

## KONTEXTY POUŽITIA POJMU SVEDOMIE V *AMORIS LAETITIA*

Naznačili sme, že obsah posynodálnej apoštolskej exhortácie *Amoris laetitia* je námetovo pomerne rozsiahly. Na získanie adekvátneho prehľadu sme výskyt pojmu „svedomie“, ktorý sa nachádza v desiatich bodoch spolu šestnásťkrát, zoskupili podľa špecifickosti jeho postavenia:

V 37. bode sa v kontexte špecifických súvislostí uvádza, že otáľame, či máme ťažkosť „ponechať priestor svedomiu veriacich, ktorí často odpovedajú na evanjelium najlepšie, ako vedia, v rámci svojich limitov, a môžu rozvíjať osobné

<sup>52</sup> Porov. BRUNELLI, G.: Gli stessi sentimenti di Cristo. CEI 68<sup>a</sup> Assemblea generale. In: *Il Regno – Attualità*, roč. 60, 2015, č. 5, s. 290.

<sup>53</sup> Porov. ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale*. Brescia : Queriniana 2013, s. 230.

<sup>54</sup> CAPONE, D.: Antropologia, Coscienza e Personalità. In: *Studia Moralia*, 1966, č. 4, s. 109.  
Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16;  
KÚTNY, I.: *Svedomie ako najskrytejšie jadro a svätýňa človeka : Pastoralná konštitúcia Gaudium et spes – cesta k dialogickému uchopeniu transcendencie svedomia*, s. 67–69.

<sup>55</sup> FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 3.

rozlišovanie v situáciách, v ktorých padajú všetky schémy. Sme povolani formovať svedomie, nie nárokovať si, že ho nahradíme“.

V bode č. 42, so zreteľom na možné príčiny negatívneho demografického faktora a v odvolaní sa na Druhý vatikánsky koncil, sa uvádza, že „správne formované svedomie manželov, ktorí už boli veľmi štedrí pri odovzdávaní života, môže viesť k rozhodnutiu obmedziť počet detí z dostatočne závažných dôvodov, avšak práve »pre lásku k tejto dôstojnosti svedomia Cirkev všetkými silami odmieta násilné zásahy zo strany štátu v prospech antikoncepcie, sterilizácie alebo priamo potratu«“.

V 83. bode, s poukázaním na rodinu ako na svätyňu života, kde sa život plodí a rozvíja, neraz však odmieta a ničí, sa kladie dôraz i na tých, ktorí pracujú v zdravotníckych štruktúrach. Pripomína sa „morálna povinnosť výhrady vo svedomí. Rovnako Cirkev nielenže cíti nutnosť dosvedčovať právo na prirodzenú smrť, bez úpornej terapie a eutanázie“ (*Relatio finalis* 2015, č. 64).<sup>56</sup>

V 222. bode, v zhode s charakterom manželskej lásky, dialogickým plánovaním rodiny a zodpovedným rozhodnutím pre rodičovstvo, sa „predpokladá formovanie svedomia, ktoré je »najs krytejším jadrom a svätyňou človeka, kde je sám s Bohom, ktorého hlas sa ozýva v jeho vnútri« (*Gaudium et spes*, 16)“. O čo viac sa manželia vo svojom svedomí usilujú počúvať Boha a jeho príkazy (porov. Rim 2,15) a dávajú sa duchovne sprevádzať, o to viac bude ich rozhodnutie vnútorne slobodné od subjektívnej svojvôle a od prispôsobovania sa štýlom správania v ich prostredí. Zostáva platné, čo jasne vyhlásil Druhý vatikánsky koncil: „Manželia ... majú v spoločnej zhode a spoločným úsilím utvárať správny úsudok, prihliadajúc jednak na svoje vlastné dobro a jednak

<sup>56</sup> V *Relatio finalis* 2015 sa poukazuje na nutnosť dosvedčovať právo na prirodzenú smrť, bez úpornej terapie a bez eutanázie. V tejto súvislosti je vhodné konštatovať, že za pontifikátu Jána Pavla II. sa úporná terapia či zrieknutie sa jej dávalo explicitne do kompetencie svedomia daného subjektu. Ako je známe, v encyklike Jána Pavla II. *Evangelium vitae* je na jednej strane zaujatý postoj k námietkam svedomia v súvislosti s umelým potratom a eutanáziou, na druhej strane k rozlišovaniu medzi úpornou terapiou a eutanáziou. Píše sa v nej, že „absolútne rešpektovanie každého nevinného ľudského života vyžaduje si aj využívať právo námietok svedomia vzhľadom na umelý potrat a eutanáziu“ (č. 89). Píše sa v nej aj o možnosti zrieknuť sa úpornej terapie za predpokladu, ak nie podmienky, že to bude v súlade so svedomím. Doslovne: „Treba rozlišovať medzi eutanáziou a rozhodnutím zrieknuť sa takzvanej »úpornej terapie«, to jest istých lekárskech zásahov, ktoré prestali byť primerané reálnej situácii chorého, lebo už nie sú úmerné výsledkom, aké možno očakávať, alebo sú aj príliš zatažujúce pre samotného chorého a pre jeho rodinu. V takýchto situáciách, keď je smrť blízka a neodvratná, je možné v zhode so svedomím »zriecť sa zákrokov, ktorými by sa dosiahlo len dočasné a bolestné predĺženie života, nemá sa však prerušovať normálna terapia, aká sa v podobných prípadoch vyžaduje.« (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Evangelium vitae*, č. 65; porov. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI: Declaratio *Iura et bona de euthanasia*, 5 maii 1980. In: *Enchiridion Vaticanum* 7. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1979, č. 371.)

na dobro detí, ktoré sa už narodili alebo ktoré sa môžu narodiť v budúcnosti; ďalej nech si všímajú materiálne i duchovné podmienky doby a životnej úrovne a napokon nech berú do úvahy dobro celej rodiny, občianskej spoločnosti i samej Cirkvi. Konečné rozhodnutie musia urobiť pred Bohom sami manželia.“

V bode 265, so zreteľom na dobro, sa uvádza, že „často nekonáme v zhode s naším osobným presvedčením, dokonca ani vtedy, keď je naozaj pevné. Aj keď nám svedomie diktuje určitý morálny súd, niekedy majú väčšiu silu iné veci, ktoré nás priťahujú – ak sme ešte nedosiahli, aby sa dobro pochopené myslou v nás zakorenilo aj vo forme citovej náklonnosti, záľuby pre dobro, ktorá zaväziva viac ako iné lákadlá a ktorá nám pomôže vnímať, že to, čo sme pochopili ako dobro, je dobrom aj »pre nás«, tu a teraz. Účinná etická formácia znamená ukázať človeku, do akej miery je konanie dobra vhodné pre neho samého. Dnes je často neúčinné žiadať niečo, čo si vyžaduje úsilie a odriekanie – bez toho, že by sme jasne prezentovali dobro, ktoré sa tým môže dosiahnuť“.

V 279. bode sa pojem svedomie nachádza v kontexte integrálnej výchovy a dôležitosti katolíckych škôl, ktoré majú pomáhať rodičom a žiakom ku zrelej dospelosti, aby boli schopní vidieť svet pohľadom Ježišovej lásky a aby chápali „život ako povolanie slúžiť Bohu“. V tom zmysle „treba rozhodne potvrdiť slobodu Cirkvi vyučovať svoju doktrínu a právo na výhradu vo svedomí zo strany vyučujúcich“.

V bode 298, v súvislosti s rozvedenými, ktorí žijú v novom zväzku a ich situácia je zložitá a odlišná a má sa im ponechať priestor na adekvátne osobné a pastoračné rozlišovanie, sa uvádza, že „jedna vec je druhý zväzok ustálený v čase, s novými deťmi, osvedčenou vernosťou, ušľachtilou oddanosťou, kresťanským úsilím, vedomím o neregulárnosti svojej situácie a veľkou ťažkosťou vrátiť sa späť bez pocitu vo svedomí, že by sa tak upadlo do páchania ďalších vín (...). Existuje aj prípad tých, ktorí venovali veľké úsilie záchrane prvého manželstva a zažili nespravodlivé opustenie; alebo prípad tých, ktorí uzavreli nové životné spoločenstvo len z ohľadu na výchovu detí a niekedy sú vo svojom svedomí subjektívne presvedčení, že predchádzajúce manželstvo, už nenapraviteľne rozvrátené, nebolo vlastne nikdy platné“.

V bode 300 sa v kontexte kňazského sprevádzania rozvedených a znovuzosobášených – ak sa vezme do úvahy rôznorodosť konkrétnych situácií – poukazuje na potrebu „sprevádzať dané osoby na ceste rastu podľa učenia Cirkvi a smerníc biskupa. V tomto procese bude užitočné urobiť spytovanie svedomia prostredníctvom chvíľ uvažovania a kajúcnosti. Rozvedení a znovuzosobášení by sa mali pýtať seba samých, ako sa správali voči svojim deťom, keď sa ich manželský zväzok dostal do krízy; či tam boli pokusy o zmierenie; aká je situácia opusteného partnera; aké následky má nový vzťah na zvyšok rodiny a spoločen-

stvo veriacich; aký príklad tento vzťah ponúka mladým, ktorí sa pripravujú na manželstvo. Úprimné uvažovanie môže posilniť dôveru v Božie milosrdenstvo, ktoré sa neodopiera nikomu“. Je to program sprevádzania a rozlišovania, ktorý „usmerňuje týchto veriacich, aby si uvedomili svoju situáciu pred Bohom. Rozhovor s kňazom v internom fóre prispieva k formácii správneho úsudku o tom, čo prekáža možnosti plnej účasti na živote Cirkvi, a o krokoch, ktoré túto účasť môžu napomôcť a podporiť jej rast“.

V bode 302 sa v súvislosti s podmienkami pričítateľnosti činu a zodpovednosti zaň uvádza, že „negatívne posúdenie objektívnej situácie v sebe nezahŕňa súd o pričítateľnosti alebo zavinení zo strany zainteresovanej osoby. V kontexte týchto presvedčení pokladám za veľmi vhodné to, čo zastávali mnohí synodálni otcovia: V určitých situáciách majú osoby veľké ťažkosti konať odlišným spôsobom. (...) Pastoračné rozlišovanie, berúc do úvahy správne formované svedomie osôb, sa musí postarať o tieto situácie. Ani dôsledky vykonaných skutkov nie sú nevyhnutne rovnaké vo všetkých prípadoch“.

V bode 303 sa nachádza pojem „svedomie“ až trikrát. „Keď sme uznali váhu konkrétnych podmieneností, môžeme dodať, že svedomie osôb musí byť lepšie zapojené do cirkevnej praxe v niektorých situáciách, ktoré objektívne neuskutočňujú naše chápanie manželstva. Prirodzene, treba povzbudzovať k vyzrievaniu osvieteného svedomia, formovaného a sprevádzaného zodpovedným a serióznym rozlišovaním pastiera, a predkladať čoraz väčšiu dôveru k milosti. Avšak toto svedomie môže spoznať nielen to, že nejaká situácia objektívne nezodpovedá všeobecnému pozvaniu evanjelia, môže tiež úprimne a čestne spoznať to, čo je v danom momente ušľachtitou odpoveďou, ktorú možno ponúknuť Bohu, a objaviť s určitou morálnou istotou, že práve toto je darovanie, ktoré sám Boh žiada uprostred konkrétnej zložitosti ohraničení, aj keď to ešte naplno nezodpovedá objektívnemu ideálu. V každom prípade pamätajme na to, že toto rozlišovanie je dynamické a musí vždy zostať otvorené pre nové etapy rastu a nové rozhodnutia, ktoré umožnia uskutočniť ideál plným spôsobom.“

Z predchádzajúcich textov posynodálnej apoštolskej exhortácie *Amoris laetitia* vyplýva, že problematike svedomia nie je explicitne a ucelene venovaný priestor ani jedného bodu exhortácie, no pojem *coscienza* (svedomie) sa v origináli textu tohto dokumentu nachádza aspoň dvadsaťjedenkrát. Keďže daný pojem v istých súvislostiach možno do slovenského jazyka preložiť aj ako vedomie<sup>57</sup>, počet výskytu pojmu v preklade dokumentu nie je totožný – nachádza sa šesťnásťkrát.

<sup>57</sup> Napríklad v bode 149 dvakrát, v bodoch 188 a 218 raz, v bode 303 ako „uvedomili“.

Hoci nemožno vytvoriť niekoľko okruhov špecifického postavenia svedomia, predsa najpočetnejšie zastúpenie (päťkrát) má formovanie svedomia<sup>58</sup> a dvakrát je uvedené s výhradou svedomia. Ďalej sa spomína vo všeobecnom zmysle, v súvislosti s poznaním, s morálnym súdom, s jeho dôstojnosťou, spytovaním a vyzrievaním. Na jednej strane je potrebné v istom zmysle oceniť vyjadrenie, že „svedomie osôb musí byť lepšie zapojené do cirkevnej praxe v niektorých situáciách, ktoré objektívne neuskutočňujú naše chápanie manželstva“<sup>59</sup>, na druhej strane treba konštatovať, že tento výrok môže niektorým jednotlivcom spôsobiť rozčarovanie, ba i problémy.

O dôležitosti svedomia v živote človeka a kresťana by nemali byť pochybnosti, veď *conscientia est omnium Christi vicariorum primus* (svedomie je prvým zo všetkých Kristových zástupcov).<sup>60</sup> No, ako sme mohli postrehnúť, zrejme to tak ešte nie je. Totiž pri prvom použití pojmu „svedomie“ v *Amoris laetitia* sa uvádza, že otáľame a zrejme máme aj ťažkosť „ponechať priestor svedomiu veriacich, ktorí často odpovedajú na evanjelium najlepšie, ako vedia, v rámci svojich limitov“<sup>61</sup>.

V exhortácii *Amoris laetitia* sa vyskytuje aj pojem *cuore* (srdce), ktorý je použitý v širokej perspektíve významu viac ako päťdesiatkrát. Hoci tento pojem nie je primárnou súčasťou predmetu štúdia našej problematiky, možno poznamenať, že príznačným sa javí vyjadrenie v bode 163. V tomto bode je láska v aktívnom a dynamickom rozmere milovania daná do súvislosti, ba až súčinnosti rozhodnutia „srdca, ktoré zahrnuje celú existenciu“<sup>62</sup>. V takomto chápaní pojmu by bolo možné konštatovať, že ide o vyjadrenie biblického konceptu „srdca“,<sup>63</sup> ktorý sa spája so „svedomím“. Uvedené náležitosti „srdca“ v minulos-

<sup>58</sup> Porov. FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 37, 42, 222, 302, 303; s nevyvodením predmetu aj č. 300.

<sup>59</sup> FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 303.

<sup>60</sup> Porov. NEWMAN, J. H.: *A Letter to the Duke of Norfolk*, 5 : *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*. Zv. 2. Westminster, 1969, s. 248. Cit. podľa *Catechismus Catholicae ecclesiae*, č. 1778. „Svedomie je prvým zo všetkých Kristových zástupcov.“ (*Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1778.) Porov. RATZINGER, J.: *Coscienza e verità*. In: BORGONOVO, G. (ed.): *La coscienza*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1996, s. 25–31; FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito : Teologia della coscienza morale*. Brescia : Queriniana, 2012, s. 262–363.

<sup>61</sup> FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 37.

<sup>62</sup> FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 163. „Láska (...) presahuje každú emóciu, cit a rozpoloženie ducha – aj keď ich môže v sebe zahŕňať. Je to najhlbšie milovanie, s rozhodnutím srdca, ktoré zahrnuje celú existenciu.“ (FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 163.)

<sup>63</sup> V biblickom kontexte je interpretácia „srdca“ nasmerovaná na vyjadrenie najvlastnejšieho streda osoby. Srdce má centrálné postavenie, je symbolom vnútorného života človeka, je centrom myslenia, vôle a intelektuálnych funkcií. Ako v najvnútornejšom centre človeka sú v ňom integrované všetky konvergencie jedinečnosti subjektu, ide o partikulárne zo-

ti výstižne vyjadril D. Capone, ktorý ho v kontexte biblickej tradície vníma ako najrozhodujúcejší a konštitučný prvok človeka, pokiaľ ide o úplnosť jeho určenia. „Toto je ontologické svedomie, ktoré iní nazývajú transcendentálnym na jeho odlišenie od kategoriálneho svedomia.“<sup>64</sup> Spomenuté náležitosti „srdca“ sa však pripisujú v ostatných desaťročiach tak vzťahovému konceptu svedomia, ako aj svedomiu – svätyni človeka.<sup>65</sup>

Z uvedeného vyplýva, že by bolo možné na jednej strane odlišovať a porovnávať tak pojem „svedomie“ a „srdce“ so zreteľom na ich špecifiká obsahu v kontexte použitých výrazových prostriedkov, ako aj zamerať pozornosť a klásť dôraz na zákon zákonov – lásku *caritas*. Ten zákon, o ktorom sa neraz píše, že sa naplňa láskou k Bohu a bližnému, je však tým zákonom, ktorý spočíva v láske k Bohu a bližnému.<sup>66</sup> Vzhľadom na rozsah tejto štúdie to nebude *a priori* našou úlohou.

V nasledujúcej stati zameriame našu pozornosť na svedomie v kontexte 222. bodu *Amoris laetitia*, poukážeme však aj na kresťanské svedomie a budeme prerokovať jeho formovanie v aspekte spoluformovania.

## ENIGMA SVEDOMIA

Je známe, že enigma svedomia prevyšuje horizontálnu dimenziu človeka a aj preto nemôže byť na jednej strane súčasťou evanjelia rodiny<sup>67</sup> a evanjeli-

skupenie, v ktorom sa vyjadruje celistvosť osoby. Porov. CAPONE, D.: La verità nella coscienza morale. In: *Studia moralia*, 1970, č. 8, s. 25; LURKER, M.: *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*. Cles : Arnoldo Mondadori Editore, 1994, s. 67–68; FARKAŠ, P.: *Ježišova reč na vrchu*. Bratislava : RKCMBF UK, 2001, s. 39; DEMMER, K.: *Fondamenti di etica teologica*. Assisi : Cittadella Editrice, 2004, s. 252; STEFANI, P.: Con tutto il cuore : L'irrisolta ambiguità della condizione umana. In: *Il Regno – Attualità*, roč. 59, 2014, č. 14, s. 509–510; KÚTNY, I.: *Svedomie ako najskrytejšie jadro a svätynia človeka : Pastoralná konštitúcia Gaudium et spes – cesta k dialogickému uchopeniu transcendencie svedomia*, s. 64–67. V danom 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“ (PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ): *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 40).

<sup>64</sup> CAPONE, D.: La verità nella coscienza morale. In: *Studia moralia*, 1970, č. 8, s. 25.

<sup>65</sup> Porov. KÚTNY, I.: *Svedomie ako najskrytejšie jadro a svätynia človeka : Pastoralná konštitúcia Gaudium et spes – cesta k dialogickému uchopeniu transcendencie svedomia*, s. 67.

<sup>66</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16; CAPONE, D.: Antropologia, Coscienza e Personalità. In: *Studia Moralia*, 1966, č. 4, s. 108; KÚTNY, I.: *Špecifiká morálneho svedomia : Koncept morálneho svedomia podľa Druhého vatikánskeho koncilu a jeho využitie vo vybraných dokumentoch magistéria Jána Pavla II.*, s. 34–37.

<sup>67</sup> Cirkev, ktorá do hĺbky skúma tajomstvo zmyslu života, špecifiká povolania a vykúpenia človeka, je presvedčená o svojom mandáte a poslaní kontinuálne a stále novým spôsobom



zácie ako takej<sup>68</sup>. Na druhej strane i v kontexte nutnej misijnej konverzie Cirkvi „je nevyhnutné nezastaviť sa len pri teoretickom ohlasovaní, oddelenom od reálnych problémov ľudí“<sup>69</sup>.

Ak je Cirkev, ustavične posväcovaná Duchom Svätým<sup>70</sup> a špecificky obdarená schopnosťou rozlišovať na základe evanjelia<sup>71</sup>, „z Božieho ustanovenia usporiadaná a spravovaná k obdivuhodnej rôznosti“<sup>72</sup> a svojim poslaním služby, ohlasujúc spásanosné dielo Ježiša Krista, pripomína mnohoraké uskutočňovanie jedinej svätosti<sup>73</sup>, potom rodinná pastorácia „musí dať pocítiť, že evanjelium rodiny je odpoveďou na najhlbšie očakávania ľudskej osoby: na jej dôstojnosť a plné uskutočnenie vo vzájomnosti, v spoločensťe“<sup>74</sup> a v kreatívnom napĺňaní fantázie lásky.

V takto naznačenom kontexte možno konštatovať, že evanjelizácia človeka je vlastne evanjelizáciou jeho srdca či svedomia. Podľa vyjadrenia Petrovho nástupcu Františka, „radosť evanjelia naplňuje srdce a celý život tých, ktorí sa stretávajú s Kristom. Tí, ktorí sa ním dajú zachrániť, sú oslobodení od hriechu a smútku, od vnútorného prázdna a izolácie“<sup>75</sup>. Pokiaľ ide v teologicko-náboženskom vyjadrení o začiatok toho, že je vôbec niekto kresťanom, nejde ani tak o plne formálne rozhodnutie alebo veľkolepú a vznešenú myšlienku, „ale skôr o stretnutie sa s udalosťou, s Osobou, ktorá ponúka životu celkom nový

---

slobodne hlásať ľuďom všetkých čias *evanjelium* – prameň skutočnej nádeje a opravdivej radosti. Popri evanjeliu lásky Boha k človeku, evanjeliu dôstojnosti osoby a evanjeliu života prezentuje aj evanjelium pokoja (Ef 6,15) a evanjelium rodiny. Tieto špecifické pomenovania evanjelia sú však jediným a nerozdielnym evanjeliom. Porov. KÚTNY, I.: *Pokoj a náboženská sloboda v rodine : Špecifiká a súčinnosť – päťdesiat rokov Dignitatis humanae*. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 34.

<sup>68</sup> V kontexte nescudziteľného misijného, v encyklike *Redemptoris missio* sa uvádza, že Cirkev sa obracia na „človeka s plným rešpektom pred jeho slobodou. Misie nepotláčajú slobodu, ale ju uľahčujú. Cirkev predkladá, ale nič neukladá. Rešpektuje ľudí a kultúry, zastavuje sa pred svätynou svedomia“ (JÁN PAVOL II.: *Encyklika Redemptoris missio*, č. 39).

<sup>69</sup> *Relatio Sinodi* 2014, č. 32; FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 201.

<sup>70</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 4.

<sup>71</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio*, č. 4.

<sup>72</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 32.

<sup>73</sup> „V rozličných životných stavoch a povolaniach je vždy jediná svätosť, ktorú žijú tí, ktorí sa dajú viesť Božím Duchom, poslúchajú Otcov hlas a klaňajú sa Bohu Otcovi v Duchu a pravde, nasledujúc chudobného, poníženého Krista nesúceho kríž, aby si zaslúžili mať podiel na jeho sláve, pestujú jedinú svätosť. A každý má, podľa vlastných darov a povinností, bez vyčkávania napredovať na ceste živej viery, ktorá vzbudzuje nádej a je činná v láske.“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 41.)

<sup>74</sup> *Relatio finalis* 2015, č. 89; FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 201.

<sup>75</sup> FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 1.

horizont a tým aj zásadné smerovanie<sup>76</sup>. A práve vďaka tomuto tajomnému stretnutiu s Božou láskou a milosťou, stretnutiu, ktoré premieňa špecifikum vzťahovosti človeka, oslobodzuje ho „od izolovaného svedomia a od zameranosti na seba“<sup>77</sup> samého.

Vo vízii niektorých pastoračných perspektív a ohlasovania evanjelia rodiny, v bode 222, v kontexte zodpovedného rodičovstva a plánovania rodiny, sa v dlhom citáte z *Relatio finalis* 2015 sa okrem iného uvádza, že na takéto rozhodnutie sa „predpokladá formovanie svedomia, ktoré je »najskrytejším jadrom a svätýňou človeka, kde je sám s Bohom, ktorého hlas sa ozýva v jeho vnútri« (*Gaudium et spes*, 16). O čo viac sa manželia vo svojom svedomí usilujú počúvať Boha a jeho príkazy (porov. Rim 2,15) a dávajú sa duchovne sprevádzať, o to viac bude ich rozhodnutie vnútorne slobodné od subjektívnej svojvôle a od prispôsobovania sa štýlom správania v ich prostredí“<sup>78</sup>.

Hovoriť o formovaní svedomia je veľmi dôležité, najmä ak je jasné, čím svedomie človeka a čím svedomie kresťana v skutočnosti je. V 222. bode exhortácie citovaný text *Gaudium et spes* 16 explicitne uvádza, že svedomie je „najskrytejším jadrom a svätýňou človeka, kde je sám s Bohom, ktorého hlas sa ozýva v jeho vnútri“. Tento výrok Koncilu spolu s nasledujúcou vetou (nepochádza sa však v *Amoris laetitia*) – „Pomocou svedomia človek obdivuhodným spôsobom poznáva zákon, ktorý nachádza svoje naplnenie v láske k Bohu a bližnému“<sup>79</sup> – tvorí nescudziteľný prínos eminentného významu nielen pre

<sup>76</sup> BENEDIKT XVI.: Encyklika *Deus caritas est*, č. 1; FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 7.

<sup>77</sup> FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 8.

<sup>78</sup> *Relatio finalis* 2015, č. 63; FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 37. Ďalej sa na jednej strane kladie dôraz na platné učenie Druhého vatikánskeho koncilu: „Manželia (...) majú v spoločnej zhode a spoločným úsilím utvárať správny úsudok, prihliadajúc jednak na svoje vlastné dobro a jednak na dobro detí, ktoré sa už narodili alebo ktoré sa môžu narodiť v budúcnosti; ďalej nech si všímajú materiálne i duchovné podmienky doby a životnej úrovne a napokon nech berú do úvahy dobro celej rodiny, občianskej spoločnosti i samej Cirkvi. Konečné rozhodnutie musia urobiť pred Bohom sami manželia.“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 50.) Na druhej strane je prezentované povzbudenie k takej forme spolunažívania, ktorá je v súlade s učením encykliky *Humanae vitae*, č. 11, a napomáha pravú slobodu. Porov. FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 222.

<sup>79</sup> V odborných kruhoch je známe, že počas Koncilu v predposlednej verzii daného textu bola láska k Bohu a bližnému potvrdená ako naplnenie prirodzeného zákona, v definitívnom znení sa však zákon lásky stal priamo obsahom svedomia. Vlastne Koncil dal týmto vyjadrením lásku k Bohu a k bližnému do novej a plnšej perspektívy s obsahom svedomia – odvolávajúc sa na texty Mt 22,37-40 a Gal 5,14. Špecifikum lásky už nie je prezentované v rozmere „vzťahu k prirodzenému zákonu, ale ako obsah svedomia“. Keďže v predposlednej verzii textu bol použitý latinský pojem *adimpletur*, nachádzajúci sa v spomenutom slovnom spojení, teda – „nachádza svoje naplnenie“, a pojem zostal aj v konečnej verzii, avšak vzhľadom na zmenu predmetového obsahu latinský pojem *adimpletur* by sa mal,



teóriu, ale aj pre uplatnenie svedomia počas pozemského putovania k cieľu, ktorý je nadprirodzený.

Veľkým prínosom Koncilu pre teológiu svedomia je obsah 16. článku *Gaudium et spes*,<sup>80</sup> v ktorom možno objaviť dva rozmery (aspekty) svedomia: „kategoriálny“ a „transcendentálny“ či „funkcionálny“ a „vzťahový.“ Toto rozlíšenie zohráva veľmi dôležitú úlohu na jednej strane pre interpretáciu svedomia ako najskrytejšieho jadra a svätyně človeka, kde je sám s Bohom, a pre uchopenie dialogickej transcendencie svedomia, na druhej strane pre zdôvodnenie záväzného imperatívu svedomia.<sup>81</sup> Adekvátne a náležité uchopenie prínosu koncilového učenia o svedomí si vyžaduje interpretovať ho vo svetle inovovanej teológie zjavenia v *Dei Verbum* a v prizme inovovanej ekleziológie v *Lumen gentium*.<sup>82</sup> Je potrebné pochopiť koncilovú antropológiu, ktorá je synteticky zhrnutá v *Gaudium et spes*.<sup>83</sup> Teda v kontexte týchto dôležitých vyjadrení Kon-

---

ako uvádza D. Capone, prekladať slovesom *consistere*. Porov. CAPONE, D.: Antropologia, Coscienza e Personalità. In: *Studia Moralia*, 1966, č. 4, s. 108. Tento výraz by sme preložili ako „mať vlastný základ“ (fundament), teda spočívať. Potom „pomocou svedomia človek obdivuhodným spôsobom poznáva zákon, ktorý *spočíva* v láske k Bohu a bližnému“.

<sup>80</sup> Možno však poukázať aj na dogmatickú konštitúciu *Lumen gentium*, v ktorej Koncil dal pojmu „svedomie“ privilegované postavenie. V texte, ktorý sa zaoberá spásou, poukazuje na človeka, ktorý bez vlastnej viny nepozná Krista a ani jeho Cirkev, ale úprimne hľadá Boha. V tejto súvislosti je vyzdvihnutá vôľa Boha Otca, ktorou je spasť všetkých ľudí (porov. 1 Tim 2,4). Táto vôľa sa vzťahuje i na tých, „ktorí bez vlastnej viny ešte neprišli k jasnému poznaniu Boha a usilujú sa, nie bez Božej milosti, správne žiť“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 16).

<sup>81</sup> Porov. KÚTNY, I.: *Svedomie ako najskrytejšie jadro a svätyně človeka : Pastoralná konštitúcia Gaudium et spes – cesta k dialogickému uchopeniu transcendencie svedomia*, s. 79. Za príznačný prínos Koncilu pre teológiu svedomia možno označiť: a) existenciu kategoriálneho svedomia, v ktorom vystupuje na povrch zákon: „Toto rob, tamtoho sa varuj!“ Kategoriálnym svedomím sa mieni vyjadriť ten rozmer svedomia, ktorý sa týka konkretizačných náležitostí; b) existenciu vyššieho „transcendentálneho svedomia“. Toto druhé je hlbokou vnútornosťou, kde sa človek stretáva sám so sebou, kde sa stretá sám s Bohom. Stretnutie s Bohom sa uskutočňuje v dynamike napätia lásky. Tá sa z Boha však rozšíri aj na bližného. Druhý vatikánsky koncil predstavil kategoriálne svedomie ako ten rozmer svedomia, ktorý predpokladá transcendentálne fundamentálne svedomie s finalistickým či konečným cieľom. Porov. CAPONE, D.: La teologia della coscienza morale nel concilio e dopo il concilio. In: *Studia Moralia*, 1986, č. 24, s. 230; CAPONE, D.: La verità nella coscienza morale. In: *Studia moralia*, 1970, č. 8, s. 16–20.)

<sup>82</sup> Porov. TESTA, L.: *La questione della coscienza erronea : Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità*. Milano : Glossa, 2006, s. 344.

<sup>83</sup> V jej prvej kapitole sa na jednej strane prezentuje „Boží obraz“ na prirodzenej rovine, spočívajúci v inteligencii človeka (č. 15), jeho svedomí (č. 16) a slobode (č. 17). Na druhej strane je tento „Boží obraz“ predstavený aj na nadprirodzenej rovine. V súvislosti s ňou sa na jednej strane konštatuje, že tajomstvo človeka sa stáva naozaj jasným iba v tajomstve vteleného Slova, na druhej strane je všetko nasmerované ku Kristovi. Keďže sa kresťan stal podobným obrazu Syna, prvorodeného medzi mnohými bratmi (porov. Rim 8,29; Kol 1,18), prijatím prvotín Ducha (porov. Rim 8,23), je schopný „plniť nový zákon lásky.

cilu je potrebné poukázať na tajomstvo spásy a zároveň vyzdvihnúť dôležitosť človeka ako osoby a špecifickosť dimenzie svedomia, v prizme tajomnej spásonosnej Božej činnosti a poslania Cirkvi, ktorá je tajomstvom lásky *caritas*.<sup>84</sup> Z koncilového učenia, ktoré značne inkorporovalo Božie zjavenie, ľudia na jednej strane vedia, že „majú skrze Krista, Slova, ktoré sa stalo telom, v Duchu Svätom prístup k Otcovi a stávajú sa účastnými na Božej prirodzenosti (porov. Ef 2,18; 2 Pt 1,4)“<sup>85</sup>, a na druhej strane, že v dimenzii svedomia sú uschopnení uchopiť nielen partikulárny aspekt poznania, ale aj pozvanie trojosobného Boha k účasti na jeho živote lásky. Boh dáva spoznať nielen seba samého, ale aj „cestu“, rozlievajúc „svoju lásku do našich srdc skrze Ducha Svätého“<sup>86</sup>. Človek, nie *a priori* z vlastnej sily, ale v dôsledku nepredstaviteľnej a tajomne pôsobiacej lásky Boha poznáva, že najpodstatnejším a prvým darom je láska *caritas*, ktorou človek miluje Boha a bližného z lásky k Bohu. *Caritas* je láska, dar a súčasne úloha „nového prikázania“ (Jn 13,34), ku ktorému evanjelium nasmerúva aktívne konanie človeka a celú morálku.<sup>87</sup>

Pokiaľ ide o svedomie, ktoré je „najskrutejším jadrom a svätýňou človeka, kde je sám s Bohom, ktorého hlas sa ozýva v jeho vnútri“<sup>88</sup>, je potrebné zdôrazniť, že koncilové magistérium označilo človeka za vrchol stvorenstva.<sup>89</sup> „Čože je človek, že naň pamätáš, a syn človeka, že sa ho ujímaš? Stvoril si ho len o niečo menšieho od anjelov, slávou a ctou si ho ovenčil a ustanovil si ho za vládcu

Skrze tohto Ducha, ktorý je »závdavkom dedičstva« (Ef 1,14), celý človek sa vnútorne obnovuje, kým nenastane vykúpenie tela (porov. Rim 8,23). (...) Keďže Kristus zomrel za všetkých (...), máme veriť, že Duch Svätý dáva všetkým možnosť, aby sa – spôsobom známym Bohu – stali účastnými na tomto veľkonočnom tajomstve“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 22).

<sup>84</sup> Porov. COZZOLI, M.: La *Lumen gentium* sulla Chiesa e l'etica teologica. In: *Rivista di teologia morale*, roč. 44, 2012 (1), č. 173, s. 32.

<sup>85</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Dei Verbum*, č. 2.

<sup>86</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 42. V spirituálno-morálnom vyjadrení špecifiky kresťana sa dostáva do popredia vnútorná skúsenosť s „Osobou, ktorá ponúka životu celkom nový horizont a tým aj zásadné smerovanie“ (BENEDIKT XVI.: Encyklika *Deus caritas est*, č. 1). Boh vo svojej добрote a múdrosti zjavil seba samého a umožnil ľuďom poznať, že majú „skrze Krista, Slovo, ktoré sa stalo telom, v Duchu Svätom prístup k Otcovi a stávajú sa účastnými na Božej prirodzenosti (porov. Ef 2,18; 2 Pt 1,4)“ – DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Dei Verbum*, č. 2.

<sup>87</sup> Koncil, aby sa tak stalo, jasne poukázal aj na nevyhnutnosť obnovy teologických disciplín; znovuobjaviť jadro a centrum pre kresťanský život v slávení Kristovho tajomstva, v jeho nasledovaní, teda vo vnímaní celého morálneho života v Duchu.

