

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave Bratislava

2/2016
ročník XIV

Teologický časopis
Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis
ročník XIV, 2016, číslo 2

Recenzovaný časopis
Vychádza dvakrát ročne
© Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2016

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

Dátum vydania: december 2016

Edičná rada:

Marcela Andoková, PhD.
doc. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.
doc. 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, 2

Reviewed theological journal

© Theological Faculty of Trnava University, 2016

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

Published: December 2016

Editorial Boards:

Marcela Andoková, PhD.
doc. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.
doc. 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

Michael F. Kolarcik SJ

Božie milosrdenstvo a spravodlivosť v Biblii. 7

Krzysztof Trębski

Nemocničná pastorácia v kontexte novej Európy. 21

Rabbi Joshua Ahrens

The Seelisberg Conference (1947) and the Beginnings
of Jewish-Christian Dialogue in Light of 50 Years since Nostra Aetate 45

Milan Sova

Eunuch alebo dvoran? Poznámka k prekladu hebrejskej lexémy סְרִיס. 69

RECENZIE

Jozef Tiňo

BAUCKHAM, Richard, DAVILA, James R., PANAYOTOV, Alexander (ed.):
Old Testament Pseudepigrapha : More Noncanonical Scriptures.

Volume 1. Grand Rapids : Eerdmans, 2013. 808 s.

ISBN 978-0-8028-2739-5 73

Jozef Kyselica SJ

KULISZ, Józef: *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia.*

Warszawa : Rhetos, 2016. 202 s. ISBN 978-83-946418-1-8 76

Marcela Andoková

SV. AUGUSTÍN: *O katechizovaní úplných začiatčovníkov.* Preklad,
analýza textu. Editor Miloš Lichner. Úvodná štúdia, preklad, poznámky
a indexy Miloš Lichner. Starokresťanská knižnica, zväzok 7.

Trnava : Dobrá kniha, 2015. 184 s. ISBN 978-80-7141-970-9 80

SPRÁVY

Jozef Jančovič

„Celé Písmo je Bohom vnuknuté (2 Tim 3,16). Nové pohľady na inšpiráciu
a pravdu Svätého písma vo svetle nového dokumentu Pápežskej biblickej
komisie z roku 2014.“ Medzinárodná biblická konferencia.

RKCMBF UK Bratislava 1. 12. 2016. 83

Contents

ARTICLES

Michael F. Kolarcik SJ

The Divine Mercy and Justice in the Bible 7

Krzysztof Trębski

Pastoral Care in Hospitals in the Context of the New Europe 21

Rabbi Joshua Ahrens

The Seelisberg Conference (1947) and the Beginnings
of Jewish-Christian Dialogue in Light of 50 Years since Nostra Aetate 45

Milan Sova

Eunuch or Courtier? A Note on Translation of the Hebrew Lexeme אֲרִיִּס . . 69

REVIEWS AND MATERIALS

Božie milosrdenstvo a spravodlivosť v Biblii¹

Michael F. Kolarcik SJ

KOLARCIK, M.: The Divine Mercy and Justice in the Bible. *Teologický časopis*, XIV, 2016, 2, s. 7 – 19.

Speech of Prof. Michael F. Kolarcik SJ, Rector of the Pontifical Biblical Institute in Rome, on the occasion of the Opening of the Academic Year 2016/2017 at the Theological Faculty of Trnava University.

Pápež František vyhlásil Svätý rok milosrdenstva, ktorý trvá od slávnosti Nepoškvrneného počatia 8. decembra 2015 až do slávnosti Krista Kráľa 20. novembra 2016. Svätý rok milosrdenstva zaujal mnohých katolíkov vo svete a dokonca aj viacerí kresťania sa so svojím osobitným prístupom k Cirkvi prihlásili k myšlienke mať „brány milosrdenstva“, aby mohli zažiť a osláviť Božie milosrdenstvo a aby tak posilnení prejavili milosrdenstvo aj voči ostatným ľuďom. Máme pred sebou ešte zopár posledných zvyšných mesiacov. Ešte pred tým, ako pápež František oznámil úmysel ohlásiť Svätý rok milosrdenstva, vyzval Cirkev, aby sa zamyslela nad milosrdenstvom Otca a nad Kristovým odpustením. Bolo to natoľko silné, že kardinál Walter Kasper konštatoval: Pápež František robí z Božieho milosrdenstva uholný kameň svojich myšlienok a kázni.² Milosrdenstvo má svoje echo taktiež v encyklike *Laudato Si* (2015), kde nás pápež František vyzýva vidieť svet okolo nás novými očami a konať milosrdne, ako je milosrdný Boh.

Je tu však jedna osobitná veta, ktorú pápež František použil v kázni dávnejšie a ktorá upútala moju pozornosť: „Spravodlivosť bez milosrdenstva sa stáva nespravodlivosťou.“ A takisto: „Kde niet milosrdenstva, niet ani spravodlivosti.“³ Pápež František si požičal túto vetu od sv. Kataríny zo Sieny (1347 – 1380), z jej prvého listu pápežovi Urbanovi VI., v ktorom úpenlivo prosí novozvoleného pápeža, aby prejavil milosrdenstvo voči rebelujúcim šľachticom zo Sieny. V tom istom liste Katarína zdôrazňuje, ako veľmi si prejav milosr-

¹ Prof. Michael F. Kolarcik SJ, rektor Pápežského biblického inštitútu v Ríme, predniesol túto štúdiu 19. septembra 2016 v Bratislave na Teologickej fakulte TU pri príležitosti otvorenia akademického roku 2016/2017.