<sup>88</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>89</sup> Zo Svätého písma vyplýva, „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“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 12).

nad dielami tvojich rúk. Všetko si mu podložil pod nohy.“ (Ž 8,5-7) Človek ako vrchol stvorenstva je obdarený tou nemerateľnou vnútornosťou, ktorou transcenduje, „presahuje vesmír“<sup>90</sup>. V interpretácii a rozvíjaní indícií Druhého vatikánskeho koncilu S. Majorano prezentuje svedomie ako „transcendentnosť osoby“. Podľa neho Koncil v *Gaudium et spes* 16 zdôraznil dialogickú vnútornosť, ktorá vyzrieva v objavení a v skúsenosti morálnej imperatívnosti. Takto sa dostáva až k tomu, čo je potrebné urobiť tu a teraz. Nejde o jednostranne kategoriálnu imperatívnosť alebo iba o posledný praktický úsudok. Imperatívnosť zachytená v dimenzii svedomia je totiž niečím hlbším, plnším a kompletnejším, viac vyžadujúcim: je to vlastne sama osoba zakusujúca sa ako imperatívnosť.<sup>91</sup> V takomto svetle nahliadania je svedomie nutnosť, nárok, výzva a požiadavka rozhodnúť o sebe samom. Je rozhodnutím o samotnom bytí v jeho realizácii, o bytí, ktoré je participáciou. Až potom je skúsenosť kategoriálnou imperatívnosťou.<sup>92</sup>

V prospech takéhoto dôvodu je akt stvorenia človeka. Stvoriteľ povedal: „Urobme človeka na náš obraz a podľa našej podoby!“ (Gn 1,26) Toto vyjadrenie súčasne obsahuje „vzťahový a dynamický rozmer“<sup>93</sup>. V *Gaudium et spes* sa 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

<sup>90</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 14.

<sup>91</sup> V istom zmysle „svedomie je predovšetkým osoba, ktorá rozhoduje o sebe samej v zmysluplnom a jednotnom projekte svojho života“ (MAJORANO, S.: *Byť Cikvou pre najbiednejších*. Bratislava: Charis, 2004, s. 58). „Morálne svedomie je sám subjekt v jeho postavení sa (v postoji) k dobru, ono žije, rastie vyzrieva so subjektom“ (PETRÀ, B.: *La coscienza „nello Spirito“: Per una comprensione cristiana della coscienza morale*. Milano: Edizioni O. R., 1993, s. 16).

<sup>92</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. Roma: Editiones Academiae Alphonsianae, 1987, s. 268–269. Kvôli adekvátnejšiemu objasneniu tejto imperatívnosti opätovne pridávame na jednej strane vyjadrenie C. Zuccara, ktorý sa v úsilí o integrálne vnímanie svedomia v *Gaudium et spes* prepracoval ku tvrdeniu, že morálne svedomie nie je pridanou skutočnosťou bytia človeka, ale je adekvátnejším vyjadrením jeho prejavovania sa, pretože práve vo svedomí si človek uvedomuje záväznú inštanciu k realizácii seba samého, prostredníctvom jednotlivých volieb a rozhodnutí. Nakoniec každým súdom nad skutkami alebo situáciami svedomie hľadá uskutočnenie bytia osoby ako takej. Porov. ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale*. Brescia: Queriniana, 2013, s. 230. Na druhej strane, podľa D. Caponeho v pozadí jednotlivých volieb je však fundamentálny rozmer svedomia, primárne spočívajúci v láske k Bohu a bližnému. Teda tento zákon zákonov, v indíciách Koncilu, je „fundamentálnym zákonom svedomia“ (CAPONE, D.: *Antropologia, Coscienza e Personalità*. In: *Studia Moralia*, 1966, č. 4, s. 109).

<sup>93</sup> Porov. HAMEL, E.: *Fondamenti biblico-teologici dei diritti umani nella Gaudium et spes*. In: LATOURELLE, R. (ed.): *Vaticano II 1962/1987: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*. Vol. II. Assisi: Cittadella Editrice, 1987, s. 1005.

pána všetkého pozemského stvorenstva.<sup>94</sup> Explicitné vyjadrenie, že svedomie ako najskrytejšie a najtajomnejšie jadro je aj svätyňou človeka, kde je sám s Bohom,<sup>95</sup> je kompletnejšie a náležitejšie interpretovateľné vo svetle vyjadrenia v *Gaudium et spes* 14, kde sa pertraktuje konštitúcia človeka. Človek 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>96</sup>.

Dotkli sme sa niektorých daností svedomia so zreteľom na koncilovú a pokoncilovú víziu, teraz, ako sme už naznačili, aspoň v stručnosti zaujmeme postoj k formovaniu svedomia spoluformovaním a ku sprevádzaniu.

### FORMOVANIE SVEDOMIA A SPREVÁDZANIE

Ak *conscientia est omnium Christi vicariorum primus*, teda ak svedomie je prvým zo všetkých Kristových zástupcov<sup>97</sup> a – ako ho Koncil nazval – „najskrytejším jadrom a svätyňou človeka, kde je sám s Bohom“<sup>98</sup>, potom je nevyhnutné, aby bolo majákom na ceste života ku konečnému cieľu, k osobnostne dimenzionalnej účasti na živote lásky trojosobného Boha.

Na tejto ceste človeka, kresťana, v prizme svedomia sprevádza Boh, jeho láska a špecifická milosť. V tejto sfére a vo svetle praktického uchopenia je potrebné náležité rozlišovanie. Veď, podľa vyjadrenia B. Häringa, ak by niekto dal „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>99</sup>. Predsa nie sme „pod

<sup>94</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 12.

<sup>95</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>96</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna 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 prikázani lásky: „Milovať budeš Pána, svojho Boha, celým svojím srdcom, celou svojou dušou a celou svojou myslou! (...) Milovať budeš svojho bližneho ako seba samého!“ (Mt 22,37-39)

<sup>97</sup> Porov. NEWMAN, J. H.: *A Letter to the Duke of Norfolk*, 5: *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, s. 248; *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1778.

<sup>98</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16; *Relatio finalis* 2015, č. 63; FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 37.

<sup>99</sup> HÄRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo: Teologia morale per preti e laici-1*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1987, s. 299–300. Porov. TETTAMÁNZI, D.: *Verità e libertà: Temi e prospettive di morale cristiana*. Casale Monferrato: Piemme, 1993, s. 292.

zákonom, ale pod milosťou“ (Rim 6,14).<sup>100</sup> Najskrytejšie jadro a svätýňa človeka je taká špecifická a osobná, že nijaká ľudská autorita nemá právo intervenovať vo svedomí nejakého človeka.<sup>101</sup> To však neznamená, že nemôže apelovať na svedomie daného subjektu, či deklarovať nutnosť jeho náležitého formovania, vlastne spoluformovania.<sup>102</sup> Totiž „človeku, stvorenému na Boží obraz, Duch Svätý dáva dar svedomia“<sup>103</sup>, teda on je garantom najautentickejšej formácie svedomia.

Formovanie svedomia v spoluformovaní nesmie byť z morálneho hľadiska pre človeka, a najmä pre kresťana<sup>104</sup>, len akousi povinnosťou popri mnohých iných, jednak preto, že súvisí s realizáciou predmetu základnej voľby, a aj preto, že sa týka nescudziteľnosti tej svätyně, v ktorej „väzí neopakovateľná originalnosť charakterizujúca každú ľudskú osobu“<sup>105</sup>. Spoluformovanie svedomia by však bolo kompromisným, ak by chýbala náležitá náboženská výchova.<sup>106</sup> Svedomie možno prirovnať i k lampe tela, ktorou je oko. V Evanjeliu podľa Matúša sa píše: „Ak bude tvoje oko čisté, bude celé tvoje telo vo svetle. Ale ak sa tvoje oko zakalí, bude celé tvoje telo vo tme. A keď už svetlo, čo je v tebe, je tmou, aká bude potom tma sama?!“ (Mt 6,22-23) Bez náležitého náboženského vyjadrenia vzťahu k Bohu by svedomie bolo ako hlas bez slov, ako svieca bez plame-

<sup>100</sup> Svätý Pavol vyzýval kresťanov: „Nepripodobňujte sa tomuto svetu, ale premeňte sa obnou zmysľania, aby ste vedeli rozoznať, čo je Božia vôľa, čo je dobré, milé a dokonalé.“ (Rim 12,2)

<sup>101</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II.: *Se vuoi la pace, rispetta la coscienza di ogni uomo*. Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II per la celebrazione della XXIV Giornata Mondiale della Pace, 1. gennaio 1991, č. 1.

<sup>102</sup> Hoci sa v texte *Gaudium et spes* a aj v iných dokumentoch Koncilu píše o formovaní svedomia, z ich kontextu sa v istom zmysle javí nutnosť spoluformovania svedomia.

<sup>103</sup> JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 36.

<sup>104</sup> Svedomie kresťana by sa malo vyznačovať jeho špecifickými aspektmi vyplývajúcimi z krstu a už z účasti na živote lásky trojosobného Boha. Kresťan je vlastne pozývaný prijať dar inovovaného konceptu svedomia, ktoré je oživované Svätým Duchom. V teologickom uchopeaní či vnímaní danej problematiky uvedie Svätý Duch morálne svedomie do synovského vzťahu s Otcom, reálne inovujúc rozmer človeka, urobiac ho novým človekom. Porov. MAJORANO, S.: *La coscienza : Per una lettura cristiana*. Cinisello Balsamo : San Paolo, 1994, s. 87; COZZOLI, M.: *La coscienza e lo Spirito Santo : Dimensione pneumatologica della coscienza*. In: *Studia Moralia*, roč. 49, 2011, č. 2, s. 331–354. Ide tu o vlastnú činnosť Ducha, ktorou – späť putom božského spoločenstva lásky – rozvíja v srdci a svedomí človeka spočívajúci impulz lásky k Bohu a k blížnemu.

<sup>105</sup> TETTAMANZI, D.: *Verità e libertà : Temi e prospettive di morale cristiana*, s. 282. Porov. CAPONE, D.: *Antropologia, Coscienza e Personalità*. In: *Studia Moralia*, 1966, č. 4, s. 108.

<sup>106</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II.: *Se vuoi la pace, rispetta la coscienza di ogni uomo*. Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II per la celebrazione della XXIV Giornata Mondiale della Pace, 1. gennaio 1991, č. 3.



ňa. „Svedomie prijíma svoju pravdu od Krista, ktorý je Pravdou a Svetlom.“<sup>107</sup> Ved' v kontexte evanjelia pravdou človeka je Kristus.<sup>108</sup>

K formovaniu, či lepšie ku spoluformovaniu svedomia vyzýval nielen Druhý vatikánsky koncil<sup>109</sup> a Petrovi nástupcovia<sup>110</sup>, vrátane Františka<sup>111</sup>, ale aj všetci tí, ktorí si uvedomujú túto potrebu či už vo všeobecnom kontexte alebo i v explicitnom rozmere. Kresťanské zmýšľanie veriacich a správne formované svedomie ľudí, v spojitosti s múdrosťou a konfrontáciou skúseností odborníkov, totiž pomáha dôkladnejšie predstaviť riešenie v delikátnych otázkach a situáciách.<sup>112</sup> Je potrebné, aby nábožensky veriaci pri spoluformovaní svojho svedomia náležite dbali na posvätné učenie Cirkvi, ktorá je zo samotnej vôle Krista učiteľkou pravdy a má učiť Pravdu, t. j. Krista.<sup>113</sup> Formovaním svedomia si človek náležitejšie uvedomuje svoje bytie a svoju dôstojnosť.<sup>114</sup>

V živote konkrétneho jednotlivca začína proces formovania svedomia zvyčajne v rodine, ktorá je vychovateľkou k základným predpokladom skutočnej autentickej osobnosti a šťastia.<sup>115</sup> V rodine, v ktorej sa Kristovmu výroku: „Nechajte deti a nebráňte im prichádzať ku mne“ (Mt 19,15) nevytvárajú prekážky vôľou a ani ľahostajnosťou. Z výchovno-formačnej úlohy rodiny vyplýva tak primárne poslanie a vážna povinnosť spoluformovať vlastné svedomie jej členov individuálne (ak sú toho už schopní), ako aj navzájom.<sup>116</sup> Na druhej strane od spoluformačnej povinnosti svedomia nie je dišpenzovaná ani komunita veria-

<sup>107</sup> HÄRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo : Teologia morale per preti e laici-1*, s. 268.

<sup>108</sup> „Poznáte pravdu a pravda vás vyslobodí.“ (Jn 8,32) „Ja som cesta, pravda a život.“ (Jn 14,6)

<sup>109</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Deklarácia *Dignitatis humanae*, č. 14; Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 53; Dekrét *Apostolicam actuositatem*, č. 20.

<sup>110</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II: *Se vuoi la pace, rispetta la coscienza di ogni uomo*. Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II per la celebrazione della XXIV Giornata Mondiale della Pace, 1. gennaio 1991, č. 3; JÁN PAVOL II.: *A na zemi pokoj ľuďom, v ktorých má Boh záľúbenie!* Posolstvo k sláveniu Svetového dňa pokoja 1. januára 2000, č. 18.

<sup>111</sup> Porov. FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 37, 42, 222, 302, 303.

<sup>112</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 52.

<sup>113</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Deklarácia *Dignitatis humanae*, č. 14.

<sup>114</sup> Porov. CAPEZZUTO, E.: Lo Spirito Santo e la coscienza morale nel rinnovamento attuale della catechesi in Italia. In: *Studia Moralia*, 2006, č. 44, s. 173.

<sup>115</sup> „V zdravom rodinnom živote môže človek totiž okúsiť základné zložky pokoja: spravodlivosť a lásku medzi bratmi a sestrami, úlohu autority predstavovanej rodičmi, láskyplnú starostlivosť o najslabších členov – pretože sú malí alebo chorí alebo starí – vzájomnú pomoc v životných potrebách, ochotu prijať druhého a ak je to potrebné odpustiť mu. Rodina je teda prvou a nenahraditeľnou vychovateľkou k pokoji.“ (BENEDIKT XVI.: *Ľudská rodina – spoločensvo pokoja*. Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k Svetovému dňu pokoja 1. januára 2008, č. 3.)

<sup>116</sup> Porov. GIOVANNI PAOLO II: *Se vuoi la pace, rispetta la coscienza di ogni uomo*. Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II per la celebrazione della XXIV Giornata Mondiale della Pace, 1. gennaio 1991, č. 3.

cich, farnosť, ani škola.<sup>117</sup> Výzva ku spoluformovaniu svedomia je kontinuálne aktuálna.<sup>118</sup> No je potrebné poznamenať, že formovanie svedomia spoluformovaním sa predovšetkým týka samotného konkrétneho jednotlivca. V prípade kresťana možno navyše vyzdvihnúť spirituálny a stavovský aspekt. Jeho nerozvíjaním môže zanedbávať časné povinnosti<sup>119</sup>, vrátane posväcovania sveta<sup>120</sup>, a tým aj „povinnosti voči bližnému, ba i voči samému Bohu a (tak) vystavuje nebezpečenstvu svoju večnú spásu“<sup>121</sup>.

Možno konštatovať, že trojosobný Boh nielenže rešpektuje zákony rozvoja a rastu ľudskej osoby, ale iniciuje v kresťanovi novú éru, nerobí z neho otroka, uschopňuje ho kráčať cestou lásky a slobody, pozýva ho k účasti na živote svojej lásky. Pozýva ho prostredníctvom kresťanskej koncepcie k aktívnejšiemu prijatiu daru „nového svedomia, animovaného Duchom“<sup>122</sup>, v trojičnom chápaní. V konečnom dôsledku, ako uvádza B. Petrà, morálne svedomie nemôže byť pre kresťana súčasne spirituálnym svedomím.<sup>123</sup>

Pri sprevádzaní manželov, o ktorom sa píše v posynodálnej apoštolskej exhortácii *Amoris laetitia* v kontexte plánovania rodiny a zodpovedného rodičovstva,<sup>124</sup> je možné vyjadriť nádej, že sa to bude diať prostredníctvom osôb krá-

<sup>117</sup> V súčasnosti je nemysliteľné chcieť predstaviť formovanie svedomia v rovine osvojenia si postojov v konaní či v odovzdaní hodnôt a noriem správania. Je nevyhnutné integrálne uchopenie osoby v projekte Stvoriteľa a východiskovým bodom formovania v spoluformovaní morálneho svedomia nemôže byť komunikácia lásky trojosobného Boha. Porov. SVANERA, O.: La formazione della coscienza nella chiesa. In: *Credere oggi* (La coscienza), 2002 (2), č. 128, s. 95–103.

<sup>118</sup> Porov. KÚTNY, I.: *Pokoj a náboženská sloboda v rodine : Špecifiká a súčinnosť – päťdesiat rokov Dignitatis humanae*, s. 99–100.

<sup>119</sup> Povedané inými slovami, v osobnej danosti predispozičnej dimenzie štruktúry jedinečnej dynamiky rozvoja, ktorou sme všetci rôznou intenzitou obdarení, je potrebné v kontexte mravno-morálnej možnosti a zodpovednosti zdôrazniť povinnosť osobného zosúčasňovania poznania nielen primerane k jedinečnosti obdarenia, ale aj špecifickosti profesného postavenia. Toto vzrastanie v poznaní sa prejavuje už ako nevyhnutná požiadavka rozumu, ktorým človek dosiahne „účasť na svetle Božej mysle“ (DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 15).

<sup>120</sup> Kresťania sú kontinuálne povolani vnášať do spoločnosti, popri zodpovednom a občianskom, ekonomickom a politickom správaní, aj náležité svedectvo svojej viery a lásky. Tak urobiac poskytnú cenný príspevok k namáhavému úsiliu o spravodlivosť a spravodlivé usporiadanie ľudských záležitostí. Ak sa sami vylúčia alebo by boli vylúčení z verejného života, ten by bol obratý o ten životný priestor, ktorý ho otvára transcendentnu a Transcendentnu. Porov. BENEDIKT XVI.: *Náboženská sloboda – cesta k pokoju*. Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k Svetovému dňu pokoja 1. januára 2011, č. 7–8.

<sup>121</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 43.

<sup>122</sup> Porov. PETRÀ, B.: *La coscienza „nello Spirito“ : Per una comprensione cristiana della coscienza morale*, s. 80.

<sup>123</sup> Porov. PETRÀ, B.: *La coscienza „nello Spirito“ : Per una comprensione cristiana della coscienza morale*, s. 81.

<sup>124</sup> Porov. FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 222.

čajúcich slobodným duchom v Duchu, uvedomujúcich si zároveň poslušnosť všetkých Kristovi a Duchu. Totiž ani v súčasnosti nie sú všetci zaangažovaní do pastorácie rodín na adekvátnej a náležitej úrovni. Aj preto sa v *Amoris laetitia* – s pastoráciou orientovanou špecificky na rodiny – cituje *Relatio finalis* 2015, ktorá píše o potrebe „adekvátnejšej formácie pre kňazov, diakonov, rehoľníkov a rehoľníčky, pre katechéto a ďalších, ktorí sú činní v pastorácii“<sup>125</sup>. No v apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium* Petrov nástupca František uviedol, že aj títo jednotlivci sa môžu dať uchvátiť zdanlivými hodnotami – uzatvorením sa „do štruktúr, ktoré (...) poskytujú falošnú istotu; do predpisov, ktoré nás menia na neúprosných sudcov, do zvyklostí, uprostred ktorých sa cítime pokojní“<sup>126</sup>. Ak by sa táto skutočnosť prehliadala či kontinuálne odsúvala do sekundárnej sféry poznania pri formovaní katechéto, učiteľov náboženskej výchovy, prípadne i budúcich kňazov, hrozilo by veľké nebezpečenstvo sklznutia do suterénu možnosti a navrátenia sa tam, kde sme v danej oblasti už boli v období pred Druhým vatikánskym koncilom.

## ZÁVER

V rozsiahlom obsahu posynodálnej apoštolskej exhortácie *Amoris laetitia* sú rozličnými štýlmi pertraktované viaceré, ak nie mnohé, rozmanité témy súvisiace s dobrom manželov a rodiny, ktoré „je rozhodujúce pre budúcnosť sveta a Cirkvi“ (č. 31). Hoci v úzadí očakávania od danej exhortácie značne rezonuje túžba po zmene pastorálneho a kánonického postoja k „neregulárnym“ situáciám a formám spolunažívania, Petrov nástupca nemení doktrínu. Píše, že „je nevyhnutná jednota doktríny a praxe, ale to nebráni tomu, aby existovali rozličné spôsoby interpretácie niektorých aspektov doktríny alebo niektorých dôsledkov, ktoré z nej vyplývajú“ (č. 3). Na skutočnosť „rodiny v celej jej zložitosti, na jej svetlé i tienisté stránky“ (č. 32) je potrebné nahliadať v dimenzii vernosti učeniu Krista, jeho lásky a milosrdenstva.

Petrov nástupca František na jednej strane explicitne pripúšťa, že sme dlhý čas verili, že „iba trvaním na doktrínálnych, bioetických, a morálnych otázkach“ (č. 37) sme dostatočne zadostučinili požiadavkám na upevnenie puta a zmyslu spoločného života manželov a rodiny. Na druhej strane uvádza, že tiež otáľame

<sup>125</sup> *Relatio finalis* 2015, č. 61; FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 202. „V odpovediach na konzultácie poslané do celého sveta sa ukázalo, že vysväteným služobníkom často chýba adekvátna formácia, aby sa mohli zaoberať aktuálnymi problémami rodín. V tomto zmysle môže byť užitočná aj skúsenosť dlhej východnej tradície ženatých kňazov.“ (FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 203.)

<sup>126</sup> FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 49.



dať či ponechať priestor svedomiu veriacich, ktorí mnohokrát odpovedajú na evanjelium najlepšie, ako vedia, v rámci svojich možností a limitov. A teda môžu postupne rozvíjať svoje osobné rozlišovanie v situáciách, v ktorých sa lámu a zosypú všetky schémy.<sup>127</sup> Predovšetkým v kontexte pastorálneho postoja vnáša a pripomína (občas i takým jedinečným spôsobom, na aký sme v pápežských dokumentoch počas ostatných desaťročí neboli zvyknutí) aj viaceré skutočnosti mravno-morálneho aspektu základnej či všeobecnej morálnej teológie.

Na základe nášho skúmania textov posynodálnej apoštolskej exhortácie *Amoris laetitia* možno konštatovať, že problematike svedomia nie je explicitne a ucelene venovaný priestor ani jedného bodu exhortácie. Pojem „svedomie“ sa vyskytuje v druhej a tretej, siedmej a deviatej kapitole, spolu šestnásťkrát. Najčastejšie v kontexte formovania, dvakrát je uvedené s výhradou svedomia. Ďalej sa spomína vo všeobecnom zmysle, v súvislosti s poznaním, s morálnym súdom, s jeho dôstojnosťou, s pýtaním a vyzrievaním. O dôležitosti svedomia v živote človeka a kresťana by nemali byť pochybnosti, veď *conscientia est omnium Christi vicariorum primus*. No ako sme mohli postrehnúť, zrejme to tak ešte nie je. Pri prvom použití pojmu „svedomie“ v *Amoris laetitia* sa totiž uvádza, že váhame a zrejme máme aj ťažkosť „ponechať priestor svedomiu veriacich“.

*Amoris laetitia* neprináša pre teológiu svedomia či jeho interpretáciu nové aspekty alebo indície. Na základe citátu z *Gaudium et spes* 16 sa čitateľ dozvie, že svedomie je „najskrytejším jadrom a svätyňou človeka, kde je sám s Bohom, ktorého hlas sa ozýva v jeho vnútri“. V exhortácii tento výrok predchádza zmienka o formovaní svedomia. Hovoriť o jeho formovaní je iste veľmi dôležité, najmä ak je jasné, čím svedomie človeka, a čím svedomie kresťana v skutočnosti je. Túto skutočnosť sme pertraktovali v kontexte učenia a indícií Druhého vatikánskeho koncilu.

V posynodálnej exhortácii je na jednej strane potrebné, v kontexte milosrdného postoja k tým, čo žijú v „neregulárnych“ situáciách a formách spolužitia, oceniť nadviazanie na postoj milosrdenstva, ktorý bol prítomný aj v aspekte novosti Druhého vatikánskeho koncilu. Na druhej strane, v istom zmysle treba oceniť vyjadrenie, že „svedomie osôb musí byť lepšie zapojené do cirkevnej praxe v niektorých situáciách, ktoré objektívne neuskutočňujú naše chápanie manželstva“ (č. 303). V istej analógii, niektoré impulzy Petrovho nástupcu v *Amoris laetitia* možno prirovnať k veľmi ťažko riešiteľnej problematike tolerancie náboženskej diferencie a náboženskej slobody, ktorú brilantným spôsobom rozriešil Druhý vatikánsky koncil v deklarácii o náboženskej slobode *Dignitatis humanae*.

<sup>127</sup> Porov. FRANTIŠEK: Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 37.

Úplne nakoniec možno vyjadriť nádej či konštatovať, že Cirkev, ktorá môže hlbšie vniknúť do nevyčerpatel'ného tajomstva tak manželstva, ako aj rodiny, pociťujúc potrebu povedať prorocké slovo, slovo pravdy i nádeje, pomôže kresťanovi oslobodiť sa od nánosov „určitých predsudkov“ a brzd, aby impulzom Božej milosti, v dimenzii svedomia ako pred Bohom a v Bohu vyjadril najautentickejšie svedectvo lásky v Láске – oslavujúc trojosobného Boha skutkami, ktoré mu on pripravil.

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

## Prítomnosť myslenia cirkevných otcov na Druhom vatikánskom koncile

Miloš Lichner SJ

LICHNER, M.: The Presence of Church Fathers' Thinking during the Second Vatican Council. *Teologický časopis*, XIV, 2016, 1, s. 35 – 57.

The intention of this study is to point out the presence of Church Fathers on the Council, the renewal of theology via their thinking, the comeback to patristic way of speaking. And then we will advert to the presence of Church Fathers' thinking in selected Council documents. Nowadays different intergristic movements deny the Council legitimacy as well as theological base of the Council documents. We will point out that the Council texts are clearly based on patristic texts whereby quotation of selected parts is not the only effort but more likely building a text that is close to thinking and speaking of Church Fathers. In this context the Council is dogmatic in terms of current definition of dogmatic and is pastoral within the meaning of this term understood by Church Fathers. The Second Vatican Council relates to patristic way of speaking and thinking and that is its substantial importance. Texts of the Second Vatican Council protect Catholic doctrine – *depositum fidei*, which is accessible to people of good will in spirit of Church Fathers.

*Keywords:* the Second Vatican Council, patristic, Church Fathers, *ad fontes*, ecclesiology, liturgy, Jews

### DRUHÝ Vatikánsky koncil – situovanie problematiky

Päťdesiat rokov nás delí od Druhého vatikánskeho koncilu. Druhý vatikánsky koncil sa nachádza v istej duchovnej línii s Prvým vatikánskym koncilom (1869 – 1870), ktorý otvoril pápež Pius IX. (1846 – 1878) v roku 1869. Koncil vlastne nebol oficiálne uzatvorený. Myšlienkou zvolania ďalšieho koncilu sa potom zaoberali viacerí pápeži, predchodcovia Jána XXIII., ktorý zvolal Druhý vatikánsky koncil. Pius XII. (1939 – 1958), nástupca Pia XI. (1922 – 1939), tiež zamýšľal obnoviť Prvý vatikánsky koncil. Vytvoril s týmto zámerom aj komisiu, predsa však k obnove koncilu nedošlo. 25. decembra 1961 apoštolskou konštitúciou *Humanae salutis* (Ježiš Kristus, Vykupiteľ ľudského pokolenia) zvolal Ján XXIII. koncil a určil jeho pracovný program. Koncil bol otvorený 11. októbra 1962 svätou omšou v Chráme sv. Petra a ukončený bol 7. decembra 1965.

Celkovo máme 16 dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu: 4 konštitúcie, 9 dekrétov a 3 deklarácie. Z týchto 16 dokumentov, ktoré vyšli pod hlavičkou Koncilu, sú najdôležitejšie štyri konštitúcie:

1. o liturgii: Konštitúcia *Sacrosanctum concilium* o posvätnéj liturgii,
2. o Cirkvi: Vieroučná konštitúcia *Lumen gentium* o Cirkvi,
3. o Božom zjavení: Vieroučná konštitúcia *Dei Verbum* o Božom zjavení,
4. o mieste Cirkvi v súčasnom svete: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes* o Cirkvi v súčasnom svete.

Dvadsať rokov po ukončení Koncilu sa v roku 1985 konala synoda biskupov v Ríme, aby vyhodnotili Koncil, a biskupi vyhlásili, že tieto štyri dokumenty podávajú najdôležitejšie orientácie a v ich svetle majú byť čítané a vysvetľované ďalšie koncilové dokumenty.

Nasleduje potom deväť dekrétov:

1. *Inter mirifica* o spoločenských komunikatívnych prostriedkoch,
2. *Orientalium ecclesiarum* o katolíckych východných cirkvách,
3. *Unitatis redintegratio* o ekumenizme,
4. *Christus Dominus* o pastorálnej službe biskupov v Cirkvi,
5. *Optatam totius* o kňazskej výchove,
6. *Presbyterorum ordinis* o kňazskom účinkovaní a živote,
7. *Perfectae caritatis* o primeranej obnove rehoľného života,
8. *Apostolicam actuositatem* o laickom apoštoláte,
9. *Ad gentes* o misijnej činnosti Cirkvi.

A napokon sú tri deklarácie:

1. *Gravissimum educationis* o kresťanskej výchove,
2. *Nostra aetate* o postoji Cirkvi k nekresťanským náboženstvám,
3. *Dignitatis humanae* o náboženskej slobode.

Všetky dokumenty tvoria spoločne koherentnú zbierku. V záverečnom hlasovaní boli dokumenty schválené veľkou väčšinou hlasov, hoci viaceré z nich boli počas ich prípravy silne napádané.<sup>1</sup>

## PROTIREČENIE AKO „NORMÁLNY JAV“ VŠETKÝCH KONCILOV

Môžeme povedať, že Koncil a jeho myšlienky boli prijímané rôzne. Niekde bol nekriticky prijímaný a niekde bol nekriticky odmietaný. V tomto nie je výnimkou ani v rámci ranocirkevných koncilov.

Svätý Bazil Veľký<sup>2</sup> nám v závere svojho diela o Duchu Svätom, ktoré napísal medzi koncom roku 374 a koncom roku 375, zanechal opis situácie v Cirkvi

<sup>1</sup> Porov. O'MALLY, J. W.: *L'événement Vatican II*. Bruxelles : Lessius, 2011, s. 15.

<sup>2</sup> Mená cirkevných otcov citujeme v poznámkovom aparáte podľa *Clavis patrum Graecorum* alebo *Clavis patrum Latinorum*, to znamená v štandardnom latinskom znení. V hlavnom texte používame zaužívané slovenské prepisy ich mien. V prekladoch používame

po Nicejskom koncile (325). Porovnáva ju s námornou bitkou v temnote a búrke.<sup>3</sup> Avšak už dva roky predtým v liste venovanom Atanážovi používa podobné obrazy a opisuje situáciu:

„Všetky cirkvi sú v rozklade. V akom rozsahu, to tvoja rozvážnosť vie veľmi dobre (...) vyzerať to ako na mori, keď sa usilujú plaviť mnohí súčasne, ale v nápore príbojovej vlny sa všetci vzájomne pozrážajú a stroskotávajú; to stroskotanie má nielen vonkajšiu príčinu v silnom vlnobití, ale aj vnútornú v máteži medzi plaviacimi sa, keď jeden do druhého narážajú a sáču...“<sup>4</sup>

Realita kontestácie v mene tzv. tradície je však zdokumentovaná aj v prípadoch iných závažných koncilov, ako boli Nicejský, Efezský, Konštantínopolský alebo Chalcedonský. Vo všeobecnosti povedané, čím bola otázka, ktorou sa zaoberal nejaký koncil, dôležitejšia, tým silnejšie sa mu protirečilo a tým vášnivejšia bola debata. Niektorí biskupi právom alebo mylne vnímali určité otázky ako odlúčenie sa od predchádzajúcej tradície, a to do takej miery, že niektoré otázky vnímali ako nebezpečné a priam heretické.<sup>5</sup> Tak to bolo aj v prípade Druhého vatikánskeho koncilu.

Oponenti Druhého vatikánskeho koncilu, ktorí pochádzajú z integristických<sup>6</sup> hnutí, popierajú jeho legitimitu a často ho prezentujú ako „pastoračný“, čo v slovníku znamená „nevedecký, nie-teologický“, a odvolávajú sa na iné koncily, ktoré sú podľa nich „teologické“, pretože boli v línii toho, čo oni pokladajú za „tradíciu“ a ktoré definovali kánony alebo anatémy.

Druhý vatikánsky koncil však môžeme oprávnene nazvať dogmatickým a pastoračným koncilom v tom chápaní pojmu „pastoračný“, ktorý mu dali cirkevní otcovia. Pre cirkevných otcov pastoračné znamenalo podstatné pretransformovanie poslstva evanjelia do zrozumiteľnej a vedecky obhájiteľnej reči. V tejto súvislosti môžeme pripomenúť, že najväčšia časť patristickej teológie sa nachádza v homíliách cirkevných otcov. Je isté, že Druhý vatikánsky koncil sa

---

dostupné oficiálne vedecké preklady, prípadne štandardné bilingválne edície.

<sup>3</sup> Porov. BASILIUS CAESARENSIS: *Sur le saint Esprit* 30,76-77. Réimpression de la deuxième édition revue et augmentée. SC 17bis. Paris : Les Éditions du Cerf, 2002, s. 520–527.

<sup>4</sup> BASILIUS CAESARENSIS: Epistula 82. In: *Povzbudenía mladým : Listy I (r. 357–374)*. Bibliotheca antiqua Christiana, zv. 1. Prešov : Petra, 1999, s. 159; PG 32,459-460.

<sup>5</sup> Prvou otázkou, ktorá vzbudila živú debatu, bola problematika používania latinčiny v liturgii. Podobne to bolo aj s otázkou vzťahu medzi Písmom a tradíciou, prípadne vzťahu Katolíckej cirkvi k nekresťanským náboženstvám a k židovskému národu. Podobne aj predpripravený dokument o Cirkvi bol na konci prvej sesie odmietnutý a jeho prepracovanie vlastne vyústilo do nového dokumentu s názvom *Lumen gentium*.

<sup>6</sup> Preberáme francúzsky pojem „intégriste“, pre ktorý zatiaľ nie je zavedený slovenský výraz. Ide o hnutia propagujúce extrémny tradicionalizmus, ktorý sa síce dovoľáva tradície, je mu však cudzie poznanie cirkevnej tradície.

opiera o pravú tradíciu a o poznanie cirkevných otcov a ich myslenie aj využíva či už v priamych alebo nepriamych citáciách.

V tejto súvislosti môžeme povedať, že nemecký teológ Karl Rahner vnímal Druhý vatikánsky koncil ako začiatok tretieho obdobia v histórii kresťanstva:

- Prvé obdobie bolo krátkym úsekom žido-kresťanskej Cirkvi, ktorá podľa neho končí obdobím smrti apoštola Pavla a jeho činnosti medzi pohanmi.
- Druhé obdobie siaha až do Druhého vatikánskeho koncilu, vníma ho ako obdobie helenizácie a europeizácie Cirkvi.
- Tretie obdobie sa začína po ukončení Druhého vatikánskeho koncilu.<sup>7</sup>

Na pozadí Rahnerovho názoru môžeme nájsť jeho osobnú skúsenosť, ale aj uvedomenie si toho, že na Koncile bolo prítomné veľké množstvo biskupov, kňazov, odborníkov. Koncil tiež vyprodukoval veľké množstvo oficiálnych dokumentov. Preto ho môžeme označiť ako doteraz najväčší a najobsažnejší koncil.<sup>8</sup>

### NÁVRAT KU PRAMEŇOM AKO NÁVRAT K CIRKEVNÝM OTCOM

Druhý vatikánsky koncil je známy svojou výzvou *ad fontes* – návrat ku prameňom. Podľa Y. Congara vyjadrenie „návrat ku prameňom“ pochádza od francúzskeho autora Péguyho.<sup>9</sup> *Ressourcement* znamená návrat ku prameňom, ku tradícii a tiež *ad Patres*. Z tohto povstala v roku 1940 séria *Sources Chrétiennes*, zaoberajúca sa publikovaním bilingválnych textov cirkevných otcov (na jej počiatku stáli H. de Lubac a J. Daniélou).

Návrat ku tradícii, a teda aj *ad Patres*, neznamenal doslovne opakovanie ich učenia. Naopak, znamenal najprv dobré poznanie ich kultúrno-filozofického kontextu, ako aj spôsobu, ktorým ohlasovali otcovia, vtedajšia Cirkev, činiac ich kresťanské ohlasovanie zrozumiteľným a dôveryhodným v konkrétnom kontexte ľudského života

To však neznamená návrat ku prameňom, aby sa v nich našlo potvrdenie prítomnosti, ale aby sa do prítomnosti priniesli zmeny tým, že prítomnosť bude konfrontovaná s minulosťou, ktorá je autentickéjšia a vernejšia tradícii.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Porov. RAHNER, K.: Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II. In: *Theological Studies*, 40, 1979, s. 716–727; ROUTHIER, G.: Tensions, réformes et recherche du consensus : Vatican II dans l'itinéraire de l'Église catholique au XXe siècle. In: *Horizonte, Belo Horizonte*, roč. 9, 2011, č. 24, s. 965.

<sup>8</sup> Porov. O'MALLY, J. W.: *L'événement Vatican II*, s. 36–37.40–41.

<sup>9</sup> Porov. CONGAR, Y.: *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1969, s. 46, pozn. č. 35.

<sup>10</sup> Porov. O'MALLY, J. W.: *L'événement Vatican II*, s. 62.

Samotný koncil predchádzalo niekoľkodesaťročné obdobie, najmä roky 1930 – 1960, roky rozvoja v oblasti liturgiky, biblickej exegézy a patristického štúdia.<sup>11</sup> V tomto duchu aj francúzska edícia, ktorú založili a vedú jezuiti: *Sources Chrétiennes* („Kresťanské pramene“), dostáva svoj význam.<sup>12</sup> Pripomíname tiež isté nepochopenie, keď bola napríklad vo Francúzsku, kde bola táto obnova citeľná, obvinená z tvorby tzv. *nouvelle théologie* – „novej teológie“, ktorá bola obviňovaná z novátorstva.<sup>13</sup> Ako však na to poukázala závažná štúdia B. E. Daleyho, opak bol pravdou, išlo o podstatný návrat k teológii cirkevných otcov.<sup>14</sup> Viaceré z prvých návrhov, ktoré boli počas Koncilu odmietnuté a nato boli vypracované nové dokumenty, sa opierali o texty magistéria z posledných desaťročí, pričom absentovali tak latinské, ako aj grécke patristické pramene, ako i klasická stredoveká teológia.<sup>15</sup>

V mnohých bodoch si treba uvedomiť, že *novatores* neboli konciloví otcovia, ktorí pripomínali dôležitosť patristického myslenia, ale zástancovia barokovej neoscholastiky.<sup>16</sup>

Presne vzaté, samotná obnova patristického štúdia sa začína koncom 19. storočia, keď začínajú vznikať edície, ktoré publikujú vedecky opravené pôvodné texty cirkevných autorov.<sup>17</sup> Tie sú určené vedeckému publiku. O niekoľ-

<sup>11</sup> Porov. BOUYER, L.: Le Renouveau des études patristiques. In: *La vie intellectuelle*, 2, 1947, s. 6–25; O'MALLY, J. W.: *L'événement Vatican II*, s. 79–134.

<sup>12</sup> Kolekcia *Sources Chrétiennes* začala v roku 1943 v Paríži. K histórii kolekcie porov. FOUILLOUX, E.: *La collection „Sources chrétiennes“ : Éditer les Pères de l'église au XXe siècle*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1995.

<sup>13</sup> Porov. GIANOTTI, D.: *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II : La teologia patristica nelle Lumen gentium*. Bologna : EDB, 2010, s. 96–114.

<sup>14</sup> Porov. DALEY, B. E.: The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival : Sources, Symbols and the Science of Theology. In: *International Journal of Systematic Theology*, 7, 2005, s. 362–382. V tejto súvislosti je náležité pripomenúť si slová ortodoxného teológa Jeana Meyendorffa, ktorý v reakcii na encykliku *Humani generis* pripomína, že katolíci sú varovaní pred názormi modernistického a liberálneho typu, ale do varovania sú vsunuté aj názory, ktoré sa usilujú obnoviť cirkevný a teologický život katolicizmu prostredníctvom štúdia starých autorov, najmä patristických autorov gréckej cirkvi. Tieto varovania sú dané spolu s varovaním pred liberalizmom, zatiaľ čo – pripomína ortodoxný teológ – myšlienka návratu ku prameňom, ktorá oživuje toto hnutie vo vnútri rímskej cirkvi, je zo spirituálneho pohľadu blízka nám ortodoxným. Porov. ROUSSEAU, O.: La patristique grecque dans la vie de l'Église. In: *Seminarium*, 21, 1969, s. 287.

<sup>15</sup> Porov. O'MALLY, J. W.: *L'événement Vatican II*, s. 215–216.

<sup>16</sup> Porov. O'MALLY, J. W.: *L'événement Vatican II*, s. 247–248.

<sup>17</sup> Môžeme spomenúť viedenskú edíciu *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, ktorá začala v roku 1866, berlínsku sériu *Griechische christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, od roku 1897, prípadne parížske série *Patrologia syriaca* v rokoch 1894 – 1926 a *Patrologia orientalis* od roku 1903, alebo louvanskú edíciu *Corpus scriptorum christianorum orientalium* od roku 1903.



ko rokov však k nim začínajú pribúdať bilingválne texty doplnené kvalitnými poznámkami a úvodmi, a tak ich mohlo používať aj široké publikum.

Koncil teda využil množstvo závažných vedeckých štúdií a poznatkov, ktoré prispeli k formovaniu koncilových dokumentov. Koncilový návrat ku prameňom je návratom ku skutočnej živej tradícii Cirkvi.

## OBNOVA TEOLÓGIE NA DRUHOM VatikáNSKOM KONCILE PROSTREDNÍCTVOM PATRISTIKY

Druhý vatikánsky koncil sa síce nazýva pastorálnym koncilom, bolo by však oprávnené nazvať ho aj „patristickým“ koncilom. Prítomnosť cirkevných otcov, a to prostredníctvom priamych alebo nepriamych citácií, je všeobecným faktom.<sup>18</sup> Dokonca je ich omnoho viac ako na predchádzajúcich konciloch. Najčastejšie citovaným autorom na Koncile je Augustín. Po ňom sú to otcovia Ignác z Antiochie, Irenej z Lyonu, Tertulián, Origenes, Cyprián z Kartága, Ambróz, Hieronym a Ján Chryzostom. Máme potom aj autorov, ktorí sú citovaní síce zdriedkavo, ale predsa, ako Klement Rímsky, Justín, Hypolit, Atanáž, Eusebius z Cézarey, Hilár, Bazil Veľký, Gregor Naziánsky, Cyril Jeruzalemský, Lev Veľký, Ján Damascénsky, a nájdeme aj takých autorov, ktorí sú citovaní iba raz, ako Klement Alexandrijský, Didimus, Epifánus a Gregor Nysský.

Predsa však takýto spôsob dokazovania nepokladáme za najvhodnejšiu vedeckú metódu dokazovania, pretože textuálna prítomnosť ešte neznamená, že sa prevzala podstata myšlienky. Navyše prítomnosť ducha cirkevných otcov je citeľná aj tam, kde nemáme presnú citáciu. Ide nám skôr o zistenie toho, v akej miere patristické myslenie ovplyvnilo koncilové dokumenty.<sup>19</sup> Ide skôr o viaceré základné témy z obdobia otcov, ktoré sa v dokumentoch presadili a ktoré podstatne ovplyvnili pokoncilový teologický vývoj. V histórii Cirkvi nachádzame zaujímavú skutočnosť: vždy, keď prichádzalo k obnove teologickeho a spirituálneho života Cirkvi, vždy sa to dialo prostredníctvom textov cirkevných otcov.

Avšak viac ako o samotné odvolávky, ktoré by slúžili na to, aby sa doložili už vopred predpripravené postoje, išlo o inšpirovanie myslením otcov v úsilí napojiť sa na skutočnú živú tradíciu.

<sup>18</sup> Porov. DOLINSKÝ, J.: Zvolanie Prvého a Druhého vatikánskeho koncilu. In: *Cirkev a spoločnosť medzi Prvým a Druhým vatikánskym koncilom*. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 5–27.

<sup>19</sup> Porov. PIETRI, Ch.: L'ecclésiologie patristique et *Lumen gentium*. In: *Le deuxième Concile du Vatican (1959 – 1965) : Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome*. Rome : Collection de l'École Française de Rome, 113, 1989, s. 511–537; LUBAC, H. de: *Paradoxe et mystère de l'Église*. Paris : Aubier-Montaigne, 1967.



## DRUHÝ Vatikánsky koncil a návrat k „PATRISTICKÉMU SPÔSOBU HOVORENIA“

Je potrebné pripomenúť aj istú charakteristickú odlišnosť dovtedajších koncilov, teda od Nicejského až po Prvý vatikánsky koncil, ktorá sa týka spôsobu vyjadrovania. Tomuto aspektu sa venoval predovšetkým O'Mally. Podľa tohto autora má spôsob vyjadrovania dve špecifiká: prvým je literárny druh: kánon alebo niečo podobné, druhým je slovník patriaci k literárnemu druhu, pozostávajúci z vyhrážok – *anathema sit*. Druhý vatikánsky koncil sa vyhol takémuto slovníku. Nevytvoril ani kánony, ani anatémy, či iné formy odsúdenia. Neschválil nijakú novú dogmu – pravdu viery, neodsúdil nijaký blud, ani neoznačil nijaké učenie ako „mylné“.<sup>20</sup> Vyhol sa tiež scholastickému slovníku a presunul sa od dialektiky smerom k dialógu.<sup>21</sup>

O'Mally pripomína, že tento literárny druh môžeme presne identifikovať na základe diel klasických autorov Cicera či Quintiliána. Ide o *ars laudandi*, panegyrický literárny druh – jeho zámerom je vzbudiť túžbu nasledovať, obdiv a záujem o vnútorné privlastnenie si. Tento spôsob sa nachádza v dielach cirkevných otcov, bol znovuobjavený počas renesancie a používali ho aj zástanci tzv. *nouvelle théologie*.<sup>22</sup>

V klasických manuáloch nachádzame aj pomenovanie štýlu ako epideiktický a podľa týchto manuálov jeho zámerom nie je natoľko objasniť koncepty, ako skôr vyjadriť hodnotenie osoby, udalosti či skutku a povzbudiť k nasledovaniu ideálu. Tento štýl nepoužíva natoľko technické vyjadrenia, ale skôr využíva príklady alebo povzbudenie. Zámerom nie je prinútiť, ale presvedčiť. V tomto zmysle môžeme tento štýl definovať ako „pastorálny“.

Koncilové dokumenty môžeme preto chápať ako epidiktické, keďže sú pastorálne v tom, že chcú pritiahnúť pozornosť poslucháča, aby nasledoval kresťanský ideál, ale zároveň sú silne tradičné. Presvedčiť preto znamená neprinucať, znamená pracovať zvnútra. Epidiktický štýl zodpovedá štýlu cirkevných otcov a v tomto spočíva podľa argumentácie O'Mallyho jeden z najväčších rozdielov medzi Druhým vatikánskym koncilom a ostatnými koncilmi. Druhý vatikánsky koncil sa navrátil k „vyučovaciemu spôsobu hovorenia“, alebo – ako to nazval Gianotti – k *modus patristicus loquendi*.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Porov. O'MALLY, J. W.: *L'événement Vatican II*, s. 246.

<sup>21</sup> Porov. BOUBLÍK, V.: *Boží lid*. Řím : Křesťanská akademie, 1967, s. 21.

<sup>22</sup> Porov. O'MALLY, J. W.: *L'événement Vatican II*, s. 71; GIANOTTI, D.: *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II : La teologia patristica nelle Lumen gentium*, s. 124–126, 421–429.

<sup>23</sup> GIANOTTI, D.: *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II : La teologia patristica nelle Lumen gentium*, s. 421.

**DEI VERBUM**

Dogmatická konštitúcia *Dei Verbum*, ktorá bola promulgovaná 18. novembra 1965, síce iba spomína dôležitosť cirkevných otcov v živote Cirkvi, napriek tomu sa nimi priamo inšpiruje.

V druhej kapitole rozoberá odovzdávanie Božieho zjavenia, prípadne vzťah medzi Písmom a tradíciou.<sup>24</sup> V šiestej kapitole sa pripomína dôležitosť Svätého písma, ktoré má byť dušou teológie.<sup>25</sup> Zdôraznenie významu cirkevných otcov sa tak stáva predovšetkým pozvaním k hlbšiemu poznaniu Svätých písem, z čoho by mala vychádzať obnovená dogmatická teológia, morálka, spiritualita alebo liturgia:

„Nevesta vteleného Slova, Cirkev, poučovaná Duchom Svätým, sa usiluje pochopiť Sväté písmo čoraz dôkladnejšie, aby mohla neprestajne sýtiť svoje deti Božím slovom. Preto aj náležite podporuje štúdium východných a západných svätých otcov a posvätných liturgií.“<sup>26</sup>

Citovaný text poukazuje na silné puto medzi štúdiom cirkevných otcov a hlbokým chápaním Svätého písma. Druhý vatikánsky koncil sa týmto navracia ku tradičnej teológii, ku tradícii vysvetľovania *sacra scriptura*, ako bola prvé storočia nazývaná teológia – toto slovo sa objavuje až koncom prvého tisícročia.<sup>27</sup> V koncilových textoch nachádzame prítomný biblický slovník a Koncil nám tak nepriamo pripomína, že cirkevní otcovia boli predovšetkým exegéti.

Tejto téme sa venuje aj dekrét *Optatam totius*, ktorý v 16. bode odporúča predloženie biblických tém a potom osvetlenie príspevku cirkevných otcov:

„Pri dogmatickej teológii nech sa postupuje tak, že sa najprv predložia vlastné biblické témy. Poslucháčom nech sa vysvetlí, čím prispeli otcovia východnej a západnej Cirkvi k vernému odovzdávaniu a vysvetleniu jednotlivých zjavených právd, ako aj ďalšia história dogmy, a to i v zťahu ku všeobecným dejinám Cirkvi.“

<sup>24</sup> *Dei Verbum*, 9. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, s. 163: „Posvätné podanie a Sväté písmo sú teda vo vzájomnom úzskom súvisu a spojení. Veď obe vyvierajú z toho istého božského prameňa, určitým spôsobom splyvajú v jedno a smerujú k tomu istému cieľu.“ Porov. STERN, J.: *Église et tradition chez Henri de Lubac*. In: *Henri de Lubac et le mystère de l'Église : Actes du colloque du 12 octobre 1996 à l'Institut de France*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1999, s. 69–84.

<sup>25</sup> *Dei Verbum*, 24. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*, s. 173–174: „Keďže však Sväté písmo obsahuje slovo Božie, ba ono je naozaj slovom Božím, nakoľko je inšpirované, štúdium Biblie nech je sta duša posvätnéj teológie.“

<sup>26</sup> *Dei Verbum*, 23. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*, s. 173.

<sup>27</sup> Porov. LICHNER, M.: *Sväté písmo ako duša teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2015.

Podobne v 19. článku *Presbyterorum ordinis*, ktorý je venovaný prehlbovaniu vzdelania kňazov, sa zdôrazňuje:

„Kňaz čerpá [vzdelanie] predovšetkým z čítania a rozjímania Svätého písma, no výdatnú stravu nachádza aj v štúdiu svätých otcov a učiteľov, ako aj iných svedectiev cirkevnej tradície.“<sup>28</sup>

Môžeme povedať, že jedným z najdôležitejších tvrdení konštitúcie *Dei Verbum* je zdôraznenie dôležitosti Svätého písma v živote Cirkvi a v živote každého veriaceho. Konštitúcia chápe Sväté písmo ako sviatosťnú hodnotu v liturgii, pričom „liturgia Božieho slova“ sa kladie priam do rovnosti so „stolom Kristovho tela“.<sup>29</sup>

*Dei Verbum* nabáda ku prekladom Písma do národných jazykov a, uznávajúc dôležitosť modernej exegézy, nezabúda zdôrazniť potrebu čítania Písma v kontexte tradície, teda aj výkladov cirkevných otcov. Napriek určitým ťažkostiam s prílišnou alegorickou exegézou, ostáva platným, že pre cirkevných otcov neexistuje kresťanské čítanie Svätého písma mimo komunity veriacich. V nej sa nachádza kresťanská interpretácia Písma, ktorá zodpovedá tomu, čo žijú kresťania. Takto sa nájde aj správna vierouka, ktorá je vyjadrením interpretácie Písma v danom spoločenstve.

## LUMEN GENTIUM

Podľa H. de Lubaca sa najväčší vplyv patristiky prejavil pri príprave dogmatickej konštitúcie *Lumen gentium*.<sup>30</sup> Samotná konštitúcia obsahuje asi najviac odvolávk (184) na patristické, liturgické a koncilové texty. Konštitúcia bola promulgovaná 21. novembra 1964.

<sup>28</sup> *Presbyterorum ordinis*, 19. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II : Dekréty a deklarácie*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. Porov. GIANOTTI, D.: *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II : La teologia patristica nelle Lumen gentium*, s. 132–135; ORBE, A.: *Lo studio dei padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*. In: *Vaticano II : Bilancio e prospettive : Venticinque anni dopo (1962 – 1987)*. Assisi; Roma : Citadela Editrice; Pontificia universita Gregoriana, 1987, s. 1366–1380.

<sup>29</sup> Porov. *Dei Verbum*, 21. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*, s. 172: „Cirkev vždy mala v úcte Sväté písma priam ako samo Telo Pánovo – najmä v posvätej liturgii. Neprestáva prijímať chlieb života zo stola Božieho slova a zo stola Kristovho tela a podávať ho veriacim.“ Problematike inšpirácie sa v slovenskom teologickom prostredí venuje M. Heczei. Porov. HECZEI, M.: *Obraz inšpirácie v dogmatickej konštitúcii Dei Verbum*. In: *Výrazné aspekty konštitúcie Dei Verbum*. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 23–33.

<sup>30</sup> Porov. LUBAC, H. de: *La constitution „Lumen Gentium“ et les Pères de l'Église*. In: LUBAC, H. de: *Paradoxe et mystère de l'Église*, s. 59–119.

Môžeme poukázať napríklad na 6. kapitolu *Lumen gentium*, kde sa píše o tajomstve Cirkvi, a to prostredníctvom biblických obrazov. Zvláštne je, že tu nachádzame odvolávku iba v prípade obrazu Cirkvi ako nebeského Jeruzalema, pričom by sme mohli poukázať na množstvo diel cirkevných otcov, ktorí spracovávali biblické obrazy citované v 6. kapitole konštitúcie.<sup>31</sup> Čo je však podstatné, Koncil robí presne to, čo robili kedysi cirkevní otcovia: kontempluje Cirkev a bohatstvo jej tajomstva prostredníctvom obrazov, zatiaľ čo väčšina dokumentov – aj dokumentov magistéria – premýšľala o Cirkvi prostredníctvom konceptualizácie, ktorú prevzali zo sociálnej filozofie. V prípade Druhého vatikánskeho koncilu ide teda o zmenu metódy.

*Lumen gentium* opúšťa tézu barokovej neoscholastiky, ktorá Cirkev vnímala ako *societas perfecta* – dokonalú spoločnosť, a zdôrazňuje obrazy súvisiace s rastom, postupným posväcovaním Cirkvi. Cirkevní otcovia hovoria tiež o postupnom posväcovaní Cirkvi, ktorej terajšia svätosť je svätosťou jej hlavy, Krista, pričom jeho cirkevné telo sa postupne posväčuje; jej svätosť je eschatologická.<sup>32</sup> Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu pripomínajú toto patristické myšlienkové bohatstvo, ktoré nie je dostatočne pretavené do manuálov ekleziológie.<sup>33</sup>

Ekleziológia, ktorá sa vypracovala po Tridentskom koncile, sa postupom času stávala uzavretou pred vonkajším svetom, ktorý bol pokladaný za hrozbu. V tomto duchu sa silne prejavovalo úsilie nehovoriť o chybách Cirkvi, aby ich tí druhí nezneužili. Y. Congar jasne poukázal na tento mechanizmus skrývania chýb, ktorý nie je v súlade s cirkevnou tradíciou.<sup>34</sup> Podľa Congara autokritika nie je proti duchu Cirkvi, práve naopak, má v nej existovať ako prirodzená súčasť života. Pius XII. sa vyjadril takto:

„Vieme dobre, že naše slová a naše zámery môžu byť zle interpretované a ich zmysel prevrátený na politickú propagandu. Ale možnosť týchto omylných a zlomyseľných komentárov nám nemôže zavrieť ústa.“<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Spomína sa iba Origenes a Tertulián, ako aj liturgické pramene.

<sup>32</sup> Len niekoľko príkladov: AUGUSTINUS: *en. ps.* 103, s. 1,4, CCL 40, s. 1476: „Prius tibi displiceat deformitas tua, et tunc ab illo ipso cui uis placere pulchra, mereberis pulchritudinem. ipse enim erit reformator tuus, qui fuit formator tuus“; *en. ps.* 69,6, CCL 39, s. 936; *ench.* 64, CCL 46, s. 83. Porov. LUBAC, H. de: Méditation sur l'Église. In: LUBAC, H. de: *Oeuvres complètes VIII : Troisième section – Église*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2008, s. 95, 99.

<sup>33</sup> Porov. *Lumen gentium*, 8–9. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, s. 70–75; *Lumen gentium*, 48. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*, s. 130–132.

<sup>34</sup> Porov. CONGAR, Y.: *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, s. 36–37.

<sup>35</sup> PIUS XII.: *Allocution au Sacré Collège*, Noël 1946. In: CONGAR, Y.: *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, s. 41.

Samozrejme, to, čo odlišuje týchto autorov od iných kritikov, je láska k Cirkvi. Transparentne hovoria a kritizujú, pretože milujú Cirkev.

Konštitúcia preberá Augustínovu tézu o *Ecclesia ab Abel*, posilnenú výrokom „sicut apud sanctos Patres legitur“ – „ako čítame u svätých otcov“, aby sa zdôraznil všeobecný plán spásy siahajúci mimo hranice viditeľnej Cirkvi.<sup>36</sup>

Dokument sa odvoláva na textové svedectvo sv. Augustína a pripomína patristický pojem *sensus fidei* – zmysel pre vieru veriaceho ľudu, ako aj aplikovanie *tria munera* všeobecného kňazstva (prorocké, kňazské a kráľovské) na celý Boží ľud, a to pred hovorením o hierarchickom kňazstve:

„Spoločenstvo veriacich ako celok, ktorému sa dostalo pomazania od Ducha Svätého (porov. 1 Jn 2,20.27), sa nemôže mylíť vo viere a túto svoju osobitnú vlastnosť prejavuje nadprirodzeným zmyslom pre vieru, ktorý je v celom ľude, keď »od biskupov až po posledného veriaceho laika«<sup>37</sup> vyjadruje svoj všeobecný súhlas vo veciach viery a mravov.“<sup>38</sup>

*Dei Verbum* 8 síce nespomína *sensus fidei*, ale predpokladá jeho existenciu v jeho vzťahu k vývoju náuky.

Závažným krokom bolo priradenie časti o Panne Márii do poslednej kapitoly konštitúcie o Cirkvi.<sup>39</sup> Božia Matka je predstavená ako symbol Cirkvi, pripomína sa jej duchovné materstvo. Ide o znovuobjavenie patristického chápania Márie ako obrazu Cirkvi.<sup>40</sup> H. De Lubac sa tejto téme venoval v *Méditation sur l'Église*, kde v poslednej kapitole predstavuje hlbokú patristickú a stredovekú tradíciu Cirkvi a na množstve citácií poukazuje na tradičné chápanie vzťahu Márie a Cirkvi.<sup>41</sup>

Týmto sa Koncil postavil jednoznačne za patristické a tradičné chápanie Panny Márie oproti stúpencom mariológie, ktorí ju kládli medzi Cirkev a Krista. Konštitúcia silne zdôrazňuje, že dôstojnosť a poslanie Panny Márie sa môžu

<sup>36</sup> Porov. *Lumen gentium*, 2. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Dokument cituje týchto autorov: Gregorius Magnus, Augustinus a Iohannes Damascenus. Porov. GREGORIUS MAGNUS: *Homílie nad evanjeliom* 19,1, PL 76, 1154; AUGUSTINUS: *sermo* 341 (= s. *Dolbeau* 22,19, REAug 40, 1994, s. 571); IOHANNES DAMASCENUS: *Adv. iconocl.* 11, PG 96, 1357.

<sup>37</sup> AUGUSTINUS: *praed. sanct.* 27, PL 44, 980: „Quae cum ita sint, non debuit repudiari sententia libri Sapientiae, qui meruit in Ecclesia Christi de gradu lectorum Ecclesiae Christi tam longa annositate recitari, et ab omnibus christianis, ab episcopis usque ad extremos laicos fideles, paenitentes, catechumenos, cum ueneratione diuinae auctoritatis audiri.“

<sup>38</sup> *Lumen gentium*, 12. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*, s. 78.

<sup>39</sup> Porov. O'MALLY, J. W.: *L'événement Vatican II*, s. 257.

<sup>40</sup> Porov. RAHNER, H.: *Mária a Cirkev*. Cambridge (Ont., Canada) : Slovenskí jezuiti, 1988.

<sup>41</sup> Porov. LUBAC, H. de: *Méditation sur l'Église*. In: LUBAC, H. de: *Oeuvres complètes VIII : Troisième section – Église*, s. 273–329.

správne pochopiť len vo svetle poslania Krista a Cirkvi a že Mária je tiež úplne podriadená Kristovi, ktorý je jediný Prostredník a Spasiteľ.<sup>42</sup>

Konštitúcia pripomína tiež dejiny spásy, ktoré sú sústredené na postavu Ježiša Krista, ako to pripomenul najvýznamnejší teológ druhého storočia Irenej z Lyonu:

„Je iba jeden Boh Otec, tak ako sme na to poukázali, a iba jeden Ježiš Kristus, náš Pán, ktorý prichádza počas celej ekonómie spásy a ktorý v sebe všetko rekapituluje.“<sup>43</sup>

Boh takto obnovuje svoj prvotný plán spásy s ľudstvom, ktorý prekazil Adamov hriech, a obnovuje úplne od začiatku celé tvorstvo vo svojom vtele-  
nom Synovi Ježišovi Kristovi, ktorý sa takto stáva druhým Adamom.<sup>44</sup> Tým-  
to spôsobom dáva Irenej do stredu dejín spásy Krista, a nie hriech. Toto sa  
premietlo do štruktúry prípravy konštitúcie *Lumen gentium*. Na jednej strane  
konštitúcia hovorí o Cirkvi ako o mystériu, ktoré je prítomné naraz viditeľne  
a aj neviditeľne, a na druhej strane naznačuje jasne jej podriadenosť Kristovi,  
ktorý je svetlo národov (*Lumen gentium*).

Hoci *Lumen gentium* nie je patristickou ekleziológiou, predsa však bez  
patristickej obnovy, ktorá siaha do 40. rokov 20. storočia a ktorá našla na Kon-  
cile svoje vyvrcholenie, by mali koncilové dokumenty, najmä *Lumen gentium*,  
úplne inú podobu.<sup>45</sup>

### SACROSANCTUM CONCILIUM

Tento dokument môžeme pokladať za najsymbolickejší text predstavujú-  
ci Druhý vatikánsky koncil. Promulgovaný bol ako prvý z koncilových textov  
4. decembra 1963. Konciloví otcovia totiž začali svoju prácu prostredníctvom  
liturgie. Hlavným zámerom bola obnova obradov návratom ku prameňom,  
ako aj zjednodušenie týchto obradov, aby sa na nich mohli veriaci lepšie zú-

<sup>42</sup> Porov. GIANOTTI, D.: *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II : La teologia patristica nelle Lumen gentium*, s. 330–350; BOUBLÍK, V.: *Boží lid*, s. 36–38.

<sup>43</sup> IRENAEUS: *Adversus haereses* 3, 16,6. SC 153. Paris : Les Éditions du Cerf, 1969, 210–213: „Vnus igitur Deus Pater, quemadmodum ostendimus, et unus Christus Iesus Dominus noster, ueniens per uniuersam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans.“ Porov. QUASTEN, J.: *Initiation aux pères de l’Eglise I*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1955, s. 289–313.

<sup>44</sup> Porov. IRENAEUS: *Adversus haereses*, 5,20,2. SC 153, 56–58; IRENAEUS: *Adversus haereses*, 3,16,6. SC 211, 210–218; IRENAEUS: *Adversus haereses*, 3,21,10. SC 211, 220–235; IRENAEUS: *Adversus haereses*, 3,22,3. SC 211, 43–46; IRENAEUS: *Adversus haereses*, 4,38,1. SC 100, 18–20.

<sup>45</sup> Porov. KULISZ, J., ADAM, A., BRAUNSTEINER, G.: *Vybrané pohľady na konštitúciu Lumen gentium*. Trnava : Dobrá kniha, 2014.



častňovať. Základná myšlienka textu je náuková, teda dogmatická. Dokument kladie do stredu liturgie veľkonočné tajomstvo a pripomína, že základnou úlohou Cirkvi je ohlasovať spásu pre ľudí. Táto spása, uskutočnená smrťou a zmŕtvychvstaním Ježiša Krista, sa aktualizuje v histórii prostredníctvom obradov a sviatostí. Liturgia je tak „prameňom“ a „vrcholom“ života Cirkvi.<sup>46</sup>

Unikátnym spôsobom pripomína, že Cirkev je, povedané slovami svätého Cypriána, „sviatosťou jednoty“,<sup>47</sup> a potom sa opiera o učenie svätého Augustína<sup>48</sup> o prítomnosti Krista vo sviatosťiach, zvláštnym spôsobom najmä v Eucharistii a v celebrujúcom kňazovi, ktorý koná *in persona Christi* (v Kristovom mene), aj v Božom slove, ktoré sa číta v zhromaždení, ako aj v modlitbe konaanej v mene Krista. Základnou novotou je vloženie celého Svätého písma do liturgie:

„Aby sa toto veľké dielo uskutočnilo, Kristus je stále prítomný vo svojej Cirkvi, najmä v liturgických úkonoch. Prítomný je v obete svätej omše jednak v osobe toho, ktorý ju slúži, keďže »teraz službou kňazov prináša obeť ten istý, ktorý vtedy obetoval seba samého na kríži«, no predovšetkým je prítomný pod eucharistickými spôsobmi. Svojou mocou je prítomný vo sviatosťiach, takže keď niekto krstí, krstí sám Kristus. Prítomný je vo svojom slove, lebo to on sám hovorí, keď sa v Cirkvi číta Sväté písmo. Napokon, keď sa Cirkev modlí a spieva, je prítomný ten, ktorý prisľúbil: »Kde sú dvaja alebo traja zhromaždení v mojom mene, tam som ja medzi nimi.« (Mt 18,20)<sup>49</sup>

Zmenou, ktorá sa pocítila najviac a ktorú dodnes vnímame, je návrat liturgického jazyka k reči veriacich, teda z latinčiny k národným jazykom, ako aj znovuzavedenie pravidelnej homílie:

„Používanie latinského jazyka nech sa zachová v latinských obradoch, a to bez narušenia partikulárneho práva. Keďže v omši, pri vysluhovaní sviatosti alebo v iných častiach liturgie môže byť pre ľud nezriedka veľmi užitočné používanie rodného jazyka, možno mu dať viac miesta, zvlášť v čítaniach a prí-

<sup>46</sup> *Sacrosanctum concilium*, 10. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, s. 186: „Avšak v liturgii vyvrcholuje činnosť Cirkvi a zároveň v nej pramení všetka jej sila.“

<sup>47</sup> CYPRIANUS CARTHAGINENSIS: *De Ecclesiae catholicae unitate* 7, CCL 3, 163: „Hoc unitatis sacramentum, hoc uinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur quando in euangelio tunica Iesu Christi non diuiditur omnino nec scinditur sed, sortientibus de ueste Christi, quis Christum potius indueret uestis accipitur et incorrupta adque induisa tunica possidetur.“

<sup>48</sup> AUGUSTINUS: *Io. eu. tr.* 6,7, CCL 36, s. 56: „Nouerat quia ipse baptizat in Spiritu Sancto; sed quia tali proprietate, ut potestas ab eo non transiret in alterum, quamuis eo donante, hoc ibi didicit.“

<sup>49</sup> *Sacrosanctum concilium*, 7. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*, s. 185.



hovoroch, v niektorých modlitbách a spevoch, podľa pravidiel v tejto veci jednotlivo ustanovených v ďalších kapitolách.“<sup>50</sup>

Dodnes túto zmenu vnímajú integristi ako neprijateľnú. Táto zmena je však návratom ku skutočnej katolíckej tradícii: gréčtina ako liturgický jazyk bola totiž postupne v rímskej Cirkvi nahradená jazykom ľudu, teda latinčinou. Nemôžeme teda prijať dôvod, podľa ktorého by sa svätá omša touto zmenou desakralizovala.

V kresťanstve je totiž podstatné *sanctum* (svätosť), a nie *sacrum* (posvätno). *Sacrum* sa prejavuje v liturgii formou priestoru, odevov, predmetov, symbolických úkonov, ale v liturgii sa nám odovzdáva *sanctum*, a nie *sacrum*, ktoré sa môže vyvíjať, na rozdiel od *sanctum*. V tomto duchu aj konštitúcia *Lumen gentium* pripomína, že veriaci sú pozvaní ku svätosti, a môžeme dodať, nie k posvätnu.<sup>51</sup>

### NOSTRA AETATE

Ovplyvnil Druhý vatikánsky koncil vzťah k nekresťanským náboženstvám, k židovskému národu? Napríklad deklarácia *Nostra aetate*, promulgovaná 28. októbra 1965, neobsahuje nijakú výslovnú odvolávku na cirkevných otcov. 16. paragraf *Lumen gentium* pripomína tému „evanjeliovej prípravy a odvoláva sa na známe dielo Eusébia z Cézarey:

„Lebo všetko, čo je u nich dobré a pravdivé, Cirkev pokladá za prípravu na evanjelium a za dar toho, ktorý osvecuje každého človeka, aby mal napokon život.“<sup>52</sup>

Podobnú odvolávku nájdeme aj v *Ad gentes*, ako aj niekoľko odvolávok na Klementa z Alexandrie, Ireneja z Lyonu a Augustína. Môžeme povedať, že napriek malému počtu zmienok, koncilové dokumenty sú závislé od myslenia

<sup>50</sup> *Sacrosanctum concilium*, 36. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*, s. 194. V tomto pohľade je inšpiratívna štúdia Š. Marinčáka, ktorý vyhodnocuje situáciu gréckokatolíkov v rámci spoločenstva Katolíckej cirkvi a zdôrazňuje podstatné body z dekrétu Druhého vatikánskeho koncilu *Orientalium ecclesiarum* o katolíckych východných cirkvách. Štúdia poukazuje na viaceré závažné skutočnosti najmä v súvislosti s liturgiou. Porov. MARINČÁK, Š.: Gréckokatolíci – kto sú (sme) a ako ďalej? Pokus o hľadanie identity gréckokatolíckej cirkvi na území Slovenska. In: *Východná katolícka teológia v premenách časov*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 194–196.