² Porov. KASPER, Walter: *Pope Francis' Revolution of Tenderness and Love*. New York : Paulist Press, 2016.

³ *Osservatore Romano*, 23. 3. 2015. Casa Marta.

denstva vyžaduje spravodlivosť. Používa skutočne silnú metaforu, aby ukázala dôležitosť prejavenia milosrdenstva so spravodlivosťou. Vyhlasuje, že vykonať milosrdenstvo bez spravodlivosti je ako obviazať ranu bez sterilizácie. V tomto prípade sa iba zdá, že sme prejavili milosrdenstvo, ale v skutočnosti bez záujmu o infekčný charakter rany sa bolesť zväčšuje, rana hnisá a výsledkom je ešte väčšia škoda. Podľa sv. Kataríny milosrdenstvo a spravodlivosť kráčajú spoločne, a to isté platí aj pre pápeža Františka. V pápežskej bulle *Misericordiae Vultus*, ktorou vyhlásil Jubilejný rok milosrdenstva, nám pápež František pripomína úzke spojenie medzi božským milosrdenstvom a spravodlivosťou:

„V tejto súvislosti nebude na škodu, keď si pripomenieme vzťah medzi spravodlivosťou a milosrdenstvom. Nie sú to dve protikladné stránky, ale dva rozmery jedinej reality, ktorá sa postupne rozvíja, až dospeje ku svojmu vrcholu v plnosti lásky.“⁴

V tejto prezentácii chcem identifikovať túto „jedinú realitu“ Boha, ktorá sa progresívne rozvíja v týchto dvoch rozmeroch, až kým nedosiahne svoj vrchol v plnosti lásky.

Na konci citovaného odseku pápež František pokračuje poukázaním na to, ako Ježiš a Pavol dávajú prednosť milosrdenstvu a odpúšťaniu Boha – až natolko, že opisuje Božiu spravodlivosť ako jeho odpúšťanie, odvolávajúc sa na Ž 51,11-16. Na druhej strane, výzva byť milosrdný a spravodlivý, ako je milosrdný a spravodlivý Boh, iba stupňuje náročnosť tohto povolania. Ako to, že Boh preukazuje milosrdenstvo voči nám so spravodlivosťou a súčasne vykonáva spravodlivosť voči nám s milosrdenstvom? A keď sme povolaní byť milosrdní, ako je milosrdný Boh (Lk 6,36), čo pre nás znamená prejaviť milosrdenstvo spolu so spravodlivosťou a byť pritom milosrdní?

Toto volanie po milosrdenstve ma stavia do perspektívy utečencov a migrantov, ktorí utekajú do Európy cez Turecko, Grécko a Taliansko. Všetci sa usilujú uniknúť pred zúrivosťou vojny v Afrike a na Blízkom východe. Ako by sa nevtačil do našej pamäti obraz trojročného sýrskeho chlapca Aylana Kurdiho, ktorého istý turecký vojak niesol z mora s jeho žiarivo červenými, uviazanými topánkami? Najnovšie, v auguste bombové útoky sýrskych vojsk v Aleppe opäť priniesli šokujúci obraz päťročného chlapca Omrana Daqneesha, ktorého vytiahli z trosiek jeho zbombardovaného domu, ako sedí celý zakrvavený so zúfalým pohľadom na ničivú nekončiacu vojnu. Reakcie sveta na túto krízu v Európe sa rôznia, niektoré volajú práve po milosrdenstve a iné sa dožadujú striktného poriadku. Všetci poznáme to dodnes trvajúce vojnové ťaženie sa medzi milosrdenstvom a poriadkom. Dokonca aj nedávno na Svetových

⁴ *Misericordiae Vultus*, 11. apríla 2015, § 20.

dňoch mládeže v Poľsku apeloval pápež František popri milosrdenstve na otvorenosť pri prijímaní týchto utečencov pred násilím a prenasledovaním. No toto nie je ľahké a táto výzva je kritická.

Po viacročnom prednášaní o starozákonných témach na Regis College v Toronte a aktuálne pôsobiac ako odborník na Sväté písmo v Ríme, som sa usiloval nájsť originálne pramene o Božom milosrdenstve v Starom zákone. Prekvapilo ma, keď som zbadal, ako často je zvučné volanie po milosrdenstve spojené s vlastnosťou spravodlivosti. Táto skutočnosť, že milosrdenstvo a spravodlivosť idú spolu a sú dvoma stránkami jediného postoja a prístupu, ma pobáda položiť si otázku: Aký je postoj a prístup Boha voči ľudstvu a stvoreniu, keďže Boh je charakterizovaný súčasne milosrdenstvom a spravodlivosťou? A ďalej, aký je náš ľudský postoj a prístup voči tým, ktorí sú v zajatí biedy a má sa s nimi zaobchádzať súčasne milosrdne a spravodlivo? Jedinou cestou pre nás, ako sa naučiť konať s milosrdenstvom a so spravodlivosťou, je pripomenúť si spôsob, akým Boh pôsobil voči nám milosrdne a spravodlivo.

V Biblii, kde sa už na prvých stránkach Knihy Genezis objavuje téma milosrdenstva, je Božie milosrdenstvo najzreteľnejšie spojené s Božou odpoveďou na biedu hebrejských otrokov v Egypte, ktorých holé životy sú ohrozované mocnosťami Egypta. Uvažujme o základnom texte Knihy Exodus, kde po druhom ustanovení sinajskej zmluvy zjavuje Boh seba samého Mojžišovi a vyhlasuje:

Ex 34,5-7:

„⁵Keď sa potom Pán zniesol v oblaku, Mojžiš sa postavil k nemu a vzýval Pánovo meno. ⁶Potom Pán prešiel popred neho a volal: »Pán, Pán je milostivý a láskavý Boh, zhovievavý, veľmi milosrdný a verný. ⁷On preukazuje milosrdenstvo tisícom, odpúšťa nepravosť, zločiny a hriech, ale nič nenecháva nepotrešané: on navštevuje vinu otcov na deťoch a detných deťoch až do tretieho a štvrtého pokolenia!«⁵

Všimnime si dve časti tohto vyhlásenia identity nášho Boha. Predovšetkým je Boh označený ako milostivý, láskavý, zhovievavý, verný a odpúšťajúci do tisíceho pokolenia, ale taktiež je spravodlivý a trestajúci vinu do štvrtého pokolenia. Dokonca aj rabíni mali ťažkosti pri vysvetľovaní, že nevinné generácie majú stáť pod Božím súdom do štvrtého pokolenia.⁶ Tento dvojitý prístup milosrdenstva a spravodlivosti sa môže zdať ako protirečivý. Je možno pre nás

⁵ Porov. Ex 20,5; Nm 14,18; Nah 1,3.

⁶ Porov. NEUDECKER, Reinhard: Does God Visit the Iniquity of the Fathers upon Their Children? Rabbinic Commentaries on Exod 20:5b [Deut 5:9b]. In: *Rabbinic Literature: A Rich Source for the Interpretation and Implementation of the Old and New Testaments*. Rome : GBPress, 2016, s. 129–145.

ťažké uznať Boha ako milosrdného a spravodlivého súčasne. Azda môžeme pripustiť túto ťažkosť, keď si uvedomíme, akým spôsobom si prajeme, aby bol Boh milosrdný a nežný voči nám, pretože sme v biednej situácii, ale pritom chceme, aby bol Boh spravodlivý a náročný voči našim nepriateľom, ktorí stoja nad nami v pozícii moci. Nie sme veľmi ochotní vidieť nášho Boha ako spravodlivého a náročného voči nám, či milostivého a nežného voči našim nepriateľom. Tu spočíva háčik. Boh je nežný a milosrdný ku všetkým a takisto je spravodlivý a náročný voči všetkým súčasne. Sami si musíme položiť otázku: Aký je Boží postoj k tým, ktorí sú v biede, a aký je jeho postoj voči tým, ktorí sú pri moci a sú vinní? Čo Sväté písmo odhaľuje o týchto dvoch postojoch? – Stále pamätajúc, že sa od nás žiada, aby sme boli milosrdní, ako je milosrdný náš nebeský Otec. Ak je tu ešte priestor pre niečo nové a výnimočné, čo by som mohol vnieť do diskusie, možno by to mohlo byť práve uznanie Božej spravodlivosti ako znaku Božieho milosrdného prístupu ku stvoreniu. No to si necháme až na koniec. Najprv mi dovoľte vziať do úvahy spôsob, akým sú Božie milosrdenstvo a jeho spravodlivosť silne prítomné v Písme.

Všimnime si, ako sa táto kombinácia Božieho milosrdenstva a spravodlivosti opakuje v niektorých kľúčových textoch, akým je základná stať Knihy Exodus, 34. Nechcem uvádzať všetky takéto texty, ktoré sú naozaj početné a vo viacerých obmenách, ale mienim iba jednoducho uviesť pár dôležitých miest, ktoré sú ľahko rozpoznateľné:

Ex 20,4-6:

„⁴Neurobiš si modlu, ani nijakú podobu toho, čo je hore na nebi, dolu na zemi alebo vo vode pod zemou! ⁵Nebudeš sa im klaňať, ani ich uctievať, lebo ja, Pán, tvoj Boh, som žiarlivý Boh, ktorý tresce neprávosti otcov na deťoch do tretieho a štvrtého pokolenia u tých, čo ma nenávidia, ⁶milosrdenstvo však preukazuje až do tisícého pokolenia tým, čo ma milujú a zachovávajú moje príkazy.“

Nm 14,18-19:

„¹⁸Pán je zhovievavý a veľmi milostivý, odpúšťa hriechy a poklesky. Nikoho však nenechá bez trestu, navštevuje hriechy otcov na deťoch až do tretieho a štvrtého pokolenia. ¹⁹Nuž odpusť hriech tomuto ľudu podľa svojho milosrdenstva, ako si tomuto ľudu odpúšťal od odchodu z Egypta až doteraz!“

Nie vždy je kombinácia milosrdenstva a spravodlivosti taká jasná. Občas Božie milosrdenstvo stojí osamotene, bez odvolania sa na spravodlivosť, práve

tak, ako sa téma Božej spravodlivosti môže vyskytovať oddelene od Božieho milosrdenstva.

Ž 103,8-12:

„⁸Milostivý a milosrdný je Pán, zhovievavý a dobrotivý nesmierne.