<sup>51</sup> *Lumen gentium*, 32. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*, s. 108: „I keď v Cirkvi nekráčajú všetci tou istou cestou, predsa všetci sú povolani na svätosť a Božou spravodlivosťou dostali tú istú vieru (porov. 2 Pt 1, 1).“

<sup>52</sup> EUSEBIUS CAESARIENSIS: *Praeparatio evangelica*, 1, 1: PG 21, 28.

a teológie cirkevných otcov. Paragraf 2 *Nostra aetate* nám ponúka základný pohľad na náboženstvá:

„Katolícka cirkev nezavrhuje nič z toho, čo je v týchto náboženstvách [hinduizme, budhizme] pravdivé a sväté. S úprimnou úctou hľadá na spôsoby konania a správania, na pravidlá a učenia, ktoré sa síce v mnohom líšia od toho, čo ona sama zachováva a učí, no predsa nezriedka odzrkadľujú lúč Pravdy, ktorá osvecuje všetkých ľudí. Cirkev však ohlasuje a je povinná neprestajne ohlasovať Krista, ktorý je »cesta, pravda a život« (Jn 14,6), v ktorom ľudia nachádzajú plnosť náboženského života a v ktorom Boh zmieril so sebou všetko.“<sup>53</sup>

Pojem „úprimná úcta“, o ktorej hovorí Koncil, má svoje doloženie v patristickej literatúre. Samozrejme, tá bola veľmi prísna, pokiaľ išlo o pohanské kultu a pohanské povery, to však nebránilo otcom, alebo niektorým z nich, aby vyjadрили úprimnú úctu k tým myšlienkam, ktoré sa im javili ako správne a dobre zdôvodnené, vnímali v nich svetlo pochádzajúce z Božieho slova, ktoré osvecuje každého človeka. Môžeme spomenúť apologetu Justína alebo Klementa Alexandrijského, ktorí sa opierali o stoickú náuku o *logos spermatikos* (slovo alebo princíp roztrúsený v celom univerze) a v určitých starobyľých náukách videli „semienka – čiastočky“ Božieho slova, a túto tému výslovne prevzal dekrét *Ad gentes*. Napríklad Justín sa odvolával na všetko, čo od počiatku filozofie alebo zákonodarcovia hlásali a pokladali za vynikajúce, a pripomínal, že za toto ich poznanie vďačia poznaniu čiastočiek Logosa.<sup>54</sup> Podobne vraví aj Klement vo svojich *Stromatách*:

„Keď poviem filozofia, tak tým nemyslím tú, ktorá je Portykova alebo Platónova alebo Aristotelova. Všetko to dobré, čo bolo povedané v každej z týchto škôl, a to, čo nás učí spravodlivosť sprevádzaná nábožnou vedou, toto všetko chápané pospolu nazývam filozofiou.“<sup>55</sup>

Niekoľko by samozrejme mohol namietať, že tieto vyjadrenia sa týkajú „filozofie“, a nie náboženstiev, takáto námietka by však nebrala na vedomie, že v staroveku hranica medzi náboženstvom a filozofiou nebola taká, ako ju máme dnes my. V každom prípade prísnosť voči polyteizmu a idolatrii otcom nebránila, aby ústretovo prijali všetko, čo sa im javilo dobré a pravé.

V 16. bode *Lumen gentium* a v 3. a 11. paragrafe dekrétu *Ad gentes* preberá Druhý vatikánsky koncil patristické názory, ktoré poznáme od Eusébia z Cé-

<sup>53</sup> *Nostra aetate*, 2. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II : Dekréty a deklarácie*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993.

<sup>54</sup> Porov. JUSTIN: *Apologie pour les chrétiens* II,10,2, SC 507, s. 349.

<sup>55</sup> CLEMENS ALEXANDRINUS: *Les Stromates* I,7,37,6, SC 30, s. 74.

zarey pod pojmom „evanjeliová príprava“. Lubac pripomína ďalšie patristické svedectvá: Ireneja, Hilára z Poitiers, prípadne Tertuliána.<sup>56</sup>

Je pravda, že v texte *Nostra aetate* je otvorenosť voči náboženstvám limitovaná dôležitosťou, pretože Cirkev je podstatne ohlasovateľkou Krista. Avšak toto pripomenutie je presne v súlade s myslením cirkevných otcov. Kristus je pre nich „cestou“ jedinou voči všetkým ostatným, je naplnením evanjeliovej prípravy a, ako pripomínal Augustín Porfýriovi, je dokonalým prostredníkom medzi Bohom a ľuďmi.

Toto je presne to základné presvedčenie, ktoré zdôrazňuje *Nostra aetate*: rešpektovanie toho, čo je pravdivé a sväté v náboženstvách, nemôže zabrániť tomu, aby sa zdôraznilo, že Kristus je „cesta, pravda a život“. V tomto bode je Koncil absolútne verný otcom. Kresťanská viera totiž nemôže vnímať Kristovu cestu ako jednu z mnohých ciest, pričom sa však zdôrazňuje, že viera sa nemôže nanucovať, a Koncil tiež ukončuje rigidné a vlastne aj nesprávne interpretácie vety „Extra Ecclesiam nulla salus“ – „Mimo Cirkvi niet spásy“. Úctivá rešpektujúca otvorenosť nemôže nič ubrať viere v Ježiša Krista, ktorý je „cesta, pravda a život“.

Texty cirkevných otcov sú dôležité aj pre správne pochopenie židovsko-kresťanských vzťahov. Hoci sa *Nostra aetate* zaoberá vzťahom k iným náboženstvám vo všeobecnosti, predsa však otázka vzťahu k židovskému národu sa nachádza v pôvode dokumentu. Pápež Ján XXIII. poveril kardinála Beu, aby pripravil schému dokumentu v období, keď bolo potrebné odsúdiť antisemitizmus a jeho tragické následky v 20. storočí a keď bolo potrebné prejsť, podľa slov Jula Isaaca, od „učenia o pohrdaní“ k „učeniu o úcte“ v súvislosti so židovským národom.<sup>57</sup> Aký je teda vzťah záverečného dokumentu k patristickej literatúre?

Je bohužiaľ pravda, že niektoré texty otcov sú veľmi tvrdé voči Židom, ich spisy neraz obsahujú aj teológiu nahradenia, ktorá je pre Koncil neprijateľná, aj keby sme to chceli vysvetliť literárnym druhom textov a ochranou pred prozelytizmom. Existencia antijudaizmu je tragickou skutočnosťou našich dejín. Tu môžeme poukázať na knihu *Verus Israel* od Marcela Simona, v ktorej sa zaoberá antijudaizmom cirkevných otcov.<sup>58</sup>

Môže sa javiť ako nedostatočné, že Druhý vatikánsky koncil sa týmto nezaoberal a že sa nevyjadril o antijudaizme cirkevných otcov. To by však bol ana-

<sup>56</sup> Porov. LUBAC, H. de: Les religions humaines d'après les Peres. In: LUBAC, H. de: *Paradoxe et mystère de l'Église*, s. 125–126.

<sup>57</sup> Porov. ISAAC, J.: *L'enseignement du mépris*. Paris : Bernard Grasset, 1960; 1962; 2004.

<sup>58</sup> Porov. SIMON, M.: *Verus Israel : Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135–425)*. Paris : De Boccard, 1948.

chronizmus, pretože počas Koncilu sa jeho účastníci usilovali skôr zdôrazniť to pozitívne, čo nájdeme v spisoch otcov. Ide najmä o puto, ktoré duchovne spája ľud Nového zákona s Abrahámovým potomstvom.<sup>59</sup> Viaceré vydania cirkevných otcov tak umožnili pred Koncilom pripomenúť teológom dôležitosť Starého zákona, a najmä jasne zdôrazniť zakorenenie kresťanskej viery v duchovnej skúsenosti starého Izraela a týmto spôsobom zreteľne vyjadriť opozíciu voči nacistickému antisemitizmu. Henri de Lubac výslovne odhalil toto pokušenie a odmietol úsilie určiť rozdiel medzi semitským Starým zákonom a árijským Novým zákonom. Pripomenul dôležitosť nerozdielneho puta medzi oboma zákonmi, interpretujúc starý prostredníctvom nového, ale aj zakladajúc nový na starom. Podľa de Lubaca ostávame verní náuke svätého Ireneja, ktorý jasne vyjadril: „Mojžišove spisy sú slovami Krista.“<sup>60</sup> V tomto duchu je teda potrebné chápať 4. paragraf *Nostra aetate*:

„Preto Cirkev nemôže zabudnúť, že prijala zjavenie Starého zákona prostredníctvom ľudu, s ktorým sa Boh vo svojom nevýslovnom milosrdenstve rozhodol uzavrieť starú zmluvu, a že sa živí z koreňov šľachetnej olivy, do ktorej boli vštepené ratolesti planej olivy, t. j. pohania (porov. Rim 11,17-24).“<sup>61</sup>

Deklarácia sa teda pridáva exegézy otcov, ktorí napriek a najmä v opozícii proti Marciónovi sa rozhodli uchovať Sväté písma Židov, pretože išlo o jednotu Božieho plánu spásy, vyvolenia Izraela a zakorenenia Cirkvi v histórii židovského národa. Bohužiaľ, musíme úprimne priznať, že niektoré patristické texty nadmerne zdôrazňovali zodpovednosť Židov za Kristovu smrť. Koncil je v tomto ohľade jednoznačný:

„A hoci židovské vrchnosti a ich prívrženci nástojili na Kristovej smrti, predsa nemožno ani všetkým Židom, ktorí vtedy žili, ani dnešným Židom bez rozdielu pripisovať to, čo sa spáchalo pri Kristovom umučení. A hoci Cirkev je novým Božím ľudom, predsa neslobodno Židov predstavovať ani ako Bohom zavrnutých, ani ako prekliatych, sčaby to vyplývalo zo Svätého písma. Preto nech všetci dbajú o to, aby pri vyučovaní katechizmu a pri hlásaní Božieho slova neučili nič, čo sa nezhoduje s pravdou evanjelia a s Kristovým duchom.“<sup>62</sup>

Musíme si priznať, že niektoré výroky otcov proti Židom sú poznačené polemikou, ktorá je dnes neudržateľná. Na druhej strane však musíme tiež po-

<sup>59</sup> Porov. *Nostra aetate*, 4. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II : Dekréty a deklarácie*, s. 303–305.

<sup>60</sup> LUBAC, H. de: Un nouveau front religieux. In: *Théologie dans l'histoire II : Résistance chrétienne au nazisme et à l'antisémitisme*. Paris : DDB, 1990, s. 280.

<sup>61</sup> *Nostra aetate*, 4. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II : Dekréty a deklarácie*, s. 304.

<sup>62</sup> *Nostra aetate*, 4. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II : Dekréty a deklarácie*, s. 305.

vedať, že najčastejšie títo starokresťanskí autori reagovali na úsilie niektorých kresťanov „požidovčiť“ tento pojem, čo chápeme v zmysle, ktorý mu dal svätý Pavol – teda ako úsilie niektorých kresťanov začať nanovo dodržiavať židovské praktiky spôsobom, ktorý zahmlieval novosť prinesenú Kristom.

Prvé polemiky boli medzi žido-kresťanmi a židmi, teda medzi autormi toho istého pôvodu. Neskôr túto polemiku prevzali kresťania pochádzajúci z pohanstva, a tým aj táto polemika dostala bohužiaľ smutné zafarbenie. Je bohužiaľ pravda, že kresťanskí autori síce dobre poznali starozákonné texty, ale nevedeli si predstaviť zmysel existencie židovského národa po Kristovom príchode. Tým, že sa pokladali za nový Izrael, neboli schopní chápať existenciu pôvodného židovského národa. Rád by som však poukázal aj na tých otcov, ktorí obraňovali židovskú tradíciu proti útokom a ktorí si uvedomovali dôležitosť existencie Izraela pre kresťanov.

Navyše podozrenie z antijudaizmu otcov prináša risk, že pozabudneme na viaceré texty, ktoré podstatne napomohli vznik a štruktúru *Nostra aetate* v časti zaoberajúcej sa židovským národom. Tak si pripomíname Origena, ktorý často obhajuje židovský národ proti útokom filozofa Celsa<sup>63</sup> a ktorý vo svojom komentári k Listu Rimanom jasne pripomína učenie svätého Pavla o vyvolení Izraela, ako aj o potvrdení toho, že Božie povolanie a jeho dary sú neodvolateľné (porov. Rim 11,29).<sup>64</sup>

Asi najsilnejšie sa vernosť Koncilu voči cirkevným otcom prejavuje v pripomenutí nasmerovania Izraela ku Kristovi. Cirkev nachádza v Starom zákone zárodok svojej viery, odchod z Egypta naznačuje spásu a Kristus uzmieruje Židov a národy prostredníctvom svojho kríža. V tejto súvislosti môžeme pripomenúť dôležité dielo svätého Augustína *De catechizandis rudibus*, ktoré ponúka dve formy predkatechumenálnej katechézy a jasne pripomína tieto myšlienky.<sup>65</sup>

Tu môže samozrejme vzniknúť objektívna námietka, či tento dokument rešpektuje odlišnosť židovského náboženstva, a bolo by teda potrebné vylúčiť Izrael z nároku, podľa ktorého by Izrael mal byť „vlúčený“ do Kristovho tajomstva. Tu si musíme pripomenúť zásadnú vec. Dokument *Nostra aetate* sa zaobe-

<sup>63</sup> ORIGENES: *Contre Celse*, IV,31, SC 136, s. 261–263.

<sup>64</sup> ORIGENES: *Commentaire sur l'épître aux Romains*, VIII,6,1, SC 543, s. 499–501; VI-II,6,4, SC 543, s. 505; VIII,11,1–8, SC 543, s. 565–575.

<sup>65</sup> SV. AUGUSTÍN (AUGUSTINUS): *O katechizovaní úplných začiatocníkov*. Edícia Starokresťanská knižnica, zv. 7. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 113: „Starodávni svätí spoznali jeho samotný príchod prostredníctvom zjavenia Ducha a prorokovali ho, a tak boli spasení vo viere, že príde“; s. 120–121: „Predsa však prostredníctvom sviatosti potopy, keď budú spravodliví oslobodení prostredníctvom dreva, bola predpovedaná aj budúca Cirkev, ktorú Kristus, jej Kráľ a Boh, prostredníctvom tajomstva kríža uchránil pred potopou tohto sveta.“

rá vzťahom medzi Cirkvou a Izraelom a zásadne odsudzuje antisemitizmus, ale nezaobera sa otázkou vzťahu k židovskému náboženstvu v histórii. Pre Druhý vatikánsky koncil, ako ani pre cirkevných otcov neexistujú dve paralelné cesty spásy: židovstvo a kresťanstvo; pridržiavajú sa toho, že z pohľadu kresťanskej viery nie je spása mimo Kristovho prostredníctva, či už je toto prostredníctvo priamo uznané alebo sa vykonáva neviditeľným spôsobom. Samozrejme, musíme zdôrazniť, že tento názor nemôže byť nanútený inému: vychádza z vyznania viery, ktoré je svojou prirodzenosťou slobodné.

Preto môžeme povedať, že by sme mohli hovoriť o antijudaizme cirkevných otcov v prípade, že by išlo o výroky alebo o správanie, ktoré by bolo násilné alebo nenávistné, ale istotne nejde o toto v prípade, ak ide o vyjadrenie, ktoré je podstatne vyjadrením kresťanskej viery, podľa ktorej Kristus naplnil jedinečným spôsobom prislúbenie, ktoré bolo kedysi dané Abrahámovi.

Záverom môžeme povedať, že po prvýkrát venoval Koncil jeden celý dokument tejto téme, ak neberieme do úvahy Florentský koncil, ktorý vylúčil židov a príslušníkov iných náboženstiev zo spásy.<sup>66</sup> Dnes si uvedomujeme a silne vnímame hodnotu kontinuity biblického Izraela s dnešnými židmi, ako aj to, že tvoria naďalej vyvolený Boží ľud s platnou zmluvou s Bohom.

## ZÁVER

Druhý vatikánsky koncil možno pokladať za určité silné svedectvo o platnosti patristických štúdií a o úlohe, ktorú zohrávajú v bohatom a pluralitnom živote Cirkvi.<sup>67</sup> Koncilové texty sú jasne postavené na patristických textoch, pričom sa neusilujú iba o citovanie vybraných pasáží, ale skôr o spôsob tvorby textu, ktorý je blízky mysleniu a hovoreniu cirkevných otcov. V tomto pohľade je Koncil dogmatickým v tom zmysle, v akom dnes definujeme dogmatiku, a je pastoračným v tom zmysle, v akom chápali cirkevní otcovia tento pojem.

Druhý vatikánsky koncil nadväzuje na patristický spôsob hovorenia a myslenia a v tomto spočíva jeho podstatný význam. Na vybraných koncilových textoch sme poukázali na ich priame a nepriame patristické pozadie. Koncilové texty prinášajú veľké teologické obohatenie, ktoré bude, ako dúfame, pretavené do študijných materiálov, aby mohli takýmto spôsobom formovať budúcu generáciu kresťanov. Pápež Ján XXIII. vo svojom otvárajúcom prejave 11. ok-

<sup>66</sup> Porov. SESBOÜÉ, B.: *Hors de l'Église pas de salut : Histoire d'une formule et problème d'interprétation*. Paris : Desclée de Brouwer, 2004, s. 87–104.

<sup>67</sup> Porov. CSANTOS, L.: Jezuiti a intelektuálny apoštolát. In: *Teologický časopis*, roč. 8, 2010, č. 2, s. 5–22; CSANTOS, L.: The Second Vatican Council and the Slovak Jesuits. In: *Studia Bobolanum*, 4, 2013, s. 5–17



tóbra 1962 a pápež Pavol VI. v záverečnom prejave 7. decembra 1965 hovorili o rôznych spôsoboch teologického prístupu, ktoré nazvali hermeneutikou diskontinuity a hermeneutikou reformy.

Druhý vatikánsky koncil si spomedzi dvoch možných teologických vývinov: integristov a progresistov vyberá „tretí“: otvára Cirkev svetu tým spôsobom, že sa navracia k tej najautentickejšej tradícii a je plne v línii hermeneutiky reformy.<sup>68</sup> Texty Druhého vatikánskeho koncilu chránia katolícku náuku – *depositum fidei*, pričom ju v duchu cirkevných otcov robia prístupnou ľuďom dobrej vôle.

#### SKRATKY

<i>cat. rud.</i>	<i>De catechizandis rudibus liber unus</i>
CCL	<i>Corpus Christianorum, series Latina</i> , Steenbrugge; Turnhout
<i>en. ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>ench.</i>	<i>De fide spe et caritate liber unus</i>
<i>Io. eu. tr.</i>	<i>In Iohannis euangelium tractatus CXXIV</i>
PG	<i>Patrologiae cursus completus, series Greca</i> . Ed. J.-P. Migne, Paris
PL	<i>Patrologiae cursus completus, series Latina</i> . Ed. J.-P. Migne, Paris
<i>praed. sanct.</i>	<i>De praedestinatione sanctorum</i>
REAug	<i>Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques</i> , Paris
s.	<i>Sermones</i>
<i>s. Dolbeau</i>	<i>Sermones</i> a F. Dolbeau editi
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris

#### INSTRUMENTA

*Cedetoc Library of Christian Latin Texts. CLCLT-5*. Base de Données pour la Tradition Occidentale Latine, Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. Turnhout : Brepols, 2002.

DEKKERS, E., GAAR A.: *Clavis Patrum Latinorum qua in novum Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensioni a Tertulliano ad Bedam commode recludit Eligius Dekkers opera usus qua rem praeparavit et iuvit Aemilius Gaar Vindobonensis*. Editio tertia aucta et emendata. Steenbrugis in Abbatia sancti Petri, 1995, s. 97–153.

DENZINGER: *Symboles et définitions de la foi catholique*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1996.

<sup>68</sup> Porov. BRAUNSTEINER, G.: Ujasnenie pojmu Tradície na Druhom vatikánskom koncile. In: *Výrazné aspekty konštitúcie Dei Verbum*. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 57–68.



GEERARD, M.: *Clavis Patrum Graecorum, Volumen II, ab Athanasio ad Chrysostomum*. CCL. Turnhout : Brepols, 1974.

## PRAMENE

AUGUSTINUS: *en. ps.* 103, CCL 40, s. 1473–1535.

AUGUSTINUS: *en. ps.* 69, CCL 39, s. 930–939.

AUGUSTINUS: *ench.* CCL 46, s. 49–114.

AUGUSTINUS: *Io. eu. tr.* 6, CCL 36, s. 53–67.

SV. AUGUSTÍN (AUGUSTINUS): *O katechizovaní úplných začiatočníkov*, 28. Edícia Starokresťanská knižnica, zv. 7. Trnava : Dobrá kniha, 2015.

AUGUSTINUS: *praed. sanct.* 27, PL 44, 959–992.

AUGUSTINUS: *sermo* 341 (= *s. Dolbeau* 22,19, *REAug* 40, 1994, s. 553–578).

BASILIIUS CAESARENSIS: *Sur le saint Esprit* 30,77. Réimpression de la deuxième édition revue et augmentée. SC 17bis. Paris : Les Éditions du Cerf, 2002.

BASILIIUS CAESARENSIS: *Povzbudenia mladým : Listy I (r. 357–374)*. Bibliotheca antiqua Christiana, zv. 1. Prešov : Petra, 1999.

CLEMENS ALEXANDRINUS: *Les Stromates*. SC 30. Paris : Les Éditions du Cerf, 1951.

CYPRIANUS CARTHAGINENSIS: *De Ecclesiae catholicae unitate* 7, CCL 3, 1972.

EUSEBIUS CAESARIENSIS: *Praeparatio evangelica*. PG 21.

IRENAEUS: *Adversus haereses*. SC 100. Paris : Les Éditions du Cerf, 1965.

IRENAEUS: *Adversus haereses*. SC 153. Paris : Les Éditions du Cerf, 1969.

IRENAEUS: *Adversus haereses*. SC 211. Paris : Les Éditions du Cerf, 1974.

JUSTIN: *Apologie pour les chrétiens*. SC 507. Paris : Les Éditions du Cerf, 2006.

ORIGENES: *Commentaire sur l'épître aux Romains*. SC 543. Paris : Les Éditions du Cerf, 2011.

ORIGENES: *Contre Celse*. SC 136. Paris : Les Éditions du Cerf, 1968.

## SEKUNDÁRNA LITERATÚRA

BOUBLÍK, V.: *Boží lid*. Řím : Křesťanská akademie, 1967.

BOUYER, L.: Le Renouveau des études patristiques. In: *La vie intellectuelle*, 2, 1947, s. 6–25.

BRAUNSTEINER, G.: Ujasnenie pojmu Tradície na Druhom vatikánskom koncile. In: *Výrazné aspekty konštitúcie Dei Verbum*. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 57–68.

- CONGAR, Y.: *Vraie et fausse rérome dans l'Église*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1969.
- CSONTOS, L.: Jezuiti a intelektuálny apoštolát. In: *Teologický časopis*, roč. 8, 2010, č. 2, s. 5–22.
- CSONTOS, L.: The Second Vatican Council and the Slovak Jesuits. In: *Studia Bobolanum*, 4, 2013, s. 5–17.
- DALEY, B. E.: The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival : Sources, Symbols and the Science of Theology. In: *International Journal of Systematic Theology*, 7, 2005, s. 362–382.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II : Dekréty a deklarácie*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993.
- DOLINSKÝ, J.: Zvolanie Prvého a Druhého vatikánskeho koncilu. In: *Cirkev a spoločnosť medzi Prvým a Druhým vatikánskym koncilom*. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 5–27.
- FOUILLOUX, E.: *La collection „Sources chrétiennes“ : Éditer les Pères de l'Église au XXe siècle*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1995.
- GIANOTTI, D.: *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II : La teologia patristica nelle Lumen gentium*. Bologna : EDB, 2010.
- HECZEI, M.: Obraz inšpirácie v dogmatickej konštitúcii *Dei Verbum*. In: *Výrazné aspekty konštitúcie Dei Verbum*. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 23–33.
- ISAAC, J.: *L'enseignement du mépris*. Paris : Bernard Grasset, 1960; 1962; 2004.
- KULISZ, J., ADAM, A., BRAUNSTEINER, G.: *Vybrané pohľady na konštitúciu Lumen gentium*. Trnava : Dobrá kniha, 2014.
- LICHNER, M. (ed.): *Sväté písmo ako duša teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2015.
- LUBAC, H. de: *Paradoxe et mystère de l'Église*. Paris : Aubier-Montaigne, 1967.
- LUBAC, H. de: Un nouveau front religieux. In: LUBAC, H. de: *Théologie dans l'histoire II : Résistance chrétienne au nazisme et à l'antisémitisme*. Paris : DDB, 1990, s. 280.
- LUBAC, H. de: La constitution „Lumen Gentium“ et les Pères de l'Église. In: LUBAC, H. de: *Paradoxe et mystère de l'Église*. Paris : Aubier-Montaigne, 1967, s. 59–119.
- MARINČÁK, Š.: Gréckokatolíci – kto sú (sme) a ako ďalej? Pokus o hľadanie identity gréckokatolíckej cirkvi na území Slovenska. In: *Východná katolícka teológia v premenách časov*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 189–198.
- O'MALLY, J. W.: *L'événement Vatican II*. Bruxelles : Lessius, 2011.

- ORBE, A.: Lo studio dei padri della Chiesa nella formazione sacerdotale. In: *Vaticano II: Bilancio e prospettive : Venticinque anni dopo (1962–1987)*. Assisi; Roma : Citadela Editrice; Pontificia universita Gregoriana, 1987, s. 1366–1380.
- PIETRI, Ch.: L'ecclésiologie patristique et *Lumen gentium*. In: *Le deuxième Concile du Vatican (1959–1965) : Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome*. Rome : Collection de l'École Française de Rome, 113, 1989, s. 511–537.
- PIUS XII: Allocution au Sacré Collège, Noël 1946. In: CONGAR, Y.: *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1969, s. 41.
- QUASTEN, J.: *Initiation aux pères de l'Église I*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1955, s. 289–313.
- RAHNER, H.: *Mária a Cirkev*. Cambridge (Ont., Canada) : Slovenský jezuiti, 1988.
- RAHNER, K.: Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II. In: *Theological Studies*, 40, 1979, s. 716–727.
- ROUSSEAU, O.: La patristique grecque dans la vie de l'Église. In: *Seminarium*, 21, 1969, s. 269–291.
- ROUTHIER, G.: Tensions, réformes et recherche du consensus : Vatican II dans l'itinéraire de l'Église catholique au XXe siècle. In: *Horizonte, Belo Horizonte*, roč. 2011, č. 24, s. 963–985.
- SESBOÜÉ, B.: *Hors de l'Église pas de salut : Histoire d'une formule et problème d'interprétation*. Paris : Desclée de Brouwer, 2004.
- SIMON, M.: *Verus Israel : Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135–425)*. Paris : De Boccard, 1948.
- STERN, J.: Église et tradition chez Henri de Lubac. In: *Henri de Lubac et le mystère de l'Église : Actes du colloque du 12 octobre 1996 à l'Institut de France*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1999, s. 69–84.

doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.  
 Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
 P. O. Box 173  
 Kostolná 1, 814 99 Bratislava  
 e-mail: milos.lichner@truni.sk



## Niekoľko poznámok k typológii hudobných nástrojov v Starom zákone

Šimon Marinčák

MARINČÁK, Š.: A Few Notes on the Typology of Musical Instruments in the Old Testament. *Teologický časopis*, XIV, 2016, 1, s. 59 – 81.

Terminology used to depict the musical instruments in the Bible translations is often confusing, and sometimes even contradictory. The reason why, however, is not rooted in an inability of translators to find appropriate word; rather, it is a matter of unsatisfactory characteristics of single musical instruments in the original. This study makes attempts to compare and characterize briefly ancient musical instruments found in the text of the Old Testament, as well as to survey elementary translations (Greek and Latin) terminology with the focus on important Slovak translations.

*Keywords:* musical instruments, Bible, Old Testament, translations

Hudba je fenomén, ktorý sprevádza človeka od stvorenia sveta. Aj keď úplné počiatky hudby nie sú sprevádzané pozitívnymi dôkazmi o jej existencii, charaktere a type, sociologické a antropologické výskumy sa zhodujú v názore, že hudobné prejavy človeka sú také staré, aké staré je ľudstvo. Podobne ako u všetkých starovekých civilizovaných a kultúrnych národov, aj u Hebrejov sa hudba a hudobné nástroje tešili veľkej úcte a popularite. Ich existenciu potvrdzujú nielen písomné, ale aj archeologické pamiatky tak obrazové, ako aj nálezy samotných hudobných nástrojov. Archeologické nálezy potvrdzujú skutočnosť, že základné typy hudobných nástrojov boli štandardne prítomné u všetkých starovekých civilizovaných národov. Bicie, dychové a strunové hudobné nástroje tvorili súčasť kultúry a civilizácie človeka už od najstaršej doby a vznikali simultánne vo všetkých kultúrnych oblastiach, v ktorých sa vyvinuli jednotlivé staroveké civilizácie.<sup>1</sup> V tomto ohľade sa od ostatných civilizácií neodlišuje ani kultúra Hebrejov.

Základným prameňom informácií o používaní jednotlivých hudobných nástrojov Hebrejmi sú spisy Starého zákona. Aj keď sú vyššie spomenuté tri typy hudobných nástrojov jednoznačné a analogicky dokázateľné, špecifikácia konkrétnych z nich už taká jasná nie je. Názvoslovie jednotlivých hudobných

---

<sup>1</sup> K tejto téme vyniká najmä publikácia Curta Sachsa. Porov. SACHS, C.: *The History of Musical Instruments*. Mineola (NY) : Dover Publications Inc., 2006<sup>2</sup>.

nástrojov v biblických spisoch predstavuje problém nielen v hebrejskom origináli, ale najmä v jeho prekladoch do ďalších jazykov, slovenský nevynímajúc. Príčin tejto nejednoznačnosti je hneď niekoľko. Predovšetkým biblické spisy nie sú hudobno-historickými dokumentmi prinášajúcimi exaktné vedecké fakty. Sú spismi opisujúcimi duchovné dejiny spásy a tomuto účelu je podriadená aj použitá hudobná terminológia. Presná špecifikácia jednotlivých hudobných nástrojov je v tomto kontexte nepodstatná a hudobné nástroje sa v jednotlivých biblických knihách spomínajú vtedy, keď to má konkrétny význam pre zdôraznenie skutočností duchovného charakteru. Zmienky o hudobných nástrojoch majú často charakter čisto symbolický, doplňujúci, prípadne vysvetľujúci. Autori jednotlivých spisov a ich prekladov obvykle neboli profesionálnymi hudobníkmi, preto sa ich opisy obmedzujú na čisto vonkajšie znaky nástrojov, ako napr. počet strún, tvar trúb, materiál, z ktorého pochádzajú, atď., čo však samo osebe môže byť niekedy aj mátaúce. Okrem toho pri manuálnej výrobe hudobných nástrojov v staroveku by sa podľa dnešných kritérií dal každý hudobný nástroj zadeliť do samostatnej kategórie, keďže o nejakej štandardizácii výroby sa v tej dobe hovoriť nedá.

Okrem nejednoznačností v charakteristike jednotlivých hudobných nástrojov v origináli nachádzame množstvo nejasností aj v jeho prekladoch. Tu vidíme najmä dve príčiny týchto nejasností. Hlavnou príčinou je identifikácia jednotlivých hudobných nástrojov, ktorá je vzhľadom na vyššie spomínané príčiny v niektorých prípadoch takmer nemožná. Druhou príčinou je skutočnosť, že v niektorých prípadoch sa prekladatelia usilovali priblížiť poslanstvo biblických spisov aj tým, že použili hudobnú terminológiu prostredia, z ktorého vychádzali, hoci tým v texte nezriedka pozmenili aj typ hudobného nástroja. Tak nachádzame nielen prehadzovanie poradia spomínaných hudobných nástrojov, ale niekedy aj ich antagonistickú prezentáciu, napr. keď je pôvodný termín pre strunový hudobný nástroj nahradený v preklade termínom pre dychový a pod. V niektorých prekladoch dochádza aj k vynechaniu, prípadne prídaniu hudobných nástrojov do textu. Taktiež špecifiká jednotlivých jazykov umožňujú aj vynechanie názvu hudobného nástroja pomocou zastupujúceho slova, ktoré indikuje jeho použitie, ako napríklad „trúbili“ a „trúbili na trúby“ (a to nielen v slovenčine).

Na identifikáciu a ďalší komplexný výskum hudobných nástrojov je preto potrebné zvoliť komparatívnu metódu, na ktorej sa popri lingvistike musí bezpodmienečne spolupodieľať aj etymológia, archeológia (napr. komparácia piktorálnych prameňov na minciach, komparácia pamiatok a pečatí), muzikológia, etnografia a pod. V tejto krátkej štúdiu sa sústredíme len na terminologickú komparáciu základných variantov (originálu a prekladov), s pokusom

o charakterovú špecifikáciu jednotlivých hudobných nástrojov v rámci ich typologických skupín. Textovým východiskom je pôvodný hebrejský originál. V tejto komparácii sme využili text publikovaný v *Jewish Publication Society* v roku 1917 spolu s Masoretským textom (= JPS)<sup>2</sup> a prihliadali sme aj na vydanie *BHS*.<sup>3</sup> Ďalšími použitými prameňmi komparácie sú grécka Septuaginta (= LXX)<sup>4</sup> a latinská Vulgáta (= VG)<sup>5</sup>. Z prameňov, ktoré majú priamy súvis s územím Slovenska, využívame predovšetkým cirkevnoslovanský text (= CSL), ktorý je zároveň aj prvým prekladom biblických spisov do slovanského jazyka. K nemu uvádzame aj terminológiu tzv. synodálneho prekladu (= SYN)<sup>6</sup>, ktorý je určený na mimoliturgické používanie a slúži ako isté vysvetlenie cirkevnoslovanského textu. S našim územím úzko súvisí aj český preklad Biblie známy ako Kralická Biblia (= KRL; 1579 – 1593),<sup>7</sup> keďže ho používali aj slovenskí evanjelici a jej jazyk sa používal ako literárny až do 19., a ako liturgický dokonca až do 20. storočia. Po nej nasledujú slovenské preklady, z nich najstarší, tzv. Kamaldulská Biblia (= KML), vznikol v Červenom Kláštore na východnom Slovensku v prvej polovici 18. storočia.<sup>8</sup> Chronologicky nasleduje preklad Jozefa Roháčka (= ROH) z roku 1936<sup>9</sup>, nový evanjelický preklad (= EV) z roku 1977<sup>10</sup>, ďalej katolícky preklad s prihliadnutím na Neovulgátu pod vedením Jozefa Heribana (= KAT) z roku 1995<sup>11</sup> a preklad Jeruzalemskej Biblie Antona Boteka (= BOT) z roku 2009<sup>12</sup>.

Ostatné existujúce preklady, grécke (Aquilla, Theodotios, Symmachos), latinské (starolatinské preklady, Hieronymova Vulgáta, Alkuinova Biblia, Sixtina-Clementina) a slovenské (preklad Andreja Hlinku, Jána Vojtaššáka, Jána Donovala [pseudonym Tichomír Milkin] a Martina Kollára z rokov 1913 až 1926; evanjelický preklad z rokov 1936 – 1937; katolícky preklad z roku 1955; ekumenický preklad z roku 2007) z pochopiteľných dôvodov neporovnávame.

<sup>2</sup> Text dostupný na internete: <http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm>.

<sup>3</sup> *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/1977.

<sup>4</sup> RAHLFS, A. (ed.): *Septuaginta*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. Text dostupný aj na internete: <http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/>.

<sup>5</sup> *Biblia Sacra Vulgata*. Editio quinta. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. Text dostupný aj na internete: <http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/>.

<sup>6</sup> Text dostupný na internete: <http://hebrew-studies.philosophy.spbu.ru/Biblia/v1/AgiaGraphie.aspx?b1;c12;sPDA>.

<sup>7</sup> Dostupná na internete: <http://www.etf.cuni.cz/~rovnanim/bible/bible.html>.

<sup>8</sup> Fotografie dostupné na internete: <http://kb.kapitula.sk/>.

<sup>9</sup> Text dostupný na internete: [www.biblia.sk](http://www.biblia.sk).

<sup>10</sup> Text dostupný na internete: [www.biblia.sk](http://www.biblia.sk).

<sup>11</sup> Text dostupný na internete: [www.svatepismo.sk](http://www.svatepismo.sk).

<sup>12</sup> Text dostupný na internete: [www.biblia.sk](http://www.biblia.sk).



Hudobné nástroje sú rozdelené do skupín podľa spôsobu, akým vzniká ich zvuk. Bicie hudobné nástroje sa zdajú byť prvými, ktoré človek mohol začať vyrábať. Ich zvuk vzniká úderom na nástroj rukou, alebo napr. paličkou, prípadne udieraním nástroja napr. o ruku, alebo údermi nástroja o nástroj. V prípade, že sa úderom rozozvučí membrána (obvykle z kože), ide o tzv. „membránofóny“, teda blanzvučné hudobné nástroje. Ak sa po údere rozozvučí telo samotného hudobného nástroja, ide o tzv. „idiofóny“, teda samozvučné hudobné nástroje. Ich zvuk je väčšinou neurčitej tónovej výšky, sú však aj také, ktoré majú definovanú presnú tónovú výšku.

Do druhej skupiny patria dychové hudobné nástroje. Ich zvuk je podmienený vzduchovým stĺpcom, preto sa nazývajú termínom „aerofóny“. Pri hudobných nástrojoch vyrobených z dreva prichádzajúci vzduch rozvibruje alebo tzv. plátok (tenký trstinový plátok s vibračnou plochou), ktorý vibrovaním vydáva zvuk (napr. šalmaj, v súčasnosti klarinet, hoboje, fagot atď.), v tom prípade ide o tzv. plátkové dychové hudobné nástroje; alebo lámaním sa vzduchu o hranu (napr. píšťala, flauta atď.), v tom prípade ide o tzv. hranové dychové hudobné nástroje. V oboch prípadoch sa výška tónu koriguje dĺžkou vzduchového stĺpca pomocou odkrývania resp. zakrývania dierok vyvrtaných do tela hudobného nástroja. Pri hudobných nástrojoch vyrobených z kovu zvuk vzniká alebo spôsobom spomínaným pri píšťalkách, alebo tvorením vrčiaceho labiálneho zvuku so simultánnym fúkaním do nástroja (akési „prír“), pričom nástroj má tzv. náustok; v tomto prípade sa výška tónu koriguje striedavým špúlením a uvoľňovaním pier hráča, ako aj zmenami sily fúkania.

Do tretej skupiny patria strunové hudobné nástroje. Ich zvuk vzniká brnkáním o struny prstami alebo brnkadlom (čes. trsátko), pričom nasledujúca vibrácia strún prenáša zvuk na vibračnú plochu, ktorou je obvykle drevená doska, tzv. rezonančná skriňa, alebo rezonančná doska. Druhou možnosťou rozozvučania strunového hudobného nástroja je rozvibrovanie strún ťahaním sláčika; tento spôsob však patrí k novodobejším a aj keď v biblickej dobe nie je vylúčený, nie je podložený konkrétnymi dôkazmi. Táto skupina hudobných nástrojov sa nazýva „chordofóny“.

Slovenský text biblických veršov je okrem dvoch prípadov (2 Sam 6,5; Ž [86] 87,7) prevzatý z prekladu Jeruzalemskej Biblie Antona Boteka, uvedené výnimky sú prevzaté z katolíckeho a Roháčkovho prekladu. V jednotlivých veršoch sú polotučným písmom zdôraznené hudobné termíny, ktoré sa ďalej v tabuľke uvádzajú vo variantoch z použitých prekladov.

Miesta v tabuľke označené tromi bodkami (...) znamenajú, že daný variant nemá tento termín, pričom môže ísť o dodatok či absenciu termínu tak v preklade, ako aj v pôvodine.

Taktiež uvádzame časové zaradenie opisovanej udalosti do historického rámca podľa zaradenia období v sýrsko-palestínskej biblickej archeológii v *MDB*<sup>13</sup>:

- Bronzová doba (3200 – 1200 pred n. l.)
  - Raná (skorá) bronzová doba (3200 – 2200 pred n. l.)
  - Stredná bronzová doba (2200 – 1550 pred n. l.)
    - Stredná bronzová doba I (2200 – 2000 pred n. l.)
    - Stredná bronzová doba II (2000 – 1750 pred n. l.)
    - Stredná bronzová doba III (1750 – 1550 pred n. l.)
  - Neskorá bronzová doba (1550 – 1200 pred n. l.)
    - Neskorá bronzová doba I (1550 – 1400 pred n. l.)
    - Neskorá bronzová doba II (1400 – 1200 pred n. l.)
- Železná doba (1200 – 586 pred n. l.)
  - Železná doba I (1200 – 1000 pred n. l.)
  - Železná doba IIA (1000 – 930 pred n. l.)
  - Železná doba IIB (930 – 721 pred n. l.)
  - Železná doba IIC (721 – 586 pred n. l.)
- Babylonské obdobie (586 – 539 pred n. l.)
- Perzské obdobie (539 – 332 pred n. l.)
- Helenistické obdobie (332 – 63 pred n. l.)
  - Rané (skoré) helenistické obdobie (332 – 198 pred n. l.)
  - Neskoré helenistické obdobie (198 – 63 pred n. l.)
- Rímske obdobie (63 pred n. l. – 324 n. l.)

## BICIE NÁSTROJE: IDIOFÓNY

Lud Izraela používal množstvo rôznych bicích nástrojov, aby rytmizoval svoju hudbu. Rytmus bol vitálnou zložkou ich poézie a piesní. V spisoch Starého zákona sa spomínajú štyri hudobné nástroje tohto typu. Dokumentujú orientálnu záľubu vo vyvolávaní hluku. Aj keď tieto hudobné nástroje boli výlučne rytmické, melódia i rytmus veľmi úzko záviseli od prirodzeného rytmu spievaných slov.

***M<sup>e</sup>cil<sup>e</sup>ttaim* a *cel<sup>e</sup>lim*.** Najčastejšie je spomínaný hudobný nástroj nazvaný מַצִּלְתַּיִם [*m<sup>e</sup>cil<sup>e</sup>ttaim*], ako aj צִלְצִלִּים [*cel<sup>e</sup>lim*]. Išlo o bici hudobný nástroj

<sup>13</sup> *MDB*, 55.

produkujúci rinčiaci zvuk a obidva hebrejské termíny sú odvodené z koreňa צלצל, čo znamená zvonieť, chvieť sa, prípadne označuje „hrozný zvuk“. Tento bicí hudobný nástroj bol vyrobený z medi. Duálna forma hebrejského slova naznačuje, že sa tento nástroj používal v pároch. Je podobný súčasným činelom a obvykle mal dve podoby: mohli to byť veľké puklicové činely, ktoré mali na rube malý krúžok, do ktorého bolo možné upevniť kožené držadlo; druhý typ bol menší, nástroj sa podobal na akési zvonce, ktoré narážali na seba. Mohli mať paličkovú rukoväť a rozdiel medzi nimi mohol spočívať aj v tom, že na menší typ činelov sa hralo vertikálne, na väčší naopak horizontálne. V žalme 150 sa spomínajú dva druhy činelov: zvučné a jasavé. Toto odlišenie by okrem vonkajšieho vzhľadu mohlo naznačovať aj rozdielnosť ich zvuku, ktorý mohol byť v jednom prípade jemný, v druhom ostrý, prenikavý. V literatúre sa tieto hudobné nástroje opisujú aj ako vlastniace definovanú tónovú výšku, pričom zrejme boli ladené do tónov A a C. V žalme spomínané „zvučné cimbaly“ (gr. κυμβάλοις εὐήχοις, lat. *cymbalis sonantibus*) zrejme mohli mať širší priemer ako „jasavé cimbaly“ a zrejme sa na nich hralo dvoma rukami. „Jasavé cimbaly“ (gr. κυμβάλοις ἄλαλαγμοῦ, lat. *cymbalis tinnientibus*) na druhej strane boli zrejme oveľa menšie a hralo sa na nich jednou rukou, mohli byť napr. nasadené na palec a prostredník (ako v súčasnosti „kastanety“). Je pravdepodobné, že sa tento hudobný nástroj používal na označovanie začiatkov, koncov a páuz počas spevu.<sup>14</sup>

Ako sa zdá, ďalší hebrejský výraz z rovnakého koreňa [מצלות - *m<sup>c</sup>cilot*], spomínaný v Zach 14,20, nemá význam „činely“, ale prekladá sa v LXX ako χαλινός a vo VG ako *frenum*, čo v oboch prípadoch znamená „uzda“.<sup>15</sup> Aj z tohto dôvodu slovo *cel<sup>e</sup>elim* nemusí mať nutne synonymný význam s *m<sup>c</sup>cil<sup>e</sup>ttaim* len preto, že obidve sú odvodené z rovnakého koreňa.

Pri výraze מצלותים [*m<sup>c</sup>cil<sup>e</sup>ttaim*] sa základné preklady zhodujú. Podľa LXX ide o hudobný nástroj nazvaný κύμβαλον, slovníkom prekladaný ako činel, a podľa VG o *cymbalum*, ktorý slovník definuje ako nástroj pozostávajúci z dvoch dutých mosadzných tanierov, ktoré vydávajú zvonivý zvuk, keď sa udrú o seba. Vyššie spomínaný, možno synonymný, výraz צלצלים sa v LXX prekladá ako αὐλός, čo slovník prekladá ako „pišťala, flauta, alebo klarinet“, a vo VG ako *cymbalum*.<sup>16</sup> Tento hudobný nástroj sa tvarom najviac podobá na dnešný činel. Slovenské preklady sa často orientovali na grécku a latinskú verziu tohto

<sup>14</sup> Porov. HELOT, 595, resp. 852, 853; AEHL; DB; Best, Huttar, „Music“, 351; Idelsohn, „Jewish Music“, 15; Jones, „Musical Instruments“, 935; Olson, „Music“, 564; Sachs, „History of Musical Instruments“, 121–123; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 43–44.

<sup>15</sup> Porov. GEL 1972; NLD 779; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 44.

<sup>16</sup> Porov. NLD 507; GEL 277 a 1009.

nástroja *kymbalon/cymbalum*, pričom ponechali tento výraz ako kalkový preklad. Tento hudobný nástroj nemá však nič spoločné s nástrojom, ktorý sa pod názvom *cimbal* dnes chápe ako strunový hudobný nástroj používaný najmä v ľudovej hudbe. Prekladom tohto výrazu je „činel“.<sup>17</sup>

**Šališim.** Ďalším hudobným nástrojom sú שלשים, čo sa obvykle prekladá ako trojstrunový, trojstranový, trojrohý hudobný nástroj, možno *sistrum*, prípadne triangel, podľa zrejmeho súvisu s hebrejským slovom označujúcim číslo „tri“. Podľa plurálovej formy termínu je zrejme, že išlo o nástroj rozdelený na viacero menších častí. Je možné, že tento hudobný nástroj mal naozaj trojuholníkový tvar, ale mohlo tiež ísť o klopadlo, prípadne o množstvo malých zvončekov, alebo aj o trojstrunový hudobný nástroj. V tomto ohľade sú opisy nástroja nejasné. V niektorých prekladoch sa tento termín prekladá všeobecným názvom ako „hudobné nástroje“ (napr. v 1 Sam 18,6) a nejednoznačnosť charakteristiky spôsobila až antagonistické preklady, ako triangel, trojhranná harfa, trojstrunová lutna, dokonca aj ako trojstrunové husle a druh píšťaly. Dnes sa na toto slovo pozerá ako na označujúce nejakú tanečnú formu.<sup>18</sup>

Zatiaľ čo LXX sa pri preklade vo všetkých prípadoch zhoduje na výraze κύμβαλον, čiže činel, VG sa zhoduje vo všetkých prípadoch na výraze *sistrum*, čo slovník prekladá ako kovový rapkáč používaný u Egypťanov v slávení obradov Izis.<sup>19</sup> Pravý charakter tohto hudobného nástroja ostáva zahalený tajomstvom. Je isté, že ide o hudobný nástroj, ale chýba akákoľvek jeho ďalšia charakteristika. Aj keď to nie je isté, budeme sa pridržať označenia „rapkáč“.<sup>20</sup>

**M<sup>e</sup>na’an<sup>e</sup>’aim.** V starovekom svete bol veľmi populárnym hudobným nástrojom מנענעים, pochádzajúci alebo od koreňa נוע, čo znamená chvieť sa, vlniť sa, kolísať sa, triasť sa, alebo od koreňa נעם, čo znamená nota, melódia, robiť (tvoriť) hudbu, jemný zvuk. Tento hudobný nástroj sa zrejme podobal na tenisovú raketu: mal vajíčkový kovový oblúk, ktorý však nebol vyplnený sieťkou, ale boli cezeň vodorovne prevlečené tri alebo viac kovových prútov, ktoré boli na koncoch voľne upevnené. Na týchto prútoch bolo niekoľko kovových krúžkov, alebo kovových plátov, či tanierov, ktoré pri pohybe produkovali rapkavý, alebo skôr hrkavý, či rinčavý zvuk, keď sa nimi hýbalo, ako naznačuje aj ich hebrejský

<sup>17</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 935.

<sup>18</sup> Porov. HELOT, 1026; AEHL; Idelsohn, „Jewish Music“, 15; Jones, „Musical Instruments“, 935–936; Olson, „Music“, 565; Sachs, „History of Musical Instruments“, 123; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 44.

<sup>19</sup> Porov. NLD 1712.

<sup>20</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 935–936.

názov. Napriek tomu, že tento hudobný nástroj zjavne patrí do skupiny bicích, preklady uvádzajú aj varianty ako „roh“, alebo „zvončeky“. Jeho identifikácia s rohom je chybná. Podľa archeológa Ovida R. Sellersa išlo o rovnaký typ hudobného nástroja ako egyptské *sistrum*, čo je kovová slučka s rúčkou s pretiahnutými drôťmi cez slučku – keď sa týmto nástrojom triaslo, vydával cinkavý, alebo zvonivý zvuk. Všetky podstatné charakteristiky naznačujú, že takmer určite išlo o druh *sistra*, alebo *hrkálky*, zrejme sumerského pôvodu; zvuk vznikal trasením a nástroj pozostával z rúčky a rámu so zvonivým výpletom.<sup>21</sup>

Rovnako ako pri predchádzajúcom hudobnom nástroji *šališim*, aj tu sa LXX zhoduje na preklade κύμβαλον – činel, a VG na preklade *sistrum* – rapkáč. Napriek mnohým možným významom tohto slova sa zdá, že jeho najpresnejším označením je *hrkálka* (čes. „chrastítko“).<sup>22</sup>

**Pa<sup>a</sup>monim.** Posledným bicím hudobným nástrojom explicitne spomínaným v Starom zákone je nástroj nazvaný פּעֲמֹנִים, resp. פּעֲמֹנִים. Nie je to hudobný nástroj v tom pravom zmysle slova. Išlo totiž o malé zvončeky, alebo hrkálky, pripevnené k odevu veľkňaza, aby od neho odháňali zlých duchov.<sup>23</sup>

Preklad v LXX sa vo všetkých prípadoch zhoduje na výraze ῥοῖσκος – pôvodným významom toho je strapec, či uzol alebo bulva v tvare granátového jablka, azda pre svoju podobnosť s týmto tvarom. VG prekladá tento výraz ako *tintinnabulum*, teda zvon, prípadne signálny zvon.<sup>24</sup> Zjavne išlo o akýsi dekoratívny predmet, jeho úlohou bolo tiež vydávať pri pohybe zvonivý zvuk. Tento predmet by sa mohol nazývať „zvončeky,“ alebo aj hrkálky.<sup>25</sup>

Treba spomenúť ešte jeden hudobný nástroj, v Starom zákone označený ako כָּל עֲנֵי בְרוּשִׁים, čo sa obvykle prekladá ako „všetky hudobné nástroje vyrobené z cyprusu, resp. borovice.“<sup>26</sup> Niektorí vedci sa domnievajú, že mohlo ísť o „rytmické kosti,“ resp. „drevené klopadlá“. Zrejme išlo o elementárny rytmický hudobný nástroj pozostávajúci z dvoch jemne zakrivených kusov dreva, kosti, alebo slonoviny, ktoré sa držali v rukách a rytmicky sa nimi bilo jednou o druhú.

<sup>21</sup> Porov. *HELOT*, 586, resp. (631), 654; *AEHL*; *BD*; Best, Huttar, „Music“, 351; Idelsohn, „Jewish Music“, 15; Jones, „Musical Instruments“, 935; Olson, „Music“, 564; Sachs, „History of Musical Instruments“, 121; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 44.

<sup>22</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 935.

<sup>23</sup> Porov. *HELOT*, 822; Best, Huttar, „Music“, 351; Idelsohn, „Jewish Music“, 15; Jones, „Musical Instruments“, 936; Olson, „Music“, 562; Sachs, „History of Musical Instruments“, 109–110; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 44.

<sup>24</sup> Porov. *GEL* 1574; *NLD* 1873.

<sup>25</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 936.

<sup>26</sup> Porov. *HELOT*, 141.

## BICIE NÁSTROJE: MEMBRÁNOFÓNY

**Tof.** Azda najznámejším hudobným nástrojom je תוף, tamburína, bubon, alebo bubienok, na ktorý sa udieralo rukou. Išlo o bicí hudobný nástroj s membránou, blanou. V Biblii sa spomína veľmi často. Bubienky boli rôznych tvarov a veľkostí a bilo sa na ne rukou alebo paličkami. Pri hudbe ich hudobníci mohli držať nad ľavým ramenom a biť po nich pravicou alebo končekmi prstov. Na veľkých bubnoch mohli hrať aj dvaja ľudia. Tvarom to bol zrejme nástroj pozostávajúci z drevenej obruče alebo obruby, na ktorej bola natiahnutá jedna, prípadne dve kože. Mohlo ísť o tvar podobný dnešnému tam-tamu, ale aj o tvar podobný dnešnej tamburíne. Archeologické dôkazy naznačujú, že existovali aj bubienky, na ktoré sa upevňovali kovové krúžky vydávajúce zvuk, čím tento hudobný nástroj slúžil zároveň aj ako rapkáč.<sup>27</sup>

V jeruzalemskom chráme sa používali aj ďalšie bubienky, tie sú však nazývané jednotným termínom תפילים, čo znamená niečo ako „bicie“ bez ďalšieho opisu a charakteristiky, čiže tento termín môže tiež označovať rôzne bicie hudobné nástroje.

Základné preklady v tomto prípade už nie sú jednotné. V LXX sa tento hudobný nástroj väčšinou prekladá ako τύμπανον, čo slovník prekladá ako kotlový bubon, ale nájde sa aj preklad αὔλος, čo slovníky obvykle prekladajú ako flauta. Preklad χορεία, teda tanec, sa na tomto mieste našiel vďaka prehodeniu poradia jednotlivých hudobných nástrojov. VG prekladá tento výraz podobne, keď väčšinou uvádza *tympanum*, teda bicie, bubon, alebo tamburína, a podobne ako v LXX, vďaka prehodeniu poradia uvádza aj *chorus*, čo znamená tanec v kruhu.<sup>28</sup> V slovenčine by sa dali pre tento hudobný nástroj použiť viaceré varianty: „bubon“, „bubienok“, ale aj „tamburína“<sup>29</sup>.

## DYCHOVÉ NÁSTROJE: AEROFÓNY

Napriek svojej obmedzenej znalosti spracovávanie kovov Izraeliti vytvorili rôzne rohy a ďalšie dychové nástroje.

**‘Ugav.** V Biblii prvým hudobným nástrojom vôbec je práve עוגב, ktorý sa spomína ako vynález Jubala, otca všetkých hudobníkov, preto ho možno pokladať aj za akýsi symbolický prototyp hudobných nástrojov (Gn 4,21). Jeho názov je odvodený od koreňa עגב, čo znamená zmyselnú lásku, alebo chlipnosť, azda

<sup>27</sup> Porov. HELOT, 1074; AEHL; DB; Idelsohn, „Jewish Music“, 14–15; Jones, „Musical Instruments“, 936; Olson, „Music“, 562; Sachs, „History of Musical Instruments“, 108–109; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 44–45.

<sup>28</sup> Porov. GEL 1834 a 1998; NLD 328 a 1921.

<sup>29</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 936.

pre zmyselné a prítlačlivé tóny. O tomto hudobnom nástroji vieme veľmi málo. Terminologicky nie je celkom jasné, o aký hudobný nástroj išlo, a rôzne preklady ho striedavo pokladajú za strunový aj za trstinový dychový. Mohla to byť trstinová píšťala, panova píšťala, organon (niekoľko píšťal spojených dohromady), v literatúre sa spomínajú dokonca aj gajdy a tiež strunový hudobný nástroj. Presná klasifikácia tohto nástroja asi nie je možná. V Biblii jedným z najbežnejších prekladov bol „organ“ (Gn 4,21). Biblickí komentátori ho obvykle charakterizujú ako píšťalu alebo strunový nástroj. Napr. slovník *ZPBD* uvádza, že ide o píšťalu, ale pri citáte v Gn 4,21 hovorí, že ide o organ. Jeho identifikácia s organom sa však musí odmietnuť. Tento nástroj sa nespomína medzi nástrojmi orchestra chrámu a išlo skôr o pastiersku píšťalu, dutú trstinovú píšťalu s dierkami pre prsty v blízkosti jedného konca. Pri citáte z apokryfného Ž 151,2 a Gn 4,21 vyjadrili niektorí vedci názor, že vzhľadom na vzťah tohto nástroja s lýrou sa zdá odôvodnené predpokladať, že ide o akýsi druh strunového hudobného nástroja. Je to však zatiaľ nepodložená teória. Podľa zmienky v Jób 21,12 sa zasa dá predpokladať, že ide o akýsi druh dychového hudobného nástroja, keďže sa vo verši spomína i jeden bicí a jeden strunový hudobný nástroj, ale môže tiež ísť o paralelný (synonymický) výraz termínu „kinnor“<sup>30</sup>.

Výraz שׁוּבָב v zmienkach Gn 4,21 a Ž 150,4 podľa kontextu označuje hudobný nástroj, ale v zmienkach Jób 21,12 a Jób 30,31 naznačuje, že ide o nástroj radosti. LXX ho prekladá ako κινθάρρα, čo je výraz slovníkom prekladaný ako lýra, ďalej ako εὐφραίνονται φωνῆ ψαλμοῦ, teda niečo ako radostný zvuk piesne s harfou, ale aj ako ψαλμός, pôvodný význam toho je pieseň spievaná s harfou, ďalej χορδαῖς, čo znamená struny vyrobené z čriev a ὄργανον, čo má všeobecný význam ako nástroj, prístroj, alebo pomôcka na robenie vecí. S výnimkou posledného, všetky tieto preklady indikujú, že ide o strunový hudobný nástroj, nie dychový, akákoľvek jeho bližšia špecifikácia však chýba. VG prekladá tento výraz ako *organum*, čo sa rovnako ako v LXX prekladá ako nástroj, prístroj akéhokoľvek druhu, a *c(h)orda*, čo znamená struna.<sup>31</sup>

Pre slovenské preklady znamená tento hudobný nástroj neprekonateľný problém, pretože môže ísť o dychový hudobný nástroj, ale rovnako to môže byť aj strunový hudobný nástroj. Posledné výskumy sa prikláňajú skôr k strunovému hudobnému nástroju, aj keď táto otázka ešte nie je vyriešená. Azda by bolo najlepšie, keby sa pri tomto nástroji ponechala jeho pôvodná forma – „ugav“<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Porov. *HELOT*, 721–722; *AEHL*; *DB*; Best, Huttar, „Music“, 352; Idelsohn, „Jewish Music“, 11–12; Jones, „Musical Instruments“, 937–938; Olson, „Music“, 562; Sachs, „History of Musical Instruments“, 106; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 43.

<sup>31</sup> Porov. *GEL* 737; 950–951, 1245, 1998; *PGL* 1539; *NLD* 328 a 1278.

<sup>32</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 937–938.



**Chalil.** Podobným hudobným nástrojom bol aj כליח, od koreňa ללח, čo znamená dierka, alebo dierkovaný. Tento nástroj bol obyčajne väčší a z pevnejšieho materiálu ako píšťala: z dreva, rohu, alebo kosti, ale mohol byť aj z trstiny. Jeho zvuk bol jasný (1 Kr 1,40; Iz 5,12), ale vedel produkovať aj žalostné tóny (Jer 48,36). Zdá sa, že sa nikdy nepoužíval v chráme, ale používal ho bežný ľud. Je to zrejme jeden z najstarších hudobných nástrojov, na ktorom obvykle hrávali pastieri. Väčšinou sa používali jednoduché píšťaly, neskôr spojením dvoch trubíc dohromady získali dvojtitú píšťalu. Do dvojpišťalového nástroja sa mohlo fúkať aj jednotlivo, aj simultánne (naraz do dvoch trubíc). Časom začali spájať dohromady aj viac píšťal rôznych veľkostí, čím vznikol hudobný nástroj podobný malému organu (možno odtiaľ úsilia o preklad „organ“). Je pravdepodobné, že v biblickej dobe existovalo niekoľko ich typov, do ktorých sa mohlo fúkať spredu, z boku, alebo naraz do dvoch spojených píšťal rôznej veľkosti. Podľa archeológa Ovida R. Sellersa je termín *chalil* všeobecný názov drevených hudobných nástrojov, medzi ktorými sa dá nájsť aj dvojtitý klarinet typu, aký sa našiel v Egypte. V slovníku *ZPBD* sa tento hudobný nástroj prekladá ako hoboje, alebo píšťala, pričom zrejme išlo o dvojplátkový hudobný nástroj. Zdá sa, že tento drevený dychový nástroj z kategórie dvojplátkových s nazálnym, prenikavým tónom bol vďaka vzrušujúcej farbe zvuku nástroja a jeho odlišujúcim modom medzi ľuďmi obľúbeným a často sa využíval pri slávnostiach. Jeho jedinečná schopnosť prenášať emócie z neho urobila základný nástroj pri pohreboch, kde mohol napodobniť náreky a žiaľ pozostalých. Najpravdepodobnejšie išlo o priameho príbuzného arabského hudobného nástroja *mizmar*, ktorý sa používa ešte aj dnes v spojení s tradičným tancom a slávnosťami.<sup>33</sup>

Základné preklady sa v tomto prípade zhodujú vo všetkých prípadoch, že ide v LXX o αὐλός, teda podľa slovníka o píšťalu, flautu alebo klarinet, a vo VG o hudobný nástroj *tibia*, prekladaný ako píšťala alebo flauta, pôvodne z kosti.<sup>34</sup> Vzhľadom na charakter tohto hudobného nástroja by sme sa však mohli prikloniť ku gréckemu názvu „aulos“<sup>35</sup>, čo je hudobný nástroj šalmajového typu.

**Qeren.** Pre bohoslužbu v chráme bol veľmi dôležitým nástrojom קרן. Je to tiež jeden z najstarších hudobných nástrojov. Obvykle sa prekladá ako roh. Vyrábali ho z dutých zvieracích rohov, najčastejšie baraních alebo hovädzích. Keďže intonácia rohu nebola veľmi jasná či čistá, nepokladal sa za hudobný nástroj v pravom zmysle slova, preto sa v chrámovej bohoslužbe používal aj po

<sup>33</sup> Porov. *HELOT*, 319; *AEHL*; *DB*; Best, Huttar, „Music“, 352; Idelsohn, „Jewish Music“, 12–13; Jones, „Musical Instruments“, 936; Olson, „Music“, 564; Sachs, „History of Musical Instruments“, 118–121; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 42.

<sup>34</sup> Porov. *GEL* 277; *NLD* 1870–1871.

<sup>35</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 936.

zákaze hudobných nástrojov. Niektorí vedci nerobia rozdiel medzi hudobnými nástrojmi *qeren* a *šofar*. Podľa iných rozdiel spočíva v tom, že *šofar* sa vyrábal iba z baranieho rohu. Podľa *DB* je *qeren* všeobecný názov rohu a v slovníku *ZPBD* sa prekladá ako roh alebo trúbka.<sup>36</sup>

LXX prekladá tento nástroj dvoma výrazmi. Ide o *κέρας*, čo znamená roh zvieratá, alebo len roh, a výrazom *σάλπιγξ*, čo znamená tuba, alebo trúbka. VG prekladá tento nástroj ako *tuba*, čo znamená trúbka, resp. *cornu*, čo znamená poľnica, roh, alebo trúbka.<sup>37</sup>

**Šofar.** Do tejto kategórie patrí aj שופר / שפר, ktorý sa obvykle tiež prekladá ako roh, ale aj ako trúbka. Išlo o dychový hudobný nástroj vyrobený z baranieho rohu, ktorý sa používal so strunovými nástrojmi (Ž 150,3), dychovými (Ž 98,6), alebo oboma (1 Krn 15,28), ktorý však nikdy nemal v tele vyvrtané dierky. *Šofar* sa dodnes používa pri židovských obradoch. Obvykle sa tento hudobný nástroj používal na signálne účely. Slovník *ZPBD* pokladá *šofar* aj *qeren* za synonymá a obidva prekladá ako „roh“. Zdá sa, že v biblickej dobe nemal tento hudobný nástroj ešte náustok. Existovali dva jeho typy: prvým bol zakrivený baraní roh, druhým priamy kozí roh. Podľa neskoršieho talmudského opisu sa *šofar* mohol vyrobiť z každého zvieracieho rohu, okrem kravského.<sup>38</sup>

LXX prekladá tento hudobný nástroj výrazom *σάλπιγξ κεράτιον*, čo podľa slovníka znamená hudobný nástroj, malý roh, alebo klarinet, ďalej *σωφερ*, čo sa zdá byť prevzatým výrazom, ďalej spojeným výrazom *σάλπιγγος κεράτινης* (niečo ako rohová, alebo zakrivená trúbka), a dokonca aj *κόλπος* – jeho významy sú „prsia“, „záhyb odevu“ alebo „diera“. VG sa obmedzuje na preklady *bucina*, čo znamená zakrivený roh alebo trúbka, prípadne pastiersky roh, a *tuba*.<sup>39</sup>

**Yovel.** Do tejto kategórie patrí aj hudobný nástroj nazvaný יובל / יבל, čo znamená baraní roh a pokladá sa za synonymum hudobných nástrojov *qeren* a *šofar*. Od tohto termínu sa odvodzuje aj slovo „jubilus“, čo je príležitosť, pri ktorej sa hralo na baraní roh,<sup>40</sup> ale aj meno biblického tvorcu hudobných nástrojov a Kainovho potomka Jubala (Gn 4,21).<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Porov. *AEHL*; *DB*; Jones, „Musical Instruments“, 937, 938; Olson, „Music“, 562–563; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 41–42.

<sup>37</sup> Porov. *GEL* 941 a 1582; *NLD* 471 a 1906.

<sup>38</sup> Porov. *HELOT*, 1051; *AEHL*; *DB*; Idelsohn, „Jewish Music“, 9–10; Jones, „Musical Instruments“, 936; Olson, „Music“, 562–563; Sachs, „History of Musical Instruments“, 110–112; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 41.

<sup>39</sup> Porov. *GEL* 941 a 974; *PGL* 765–766; *NLD* 254.

<sup>40</sup> Porov. Best, Huttar, „Music“, 352; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 42.

<sup>41</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 937.

LXX sa zhoduje na preklade *σάλπιγξ* a VG na preklade *bucina*.

Všetky tri názvy, *qeren*, *šofar* a *yovel* sú podľa všetkého tri názvy pre hudobný nástroj, ktorý by sme nazvali „roh“<sup>42</sup>, v prípade nástroja *qeren* pripadá do úvahy aj termín „poľnica“<sup>43</sup>.

***Ch<sup>c</sup>coc<sup>e</sup>rah***. Podobného typu je aj hudobný nástroj *הצנרת / הצנרות*, ktorý bol vyrobený z kovu a v spodnej časti sa zvonovito rozširoval. Obvykle sa prekladá ako poľnica, či trúbka. Aj keď v Biblii sa spomínajú trúbky vyrobené zo striebra, pri väčšine archeologických nálezov sa našli trúbky z mosadze, striebra a niekedy aj pozlátené, ale vyrábali sa aj z kostí, ulít alebo kovov: bronzu, meď, striebra a zlata. Niekedy sa vyrábali z jednoliateho kusa tepaného striebra. Všetky zjavne tvorili vysoký prenikavý zvuk. Rovnako ako pri rohu, aj v tomto prípade išlo o signálny nástroj, ktorý zjavne nemal ani veľmi čistú intonáciu (Nm 10,10, 31,6; 2 Kr 11,14; 2 Krn 5,12). Podľa slovníka *ZPBD* hudobné nástroje *chacocera* alebo *hazora* (obidva preložené ako trúbky) mali takisto signálnu funkciu ako roh. Jozef Flavius opisuje tieto nástroje ako rovnú tubu trocha kratšiu ako lakeť (asi 45 cm)<sup>44</sup> s náustkom trocha širším ako telo nástroja a jeho dolný koniec sa rozširuje do tvaru zvonca. Hralo sa naň rovnako ako na *šofar* a trúbka tiež vedela vylúdiť len obmedzený počet tónov, asi dva alebo tri.<sup>45</sup>

LXX prekladá tento hudobný nástroj ako *σάλπιγξ* a *ὕψηλῶν*, zrejme vo význame „vysoký“, „rastúci“, „zväčšujúci sa“ a VG len ako *tuba*.<sup>46</sup> Ideálnym prekladom názvu tohto hudobného nástroja je „trúbka“<sup>47</sup>.