⁹Nevyčíta nám ustavične naše chyby, ani sa nehnevá naveky.

¹⁰Nezaobchodí s nami podľa našich hriechov, ani nám neodpláca podľa našich neprávostí.

¹¹Lebo ako vysoko je nebo od zeme, také veľké je jeho zľutovanie voči tým, čo sa ho boja.

¹²Ako je vzdialený východ od západu, tak vzdaluje od nás našu nepravosť.“

Podobne u prorokov.

Nah 1,3:

„Pán je trpezlivý, no veľmi mocný,

Pán nenechá nič bez trestu.

Vo víchre a búrke je jeho cesta

a oblak je prachom jeho nôh.“

Zmysel slova milosrdenstvo: v hebrejčine *rachum*, v latinčine *miser cordia*, po slovensky *milosrdenstvo*, po nemecky *Barmherzigkeit* a v angličtine *mercy*.

V hebrejčine jestvuje viacero slov, ktoré sa používajú na označenie Božieho milosrdenstva a zľutovania. Všimnime si niekoľko synonym, ktoré sú vložené do nášho základného textu Ex 34,6-7:

„Pán, Pán je milostivý (*El rachum*) a láskavý Boh, zhovievavý, veľmi milosrdný a verný. ⁷On preukazuje milosrdenstvo tisícom, odpúšťa nepravosť, zločiny a hriech.“

No je tu jedno osobitné slovo, samotný prvý termín zo série slov, ktorými sa opisuje Božia добрota, a ktorý si vyžaduje osobitnú pozornosť. *El rachum* – Boh je milosrdný. Základ slova *rechem* znamená lono, teda miesto, kde sa formuje život, aby bol privedený k pôrodu. Z tohto dôvodu sila významu Božieho milosrdenstva spočíva práve v tejto motivácii Boha stvoriť a nanovo utvárať podmienky pre život, osobitne pre tých, ktorí zápasia so životom, ktorí trpia alebo sú znevýhodňovaní. Latinské slovo *miser cordia*, slovenské slovo *milosrdenstvo* a nemecké *Barmherzigkeit* majú spoločný slovný koreň *srdce*. V latinčine výraz *miseri cor dare* (dať srdce tomu, kto je v biede) vyjadruje myšlienku o Božom milosrdenstve ako o materinskej túžbe darovať život, podobne

ako je to v hebrejčine. Dokonca i v hebrejčine sa slovo *rachum* používa takisto pre otcovskú lásku, hoci to slovo je výrazne založené na obraze ženského lona.

Ž 103,13:

„Ako sa otec zmilúva (*rachem*) nad deťmi, tak sa Pán zmilúva (*richam*) nad tými, čo sa ho boja.“

V angličtine nemáme to šťastie používať slovo, ktoré by korešpondovalo s významom darovať niečie srdce tomu, kto je v núdzi. Naše anglické slovo *mercy*, ktorým sa prekladá *rachum* alebo *chesed* (hebrejské slovo, ktoré je často preložené ako „láska“ alebo „milosť“), súvisí skôr s priazňou, ktorú niekto dostáva, keď prosí o úľavu z dlhov. V anglickom kontexte sa toto slovo najčastejšie používa pre dobročinnosť kráľa alebo sudcu, ktorý udeľuje milosť a odpúšťa vinu. Milosrdenstvo, ktoré udeľuje Boh niekomu, kto je v núdzi, je pravdaže oveľa širšie ako tento obmedzený kontext. Božie milosrdenstvo vo svojom najhlbšom zmysle označuje Božiu túžbu dať život tomu, kto zápasí s biedou. Boh je milosrdný k chudobnému, ku vdove, k otrokovi, k utláčanému a takisto ku hriešnikovi, ktorý sa obracia na Pána s prosbou o milosrdenstvo.

Pri príležitosti svätorečenia Matky Terezy v nedeľu 4. septembra 2016 som čítal túto zaujímavú správu otca Briana Kolodiejchuka, ktorý mal hlavnú rolu na procese jej kanonizácie, o tom, ako Matka Tereza používala slová ako milosrdenstvo v angličtine.

„Ona síce nepoužívala veľmi často slovo *mercy*,“ hovorí otec Brian, „*mercy* znamená urobiť niečo pre druhého. Používala slovo *compassion*, čo znamená »trpieť s niekým«. Chcela žiť chudobný život a viesť jednoduchý a chudobný život.“⁷

V anglickej literatúre je azda najvýstižnejšie opis milosrdenstva zachytený v hre Williama Shakespeara *Kupec benátsky* (IV. dejstvo, 1. scéna):

The quality of mercy is not strained; It droppeth as the gentle rain from heaven Upon the place beneath. It is twice blest; It blesseth him that gives and him that takes:	Kvalita milosrdenstva nie je napätá; Klesne ako jemný dážď z neba Na mieste pod. Až dvakrát požehná; Požehná tomu, kto dáva, aj tomu, kto dostáva:
---	---

⁷ *The National Post*, Charles Lewis, 2. septembra 2016.