***Maš<sup>o</sup>roqita***. Posledným dychovým hudobným nástrojom je *משרוקוהא*. Tento hudobný nástroj sa spomína len v knihe Daniel (Dan 3,5-15). Obvykle sa prekladá ako píšťala alebo píšťalka a jej názov je odvodený z koreňa *שרק*, čo znamená písať. Existuje aj názor, že ide o „gajdy“<sup>48</sup>.

Základné preklady sa zhodujú, keď LXX vo všetkých prípadoch prekladá tento nástroj ako *σῦριγξ*, teda pastierska alebo Panova píšťala a VG vo všetkých prípadoch ako *fistula*, teda píšťala, alebo trstinová, pastierska, či Panova

<sup>42</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 936–937.

<sup>43</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 938.

<sup>44</sup> Mierka pre lakeť (brachium) je okolo 74 cm.

<sup>45</sup> Porov. *HELOT*, 348; *AEHL; DB*; Best, Huttar, „Music“, 352; Idelsohn, „Jewish Music“, 10–11; Jones, „Musical Instruments“, 936–937; Olson, „Music“, 563; Sachs, „History of Musical Instruments“, 112–113; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 41.

<sup>46</sup> Porov. *GEL* 1909.

<sup>47</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 936–937.

<sup>48</sup> Porov. Best, Huttar, „Music“, 352; Jones, „Musical Instruments“, 938; Olson, „Music“, 565; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 45.

píšťala.<sup>49</sup> Termín, ktorý by najbližšie vyjadroval charakter tohto hudobného nástroja, je „píšťalka“<sup>50</sup>.

## STRUNOVÉ NÁSTROJE: CHORDOFÓNY

Tieto hudobné nástroje sú v biblickej a nebiblickej literatúre obzvlášť frekventované. To, že sú často spomínané, svedčí o ich obľúbenosti, ale zároveň spôsobuje isté problémy, keďže jednotlivé názvy sa zjavne objavujú pri odlišných hudobných nástrojoch. Tým vznikajú pochybnosti o priradení názvu ku konkrétnemu hudobnému nástroju. Jednotlivé názvy, ktoré sa zachovali v biblických aj nebiblických spisoch, nie vždy korešpondujú so zobrazeniami terminologicky rovnakých hudobných nástrojov, ktoré našiel archeologický výskum. Dnešné chápanie týchto hudobných nástrojov, spochybňované rôznymi výskumami, má za následok aj nepresné preklady do moderných jazykov a s tým spojené zmätočné opisy. V nasledujúcej časti sú jednotlivé nástroje opísané v súlade s väčšinovým chápaním ich typu a charakteru, tento opis však treba brať ako nie celkom potvrdený.

**Kinnor.** Jedným z najstarších hudobných nástrojov (spolu s nástrojom *ugab* sa spomína ako prvý) je כִּנּוֹר, strunový hudobný nástroj používaný vo svetovej aj sakrálnej hudbe. Obvykle sa prekladá ako harfa, lýra, či citara (z perzského *ciar* [= štyri] a *tar* [= struna]). Tento hudobný nástroj bol veľmi populárny a vďaka tomu, že naň hral aj kráľ Dávid, bol neskôr nesprávne nazvaný „Dávidova harfa“. Tento hudobný nástroj svojím tvarom pripomínal lýru a či jeho pôvodný tvar bol štvorcový alebo trojuholníkový, nie je známe. Genezaretské jazero v dnešnom Izraeli je podľa literatúry nazvané podľa tohto hudobného nástroja („Kinnareth“), pretože malo zrejme podobný tvar. Tento hudobný nástroj bol vyrobený z dreva – Dávid ho vyrobil z cyprusu alebo borovice [כְּרוֹשׁ], Šalamún zasa zo santalového dreva (1 Kr 10,12). Podľa historika Jozefa Flavia mal tento hudobný nástroj desať strún, na ktoré sa brnkalo brnkadlom, a zrejme bol ladený pentatonicky, bez poltónov v rozsahu dvoch oktáv. Na tento hudobný nástroj sa hralo samostatne, ale bol tiež súčasťou orchestra. Struny boli vyrobené z ovčích čriev, boli rovnaké a boli napnuté naprieč rezonančnej dosky s otvorom, pričom boli pripojené ku krížnej priečke, alebo napnuté medzi dvoma ramenami, zasadenými do rezonančnej skrinky. Na tento hudobný nástroj sa okrem hry s dreveným či kovovým brnkadlom brnkalo aj rukou

<sup>49</sup> Porov. GEL 1731; NLD 754.

<sup>50</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 938.

(1 Sam 16,16). Hráč, ktorý pri hre používal brnkadlo, druhou rukou tlmil struny, ktoré nemali pri hre znieť. Pôvodné množstvo jeho strún nie je bližšie určené (je neznáme), existovali nástroje so štyrmi strunami, neskôr aj s ôsmimi a desiatimi, prípadne aj s väčším množstvom strún.<sup>51</sup>

Tu už preklady nie sú také jednoznačné. LXX prekladá tento nástroj ako ψαλτήριον, podľa slovníka teda strunový nástroj, psalterion, harfa. Ďalším variantom LXX je κιθώρα, opäť strunový nástroj, na ktorý sa hrá rukou alebo brnkadlom; taktiež νάβλα, podľa slovníka hudobný nástroj s desiatimi alebo dvanástimi strunami. LXX používa tiež výraz κιθάρα, ale aj ὄργανον. VG tento hudobný nástroj prekladá ako *cithara*, čo je podľa slovníka strunový nástroj, citara, gitara alebo lutna; ďalej ako *lyra*, čo slovník prekladá ako lutna, lýra, alebo strunový nástroj podobný citare. Posledným použitým variantom je *psalterium*, čo slovník prekladá ako strunový nástroj lutnového typu, alebo jednoducho „psalterion“.<sup>52</sup> Zdá sa, že najreálnejšia identifikácia tohto nástroja je s hudobným nástrojom „lýra“<sup>53</sup>, prípadne sa dá využívať kalkový preklad „kinnor“.

**Nebel.** Ďalším dôležitým hudobným nástrojom je נבל. Tento hudobný nástroj sa obvykle prekladá ako „harfa“, ale nájdú sa aj preklady „psalterion“, prípadne „viola“. Význam slova *nebel* je „kožená fľaša“, čo mohlo odkazovať na tvar rezonančnej dosky. Nástroj sa používal aj v chráme, aj v sekulárnom živote. Množstvo jeho strún nebolo fixné, ale nepresiahlo počet desať. Psalterion s desiatimi strunami sa v Biblii nazýval נבל עשור (Ž 33,2), alebo jednoducho *asor* [עשור, Ž 92,3],<sup>54</sup> čo znamená „desať“ (δεκαχόρδω ψαλτηρίω, *psalterio decacordo*). Išlo pravdepodobne o prenosnú harfu, alebo lutnu, či nástroj podobný gitare (s vypuklou rezonančnou doskou na spodnej časti), tvarovo však najskôr pripomínal modernejšiu lutnu. Tento hudobný nástroj bol zrejme jednoduchší, lacnejší a bežnejší ako *kinnor*, ktorý sa pravdepodobne pokladal za luxusnejší. Niektorí vedci sa však domnievajú, že tento hudobný nástroj (t. j. *nebel*) bol vyrobený z kože, niečo na spôsob gájd, prípadne mohlo ísť o desaťstrunovú pravouhlú (alebo obdĺžnikovú) citaru, ale aj o pravouhlý alebo obdĺžnikový hudobný nástroj s desiatimi strunami. Tento hudobný nástroj mohol tiež byť vyrobený z cyprusového alebo santalového dreva, to by však protirečilo názoru

<sup>51</sup> Porov. HELOT, 490; AEHL; DB; Idelsohn, „Jewish Music“, 8; Jones, „Musical Instruments“, 937; Olson, „Music“, 562; Sachs, „History of Musical Instruments“, 106–108; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 40.

<sup>52</sup> Porov. GEL 953, 1159, 2018; NLD 345, 1090, 1483.

<sup>53</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 937.

<sup>54</sup> Porov. Sachs, „History of Musical Instruments“, 117–118.

rom o jeho jednoduchosti, či väčšej ekonomickej dostupnosti. Podľa Jozefa Flaviana sa na tento hudobný nástroj hralo desiatimi prstami a nástroj mal dvanásť strún, na rozdiel od desiatich strún *kinnoru*, na ktoré sa brnkalo brnkadlom. Zdá sa, že tento nástroj bol vertikálny, hranatý, väčší, hlasnejší, a ladený nižšie ako *kinnor*. Obyčajne bol trojuholníkového tvaru a podobal sa obrátenému písmenu Δ. Zvyčajne mal desať (Ž 91,4) alebo dvanásť nerovnako dlhých strún, na ktoré sa brnkalo prstami. Strún mohol mať tento nástroj menej, ale napr. podľa rabínskej tradície mali niektoré z nich až 47 strún. V staršej dobe boli tieto hudobné nástroje zrejme obrovské, neskôr sa ich veľkosť zmenšila tak, že ich bolo možné držať v rukách.<sup>55</sup>

Ani pri tomto hudobnom nástroji nie sú preklady jednoznačné. LXX ho prekladá prakticky rovnakými výrazmi, a síce *νάβλα*, *κινύρα*, *ψαλτήριον*, *ψαλμός*, *κιθάρα* a napokon *ὄργανον*. VG ho prekladá ako *psalterium*, *lyra*, a napokon *nablum*, čo je podľa slovníka hudobný nástroj s desiatimi alebo dvanástimi strunami, na ktorý sa hrá dvoma rukami, akýsi druh harfy fenického pôvodu.<sup>56</sup> Zadefinovať tento hudobný nástroj je ešte ťažšie ako v predchádzajúcom prípade. Vzhľadom na jeho etymológiu, najpríbuznejším označením by mohla byť „lutna“.<sup>57</sup>

Mnohí odborníci sa usilovali zadefinovať základné rozdiely medzi nástrojmi *kinnor* a *nebel*. Niektoré z nich si vzájomne protirečia a dosiaľ sa ešte nikomu nepodarilo určiť podstatné prvky, ktoré by tieto dva nástroje od seba odlišovali. Za rozdielne prvky sa pokladá napr. to, že *kinnor* má telo zložené z dvoch ramien spojených priečkou, pričom struny nástroja sú napnuté medzi telom a priečkou, zatiaľ čo *nebel* má „krk“ napojený na telo v uhle, alebo zakrievané ako tetiva, alebo tetiva s uhlom, pričom môže ísť aj o jeden kus (tela), ale aj o telo zložené z dvoch častí. Existuje tiež názor, že *kinnor* odkazuje na „štíhlu lýru“, pozostávajúcu z nie viac ako desiatich strún, zatiaľ čo *nebel* odkazuje na „hrubšiu lýru“, ktorá môže mať až trinásť strún. Podľa niektorých sa na *kinnor* brnkalo brnkadlom, na *nebel* sa hralo prstami, iní za odlišujúce prvky pokladali ich veľkosť a počet strún. V každom prípade je však jasné, že medzi obooma hudobnými nástrojmi existujú veľké podobnosti a obidva majú množstvo spoločných prvkov, pričom to, čo ich od seba vzájomne odlišuje, často nepatrí

<sup>55</sup> Porov. HELOT, 614; AEHL; DB; Idelsohn, „Jewish Music“, Jones, „Musical Instruments“, 937; Olson, „Music“, 563–564; Sachs, „History of Musical Instruments“, 115–117; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 40.

<sup>56</sup> Porov. NLD 1184.

<sup>57</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 937.



medzi tie podstatné charakteristiky. Azda aj preto sa v Starom zákone ich názvy často vzájomne zamieňajú.<sup>58</sup>

**Sab<sup>e</sup>kab.** Podobným hudobným nástrojom bola aj שֶׁבַע. Pri tomto nástroji nie je isté, či tento aramejský názov prevzali Gréci od Židov, alebo naopak. Zdá sa, že samotný nástroj je ázijského pôvodu. Nie je zatiaľ presne identifikovaný a obvykle sa prekladá ako „pozauna“, pravdepodobne však išlo o sedemstrunový hudobný nástroj, ako naznačuje aj jeho aramejský názov. Niektorí vedci sú však názoru, že názov tohto nástroja je odvodený z rímskeho *sambucus*, teda stromu, ktorého drevo sa používalo pri jeho výrobe. Jeho identifikácia s pozaunou či trombónom sa nedá podložiť a indicie naznačujú, že to bol skôr strunový hudobný nástroj, možno podobný akémusi druhu harfy.<sup>59</sup>

Pri tomto hudobnom nástroji sa obidva základné preklady zhodujú. LXX ho vo všetkých prípadoch prekladá ako σαμβύκη, čo je podľa slovníka trojhranný hudobný nástroj so štyrmi strunami barbarského pôvodu, a VG vo všetkých prípadoch ako *sambuca*, podľa slovníka trojhranný strunový nástroj ostrého prenikavého zvuku.<sup>60</sup> Azda najbližším výrazom charakterizujúcim tento hudobný nástroj by mohla byť „harfa“.<sup>61</sup>

**P<sup>s</sup>an<sup>t</sup>er<sup>i</sup>n.** Napokon posledným v tejto skupine je podobný hudobný nástroj, nazývaný פִּסְתֵּרִין. V Biblii sa spomína len raz. Jeho názov je odvodený z gréckeho termínu pre žaltár. Tvar tohto hudobného nástroja nie je známy, išlo však zrejme o strunový nástroj používaný na sprevádzanie žalmov. Je možné, že psalterion bol babylonského pôvodu, v takom prípade sa podobal citare a mohol mať aspoň desať strún, ktoré boli napnuté vo vyhlbenom ozvučníku. Pravdepodobne však išlo o istý typ nástroja podobného harfe.<sup>62</sup>

Aj v tomto prípade sa základné preklady zhodujú vo všetkých prípadoch: LXX výrazom ψαλτήριον a VG výrazom *psalterium*. Aj v slovenčine môže ostať tento názov, „psalterion“, čo označuje nástroj podobný harfe.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Porov. Best, Huttar, „Music“, 353.

<sup>59</sup> Porov. AEHL; Jones, „Musical Instruments“, 938; Olson, „Music“, 565; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 45.

<sup>60</sup> Porov. GEL 1582; NLD 1624.

<sup>61</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 938.

<sup>62</sup> Porov. AEHL; Best, Huttar, „Music“, 353; Jones, „Musical Instruments“, 938; Olson, „Music“, 564–565; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 45.

<sup>63</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 938.



## MOŽNÉ HUDOBNÉ NÁSTROJE NEZNÁMEJ IDENTITY

**Alamoth.** Slovo עלמות by mohlo znamenať vysoko sopránový hudobný nástroj, produkujúci vysoké sopránové zvuky, jeho identifikácia je však neznáma. Niektorí prekladatelia sú toho názoru, že naopak ide o sopránový (ľudský) hlas, podľa iných zasa mohlo ísť aj o dvojtitú píšťalu.<sup>64</sup>

Základné preklady nenaznačujú význam nijakého hudobného nástroja: LXX prekladá ako ὑπερ τῶν κρυφίων a VG ako *Pro Iuventutibus*. Vzhľadom na nedostatok ďalších informácií by bolo najlepšie označovať tento hudobný nástroj pôvodným termínom – „alamoth“.

**Gittith.** Slovom גיטה mohol byť označený hudobný nástroj nazvaný podľa mesta „Gath“, ale jeho identifikácia nie je istá. Je tiež možné, že sa týmto termínom označovala skupina hudobných nástrojov. Toto označenie sa nachádza v Ž 8,1; 81,1; 84,1, ktoré sa pokladajú za žalmy radostného charakteru, a pri Jeduthunových žalmoch (39, 62, 77), ktoré vyjadrujú náladu rezignácie.<sup>65</sup>

Ani v tomto prípade základné preklady neodkazujú na hudobný nástroj: LXX termín prekladá ako ὑπερ τῶν λήϊων (odkazuje na tlačenie viniča v sude, čiže lis) a VG ako *Torcular[ibus]* (lis).<sup>66</sup>

**Machol.** Literárny preklad slova מחול je „tanec“. Podľa mnohých vedcov však ide o hudobný nástroj, ktorý sa spomína len v žalmoch (Ž 150,4) ako súčasť orchestra chvály. Zrejme patril do skupiny dychových hudobných nástrojov, určite však nešlo o tanec, ako sa tento termín obvykle prekladá. Väčšina literatúry tento výraz prekladá ako „tanec“ a možnosť, že by išlo o hudobný nástroj, neudáva.<sup>67</sup>

Obidva základné preklady sa zhodujú vo všetkých prípadoch na bicích hudobných nástrojoch: LXX výrazom τύμπανον a VG výrazom *tympanum*.

K tomu ešte musíme spomenúť slovo z rovnakého koreňa מחלת (Ž 53), ktoré LXX prekladá ako ὑπερ μαελεθ a VG ako *Per Chorum*.

**Minnim.** Slovo מינים označuje hudobný nástroj neznámej identity. Obvykle sa prekladá ako strunové hudobné nástroje (Ž 150,4). Aj keď je jasné, že to bol

<sup>64</sup> Porov. AEHL; Idelsohn, „Jewish Music“, 13–14.

<sup>65</sup> Porov. AEHL; Olson, „Music“, 565.

<sup>66</sup> Porov. GEL 1043; NLD 1878.

<sup>67</sup> Porov. AEHL; Idelsohn, „Jewish Music“, 15–16; Olson, „Music“, 565.

hudobný nástroj, vyskytli sa názory, že išlo o lutnu, jeho identifikácia nie je známa.<sup>68</sup>

Obidva základné preklady sa zhodujú vo všetkých prípadoch, LXX výrazom ὄργανον a VG výrazom *organum*.

**Neginoth.** Identita hudobného nástroja נגינת nie je istá. Mohlo by ísť o strunový hudobný nástroj, jeho identifikácia však nie je známa. Tento názov sa objavuje v úvodných riadkoch šiestich žalmov (Ž 4, 6, 54, 55, 61, 67, 76), tzv. žalmov na útek. Je možné, že v tomto prípade nejde o nijaký hudobný nástroj.<sup>69</sup>

V tomto prípade náznak hudobnej terminológie uvádza len LXX, a to ἐν ὕμνοις. a ἐν ψαλμοῖς VG výraz *neginoth* neprekladá.

**N<sup>e</sup>chilot.** Hudobný nástroj נחילית, ktorý sa spomína len v nadpise Ž 5, je zrejme inou formou hudobného nástroja *chilil*, ale táto hypotéza zatiaľ nie je potvrdená.<sup>70</sup>

Ako v predchádzajúcom prípade, aj tu VG výraz *n<sup>e</sup>chilot* neprekladá, LXX uvádza odlišný význam: κληρονομούσης (súvis s dedičstvom, získaním).<sup>71</sup>

**Šeminith.** Slovo שמינית (Ž 6,1) by podľa niektorých vedcov mohlo označovať osemstrunový hudobný nástroj, ako naznačuje jeho hebrejský názov. Podľa iných išlo o nástroj ladený o oktávu vyššie než obvykle,<sup>72</sup> ale zrejme tento výraz označoval „na ôsmom“, nie však oktávu.<sup>73</sup>

Zatiaľ čo LXX zachováva v preklade vzťah k číslu osem (ὕπερ τῆς ὀγδόης), VG výraz *šeminith* neprekladá.

Ešte spomenieme výraz נגינת שמינית (Ž 6), ktorý LXX prekladá ako ἐν ὕμνοις ὑπερ τῆς ὀγδόης, a VG ako *Super Octava*.

**Sumponia.** Jedným z nástrojov, s ktorými sa Izraeliti mohli zoznámiť počas zajatia v Babylone, je hudobný nástroj označený aramejským slovom סומפניא, čo sa obvykle prekladá ako „dulcimer“. Podľa niektorých vedcov išlo o gajdy, podľa iných to nebol špecifický hudobný nástroj, ale celý orchester. Jeho identifikácia s dulcimerom je však pochybná. Mohlo ísť tiež o kombináciu zvukov, alebo jednoducho orchester. Tento výraz mohol takisto byť len reprodukciou

<sup>68</sup> Porov. AEHL; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 40–41.

<sup>69</sup> Porov. AEHL; Best, Huttar, „Music“, 353; Olson, „Music“, 565; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 41.

<sup>70</sup> Porov. Best, Huttar, „Music“, 352; Jones, „Musical Instruments“, 936.

<sup>71</sup> Porov. GEL 959.

<sup>72</sup> Porov. AEHL.

<sup>73</sup> Porov. Matthews, „Music in the Bible“, 933.

významu gréckeho slova označujúceho „bubon“ (*tympanon*), ale pravdepodobnejšie pochádza z gréckeho *symfonia*, s významom „v unisone“, čo by poukazovalo na význam blízky označeniu celého orchestra. Je veľmi nepravdepodobné, že by *sumponia* bola gajdami (ako tvrdia niekto), alebo dulcimer.<sup>74</sup>

Význam blízky orchestru potvrdzujú aj základné preklady, ktoré sa v preklade tohto výrazu zhodujú, a síce LXX ako συμφωνέω, podľa slovníka s významom „znieť dohromady“, „súladi“, „súzvuk“, „harmónia“, ale aj „unisono;“ a VG ako *symfonia*, podľa slovníka teda opäť „súladi zvuku“, „zhoda“, „harmónia“, „symfónia“, ale uvádza sa aj „druh hudobného nástroja“.<sup>75</sup> Mohlo ísť aj o transliteráciu gréckeho termínu pre „bubon“, čo by dalo Nabuchodonozorovmu orchestru bicí nástroj, ktorý tam podľa opisu zjavne chýba.<sup>76</sup>

**Qat'ros.** Ďalším slovom je קתרוס, ktoré označuje strunový hudobný nástroj. Jeho názov je zrejme odvodený z gréckeho slova *kitharos*. Obvykle sa prekladá ako „harfa“, pravdepodobne však ide o nejaký typ nástroja podobný lýre.<sup>77</sup>

Obidva základné preklady sa zhodujú vo všetkých prípadoch, LXX prekladom κιθάρα a VG prekladom *cithara*. V tomto prípade sa dá aplikovať alebo kalkový preklad „kithara“, alebo aj „lýra“.<sup>78</sup> Vzhľadom na to, že pre hudobný nástroj „lýra“ už existuje ekvivalent, termín „kithara“ je vhodný.

**Magrefa.** Slovo מגרפה sa obvykle prekladá ako organ. Podľa základnej literatúry išlo možno o primitívny pneumatický organ, ktorý bol vyvinutejšou formou starobylého nástroja *ugab*, ktorý bol po stáročia chybne prekladaný ako „organ“. Organ bol skonštruovaný ako škatuľa obalená kožou s desiatimi dierami, z ktorých každý bol schopný produkovať desať druhov piesní, teda celý organ bol schopný produkovať sto druhov piesní. Používal sa výlučne ako signálny hudobný nástroj, zvolávajúci kňazov a levitov k ich povinnostiam. Jeho tón bol veľmi silný a Mišna k tomu dodáva (trocha prehnane), že kedykoľvek sa na ňom hralo v chráme, bolo ho počuť až do Jericha (teda vyše 20 kilometrov).<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Porov. AEHL; Best, Huttar, „Music“, 351; Jones, „Musical Instruments“, 938; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 46.

<sup>75</sup> Porov. GEL 1689; NLD 1829.

<sup>76</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 938.

<sup>77</sup> Porov. AEHL; Best, Huttar, „Music“, 353; Jones, „Musical Instruments“, 938; Olson, „Music“, 565; Wulstan, „Sounding of Shofar“, 45.

<sup>78</sup> Porov. Jones, „Musical Instruments“, 938.

<sup>79</sup> Porov. Idelsohn, „Jewish Music“, 14; Olson, „Music“, 564; Sachs, „History of Musical Instruments“, 124; JE 9, 432.

Pôvodný koreň termínu *magrefa* podporený lingvistickými a archeologickými výskumami sa zdá byť „polica“, alebo „lopata“. Je možné, že tento hudobný nástroj bol poháňaný nejakým zariadením, ktoré sa alebo vyvinulo z police či lopaty, alebo tieto dve veci pripomínalo svojim výzorom.<sup>80</sup>

**Selah.** Slovo סֶלַח, ktoré sa v žalmoch často vyskytuje, nebolo zatiaľ ešte dostatočne vysvetlené. Či znamená akúsi medzihru, prestávku, alebo kadenciu, nie je známe. Mnohí odborníci sú však toho názoru, že indikuje hudobnú medzihru chrámovým orchestrom.<sup>81</sup>

## ZÁVER

Napriek výraznému posunu v doterajších výskumoch biblická hudobná terminológia ešte stále nie je vo všetkých ohľadoch celkom jasná. Hoci pri niektorých konkrétnych hudobných nástrojoch je typológia jasná a v takom prípade sa na termínoch zhodujú aj preklady, v niektorých prípadoch sme ešte stále odkázaní na vedeckú „intuíciu“, zatiaľ čo „istota“ ostáva v nedohľadne. Avšak v prípade slovenských prekladov sa nájdú miesta, ktoré by sa aj dnes dali preložiť adekvátnejšie hebrejskej pôvodine.

Hoci charakter a typ niektorých hudobných nástrojov ostáva ešte stále zahalený rúškom tajomstva, z opisu funkčnosti hudobných nástrojov vieme, že spev a hra na hudobných nástrojoch nemali v starozákonnej dobe funkciu slobodného umenia, ani neslúžili na zábavu či pozdvihnutie nižšieho umenia na kultivovanejšie, ale slúžili ako vysoko vznešená a ušľachtilá forma reči. Tým bola hudba spolu s hudobnými nástrojmi jedným z najpodstatnejších a najdôležitejších vyjadrení úcty národa voči Bohu.

## BIBLIOGRAFIA

- ABD = FREEDMAN, David N., a i. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*. 6 zv. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland, 1992.
- AEHL = NEGEV, A., GIBSON Sh. (ed.): *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*. New York : G. P. Putnam's Sons, 1972, s. 351–353.
- Aviam, „Book of Enoch“ = AVIAM, Mordechai: *The Book of Enoch and the Galilean Archeology and Landscape*. In: BLOCK, Darell L., CHAR-

<sup>80</sup> Porov. Aviam, „Book of Enoch“, 167; Matthews, „Music in the Bible“, 933; Yasser, „Magrepha“, 24.

<sup>81</sup> Porov. Olson, „Music“, 565.

- LESWORTH, James H. (ed.): *Parables of Enoch : A Paradigm Shift*. London; New York, 2013, s. 159–172.
- Best, Huttar, „Music“ = BEST, H. M., HUTTAR, D.: Music; Musical Instruments. In: TENNEY, Merrill C., a i. (ed.): *The Zondervan Encyclopedia of the Bible*. 5 zv. Grand Rapids (MI) : Zondervan Publishing House, 2009, s. 343–356.
- DB = McKENZIE, J. L.: *Dictionary of the Bible*. Milwaukee : The Bruce Publishing Co., 1965, s. 593–594.
- GEL = LIDDELL, Henry G., SCOTT, Robert (ed.): *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1996.
- HELOT = BROWN, F., a i. (ed.): *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, 1951.
- Idelsohn, „Jewish Music“ = IDELSOHN, A. Z.: *Jewish Music : Its Historical Development*. New York, 1992.
- JE = SINGER, Isidore, FUNK, Isaac K., VIZETELLY, Frank H., a i. (ed.): *The Jewish Encyclopedia*. 12 zv. New York; London : Funk and Wagnalls Co., 1901 – 1906.
- Jones, „Musical Instruments“ = JONES, I. H.: Music and Musical Instruments – Musical Instruments. In: *ABD IV*, s. 934–939.
- Matthews, „Music in the Bible“ = MATTHEWS, V. H.: Music and Musical Instruments – Music in the Bible. In: *ABD IV*, s. 930–934.
- MDB = MILLS, W. E., BULLARD, R. A.: *Mercer Dictionary of the Bible*. Macon (GA) : Mercer University Press, 1990, s. 590–591.
- NLD = ANDREWS, E. A., a i. (ed.): *Harper's Latin Dictionary : A New Latin Dictionary*. New York; Cincinnati; Chicago, 1879, 1907.
- Olson, „Music“ = OLSON, L. G.: Music. In: TENNEY, Merrill C. (ed.): *Zondervan's Pictorial Bible Dictionary*. Grand Rapids (MI) : Zondervan Publishing House, 1963, s. 562–566.
- PGL = LAMPE, G. W. H. (ed.): *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961.
- Sachs, „History of Musical Instruments“ = SACHS, C.: *The History of Musical Instruments*. Mineola (NY) : Dover Publications Inc., 2006<sup>2</sup>.
- Wulstan, „Sounding of Shofar“ = WULSTAN, D.: The Sounding of the Shofar. In: *Galpin Society Journal*, 26, 1973, s. 29–46.
- Yasser, „Magrepha“ = YASSER, Joseph: The Magrepha of the Herodian Temple : A Five-Fold Hypothesis. In: *Journal of the American Musicological Society*, 13/1–3, 1960, s. 24–42.

doc. PaedDr. ThDr. Šimon Marinčák, PhD.  
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka  
Vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity  
Komenského 14, 040 01 Košice  
e-mail: smarincak@gmail.com





## Grounded theory a možnosti jej využitia v oblasti praktickej teológie

Peter Nákačka

NÁKAČKA, P.: Grounded Theory and the Possibilities of Its Application in the Scope of Practical Theology. *Teologický časopis*, XIV, 2016, 1, s. 83 – 95.

The contribution deals with the ways of using the analysis and evaluative method of the Grounded theory, which is originally a sociological survey method, in the scope of practical theology. The author, after the short explanation of the relation between the practical theology and social science, briefly introduces the method of Grounded theory itself. He assesses the method critically and points out the possibilities of its application in research in the scope of practical theology.

*Keywords:* practical theology, Grounded theory, empiric research

### ÚVOD

Ak chápeme praktickú teológiu ako vedu, ktorej cieľom je ponúknuť správnu orientáciu pre pastoračnú prax, a ak chceme, aby bola verná odkazu Druhého vatikánskeho koncilu, tak nestačí, aby využívala len substanciu tradovanej náuky (*depositum fidei*) a skúmala samotnú pastoračnú činnosť Cirkvi. Zároveň musí poznávať aj pastoračné pole, to znamená súčasného človeka, jeho prežívanie viery, dobu, v ktorej žije, a pod.<sup>1</sup> Len vtedy budú praktickí (resp. pastorálni) teológovia schopní správne kriticky hodnotiť aktuálnu pastoračnú činnosť, rozlišovať jej slabé a silné stránky a navrhovať jej optimalizovanie, aby

<sup>1</sup> N. Mette, odvolávajúc sa na pápežov prejav pri otvorení Koncilu, vysvetľuje, že hlavným dôvodom zvolania Koncilu bol problém, ktorý spôsobilo dobre mienené, ale jednostranné úsilie uchrániť čistotu večne platnej pravej náuky. Pretože sa staralo iba o náuku ako takú a ona sa tým oslobodila od akéhokoľvek vzťahu k realite, ostala visieť vo vzduchu. Z cirkevnej doktríny sa prísnu deduktívnou metódou odvodzovali všetky disciplinárne uzávery a spôsoby pastoračného správania bez toho, že by sa zohľadňovala situácia človeka. Cirkev sa odcudzila človeku a nečudo, že sa človek začal vzdávať Cirkvi. Keď Ján XXIII. volá po zmene, nemá v úmysle obrátenie tohto postupu v tom zmysle, že sa odteraz bude vychádzať výlučne zo situácie, v ktorej je človek, že odteraz všetko disciplinárne bude predchádzať doktrinálne. Aggiornamento znamená všetko iné, len nie splnutie s duchom doby. Pastoračne sa správať znamená byť na mieste a pôsobiť tam, kde je a pôsobí Boh – teda medzi ľuďmi. Tam je potrebné vzdávať Bohu slávu. Jedine vtedy sa Cirkev stáva schopnou zrozumiteľne predstaviť dnešnému človeku vieru takú, aká je. Teda oslobodzujúcu a uzdravujúcu. Porov. METTE, Norbert: Die Pastoral Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. In: *Vierzig Jahre II. Vatikanum*. Würzburg : Echter, 2004, s. 281–282.

bola na jednej strane verná zjaveniu a oficiálnemu učeniu Cirkvi a na druhej strane, aby bola kompatibilná so súčasným človekom.

Na nevyhnutnosť pochopenia človeka a jeho problémov (či už priamo, alebo nepriamo cez pochopenie prostredia, v ktorom žije) upozorňujú viacerí praktickí teológovia. Už Karl Rahner zdôraznil, že ako prvé je potrebné spoznať konkrétnosť každého jednotlivca podmienenú časom. Posolstvom kresťanstva musí byť odpoveď na otázky. Otázky môžu byť budené ohlasovateľom, ale prvý pokus o vyvolanie otázok musí predchádzať poznanie pochybností a problémov človeka, ktoré sú v ňom. Ináč bude úsilie o vyvolanie zvedavosti neúspešné a u človeka sa dostaví pocit „bezotázkovosti“.<sup>2</sup> Podľa Martina Lechnera hlavná úloha praktickej teológie spočíva v rozvinutí takej pastoračnej činnosti, ktorá vníma individuálne a spoločenské problémy človeka, jeho svet, ktorá je schopná jeho problémy *dnes* alebo *teraz* tematizovať, berie ich vážne ako pastoračnú skutočnosť a postaví sa za zmenu obmedzujúcich a človeku škodiacich podmienok.<sup>3</sup>

Uvedené skutočnosti evokujú otázku: Odkiaľ má praktická teológia získať potrebné poznatky o pastoračnom poli? Naším cieľom je poukázať na to, akým spôsobom môže v tomto smere pomôcť analyzáčn a vyhodnocovacia metóda Grounded theory (zakotvená teória), ktorú vypracovali americkí sociológovia A. Strauss, B. Gasser a J. Corbinová. Skôr ako predstavíme samotnú teóriu a možnosti jej využitia v oblasti praktickej teológie, pozrieme sa na vzťah praktickej teológie a spoločenských vied.

Van der Ven rozlišuje štyri modely vzťahu medzi praktickou teológiou a spoločenskými vedami:

**1. Monodisciplinárny model.** Tento model vidí cieľ praktickej teológie v aplikovaní poznatkov iných teologických disciplín v praxi, pričom poznatky spoločenských vied ostávajú nepovšimnuté. Keďže však v praktickej teológii od čias, keď ju založil S. Rautenstrauch, zohráva dôležitú úlohu vnímanie a posúdenie aktuálnej pastoračnej činnosti Cirkvi, tento model sa prejavuje ako model protirečiaci sám sebe. Aktuálna prax Cirkvi má jedinečný charakter, ktorý sa nedá adekvátne preskúmať metódami ostatných teologických disciplín.

**2. Multidisciplinárny model.** Ide o dvojfázový model. V prvej fáze teológovia zozbierajú poznatky o súčasnom svete, ktoré získali spoločenské vedy prostredníctvom vlastných metód, a v druhej fáze urobia nad nimi teologickú reflexiu. J. Van der Ven však sformuloval tri druhy námietok proti tomuto modelu: 1. Ak má byť praktická teológia pri získavaní poznatkov o súčasnom svete závislá iba od dát a teórií spoločenských vied, vznikne problém, pretože tieto

<sup>2</sup> Porov. RAHNER, Karl: *Sämtliche Werke. Band 19*. Zürich : Benziger, 1995, s. 155.

<sup>3</sup> Porov. LECHNER, Martin: *Pastoraltheologie der Jugend*. München : Herder, 1992, s. 28.

vedy neponúkajú nijaké dáta v širokej škále oblastí života viery. 2. Prostredníctvom akých metód má robiť praktická teológia reflexiu empirických dát? A tak sa problém výberu správnej metódy, ktorý bol v prvej fáze prenechaný spoločenským vedám, vynára znovu, pretože metódy, ktoré pozná teologická tradícia, nepostačujú na analýzu spoločnosti. 3. Nie je jasný vzťah medzi prvou a druhou fázou. Objekt spoločenskovednej analýzy a teologickej reflexie sa líši. Spoločenským vedám ide o opísanie a vysvetlenie dát, teológii ide o kritické uvažovanie o súčasnej spoločnosti z perspektívy noriem viery a evanjelia. Ak teológia jednoducho preberá sociologické poznatky a posúdi ich, môže dôjsť k závažným nedorozumeniam medzi sociologickými kategóriami prvej fázy a teologickými kategóriami druhej fázy.

**3. Interdisciplinárny model.** Tento model sa vyznačuje recipročným vzťahom medzi teológiou a spoločenskými vedami. Diskurz a obojstranná kritika sa zameriava na predmet skúmania, vedecko-teoretické predpoklady, metódy a výsledky výskumu. Avšak na to, aby došlo k pravému a obojstranne obohacujúcemu dialógu, musia mať všetky zúčastnené osoby alebo výskumné skupiny isté vedomosti a kompetencie z oblasti teológie, ale aj z oblasti spoločenských vied. Tento model sa však v praxi prejavil ako nefunkčný. Je totiž ťažké nájsť sociálnych vedcov, ktorí by brali vážne kritiku či argumenty teológa, ktorý by sa vo svojej argumentácii opieral o zjavenie.

**4. Intradisciplinárny model.** Tento model zdôrazňuje, že vzhľadom na opísané problémy musí praktická teológia sama empiricky pracovať. Konkrétne to znamená, že praktickí teológovia si vypožičajú výskumné metódy spoločenských vied a prostredníctvom nich sami získavajú poznatky o súčasnom pastoračnom poli, do ktorého chcú sprostredkovať teologické obsahy, ako aj poznatky o spôsobe a metódach primeraného sprostredkovania týchto teologických obsahov. Tento model však nemôže nahradiť intenzívny dialóg s inými vedami. Interdisciplinárna konfrontácia o metódach a základoch výskumu zostáva naďalej potrebná.<sup>4</sup> V duchu tohto modelu si praktická teológia „požičala“ od sociálnych vedcov výskumnú metódu Grounded theory. Ďalšie riadky ju stručne priblížia a kriticky zhodnotia možnosti jej využitia.

## GROUNDING THEORY

Sociálni vedci získavajú poznatky prostredníctvom dvoch rozličných metód, t. j. pomocou kvantitatívneho a kvalitatívneho výskumu. Existuje vedecký

<sup>4</sup> Porov. KLEIN, Stephanie: *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*. Stuttgart : Kohlhammer, 2005, s. 95–96.

konsenzus, že obidve metódy sú nevyhnutne potrebné a dajú sa do značnej miery využívať komplementárne.<sup>5</sup> Grounded theory patrí do metodického inštrumentária kvalitatívnej výskumnej paradigmy, umožňuje analyzovať a vyhodnocovať zozbieraný dátový materiál.

Grounded theory je metóda, ktorú rozpracovali v 60. rokoch 20. storočia americkí sociológovia B. G. Glasser a A. L. Strauss<sup>6</sup>. Podnetom na jej vypracovanie bolo veľa „trápneho klábosenia“ medzi teóriou a empirickým výskumom – „the embarrassing gap between theory and empirical research“<sup>7</sup>, ktoré podľa mienky B. Glassera a A. Straussa nie je možné prekonať logicko-deduktívnym preskúmaním hypotéz. Ako hovorí S. Lamnek, ich cesta ku premosteniu priepasti medzi teóriou a empirickým výskumom sa volá Grounded theory, to znamená teória, ktorá sa rozvinie analyticky zo zbieraných dát, spočíva teda v empirických dátach, je v nich zakotvená (grounded).<sup>8</sup>

A. Strauss a Corbinová definujú Grounded theory ako kvalitatívnu výskumnú metódu, ktorá využíva systematický rad spôsobov, aby sa pomocou nich rozvinula teória o nejakom fenoméne, ktorá je v ňom zakotvená, to znamená je induktívne odvodená z fenoménu, ktorý reprezentuje. Hlavným cieľom Grounded theory je teda rozvinúť s vedeckou presnosťou novú teóriu, nie iba preveriť platnosť už utvorenej. Táto teória je priebežne objavovaná, rozpracovávaná a potvrdzovaná prostredníctvom systematického skúmania a analýzy dát, ktoré sa na skúmaný fenomén vzťahujú. Preto je zbieranie dát, analýza a tvorenie teórie v obojstrannom vzťahu. Na začiatku výskumu nestojí nejaká teória, ktorá by mala byť dokázaná. Na začiatku stojí len oblasť skúmania. Čo je v tejto oblasti relevantné, to sa ukáže až v priebehu výskumu. Heslo Grounded theory – zakotvená teória odkazuje nielen na určitý metodologický postup, ale aj na jeho produkt, teda výslednú teóriu.<sup>9</sup> Cieľ Grounded theory sa má dosiahnuť vďaka rovnováhe medzi kreativitou a vedeckou prísnosťou, vytrvalosťou a teoretickou senzibilitou.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Porov. ŠTEFAŇÁK, Ondrej: *Úvod do sociológie*. Ružomberok : Edičné stredisko Pedagogickej fakulty, 2009, s. 50, FLÖTER, Ilse: *Gott in Kinderköpfen und Kinderherzen*. Berlin : Lit, 2006, s. 33.

<sup>6</sup> Strauss bol predstaviteľom symbolického interakcionizmu a takisto predstaviteľom tretej generácie Chicagskej školy a Glasser sa zaoberal multivariačnou analýzou. Porov. PAVLEK, Lukáš: *Zakotvená teória (grounded theory) a možnosti jej použitia v oblasti sociálnej práce*. [http://www.researchgate.net/publication/262260317\\_Zakotven\\_teria\\_\(GROUNDED\\_THEORY\)\\_a\\_monosti\\_jej\\_pouitia\\_v\\_oblasti\\_socilnej\\_prc](http://www.researchgate.net/publication/262260317_Zakotven_teria_(GROUNDED_THEORY)_a_monosti_jej_pouitia_v_oblasti_socilnej_prc) (10. 5. 2016).

<sup>7</sup> STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*. Weinheim : Beltz, 1996, s. 275.

<sup>8</sup> Porov. LAMNEK, Siegfried: *Qualitative Sozialforschung*. Basel : Beltz, PVU, 2005, s. 52.

<sup>9</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 8–9.

<sup>10</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 37.

Práve pre odlišný pohľad na kódovacie procesy sa Glaser a Strauss v druhej polovici 70. rokov rozišli na poli vedy<sup>11</sup> a vznikli dva druhy Grounded theory.<sup>12</sup> Keďže Straussova verzia Grounded theory je prehľadnejšia a jej konkrétnosť chráni výskumníka pred svojvoľnosťou, podľa nášho zistenia ju používa praktická teológia častejšie, a preto predstavujeme túto verziu. A. Strauss svoj variant Grounded theory rozpracoval podrobne spolu s J. Corbinovou v publikácii *Basics of Qualitative Research : Grounded Theory of Qualitative Research* (1990).

Na rozdiel od explikačných analyzačných postupov sa Grounded theory od začiatku usiluje o systematické redukovanie, a tým aj o stupňujúce sa abstrahovanie empirického materiálu, ktorý výskumník získal, napríklad prostredníctvom výskumných rozhovorov. Takáto analýza sa realizuje prostredníctvom trojfázového kódovacieho procesu (*open coding* – otvorené kódovanie, *axial coding* – axiálne kódovanie, *selective coding* – selektívne kódovanie). Ide o „mikroskopický“ výskum dát.<sup>13</sup>

1. ***Open coding*** – otvorené kódovanie. Ide o analytický proces „rozlomenia“, preskúmania, porovnaní, konceptualizácie a kategorizácie dát.<sup>14</sup> Výskumník analyzuje a kóduje zhromaždený dátový materiál tak, že v ňom identifikuje fenomény a pomenúva ich. Pokiaľ ide o vyhodnocovanie interview, tento proces výskumníkovi zároveň umožní, aby relatívne otvorene a bez predpojatosti hlbšie spoznával pohľady každého respondenta a dôvernejšie pochopil každé jednotlivé interview.<sup>15</sup>
- ***Konceptualizácia*** (pomenovanie) dát je prvým krokom analýzy. Výskumník z mikroskopickej perspektívy analyzuje dátový materiál. Prechádza riadok po riadku, dokonca slovo po slove a vyberie a pomenuje výstižným hes-

---

<sup>11</sup> Grounded theory má podľa Glasera dve základné kódovacie fázy (kódovanie substantívne a kódovanie teoretické), zatiaľ čo Strauss a Corbinová hovoria o troch fázach kódovania (kódovanie otvorené, axiálne a selektívne). Podľa Glasera výskumník musí sám hľadať spojenie medzi rôznymi kategóriami či premennými, Strauss s Corbinovou takéto spojenie vopred modelujú. Glaser preto pokladá ich prístup za obmedzujúci induktivitu zakotvenej teórie, pretože nenecháva premenné voľne sa vynoriť z dátového materiálu. Prívrženci straussovského postupu oproti tomu považujú Straussov paradigmatický model za dostatočne všeobecný na to, aby k obmedzeniu induktivity nedochádzalo. Naopak, cenia si fakt, že ide o prístup, ktorý je oveľa konkrétnejší ako Glaserov. Porov. PAVELEK, Lukáš: *Zakotvená teória (grounded theory) a možnosti jej použitia v oblasti sociálnej práce*. [http://www.researchgate.net/publication/262260317\\_Zakotven\\_teria\\_\(GROUNDED\\_THEORY\)\\_a\\_monosti\\_jej\\_pouitia\\_v\\_oblasti\\_socilnej\\_prc](http://www.researchgate.net/publication/262260317_Zakotven_teria_(GROUNDED_THEORY)_a_monosti_jej_pouitia_v_oblasti_socilnej_prc) (10. 5. 2016).

<sup>12</sup> Porov. FAIX, Thomas: *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen*. Berlin : Lit, 2007, s. 59.

<sup>13</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 40.

<sup>14</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 44–46.

<sup>15</sup> Porov. STÖGBAUER, Eva: *Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen*, 152.

lom – etiketou každé slovo, resp. každú väčšiu sémantickú jednotku, ktorá sa zdá byť relevantná vzhľadom na záujem výskumu. Pričom však nejde len o jednoduché parafrázovanie alebo deskripciu, ale etikety, ktoré výskumník generuje, sa musia vyznačovať vyšším stupňom abstrakcie, ako javy, ktoré tieto etikety zastupujú. Pri procese konceptualizácie si výskumník pomáha otázkami: O čom to je? Čo to reprezentuje? Aká je to referencia? Ďalej sa zrovnáva prípad s prípadom tak, že podobné fenomény dostanú to isté meno.<sup>16</sup>

- **Kategorizácia** (objavenie kategórií), čiže zoskupovanie veľkého množstva identifikovaný javov predstavuje druhý krok analýzy. Pomocou stratégie permanentného porovnávania sa podobné javy predbežne priradia k jednej kategórii. Kvôli prehľadnosti a hlbšiemu pochopeniu sa každá predbežná kategória označí priliehavým pojmom, ktorý je opäť abstraktnejší, ako etiketa označujúca istý jav.<sup>17</sup> Pri pomenúvaní je možné použiť odbornú terminológiu alebo tzv. in vivo kodex, to znamená pojmy, ktoré použil respondent, alebo názov, ktorý vytvorí výskumník.<sup>18</sup> Keď výskumník extrahuje nejakú kategóriu z textu, nasleduje jej explikácia na základe jej vlastností. Pričom nestačí hľadať len spoločné vlastnosti a podobnosti, ale je nutné všimnúť si aj rozdielnosti, aby sa tak dali určiť jasné deliace línie medzi jednotlivými kategóriami, ako aj vlastnosti a dimenzie jednotlivých kategórií.<sup>19</sup>
2. **Axial coding** (axiálne kódovanie) je zložitý indukčno-deduktívny proces, prostredníctvom ktorého sa utvoria spojitosti medzi kategóriami a dátami, a tak sú dáta, ktoré boli predbežne zoskupené počas otvoreného kódovania, zoskupené novým spôsobom. To sa uskutočňuje pomocou špeciálneho paradigmatického modelu.<sup>20</sup> Teda zatiaľ čo otvorené kódovanie sa usiluje predovšetkým o identifikáciu a pomenúvanie javov, axiálne kódovania sa

<sup>16</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Basics of Qualitative Research*. Newbury Park : Sage, 1998, s. 45–46.

<sup>17</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 50–51.

<sup>18</sup> Každý variant má svoje výhody a nevýhody. Ak sa heslo prevezme z vedeckej terminológie, vznikne tým prirodzené spojenie s už jestvujúcou vedeckou teóriou, na druhej strane hrozí nebezpečenstvo, že sa tým potlačia nové a originálne skutočnosti, ktoré má výskum vyniesť na svetlo. Ak sa použije tzv. in vivo kodex, zohľadní sa tým vlastný zmysel dát, ako aj jedinečnosť respondentov, na druhej strane sa sťažuje porovnávanie jednotlivých prípadov. Ak sám výskumník utvára pojmy, môže utvoriť také pojmy, ktoré verne vystihujú osobitosti textu, umožňujú porovnávanie, no na druhej strane je to najnáročnejší spôsob. Porov. STÖGBAUER, Eva: *Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen*, s. 153.

<sup>19</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 51–53.

<sup>20</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 75.



usiluje najmä pomocou špeciálne vyvinutého paradigmatického modelu utvoriť vzťahy medzi objavenými kategóriami a tieto hypotetické vzťahy nanovo konfrontovať s empirickým materiálom.<sup>21</sup> A. Strauss vyvinul na tieto účely paradigmatický model, ktorý má pomôcť výskumníkovi uvažovať systematicky o štruktúrach a súvislostiach medzi jednotlivými kategóriami. Objavenie týchto vzťahov umožňuje objavovať ďalšie súvislosti a napokon stanoviť kľúčové dôsledky vo forme hypotéz.<sup>22</sup>

Straussov paradigmatický model sa skladá z týchto prvkov:

- *Príčinné podmienky* – ide o súbor príčin, udalostí a ich vlastností, ktoré vedú ku vzniku alebo rozvoju daného fenoménu.
- *Fenomén* – predstavuje centrálnu ideu, udalosť, na ktorú sa vzťahuje množstvo interakcií, druhov konania s cieľom kontrolovať tento fenomén, zvládnuť ho alebo prekonať.
- *Kontext* – ide o špecifický súbor vlastností a podmienok, ktoré patria k nejakému fenoménu a ovplyvňujú ho. Kontext možno pomerne ťažko odlíšiť od príčinných podmienok.
- *Intervenujúce (zasahujúce) podmienky* – ide o podmienky, ktoré vplývajú podporujúco alebo spomaľujúco na stratégie konania a interakcie, ktoré sa vzťahujú na istý fenomén.
- *Akčné stratégie* – stratégie, ktoré sú upriamené na to, aby na základe istého špecifického súboru podmienok prekonali daný fenomén, alebo s ním nejakým spôsobom zaobchádzali.
- *Konzekvence* predstavujú výsledky a rezultáty akčných stratégií.<sup>23</sup>

Pomocou tejto kódovacej paradigmy môže výskumník uvažovať, ktoré príčiny spôsobili vznik fenoménu, v akom špecifickom kontexte sa fenomén nachádza, akými stratégiami sa ho usiluje respondent spracovať a ktoré konzekvence vyplývajú z týchto stratégií. Zároveň sa výskumník usiluje pomocou analýzy vysvetliť, ktoré štrukturálne podmienky na zvolenú stratégiu vplývajú (napr. kultúra, pohlavie, biografia, sociálne prostredie a pod.). Len čo sa výskumníkovi podarí zo spleti vzťahov vytvoriť kódovaciu paradigmu, môže vysloviť prvé hypotézy vo forme štrukturálnych a podmienkových výpovedí. Výskumník musí potom hľadať v dátovom materiáli presvedčivé dôkazy, ktoré by potvrdili predpokladané hypotézy, a takisto musí hľadať evidentne protichodné príklady, ktoré tieto domnienky znova sponchybnujú. Práve táto analýza protichodných príkladov poukáže na variácie, prispeje ku komplexnosti skúmania

<sup>21</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 75–76.

<sup>22</sup> Porov. STÖGBAUER, Eva: *Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen*, s. 154.

<sup>23</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 74.



daného predmetu, podporuje jeho hlbšie chápanie a vyžaduje si modifikáciu vznikajúcej teórie.<sup>24</sup>

Vo vzájomnej hre utvárania, overovania a modifikovania sa postupne opúšťa úroveň jednotlivých prípadov (napr. jednotlivé interview) a analytický proces sa postupne čoraz viac zameriava na porovnávanie jednotlivých prípadov a na vyhľadávanie kontrastných prípadov. Glasser a Strauss hovoria, že maximálna podobnosť dát pomáha osvetliť spoločné prvky, preskúmať užitočnosť nejakej kategórie a určiť možné kontexty nejakej kategórie. Maximálne rozdiely naopak vedú k tomu, aby ich výskumník vysvetlil, objavil nové veci a určil šírku a bohatstvo teórie.<sup>25</sup>

### 3. *Selective coding* (selektívne kódovanie)

T. Pavelek charakterizuje túto fázu ako „proces, v ktorom sa vyberie jedna centrálna kategória, ktorá je potom systematicky uvádzaná do vzťahu k iným kategóriám. Tieto vzťahy sa ďalej overujú a kategórie, u ktorých je to potrebné, sa ďalej zdokonaľujú a rozvíjajú. Je to teda proces výberu jednej hlavnej kategórie (ktorá slúži ako jadro – *core cathegory*) a proces naviazania ostatných kategórií na túto hlavnú. Základnou myšlienkou je utvoriť jednotný dej, okolo ktorého sa nachádza všetko ostatné. Všeobecne sa predpokladá, že takýto základný koncept vždy existuje“<sup>26</sup>. To znamená celý analytický proces sa počas selektívneho kódovania nanovo prepracúva so zreteľom na jednotiacu perspektívu. Ako hovorí Strauss a Corbinová, ide o nájdenie kľúčovej kategórie, ktorá sa ako červená niť tiahne všetkými jednotlivými prípadmi (rozhovormi) a predstavuje ich hlavný problém alebo podstatnú tému. Táto *core cathegory* sa dá identifikovať pomocou týchto charakteristických znakov: Dá sa ľahko nájsť vnútorný vzťah, súvis s mnohými kategóriami, ktoré sú extrahované z empirického materiálu, a preto ich môže ľahko viazať na seba, čím ponúka dôležitý príspevok k analytickému opisu empirického dátového materiálu.<sup>27</sup> Po tom, ako výskumník opíše kľúčovú kategóriu, môže vysloviť hypotetické výpovede o vzťahoch medzi kategóriami, kombinovať spojenia medzi kategóriami a takto identifikovať vzorec správania (vzor dáva informáciu, za akých podmienok nastupujú isté spôsoby správania). Tak ako aj v predchádzajúcich častiach analýzy, výskumník musí platnosť týchto výpovedí overovať tým, že ich konfrontuje so

<sup>24</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 79–85.

<sup>25</sup> Porov. STÖGBAUER, Eva: *Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen*, s. 156.

<sup>26</sup> Porov. PAVELEK, Lukáš: *Zakotvená teória (grounded theory) a možnosti jej použitia v oblasti sociálnej práce*. [http://www.researchgate.net/publication/262260317\\_Zakotven\\_teria\\_\(GROUNDED\\_THEORY\)\\_a\\_monosti\\_jej\\_pouitia\\_v\\_oblasti\\_socilnej\\_prc](http://www.researchgate.net/publication/262260317_Zakotven_teria_(GROUNDED_THEORY)_a_monosti_jej_pouitia_v_oblasti_socilnej_prc) (10. 5. 2016).

<sup>27</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 75–76.

zozbieraným dátovým materiálom. Ak sa výskumníkovi podarí prísť až do tohto bodu, môže svoju teóriu navrhnúť a predstaviť.<sup>28</sup>

Ešte treba povedať, že celý kódovací proces sústavne sprevádzajú dva postupy: permanentné porovnávanie empirických dát a elaborovaných konceptov<sup>29</sup> a písomná fixácia ideí a pohľadov (*memos*).<sup>30</sup>

## SILNÉ STRÁNKY GROUNDED THEORY

1. Grounded theory je vo vedeckých kruhoch všeobecne uznávanou metódou, a preto výsledky získané pomocou nej sú presvedčivé. Ako hovorí L. Pavelek, Grounded theory je „podľa jej autorov »dobrou« vedou a splňa požiadavky kladené na vedeckú metódu – validita, súlad medzi teóriou a pozorovaním, zovšeobecniteľnosť, reprodukovateľnosť, presnosť, kritickosť a overiteľnosť“<sup>31</sup>.
2. Grounded theory je pôvodne sociologická metóda, ktorá však nachádza uplatnenie aj v iných vedeckých disciplínach, okrem iného aj v praktickej teológii. Umožňuje totiž výskumníkovi, aby od začiatku až po ukončenie vyhodnocovacieho procesu empirických dát pracoval predovšetkým ako praktický, resp. pastorálny teológ, a nie ako sociológ. S. Klein pri opise

<sup>28</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 106–112; STÖGBAUER, Eva: *Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen*, s. 158.

<sup>29</sup> Celý kódovací proces sprevádza permanentné porovnávanie, ktoré umožňuje tvoriť kategórie a odhaliť ich vlastnosti a dimenzie. Tým, že sa empirické fenomény, ktoré sa objavujú v dátach počas trojstupňového kódovacieho procesu, porovnávajú niekoľkokrát a z rôznych perspektív, môžu byť homológne alebo podobné koncepty priradené k nadradenej kategórii a špecifikované ich jemné variácie, zatiaľ čo odlišné koncepty odhaľujú komplexivitu skúmaného predmetu a vzťahy medzi kategóriami. Strauss a Corbinová pri porovnávačnej metóde odporúčajú hľadať maximálne a minimálne sa odlišujúce prípady v dátovom materiáli. V závislosti od problematiky výskumu výskumník vedome vyhľadáva také prípady, ktoré sú si podobné, aby sa mohol vyvíjať stabilný systém kategórií. Vyhľadávanie kontrastných prípadov utvára priestor pre nové objavy a umožňuje modifikovať predbežné výsledky. Porov. STÖGBAUER, Eva: *Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen*, s. 158–159.

<sup>30</sup> *Memos* – ide o písomný protokol, ktorý sa vzťahuje na spracovanie teórie. Od chvíle, ako sa výskumník pustí do kódovacieho procesu, mal by zapisovať všetky výsledky, poznatky, spontánne nápady, subjektívne dojmy i vzniknuté problémy. Pretože podľa Straussa a Corbinovej písanie *memos* poháňa generovanie teórie, splňa tým elementárnu funkciu počas výskumu. Popri konštantnej dokumentácii analytických vývojových línií a výsledkov má *memos* vďaka zachytávaniu voľných asociácií podporiť kreativitu, ako aj reflektovanú dištanciu od vzniknutého materiálu. Rovnako má *memos* napomôcť odhalenie protirečenia v myšlienkových pochodoch. Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 168.

<sup>31</sup> Porov. PAVELEK, Lukáš: *Zakotvená teória (grounded theory) a možnosti jej použitia v oblasti sociálnej práce*. [http://www.researchgate.net/publication/262260317\\_Zakotven\\_teria\\_\(GROUNDED\\_THEORY\)\\_a\\_monosti\\_jej\\_pouitia\\_v\\_oblasti\\_socilnej\\_prc](http://www.researchgate.net/publication/262260317_Zakotven_teria_(GROUNDED_THEORY)_a_monosti_jej_pouitia_v_oblasti_socilnej_prc) (10. 5. 2016).

metód praktickej teológie označuje Grounded theory za základnú stratégiu empiricky fundovaného generovania nejakej teórie.<sup>32</sup>

3. Podobne ako ostatné kvalitatívne vyhodnocovacie techniky, aj táto metóda sa usiluje sama vyvinúť hypotézy a koncepty z dátového materiálu, zároveň kriticky reflektuje subjektivitu výskumníka a usiluje sa zapojiť ju do výskumného procesu. Jej cieľom je predstaviť výskumný predmet v jeho mnohotvárnosti. Grounded theory teda dobre korešponduje s logikou kvalitatívneho výskumu.<sup>33</sup>
4. Ako zdôrazňuje T. Faix, vzhľadom na to, že Grounded theory nepreberá nijakú klasickú, už existujúcu teóriu, ale generuje novú teóriu, môže sa už od začiatku vyhodnocovacieho procesu prihliadať na záujmy štúdie.<sup>34</sup>
5. Grounded theory je otvorená pre všetko nové, nečakané, nepredpokladané. Výskumník nie je limitovaný tým, aby overil alebo vyvrátil existujúce hypotézy.
6. Grounded theory je otvorenejšia voči skúmanému fenoménu ako štandardizované metódy kvantitatívneho výskumu a skúma ho hlbkovo, preto umožňuje lepšie odhaliť i jeho vnútornú pestrosť a hĺbku.

### SLABÉ STRÁNKY GROUNDED THEORY

V tom, v čom spočívajú silné stránky Grounded theory, spočívajú i jej limity. Spomenieme aspoň dva:

1. Otvorenosť Grounded theory spôsobuje, že výskumník nie je do takej miery chránený pred svojvoľnosťou, ako je to v prípade štandardizovaných metód kvalitatívneho postupu. Existuje teda zvýšené riziko, že výskumník nebude schopný objektívne, bez predpojatosti analyzovať zozbierané empirické dáta. Toto nebezpečenstvo osobitne platí pre Glasserov variant. Ak

<sup>32</sup> Porov. KLEIN, Stephanie: *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, s. 239.

<sup>33</sup> Porov. STÖGBAUER, Eva: *Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen*, s. 122.

<sup>34</sup> Porov. FAIX, Thomas: *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen*, s. 62–63. Autor tohto článku pomocou Grounded theory realizoval empirický výskum medzi stredoškolskou mládežou Spišskej diecézy s cieľom zistiť, ako si mladý predstavujú Boha a nakoľko je možné do ich predstáv Boha formačne vstúpiť prostredníctvom biblického apoštolátu. Grounded theory umožnila autorovi pri interpretácii získaných dát už od začiatku prihliadať na cieľ výskumu – zistenie obrazu Boha u mladých Spišskej diecézy, so zreteľom na zefektívnenie jeho formovania prostredníctvom biblickej práce. Konkrétne to napríklad znamenalo, že autor sa pri analýze empirických dát nemusel obmedziť len na rekonštrukciu obrazu Boha v myšlienkovom svete mladých, ale si počas analýzy dát mohol všimnúť aj ochotu mladých formovať vlastný obraz Boha, alebo to, akú hodnotu prisudzujú Biblii a pod.

sa má výskumník dopracovať k relevantným výsledkom, musí mať už isté skúsenosti s touto prácou.

2. Grounded theory pracuje s malým počtom respondentov, preto sa obyčajne vyčíta, že výstupy majú len obmedzenú sféru platnosti, a tým aj obmedzenú výpovednú hodnotu.<sup>35</sup> Na túto kritiku sa dá odpovedať takto: Kvalitatívne výskumy sa neusilujú o matematicko-štatistickú reprezentatívnosť, ktorú zaručuje metóda náhodného stanovenia výberu, a preto nepri-nášajú nijaké výpovede o frekvencii a rozložení nejakého javu v skúmanej skupine. Majú iný zámer, ide im o obsahovú reprezentatívnosť. Ako tvrdí S. Lamnek, usilujú sa predovšetkým objaviť a opísať isté štruktúry a črty skúmaného objektu, a nie určiť ich kvantitatívne rozšírenie. Pomocou stratégie vedomého a cieleného výberu, ktorý je riadený teoretickými kritériami a usiluje sa vyhľadávať kontrastné prípady v rámci skúmanej skupiny, stanovujú kvalitatívne výskumy výberový súbor, ktorý by skúmaný objekt dostatočne obsahovo (nie štatisticky) reprezentoval. To umožňuje kvalita-tívnym postupom odhaliť šírku a mnohotvárnosť skúmaného objektu, odhaliť bohatstvo variantov v rámci skúmanej skupiny a preniknúť do hĺbky, do komplexnosti a individuálnej štruktúry jednotlivých prípadov.<sup>36</sup>

## RELEVANCIA GROUNDED THEORY PRE PRAKTICKÚ TEOLÓGIU

A. Strauss a J. Corbinová zdôrazňujú, že existujú oblasti empirického výskumu, z ktorých podstaty vyplýva, že sú lepšie uchopiteľné pomocou kvalita-tívneho výskumu ako pomocou výskumu kvantitatívneho.<sup>37</sup> Medzi takéto oblasti patrí skúmanie subjektívneho vnímania viery (predstavy o Bohu, pred-stavy o posmrtnom živote, emócie vo vzťahu k Bohu, skúsenosti s modlitbou, chápanie existencie zla a utrpenia vo svete, tzv. problém teodícey, prežívanie kríz viery a pod.). O týchto oblastiach možno tiež povedať, že práve Grounded theory sa javí ako primeraná analyzačná a vyhodnocovacia metóda, v porovna-ní s ostatnými analyzačnými metódami, ktoré používa kvalitatívna výskumná paradigma. T. Faix vidí veľkú výhodu v tom, že Grounded theory sa nepokúša predovšetkým skúmať psychologizujúco pozadie dát, ako napr. Oevermanno-va objektívna hermeneutika<sup>38</sup>, alebo deduktívne selektovať a zhŕňať dáta do

<sup>35</sup> Porov. STÖGBAUER, Eva: *Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen*, s. 126.

<sup>36</sup> Porov. KELLE, Udo, KLUGE, Susann: *Vom Einzelfall zum Typus*, s. 39.

<sup>37</sup> Porov. STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*, s. 4.

<sup>38</sup> Oevermannova objektívna hermeneutika je koncepcia kvalitatívneho výskumu, ktorú vyvi-nul U. Oevermann (1979) v rámci výskumu socializácie. Táto metóda má za cieľ odhaliť objektívne štruktúry, ktoré sa nachádzajú za subjektívnymi významovými štruktúrami,

vopred určených kategórií, ako sa usiluje tzv. Mayringova obsahová analýza.<sup>39</sup> Práve vtedy, ak ide o empirické skúmanie subjektívneho vnímania viery alebo vlastných predstáv o Bohu, musí byť použitý taký postup, ktorý nemá za cieľ predovšetkým objektivitu a ktorý sa neusiluje najmä psychologicky vysvetliť religiozitu, ale prijíma výpovede tak, ako boli urobené, a kladie ich do vnútornej súvislosti celého rozhovoru.<sup>40</sup>

Veľmi často sa Grounded theory používa na zisťovanie predstáv o Bohu. Touto metódou postupovali pri výskumoch napríklad nasledujúci odborníci, ktorí sa zaoberajú praktickou teológiou, katechetikou alebo náboženskou pedagogikou: T. Faix (2006), Ch. Höger (2007), I. Flöter (2006), S. Klein (2000), E. Stögbauer (2011).<sup>41</sup>

## ZÁVER

„Radosti, žalosti a úzkosti ľudí dnešných čias, najmä chudobných a všetkých, ktorí trpia, sú zároveň radosťami a nádejami, žalosťami a úzkosťami Kristových učeníkov a niet nič naozaj ľudské, čo by nenašlo ozvenu v ich srdciach.“<sup>42</sup> Grounded theory je dobrou výskumnou metódou, ktorá pomáha protagonistom pastoračnej činnosti naplniť výzvu pastorálnej konštitúcie *Gaudium et spes*. Umožňuje im „počúť“ radosti a úzkosti ľudí dnešných čias, ako aj ich vnímanie Cirkvi, Boha, ich očakávania od neho. Pomáha im preniknúť do hĺbky, do komplexnosti a individuálnej štruktúry zistených skutočností, aby tak mohli navrhnúť a použiť primerané pastoračné postupy.

Keďže Grounded theory ako kvalitatívna výskumná metóda je schopná predovšetkým objaviť a opísať isté štruktúry a črty skúmaného objektu, ale nie určiť ich kvantitatívne rozšírenie, je dobré, ak výskumník naviaže na výstupy

---

ktoré sprostredkúva nazbieraný materiál. Porov. HENDL, Jan: *Hermeneutika – metodologické poznámky*. <http://web.ftvs.cuni.cz/hendl/metodologie/hermen.htm> (10. 5. 2016).

<sup>39</sup> Mayringova kvalitatívna obsahová analýza je koncepcia kvalitatívneho výskumu, ktorú vyvinul F. Mayring (2003). Táto metóda má za cieľ získať relevantné informácie vzhľadom na vopred určený problém prostredníctvom analýzy empirického materiálu na základe vopred stanovených kategórií a ich ukazovateľov – jednotiek analýzy. Porov. HÖGER, Christian: *Abschied vom Schöpfergott?* Münster : LIT Verlag, 2008, s. 87.

<sup>40</sup> Porov. FAIX, Thomas: *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen*, s. 62–63.

<sup>41</sup> Porov. FAIX, Thomas: *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen*, 2007; HÖGER, Christian: *Abschied vom Schöpfergott?*, 2008; FLÖTER, Ise: *Gott in Kinderköpfen und Kinderherzen*, 2006; KLEIN, Stephanie: *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, 2005; STÖGBAUER, Eva: *Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen*, 2011.

<sup>42</sup> *Gaudium et spes*, 1.

kvalitatívneho výskumu prostredníctvom kvantitatívneho výskumu a preskúma frekvenciu a rozloženie zisteného javu v skúmanej skupine.

#### POUŽITÁ LITERATÚRA

- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralna konštitúcia *Gaudium et spes* o Cirkvi v súčasnom svete. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I: Konštitúcie*. Trnava : SSV, 1993.
- FAIX, Thomas: *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen*. Berlin : Lit, 2007.
- FLÖTER, Ilse: *Gott in Kinderköpfen und Kinderherzen*. Berlin : Lit, 2006.
- HÖGER, Christian: *Abschied vom Schöpfergott?* Münster : LIT Verlag, 2008.
- KLEIN, Stephanie: *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*. Stuttgart : Kohlhammer, 2005.
- LAMNEK, Siegfried: *Qualitative Sozialforschung*. Basel : Beltz, PVU, 2005.
- LECHNER, Martin: *Pastoraltheologie der Jugend*. München : Herder, 1992.
- METTE, Norbert: Die Pastoral Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. In: *Vierzig Jahre II. Vatikanum*. Würzburg : Echter, 2004.
- RAHNER, Karl: *Sämtliche Werke. Band 19*. Zürich : Benziger, 1995.
- STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Basics of Qualitative Research*. Newbury Park : Sage, 1998.
- STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet: *Grounded theory*. Weinheim : Beltz, 1996.
- ŠTEFAŇÁK, Ondrej: *Úvod do sociológie*. Ružomberok : Edičné stredisko Pedagogickej fakulty, 2009.

#### Internetové zdroje:

- HENDL, Jan: *Hermeneutika – metodologické poznámky*. <http://web.ftvs.cuni.cz/hendl/metodologie/hermen.htm> (10. 5. 2016).
- PAVELEK, Lukáš: *Zakotvená teória (grounded theory) a možnosti jej použitia v oblasti sociálnej práce*. [http://www.researchgate.net/publication/262260317\\_Zakotven\\_teria\\_\(GROUNDED\\_THEORY\)\\_a\\_monosti\\_jej\\_pouitia\\_v\\_oblasti\\_socilnej\\_prc](http://www.researchgate.net/publication/262260317_Zakotven_teria_(GROUNDED_THEORY)_a_monosti_jej_pouitia_v_oblasti_socilnej_prc) (10. 5. 2016).