Tento opis milosrdenstva je vložený do úst Portie, ktorá sa usiluje presvedčiť Shylocka, aby neodňal „libru mäsa“ z tela Antonia, ktorý ju dlhuje Shylockovi ako prehratú stávkku. Portiina výzva k milosrdenstvu síce nepresvedčila Shylocka, ale i tak zostáva jednou z najvýstižnejších opisov milosrdenstva v literatúre vôbec. V anglicky hovoriacom svete sa musia mnohí študenti naučiť celý príhovor Portie naspamäť. Hoci je tento opis veľmi výrečný, podľa môjho názoru sa predsa len nevyrovná Božiemu milosrdenstvu v Starom zákone. Božie milosrdenstvo k tým, ktorí sú v biede, tu totiž v najhlbšej podstate označuje lásku a podporu života začatého v lone.

Táto skutočnosť mi však prenecháva úlohu identifikovať Božiu motiváciu v zodpovedajúcej hodnote spravodlivosti. Prečo je v Starom zákone a takisto v Novom zákone Božie milosrdenstvo tak často spájané s Božou spravodlivosťou? Ak je Božou motiváciou ku konaniu milosrdenstva ponuka života pre tých, ktorí sú v núdzi, čo je Božou pohnútkou pri vykonávaní spravodlivosti voči tým, čo sa nachádzajú v nejakej pozícii moci? Ako uvidíme, je to tá istá motivácia, t. j. ponúknutie života. Mt 22,32: „Ja som Boh Abraháma, Boh Izáka a Boh Jakuba. A on nie je Bohom mŕtvych, ale živých.“ Alebo kde Ježiš hovorí: „Ja som prišiel, aby mali život a aby ho mali hojnejšie.“ (Jn 10,10)

Veľmi často stretávame slovné dvojice, ktoré spájajú milosrdenstvo a dobrotu Boha s Božou spravodlivosťou, pravdou a poriadkom. To osobitne platí pre žalmy – život modlitby Izraela. No takisto to vidíme znovu potvrdené v Novom zákone. Slovná dvojica často spája dve slová, ktoré sú v protiklade, či dokonca v protirečení, aby sa tak ukázala celistvosť významu spojenia týchto slov. Pravdepodobne najjednoduchší príklad bežnej slovnej dvojice v Starom zákone je „nebo a zem“. Napríklad: „Pomoc mi príde od Pána, ktorý stvoril nebo i zem.“ (Ž 121,2) Tieto dve slová označujú hranicu nad i hranicu pod a spolu vytvárajú zmysel celého univerza – nebesá i zem. Rovnako aj slovná dvojica „milosrdenstvo a spravodlivosť“ predstavuje dva extrémny, či dokonca protirečivé termíny. No ako jeden slovný pár označujú celistvú škálu ciest, ktorými Boh túži po živote – pre obe skupiny: pre tých, ktorí žijú v biede a potrebujú pomoc, a takisto aj pre tých, ktorí majú moc a zneužívajú ju vo vzťahu ku druhým. Jedinou motiváciou zo strany Boha je znovu vytvoriť podmienky pre život – pre tých, čo sú v biede, ako aj pre tých, čo majú moc.

Už sme videli, ako sú v základnom texte o Božom milosrdenstve (Ex 34,6-7) vzájomne spojené milosrdenstvo a spravodlivosť Boha. Čo zostáva menej jasné, je motivácia ukrytá za Božou spravodlivosťou: Boh, ktorý postihuje nepravosti

rodičov na deťoch do tretieho a štvrtého pokolenia! Je to jednoduchá odplata? Je za tým niečo viac?

Všimnime si napokon v Knihe žalmov tieto slovné dvojice, ktoré súvisia s črtou Božej dobroty a Božej spravodlivosti:

Ž 33,5:

„Miluje spravodlivosť a právo; milosti Pánovej plná je zem.“

Ž 89,15:

„Spravodlivosť a právo sú základom tvojho trónu, milosť a pravda kráčajú pred tvou tvárou.“

Ž 101,1:

„*Dávidov žalm*. Milosrdenstvo a spravodlivosť chcem ospievať, zahrať ti, Pane, na harfe.“

Ž 103,5-6:

„On naplňuje dobrodeniami tvoje roky, preto sa ti mladosť obnovuje ako orlovi, on vykupuje tvoj život zo záhuby, on ťa venčí milosrdenstvom a milosťou; Pán koná spravodlivo a prisudzuje právo všetkým utláčaným.“

Ž 119,156:

„Tvoje milosrdenstvo, Pane, je nesmierne, nuž oživ ma podľa svojich rozhodnutí.“

Ž 145,7:

„Rozhlasujú chválu tvojej veľkej láskavosti a plesajú nad tvou spravodlivosťou.“

Ba aj v Novom zákone sám Ježiš úzko spája Božie milosrdenstvo a spravodlivosť:

Mt 23,23:

„Beda vám, zákonníci a farizeji, pokrytci, lebo dávate desiatky z mäty, kôpru a rasce, ale zanedbali ste, čo je v Zákone dôležitejšie: spravodlivosť, milosrdenstvo a vernosť. Toto bolo treba robiť a tamto zanedbávať.“

Máme však jeden vynimočný žalm, kde sú zhrnuté viaceré slovné dvojice, ktoré spájajú milosrdenstvo a spravodlivosť poetickým a nábožným spôsobom.

Ž 85,11-14:

„¹¹**Milosrdenstvo** a **vernosť** sa stretnú navzájom, **spravodlivosť** a **pokoj** sa pobožkajú.

¹²**Vernosť** vyrastie zo zeme, **spravodlivosť** zhliadne z neba.

¹³Veď Pán dá **požehnanie** a svoje plody vydá naša zem.