ThLic. Peter Nákačka  
 Teologická fakulta Katolíckej univerzity  
 Hlavná 79/89  
 040 01 Košice





VOPŘADA, David: *Svatý Augustín : Vánoční promluvy*. Praha : Krystal OP, 2015. 296 s. ISBN 978-80-87183-83-0

David Vopřada vydal v roku 2015 publikáciu s názvom *Svatý Augustín : Vánoční promluvy*. Vopřada, ktorý je absolventom patristického inštitútu Augustinianum v Ríme, sa odborné venuje latinskej patristike, najmä Ambrózovi, a jeho štúdie sú českému vedeckému publiku známe. V tomto prípade ide o vedeckú publikáciu, ktorá je doložená prekladmi Augustínových *sermones*. Môžeme vyjadriť veľkú radosť z toho, že sa Vopřada podujal na prekladovú prácu, keďže preklady z klasických jazykov stále nie sú vo vedeckých kruhoch dostatočne ocenené. V českom aj v slovenskom teologickom prostredí nemáme dostatok prekladov diel starých majstrov, ktorých štúdium vždy prinášalo obnovu teologického myslenia. Navyše, počas stáročí uprednostňovali teológovia Augustínove systematické diela, pričom *sermones* sa používali iba ako doplnkový poznámkový aparát. Vitame to, že sa situácia mení a začínajú pribúdať preklady homílií. Tie totiž môžeme oprávnene pokladať za dôležitý materiál, ukazujúci zrelú Augustínovu teológiu, podanú pastoračne vhodným spôsobom.

Spracovanie témy Augustína kazateľa a teológie Vianoc je vložené do širšieho dobového kontextu, čo pokladáme za chvályhodný krok,

pretože to umožňuje kontextualizovať Augustínove homílie. Monografická štúdia je vhodne rozložená do piatich kapitol, ktoré na seba logicky nadväzujú. Vopřada najprv pripomína Augustínov duchovný vývoj a jeho rastúci vzťah ku Svätému písmu. Zvlášť pozoruhodné je spracovanie Augustínovej kazateľskej služby, jej spojenia so Svätým písmom. Autorovo situovanie vianočných homílií v celku zbierky *sermones* je doplnené jeho stanoviskom ku chronológii Augustínových homílií, kde zaujíma, podľa nás veľmi správne, rezervovaný postoj. Viaceré pokusy o vypracovanie metódy datovania zlyhali a pokus o datovanie homílie v rozsahu väčšom, ako je 10 rokov, znamená, že homíliu v podstate nemôžeme datovať.

Ďalej nasleduje veľmi obohacujúca časť práce, ktorá kontextualizuje Augustínove vianočné homílie v rámci slávenia Vianoc v starovekej Cirkvi, doplnená o vysvetlenie slávenia Vianoc priamo v Hippo Regius. Z teologického hľadiska zvlášť pozitívne hodnotíme autorovo spracovanie Augustínovej teológie Vianoc. Záverečná časť práce je venovaná téme Zjavenia Pána - Epifánii.

Nasledujúca časť je zložená z prekladov 27 Augustínových homílií. Text je doplnený odbornými poznámkami pod čiarou, ako aj odkazmi na biblické verše. Práca je dobre štruktúrovaná, preklady z latinčiny sú vynikajúce. Vzácnosť tejto vedec-

kej publikácie je aj v tom, že sa autorovi podarilo na základe presnej analýzy Augustínových homílií spracovať jeho teológiu. Oceňujeme tiež, že Vopřada sa vyhýba neoscholastickému teologickému pojmosloviu. Čitateľ sa z prekladov tiež dozvedá, že Augustínove kázania boli na vysokej teologickej úrovni a kázne sú v mnohom teologicky hlbšie ako jeho systematické traktáty.

K samotnej práci máme len niekoľko menších pripomienok. Ako sme to už pripomenuli v inej recenzii, uvítali by sme bilingválne vydávanie prekladov z klasických jazykov; texty by sa potom dali vhodnejšie používať v rámci seminárov, pretože by sa s prekladom mohol sledovať aj pôvodný latinský text. Autor používa skratky Augustínových diel (s. 298 – 292), ktoré neumožňujú ľahkú identifikáciu diela: napríklad *Contra Iulianum opus imperfectum* je označené ako „CIulImp“. Bolo by vhodnejšie prevziať skratky, v tomto prípade „c. Iul. Imp“, ktoré ponúka štandardná edícia *Augustinus Lexikon*. Uvedené skratky sú dostupné aj na stránke s online textami *Corpus Augustinianum Gissense (CAG)*. Toto je samozrejme problematika širšieho dosahu, keďže by bolo vhodné zjednotenie skratiek, prepisu klasických mien a spôsobu citovania minimálne v českom a slovenskom patristickom prostredí. Podobne aj v prípade citovania novoobjavených *sermones* uprednostňujeme citova-

nie spôsobom, ktorý navrhol prof. Dolbeau. Vopřada napríklad cituje homíliu „374 auct“. Podľa tohto spôsobu citovania, ak nie je dodaná dodatočná informácia, nemôžeme hneď identifikovať aj objaviteľa danej homílie. Z tohto dôvodu by bolo podľa nás vhodné využiť riešenie, ktoré ponúkol F. Dolbeau, pokiaľ ide o očíslovanie *sermones*, to znamená, že v našom prípade namiesto čísla „374 auct“ je vhodnejšie napísať „Dolbeau 23“, za čím bude nasledovať v zátvorke číslovanie, ktoré ponúkol P.-P. Verbraken (= 374 auct). (Porov. DOLBEAU, F.: Drobner Hubertus R.: Augustinus von Hippo : Predigten zu den Büchern Exodus, Könige und Job (Sermones 6–12). In: *REAug*, 49, s. 425.)

Záverom môžeme s radosťou odporúčať Vopřadovu publikáciu záujemcom o patristickú, prípadne augustiniánsku literatúru. Autor bol schopný zosúladiť filológiu s teológiou, čo je veľmi chvályhodné. Kniha tohto druhu by nemala chýbať ani v jednej akademickej ustanovizni a môžeme s radosťou očakávať nové práce od Davida Vopřadu.

doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.  
 Teologická fakulta  
 Trnavskej univerzity  
 P. O. Box 173  
 Kostolná 1, 814 99 Bratislava

**KÚTNY, Ivan: *Svedomie ako najskrytejšie jadro a svätyňa človeka : Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes – cesta k dialogickému uchopeniu transcencie svedomia.***  
 Trnava : Dobrá kniha, 2015. 98 s.  
 ISBN 978-80-7141-962-4

Od Druhého vatikánskeho koncilu ubehlo už vyše päťdesiat rokov, ale i dnes je na mieste zamyslieť sa, či kresťania skutočne ocenili udalosť Ducha, akou Koncil bol, a či jeho plody inkorporovali do mysli, srdca a v radoch akademikov aj do vedeckej tvorby. Nedá sa pochybovať o tom, že profesor Ivan Kútny zasvätil koncilovému odkazu súčasnému človeku svoje celoživotné dielo. Jeho najnovšia monografia s názvom *Svedomie ako najskrytejšie jadro a svätyňa človeka : Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes – cesta k dialogickému uchopeniu transcencie svedomia* nie je výnimkou, ba v istom zmysle sa dá pokladať za jeden z kulminačných bodov jeho úsilia sprístupniť túto „udalosť Prozreteľnosti“ nielen vedeckej obci, ale i otvorenému čitateľovi.

Práca pozostáva z predhovoru, úvodu a kontextu, troch kapitol, záverečného zhrnutia, zoznamu použitej literatúry a zhrnutia v anglickom jazyku. V úvode autor predstavuje dôvody, pre ktoré sa skúmanie koncilového učenia a najmä učenia o svedomí javí naliehavým. Poukazuje na

to, že človeku je vlastná bezhraničná túžba po vyššom živote, ale i vnútorná ohraničenosť, vplyv temných síl a chaos v rozlišovaní, v dôsledku čoho má neraz problém vyjadriť sa plne formálnym spôsobom (s. 11). V rozpore s týmito evidentnými ťažkosťami sa javí byť taký spôsob pastoračnej starostlivosti, v ktorom prevláda doktrinálny aspekt, teda dôraz na objektívny základ učenia, ktorý si majú veriaci osvojiť a v súlade s ním žiť (s. 9 – 10). Avšak ak sa pozornosť neobrátí od zákona a štruktúr na človeka, na jeho svedomie, ohlasovanie sa minie účinku (s. 12).

Prvá kapitola s názvom „Doplňujúce aspekty a impostácia problematiky“ nadväzuje na úvod a zdôrazňuje, že osobná vnútorná skúsenosť človeka s Bohom, ktorá sa získava vo svedomí, je nenahraditeľná príkazmi, zákazmi, ideológiami či doktrínami (s. 13 – 14). Autorovým zámerom je preto „náležite preniknúť do hĺbky špecifického vyjadrenia svedomia, ktoré je nazvané najskrytejším jadrom a svätyňou človeka v perspektíve dialogického uchopenia transcencie svedomia“ (s. 14). Metódou je analýza zodpovedajúcich statí z dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu, predovšetkým z *Gaudium et spes*, komparácia ich argumentácií a syntéza. Autor tu tiež didakticky účinne približuje niektoré základné pojmy, s ktorými v práci narába, aby presnejšie ozrejmil čitateľovi ich obsah. Dotkne sa odlišnosti pojmov

mravný a morálny, pojmov láska, základná voľba, svedomie a *parrhesia*.

Druhá kapitola nazvaná „Impulzy Druhého vatikánskeho koncilu k nazeraniu na človeka a svedomie“ sa najskôr venuje predstaveniu koncilovej teologickej antropológie. Koncil na jednej strane ocenil človeka ako stvoreného na Boží obraz a podobu, na druhej strane ho rozpoznal ako vykúpeného a pretvoreného v nové stvorenie. S tým je spojená nielen viera vo vedenie Ducha, ale i úsilie rozpoznať pravé znamenia prítomnosti Boha a jeho úmyslov vo svete (s. 28). Toto učenie Koncil premietol aj do horizontálnej roviny, keď nastolil požiadavku chrániť ľudskú osobu ako centrum spoločenského diania a tomu zodpovedajúcu úlohu človeka kontinuálne rásť a napredovať za skutočnými hodnotami (s. 34). Ďalej autor prehľadne usporiadal texty, v ktorých Koncil spomína a rozvíja pojem svedomie. Všíma si pritom nielen miesta skutočného výskytu daného pojmu, ale aj širší kontext tém zaoberajúcich sa spásou ako Božím darom, osobnou mravnosťou a morálnosťou či ľudským úsilím správne konať vo svete.

Tretia kapitola – „Svedomie a jeho špecifické prívlastky v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes*“ – je rozsahovo i obsahovo najbohatšia. Autor v nej najskôr ponúka detailnú analýzu kontextov použitia pojmu svedomie v konštitúcii *Gaudium et spes*. Jej záverom je tvrdenie, že „po-

jem svedomie (...) je v celej konštitúcii použitý v širokej perspektíve možností človeka v konkretizácii osobného, spoločenského a náboženského aspektu“ (s. 48). V druhej podkapitole analyzuje prívlastky, ktoré Koncil pripisuje svedomiu. Prívlastok „kresťanské“ svedomie, použitý v konštitúciiach *Lumen gentium* a *Gaudium et spes*, ako aj v dekrété *Apostolicam actuositatem*, nechal Koncil bez explicitnej definície. Avšak v „aspekte implicitnej vízie možno konštatovať, že predovšetkým prostredníctvom mravného či morálneho svedomia trojosobný Boh, pozývajúc človeka k účasti na svojom živote lásky, dáva mu spoznať nielen seba samého, ale aj *cestu*, vlievajúc »svoju lásku do našich srdc skrze Ducha Svätého (*Lumen gentium*, č. 42)« (s. 50). Autor ďalej kreatívne rozvíja diskusiu o kresťanskom svedomí a poukazuje na potrebu uchopiť ho v špecifiku krstného znaku a v trojičnom koncepte (s. 50). Svedomie kresťana je podľa neho skrze pôsobenie a dar Ducha Svätého oživované a inovované, pretože sa v ňom rozvíja impulz lásky k Bohu a blížnemu (s. 51). Žriedlom jeho jasnosti je intímne a radikálne ukotvenie kresťana vo viere. Opierajú sa o pohľad M. Nalepu, autor tiež rozlišuje medzi svedomím viery (teda základným kresťanským morálnym svedomím) a etickým svedomím (aktuálne svedomie), ale nepretŕha ich vzájomnú väzbu (s. 52).

Prívlastok „správne“ svedomie sa nachádza v *Gaudium et spes* 16, presnejšie v kontexte nasledujúcej argumentácie: „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 spoločenstvá vzdávajú slepej svojvôle a usilujú sa riadiť objektívnymi normami mravnosti.“ Pri analýze prvého tvrdenia textu o spojení kresťanov s ostatnými ľuďmi autor upozorňuje, že nejde len o jednoduchú horizontálnu vzájomnosť danú stvorením na Boží obraz a podobu a povoláním k tomu istému cieľu, ale i o bratské spojenie v milosti a v Duchu Svätom, ktoré je známe iba Bohu (s. 57). Totiž rešpektovanie svedomia iného človeka je spojené s „možnosťou načrieť v duchu Božieho daru dialógu a parrhesie do transcendentálnej jedinečnosti svätyne iného subjektu a byť obohateným jeho víziou a eventuálnym impulzom k reimpostácii či aspoň k účinnejšiemu priblíženiu sa pravde“ (s. 55). Možno preto konštatovať, že svedomie je zjednocujúci prvok medzi kresťanmi a nie-kresťanmi najmä pre jeho fundamentálny rozmer (ontologické svedomie, kresťanské svedomie, svedomie viery). Čo je však dištingtívnym znakom toho, že jednotlivci majú *správne* svedomie? Autor v tejto delikátnej oblasti skúma interpretácie

koncilového konceptu správneho svedomia u viacerých renomovaných teológov (D. Capone, P. Pavan, B. Petrà, S. Majorano, L. Testa, A. Fumagalli a ďalší). Na základe tejto konfrontácie prichádza k záveru, že správne svedomie je také, ktoré prikazuje skutok objektívne zodpovedajúci pravde, ale i také, ktoré bez neistoty a v neprekonateľnej nevedomosti prikazuje skutok, ktorý objektívne nezodpovedá pravde. Zárukou správnosti svedomia (nie správnosti skutku) je potom subjektívne zotrvanie v odhodlaní konať dobro a byť verný požiadavke lásky. V interpretácii správneho svedomia sa tak dôraz posúva do roviny fundamentálneho svedomia či skôr základnej voľby dobra, a to práve preto, že vnútorne správne nastavené svedomie nájde v bratskom spojení v milosti a v Duchu postupne i správne riešenie (aktuálne svedomie). Ako uvádza autor, „správne svedomie je predpokladom dosahovania pravdy, a nie efektom dosiahnutia pravdy. Je príčinou, nie účinkom“ (s. 59). Zároveň však upozorňuje, že netreba urobiť rovnocennými voľby svojvoľné s voľbami neprekonateľne mylnými. Ak sa človek málo stará o hľadanie pravdy a dobra a nato si svedomie postupne zaslepí, vtedy je prekonateľne mylné, a teda nemôže byť pokladané za správne. Autor vidí prínos tohto učenia v jeho význame „v prostredí náchylnom na subjektom nastoľovanú diktatúru mravného či morálneho objektiviz-

mu, prípadne perfekcionalistického prezentovania ideálu za príkaz *hic et nunc* (tu a teraz)“ (s. 59).

Na ďalších stranách sa dostávame k pochopeniu toho, čo sa mieni pojmom svätýňa v názve monografie. Autor svedomie označil ako svätýňu lásky a ako svätýňu dialógu. Úvodom do porozumenia konceptu svedomia ako svätýne je rozlíšenie jeho dvojakej dimenzie, ako ho v koncilovom učení rozpoznať jeden z otcov výsledného textu, D. Capone. Prvou je dimenzia transcendentálneho svedomia. Korešponduje s hlbokou vnútornosťou, kde sa človek stretáva sám so sebou a sám s Bohom v dynamike napätia lásky (s. 62), zapálenej v srdci človeka Bohom. Druhou je dimenzia kategoriálneho svedomia, v ktorom do popredia vystupuje zákon: „Toto rob, tamtoho sa varuj!“ Obe dimenzie netreba oddelovať, „negáciou transcendentnej dimenzie morálneho svedomia by bol celý kategoriálny poriadok iba vnútrokozmičným existenciálom“ (s. 63) a svedomie len etickým svedomím. Podľa autora má byť kresťan premenený i v kategoriálnej dimenzii tým, čo sa odohralo v transcendentnej dimenzii svedomia ako dialóg lásky. Vtedy „prináša ovocie v láske pre »život sveta«“ (s. 63).

Pojem svedomia ako najskrytejšieho jadra a svätýne človeka sa teda explicitne nachádza v texte *Gaudium et spes* 16. V nadväznosti na to, čo bolo povedané o dimenzii transcendentného svedomia, možno skutočne

svedomie pokladať za svätýňu v interiorite, teda za privilegované miesto rozpoznania a prijatia Božej milosti. V tomto *locus theologicus* prebieha dialóg lásky v slobode (s. 65), ktorá „vzrieva v objavení a v skúsenosti morálnej imperatívnosti“ (s. 66). Osoba v najskrytejšom jadre zakusuje samu seba ako imperatívnosť. Dvojité dimenzia svedomia a koncept svedomia ako najskrytejšieho jadra a svätýne dialógu priamo ústi do obsahu svedomia, ktorým sa stal zákon lásky k Bohu a bližnému. Preto zatiaľ čo iné zákony človeka usmerňujú v tom, čo má „robiť“, zákon lásky je princípom milovať. Človek už „nekoná, pretože musí, ale koná, pretože miluje“ (s. 69).

Predposledná podkapitola zdôrazňuje nevyhnutnosť starostlivosti o vlastné svedomie, ktorá má byť sprevádzaná integrálnym zvelaďovaním seba samého tak v rovine občianskej, ako aj spirituálnej, za pomoci rodiny, Cirkvi i dialógu s blíznymi (s. 70). Záverečná podkapitola, hovoriaca o nutnosti doceniť svedomie v teórii i v praxi, zdôrazňuje potrebu citlivo rozlišovať nielen pri medzináboženskom dialógu a dialógu so svetom a kultúrou, ale i „pri komunikácii na vnútrokresťanskej a katolíckej rovine. To predovšetkým preto, aby sme v kresťanskej komunikácii nenahrádzali jazyk trojičnej a kristologickej konfigurácie lásky jazykom čisto svetským“ (s. 74). Náležitá argumentácia konceptom svedomia sa javí ako na-



liehavá požiadavka aj z dôvodu v úvode naznačených súvislostí platformy osobnej zodpovednosti. Tento rozmer podľa autora rezonuje i v súčasných teologických štúdiách renomovaných autorov. Ako príklad uvádza G. Angeliniho, ktorý do aktuálnej diskusie o nerozlučnosti manželstva vstúpil s požiadavkou, aby sa viac argumentovalo svedomím než vonkajšou normou. Neodmysliteľnou podmienkou vernosti zákonu nerozlučiteľnosti zväzku je vpísanie tohto nerozlučiteľného charakteru vo svedomí manželov (s. 75). „...pravda všeobecného princípu musí byť pretavená vlastným svedomím konajúceho subjektu a stať sa jeho vnútornou skutočnosťou či poznaním.“ (s. 76) To si však vyžaduje na jednej strane uznať, ako opakuje i Koncil v *Gaudium et spes* 26, že zákony a štruktúry sú pre človeka, a nie opačne, na druhej strane pomáhať človeku, aby „ako osoba vo svojej jedinečnosti postupne prenikal do tajomnej sféry svedomia a originálnosti osobného povolania v špecifickej ontologicko-sakramentálnej komunikácii so zmŕtvychvstalým Kristom“ (s. 76). Ako autor prorocky konštatuje v závere, v dimenzii osobného svedomia, ktoré je najskrytejším jadrom a svätyňou, „je už jednotlivec schopný aspoň čiastočne zakúsiť to, čo Otec pripravil tým, ktorí ho milujú“ (s. 84). Záverečná lakonická poznámka dodáva dielu adresnejší tón: „Nebol Koncil výzvou aj pozvaním nielen k ujasneniu si rov-

nosti v dôstojnosti pred Bohom, ale aj v hierarchii hodnôt predovšetkým pre tých, ktorí ich chcú ohlasovať?“ (s. 84).

Dá sa povedať, že osobitý štýl písania tohto slovenského morálneho teológa núti čitateľa zapojiť do porozumenia textu nielen svoje rozumové schopnosti, ale predovšetkým vnútorný cit pre zmysel, ktorý za literou rozumie duchu. V súčasnej dobe preferovania vedeckej metodológie faktov, jednoznačnosti a odhliadnutia od spleti súvislostí je to iste známka dôvery v lepšie možnosti človeka a prístup zodpovedá aj starej zásade, že to poznanie, o ktoré človek zabojoval, sa stáva jeho múdrosťou, a nie iba poznatkom či prehľadom o téme. Jeho monografia tak nie je príspevkom do koša súčasnej hektickej produkcie, ale klenotom, či skôr umeleckou dielňou, v ktorej sa klenot brúsi z drahokamu koncilového učenia.

doc. Andrea Blaščiková, PhD.  
Katedra náboženských štúdií  
FF UKF v Nitre  
Hodžova 1, 949 74 Nitra  
e-mail: ablascikova@ukf.sk



**HORKA, Róbert: *Novoobjavená homília sv. Augustína Dolbeau 2 „De Oboedientia“ : Štúdiá, komentár, slovenský preklad.***

Bratislava : Vydavateľstvo

Univerzity Komenského, 2015.

78 s. ISBN 978-80-223-3810-3

Vysokoškolský pedagóg, absolvent klasických jazykov a teológie Róbert Horka, PhD., publikoval v univerzitnom nakladateľstve jednu z novoobjavených homílií profesora F. Dolbeau. Vyšlo to samostatne ako monografický výstup. Horka sa už viac rokov venuje prevažne latinskej patristickej literatúre, so špecializáciou na postavu hipponského teológa Aurelia Augustína. Publikoval už nielen vedecké štúdiá, ale aj niekoľko prekladov homílií hipponského kazateľa, pričom preukázal dôkladnú znalosť nielen klasickej filológie, ale aj teologického myslenia sv. Augustína. Tento slovník je mu blízky a v práci sa vyhýba neoscholastickým teologickým pojmom, ako to bolo bohužiaľ donedávna zvykom v niektorých vedeckých kruhoch, a prísne sa pridrižiava Augustínovej terminológii.

Preklad Augustínovej homílie (*sermo*) je vzácnym dielom, pretože bibliografia o Augustínovi jasne demonštruje, že bádatelia prednostne používali Augustínove systematické traktáty, prípadne listy, pričom jeho *sermones* sa pripisovala sekundárna úloha. Dôvodom bola a naďalej ostáva pretrvávajúca debata vzhľadom

na ich chronológiu, k čomu sa často pridávalo isté podceňovanie významu kazateľskej aktivity pre vedecký výskum, pretože homílie majú predovšetkým pastorálnu dimenziu. *Homílie* však môžu a majú byť pokladané za základný teologický materiál, ak chceme analyzovať Augustínovo myslenie. Zahŕňajú totiž obdobie skoro 40 rokov jeho aktívneho života, počínajúc rokom 392, až po jeho smrť v roku 430. Pre neho, ako aj pre mnohých ranocirkevných autorov, bola kazateľská aktivita základnou vyučovacou zložkou (*ministerium sermonis*), ktorá bola úzko spätá s eucharistiou (*ministerium altaris*). Preto sú takéto preklady cenné a zatiaľ bohužiaľ vzácne.

Monografia je systematicky rozdelená na niekoľko na seba nadväzujúcich častí. V úvode práce spresňuje Horka Augustínovu kazateľskú aktivitu, objavenie a publikovanie homílie prof. Dolbeau (9 - 13), ponúka samostatný pokus o datovanie homílie, miesta a okolností jej prednesu (13 - 28). V ďalšej časti ponúka obsiahly a podrobný komentár homílie (29 - 56). Záverečná časť obsahuje prvý slovenský preklad uvedenej homílie (57 - 72) a zoznam pramennej a sekundárnej literatúry a menný a vecný index (73 - 78). Argumenty sú v práci jasne a precízne predložené.

K samotnej práci máme len niekoľko menších pripomienok, ktoré vôbec nechcú zatieniť kvalitu diela.

Prof. Dolbeau (10) nie je v pravom zmysle slova „francúzskym patristom“, je skôr špecialistom na latinskú lexicografiu, historikom latinskej stredovekej literatúry a hagiografistom.

Horka tiež uprednostňuje spôsob číslovania *sermones* ako Verbraken (porov. VERBRAKEN, P.-P.: *Études critiques sur les Sermons authentiques de saint Augustin*. Steenbrugis : Martinus Nijhoff. Coll. Instrumenta Patristica, 12, 1976). Verbraken ponúka také očíslovanie homílií (*sermones*), kde sa k novoobjaveným pridáva určité písmeno (napr. okrem *sermo* 299 sa k novoobjavenému *sermo*, ktoré je tematicky blízke predošlému, pridalo písmeno „A“ = *sermo* 299A). Takto aj v predloženej práci Horka cituje homíliu ako 359B (11). Toto riešenie však podľa nás neumožňuje hneď identifikovať aj objaviteľa danej homílie. Z tohto dôvodu by bolo podľa nás vhodné využiť riešenie, ktoré ponúkol F. Dolbeau, pokiaľ ide o očíslovanie *sermones*, to znamená, že namiesto čísla „340A“ je vhodnejšie napísať „Guelf. 32“, za čím bude nasledovať v zátvorke číslovanie, ktoré ponúkol P.-P. Verbraken (= 340A; porov. DOLBEAU, F.: Drobner Hubertus R.: Augustinus von Hippo : Predigten zu den Büchern Exodus, Könige und Job. *Sermones* 6–12. In: *REAug*, 49, s. 425).

Bolo by tiež vhodné zvážiť, či by nabadúce nebolo priliohavejšie publikovať patristické texty v bilingválnom vydaní. Ide totiž o to, že takto

môže záujemca sledovať aj pôvodný text, spôsob prekladu diela.

Spomenuli sme analýzu, ku ktorej nemáme výhrady, pretože je vynikajúca. Zaujímalo by nás však – čo vôbec nechce byť kritikou – interpretovanie diela v kontexte iných diel, ktoré vznikli v období písania tejto homílie. V spomenutom období vrcholí polemika s donatistami a iste by sa našli viaceré textové paralely v dielach, ktoré vznikli prílišne v tom období ako uvedená homília.

Monografický výstup R. Horku je veľmi cenný, keďže na Slovensku máme veľký nedostatok kvalitných vedeckých prekladov cirkevných otcov. Môžeme len dúfať, že R. Horka bude v tejto zásluhnej činnosti pokračovať a čoskoro sa dočkáme ďalších prekladov z Augustína.

doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.  
Teologická fakulta  
Trnavskej univerzity  
P. O. Box 173  
Kostolná 1, 814 99 Bratislava

**HEIMBACH-STEINS, Marianna:**  
***Grenzverläufe gesellschaftlicher***  
***Gerechtigkeit : Migration –***  
***Zugehörigkeit – Beteiligung.***  
 Paderborn : Ferdinand Schöningh  
 Verlag, 2016. 193 s.  
 ISBN 978-3-506-78276-2

Žijeme v dobe, ktorá je mimoriadne poznačená nebývalou migračnou vlnou z viacerých kontinetov smerom do Európy. Denne je celá európska spoločnosť konfrontovaná s novými správami o príchode značného množstva ľudí a tieto správy sú pre veľkú väčšinu ľudí traumatizujúca. Pri demokratických politických voľbách v rôznych regiónoch a štátoch Európy sa prejavujú tieto obavy voľbou strán ponúkajúcich jednoduché riešenie. No predsa len väčšina ľudí sa pýta na etické riešenia, teda napriek radikálnym výrazom a požiadavkám, ktoré sú často spojené so strachom, sa ľudia pýtajú, či ich myšlienky sú eticky správne a spravodlivé.

Z tohto dôvodu je práve vydaná kniha riaditeľky Inštitútu pre kresťanskú sociálnu vedu na univerzite v Münsteri profesorky Marianny Heimbach-Steinsovej *Hraničné kóty sociálnej spravodlivosti* skutočne dôležitým apelom k takejto debate. Keďže sám sa na našej Vysokej škole Danubius venujem uvedenému problému na medzinárodnej vedeckej úrovni účasťou a organizovaním konferencií morálnych teológov a sociálnych etikov Európy (napr. za účas-

ti odborníkov z Rakúska či Nemecka a Švajčiarska, ako sú Dr. Erhard Bussek, prof. Alois Baumgartner, prof. Peter Kirschläger a i., rád som prijal ponuku recenzovať toto dielo, ktoré sa vyjadruje k aktuálnym problémom nášho kontinentu.

Napriek tomu, že promptná vedecká reakcia prostredníctvom tejto publikácie na súčasnú situáciu, ktorá dostala mimoriadny impulz otvorením hraníc Nemeckej republiky pokynom nemeckej kancelárky Dr. Angely Merkelovej, vyzerá možno trochu prekvapivo narýchlo pripravená, no jej prínos môžeme len privítať. Samotná autorka však k tejto promptnosti uvádza, že vychádzala z viacerých už publikovaných, alebo na publikovanie pripravených článkov.

Celá publikácia je z umeleckej stránky založená na biblickom príbehu o bratovražednom boji z Knihy sudcov (Sdc 12,5-7) o utečencoch, ktorí nevedeli vysloviť slovo „šibboleth“, a tak 42 000 z nich bolo popravených. Pre Heimbach-Steinsovú tento obraz prezentuje koloniálne rozdelenie sveta. Systematicky autorka postavila svoje vedecké dielo na sociálno-etických kritériách príslušnosti (uznanie ľudských práv – s. 177) a účasti. Na 191 stranách sa dielo najprv pokúša definovať súčasný stav migrácie, vzápätí sa zaoberá fenoménom hraníc a štátnou príslušnosťou ako formáciou identity človeka najmä z hľadiska novo formovanej identity v rámci Európskej únie. Nato

profesorka Heimbach-Steinsová eticky rozoberá jednotlivé časti Biblie venované migrácii, z ktorých sa pokúša vytvoriť etiku migrácie. Po kapitole, ktorá sa venuje integrácii prisťahovalcov v Nemeckej republike, sa ešte raz pokúša eticky analyzovať jednotlivé základné princípy úspešnej integrácie a v záverečnej stati sa usiluje zhodnotiť viaceré problematiku oblasti súčasnej utečeneckej krízy. Tieto ciele sú mimoriadne vysoko položené a tak sa veľmi krátko pokúsime na ne bližšie pozrieť.

Už v úvode svojej knihy autorka píše o medzinárodnej migrácii ako skúšobnom kameni globálnej spravodlivosti. Pre Heimbach-Steinsovú je fenomén zatvárania hraníc jednotlivými štátmi EU otázkou o kritériách spravodlivosti. Chýba tu však zhodnotenie zlyhania mamutej organizácie nazvanej Európska únia ako takej a individuálne konajúceho Nemecka ako motora terajšej situácie a stavu.

Heimbach-Steinsová uvádza, že dimenzia „spoločnosti“ sa v 21. storočí zmenila a nie je jednoznačná. „Priятие národne organizovanej spoločnosti ako samej osebe homogénneho tvaru sa stáva čoraz viac ilúziou. Moderné spoločnosti sú dynamické, sociálne rôznorodé, kultúrne a svetonázorovo plurálne; sú z rôznych pohľadov heterogénne.“ (s. 12) V tejto situácii sa jej hraničné čiary javia nie ako prirodzené podmienky, ale ako výsledky ľudských rozhodnutí a politických mocenských vzťahov. „Hranice a ich

línie nie sú v nijakom prípade neutrálne voči otázke spravodlivosti.“ (s. 13) Dokonca hranice naznačujú rozdelenie a odlišenie kolektívnej, kultúrnej a politickej identity, a to antropologicky, politicky a eticky. Hranice poukazujú na príslušnosť a „koloniálne“ paradigmy. Nevie, na ktorom izolovanom mieste EÚ je možné hovoriť o hraniciach ako prekonaných. Práve pohyby Veľkej Británie, Dánska, Švédska, dokonca USA ukazujú skôr na nové a nové vytváranie hraníc práve v 21. storočí. A výsledky politických volieb tento smer len potvrdzujú. Prekonanie týchto hraníc si vyžaduje mimoriadne kultúrno-etické nasadenie zblížujúcich procesov v rámci spoločnej Európy, hoci súčasná situácia nevyzerá veľmi reálne na ponúknuť nových kresťansko-sociálnych myšlienok pri budovaní spoločného európskeho domu.

Heimbach-Steinsová sa pokúša poukázať na výzvy útekov, hľadania azylu a neregulárnej migrácie utečencov a migrantov prichádzajúcich do Európy. Tieto otázky sú pre ňu úzko spojené s ďalšími otázkami spravodlivosti, ako je medzinárodný poriadok, rozdelenie dohier a pod. Nie je však jednoduché z týchto myšlienok vysledovať systematickú etickú platformu, ktorá by zodpovedala veľké množstvo otázok občanov Európy a Európskej únie zvlášť.

Dokonca, ak hovoríme o trhline medzi kultúrami (s. 19), nesmieme zabudnúť ani na trhliny v rámci

kultúry samotnej Európskej únie. Celá kauza prístupu k utečencom je poznamenaná silnou neschopnosťou dialógu medzi Východom a Západom Európy. Na to poukazujú aj aktuálne politické demokratické voľby v jednotlivých krajinách a aj spôsob, akým jednotlivé médiá vykladajú eticko-právny a kultúrny prístup k tejto problematike. Na jednej strane musíme uznať tak nemeckým, ako aj rakúskym verejnoprávnym médiám pokus o tento dialóg pozvaním aj východoeurópskych politikov do diskusných programov o utečencoch, na druhej strane tieto úsilie veľmi rýchlo utíchli a to, čo zostalo, je istá kultúrna nadradenosť iniciátorov súčasných pohybov, ktorá vedie práve

k neschopnosti odstraňovania hraníc. Vidieť všetky pohyby teoreticky len z pohľadu ekonomicky a pomaly aj kultúrne dominantných krajín môže mať za následok fatálnu budúcnosť spoločnej integrácie vo vnútri EU. Avšak k tejto problematike bude potrebné uskutočniť spoločné diskusie medzi obidvoma stranami spojenej Európy a kniha Heimbach-Steinovej môže byť prvým krokom k tomu.

prof. Dr. Ing. Inocent-Mária  
V. Szaniszló OP, PhD.  
Vysoká škola Danubius  
Richterova 1171  
925 21 Sládkovičovo

## POKYNY PRE PRISPIEVATELOV

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:

Dobrá kniha

P. O. Box 26

Štefánikova 44, 917 01 Trnava

tel.: 033/59 34 221

e-mail: [dobrakniha@dobrakniha.sk](mailto:dobrakniha@dobrakniha.sk)

[www.dobrakniha.sk](http://www.dobrakniha.sk)