¹⁴Pred ním bude kráčať **spravodlivosť** a po stopách jeho krokov **spása**.“

Vo filme, ktorý, ako predpokladám, mnohí z vás videli a vychutnali si ho – v dánskom filme *Babettina hostina* (Gabriel Axel, 1987) je citovaný práve tento žalm. Generál na konci poslednej hostiny malej náboženskej komunity používa slová tohto žalmu, aby predniesol slávnostný príhovor na oslavu hostí, uvažujúc o svojom živote a vykonaných rozhodnutiach:

- A *Spravodlivosť a pokoj sa navzájom pobožkajú.*
- B *Človek sa vo svojej slabosti a krátkozrakosti domnieva, že v živote si musí vyberať. Chveje sa pri riziku, ktoré podstupuje. Vieme, čoho je schopný strach.*
- C *Ale nie!*
- D *Náš výber nie je podstatný.*
- X *Príde čas, keď sa nám otvorí oči a vtedy pochopíme, že milosrdenstvo je nekonečné. Stačí ho len s vierou očakávať a s vďakou prijať.*
- D' *Milosrdenstvo nekladie nijaké podmienky.*
- C' *A hľa!*
- B' *Všetko, čo sme si vybrali, sme aj dostali. A všetko, čo sme odmietli, sme taktiež dostali. Áno, dostali sme ešte aj to, čo sme odmietli.*
- A' *Pretože milosrdenstvo a pravda sa stretli. A spravodlivosť a pokoj sa navzájom pobožkajú.*

Je pozoruhodné vidieť, ako umenie, v tomto prípade literatúra a kinematografia, sklábilo dôležitosť Božieho milosrdenstva a spravodlivosti pre porozumenie ľudským postojom, ktoré čelia životným výzvam. Jestvujú ešte dva filmy, ktoré pre mňa predstavujú veľmi dramatickú situáciu milosrdenstva. Prvým z nich je sfilmovaný román Victora Huga *Bedári* (1862), ktorý poznáme ako filmový muzikál *Les Misérables* a vo viacerých filmových podobách. Hlavná postava Jean Valjean opúšťa väzenie a hľadá pomoc v dome istého pokorného francúzskeho biskupa. Biskup ho pozýva na večeru a stráviť noc u neho – na nevôľu svojho správcu domácnosti, ktorý sa obáva tohto robustného človeka.

Jean Valjean utečie počas noci s ulúpeným strieborným náčiním, ale dolapí ho polícia, ktorá spozná strieborný príbor a skoro ráno privedie utečenca k biskupovi, aby identifikoval zlodēja. No biskup namiesto toho začne tvrdiť, že tieto strieborné predmety Jeanovi Valjeanovi daroval, a ihneď ho pred políciou aj pokarhá, že si zabudol zobrať so sebou strieborné svietniky, ktoré mali väčšiu hodnotu ako príbor. Biskup potom vloží tie strieborné svietniky do vreca spolu s príborom a polícia odchádza, ospravedľujúc sa za falošné obvinenie. A keď zostanú sami, biskup sa prihovorí Jeanovi Valjeanovi: „Týmto strieborným náčiním som vykúpil tvoju dušu. Teraz patíš Kristovi a máš činiť dobro, ako Kristus učinil tebe.“ Zvyšok príbehu ukazuje, aké účinky mal tento výnimočný čin milosrdenstva na túto postavu, a takisto, akú ťažkú úlohu zohrávala spravodlivosť, ktorá ho stále prenasledovala, až po sám koniec. Je to veľmi dojemný príbeh a ak ste ešte nečítali tento román alebo nevideli film či muzikál, povzbudzujem vás tak urobiť v tomto Jubilejnom roku milosrdenstva.

Ďalším filmom, ktorý krátko poukazuje na tému milosrdenstva, je *Schindlerov zoznam* (Steven Spielberg, Universal Pictures, 1993), film predstavujúci životný príbeh nemeckého priemyselníka Oskara Schindlera, ktorý zachránil mnohých Židov vo svojej fabrike v Česko-Slovensku počas druhej svetovej vojny a bol poctený pohrebom v Izraeli ako jeden zo „spravodlivých medzi národmi“. Vo filme sa pán Schindler zapája do diskusie s jedným SS dôstojníkom a rozpráva mu nasledujúci príbeh:

„Pred istého kráľa v jeho kráľovstve predviedli troch zlodějov, ktorých obvinili z ukradnutia chleba. Vojaci sa dožadovali ich odsúdenia. Kráľ však odpustil týmto trom zlodějom a povedal im, aby odišli a viac nekradli. Potom sa pán Schindler opýtal dôstojníka SS, čo si myslí o tom kráľovi, ktorý odpustil trom zlodějom. Dôstojník odpovedal: »Je to slabý kráľ, ktorý nevedel udržať poriadok a spravodlivosť vo svojom kráľovstve takýmito rozhodnutiami.« No pán Schindler mu na to odvetil: »Nie, ja si myslím, že bol veľkým kráľom, pretože len silný a veľký kráľ môže ukázať takéto milosrdenstvo voči svojim poddaným.«“

Akým spôsobom je však Božia spravodlivosť takisto výrazom Božej túžby po vytvorení možností pre život? Myslím si, že je relatívne jednoduché vidieť, ako Božie milosrdenstvo siaha k tým, ktorí sú v biede, aby im umožnilo žiť, ako naznačuje latinské slovo *miser cordia*. No ako je to s Božou spravodlivosťou? Prečo sa Sväté písmo neustále odvoláva na Božie milosrdenstvo a na Božiu spravodlivosť? Podľa mojej mienky za tým stojí zámer ukázať, že Božia spravodlivosť má ako motiváciu dávať takisto aj hriešnikom šancu na nový život. Toto je nezabudnuteľne zaznačené u proroka Ezechiela: „Či môžem mať záľubu

v smrti hriešnika? – hovorí Pán, Boh – a či nie v tom, aby sa odvrátil od svojich ciest a žil?“ (Ez 18,23)

Ak môžeme uviesť jeden jasný príklad Božej spravodlivosti, ktorá znovu vytvára príležitosť pre ľudí, aby mali požehnanie života, myslím si, že na to nám poslúžia už prvé stránky Knihy Genezis. V prvej kapitole, v tejto vznešenej kapitole, kde sa univerzum rozvíja pred našimi očami, sa dozvedáme, že keď Boh tvoril ľudské bytosti, muža a ženu, požehnal ich slovami: „Plodte a množte sa a naplňte zem!“ (Gn 1,28) Tento príkaz sa však nenapĺňa v raji. Aspoň tolko vieme, že prví ľudia v raji vzali ovocie zo zakázaného stromu, jedli z neho a namiesto očakávaného výsledku byť múdry ako Boh sa im otvárajú oči a obávajú sa jeden druhého a takisto Boha. Preto sa ukrývajú, robiac si zástery z listov, aby zakryli svoju nahotu a skryli sa pred Bohom. Pred ich vyhnaním z raja im Boh zhotoví oblečenie z kože, aby ich pripravil na drsný svet von z raja (Gn 3,21). A po ich vyhnaní zo záhrady Boh postaví Serafína s horiacou pochodňou, aby strážil vstup do raja. Zaujímavé je: Čo je prvou vecou, ktorú Adam a Eva robia vo svojom novom svete?

„Adam potom poznal svoju ženu Evu a ona počala a porodila Kaina a povedala: »Získala som človeka od Pána.«“ (Gn 4,1)

Inými slovami, Adam sa miluje so svojou ženou Evou a ona počne a porodí syna. Použitým slovesom je tu „poznať“, čo v tomto prípade znamená mať intímny vzťah. Prvou vecou, ktorú Adam a Eva robia vonku, mimo záhrady, je akt lásky, a týmto obidvaja dostávajú požehnanie vyhlásené od Boha: „Plodte a množte sa a naplňte zem!“ Hoci sa javí, že sú trestaní pre svoju neposlušnosť a vykázaní z rajskej záhrady, iným spôsobom nazerania na túto situáciu je, že Boh ich vyháňa zo záhrady, aby im tak dal novú šancu spolupodieľať sa na požehnaní a tvorení. Kým sú v rajskej záhrade, Adam a Eva nemajú vyslovene intímny vzťah, aspoň v zmysle počatia a porodenia ovocia ich lásky. Jediným spôsobom, ako môžeme porozumieť vyhnaníu zo záhrady, je, že Boh v spravodlivosti a milosrdenstve znovu vytvoril šancu pre Adama a Evu spolupodieľať sa na požehnanej plodnosti. Podľa môjho názoru je toto rovnakou motiváciou, ktorá stojí za Božím milosrdenstvom a rozprestiera sa nad ľudí v biede. Božie milosrdenstvo siaha k ľuďom v ich biede, v utrpení, aby im poskytlo novú šancu na život. Božia spravodlivosť siaha k ľuďom na ich ceste morálnej nerozvážnosti, aby im poskytla tiež novú šancu na život. Sväté písmo je plné strán, ktoré opisujú obidve životné situácie. Takže konečne nie je až také prekvapujúce vidieť, že Božie milosrdenstvo a spravodlivosť sú navzájom spojené v základnom texte o Božej identite a v živote modlitby Izraela.

Azda posledný text z Nového zákona, z Evanjelia podľa Jána, nám môže pomôcť porozumieť, ako sú Božie milosrdenstvo a spravodlivosť neoddeliteľne navzájom spojené. Obidve – Božie milosrdenstvo a Božia spravodlivosť sú pohýnané jedinečnou túžbou Boha darovať život a darovať ho v plnosti. V príbehu o žene pristihnutej pri cudzoložstve zákonníci a farizeji kladú Ježišovi pascu (porov. Jn 8,2-11). Je to príliš dlhý príbeh, aby sme ho tu citovali, no dovoľte mi pripomenúť, o čo ide pri výzve Ježišových protivníkov. Privádzajú ženu, údajne prichytenú pri cudzoložstve, a pripomínajú Ježišovi, že v Mojžišovom zákone je prikázané takéto ženy ukameňovať. Pýtajú sa ho: „Čo povieš ty?“ (Jn 8,5) Farizeji si myslia, že Ježiša chytili do pasce, pretože vedeli, že hlása milosrdenstvo a odpustenie. Takže oni ho chceli vystaviť skúške výberu medzi milosrdenstvom voči žene – a to by znamenalo ísť proti Zákonu – a Zákonom, čím by stratil tvár pred ľuďmi, keby nepreukázal tej žene milosrdenstvo. Je zaujímavé všimnúť si, že tu máme zápas medzi milosrdenstvom a spravodlivosťou, ktoré sa zdajú byť vo vzájomnom napätí. Ježišova odpoveď však ukazuje súčasne jeho milosrdenstvo a jeho spravodlivosť. Písaním do piesku, možno písaním citátu zo samotného Zákona, Ježiš obracia pascu proti samotným farizejom. Ježiš sa postavil a vyhlásil: „Kto z vás je bez hriechu, nech prvý hodí do nej kameň.“ (Jn 8,7) A pokračoval písať do piesku. Po jednom všetci žalobníci opúšťajú scénu a Ježiš zostáva sám so ženou. „Opýtal sa jej: »Žena, kde sú? Nik ťa neodsúdil!« Ona odpovedala: »Nik, Pane.« A Ježiš jej povedal: »Ani ja ťa neodsudzujem. Choď a už nehreš!«“ (Jn 8,10-11) Ježiš ukazuje milosrdenstvo voči tejto žene, ale so spravodlivosťou jej dáva novú šancu na život – nasledovať cestu lásky a nehrešiť. Prejavujúc milosrdenstvo k tejto žene, musel však Ježiš čeliť vzdoru voči svojmu gestu a aktu milosrdenstva svojím vlastným postojom spravodlivosti voči žalobcom. Obidva prejavy – jeho výzva: „Kto z vás je bez hriechu, nech prvý hodí do nej kameň“ a jeho písanie po zemi – konfrontovali žalobcov s ich vlastnou nespravodlivosťou. V skutočnosti každý ozajstný čin milosrdenstva si vyžaduje spravodlivosť, aby odporovala vzdoru voči milosrdenstvu. Myslím si, že každý akt skutočnej spravodlivosti umocňuje čin milosrdenstva, ako – dúfam – to dokazuje vyhnanie z raja. Každý čin milosrdenstva naráža na istý odpor, vzdorovitú stranu tých, ktorí kladú milosrdenstvu pascu. Práve preto milosrdenstvo potrebuje mať pri sebe spravodlivosť, ktorá jediná je schopná čeliť týmto útokom a odporu.

Takže kde nás toto krátke rozpracovanie témy Božieho milosrdenstva a spravodlivosti necháva v týchto posledných mesiacoch oslavy Jubilea či Svätého roku milosrdenstva? Podľa mojej mienky odhalenie jedinej motivácie na pozadí Božieho milosrdenstva a Božej spravodlivosti spočíva v jednoznačnej

túžbe Boha dávať život. Často každý čin milosrdenstva nesie so sebou prekonávanie vzdoru voči životu a každý akt spravodlivosti, ktorý vzdoruje protikladom života, je preto zodpovedajúcim aktom pre milosrdenstvo. Ak máme zopakovať Lukášovo povzbudenie z Ježišových úst: „Buďte milosrdní, ako je milosrdný váš nebeský Otec“, potom môžeme bez váhania povedať, že plnou požiadavkou nášho života je byť milosrdní voči ľuďom v núdzi so spravodlivosťou; a vyhľadávať spravodlivosť voči ľuďom pri moci s milosrdenstvom.

Prof. Michael F. Kolarcik SJ
Rector
Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta 25
00187 Roma, Italia

Nemocničná pastorácia v kontexte novej Európy

Krzysztof Trębski

TRĘBSKI, M.: Pastoral Care in Hospitals in the Context of the New Europe. *Teologický časopis*, XIV, 2016, 2, s. 21 – 43.

Today, hospitals are becoming the “crossroads of cultures” bringing together people from all social groups. A cross-section of the whole society can be found there: the sick and the healthy, the young and the old, the educated and the simple ones, believers and unbelievers... It is an environment where the Church, its lay members as well as priests carrying out their evangelizing mission can get closer to people who do not have a Christian background or any religious experience at all or have distanced themselves from the faith.

Facing illness, suffering and fragility of life, people are confronted with deep existential questions about the meaning of life. They can perceive this situation as a call for the deepening of their reflection about values including the spiritual ones, and an invitation to spiritual growth in faith. In this context, the hospital pastoral care is assuming increasing importance as an area of evangelization and contact with faith. The spiritual care gives the person seeking spiritual help the opportunity to understand the essence of the difficulties experienced and find new solutions based on the intuition derived from faith and the teachings of Christ. The Church seeks to address the current pastoral care challenges by offering new models of pastoral care in hospitals and including both patients and healthcare professionals in it. This article presents some of the above mentioned models.

Key words: pastoral care of patients, hospital spiritual care services, pastoral care of healthcare workers, models of pastoral care in hospitals

ÚVOD

Druhá polovica 20. a začiatok 21. storočia sú výrazne poznačené a ovplyvnené rapídne sa meniacim životným štýlom jednotlivcov, spoločností a celých spoločností. Narodenie a smrť sa stávajú čoraz častejšie udalosťami, ktoré sa už neprežívajú v rodine, ale v inštitúciách, ktoré sú na to určené. Populácia starne, ľudia dnes žijú dlhšie, a preto sa častejšie vyskytujú degeneratívne a zdĺhavé chronické ochorenia. V tejto súvislosti je zdravotníctvo postavené pred nové výzvy. Nemocnice sa stávajú „križovatkou kultúr“, na ktorej sa stretávajú ľudia zo všetkých spoločenských skupín. Je tam prierez celej spoločnosti: ľudia chorí a zdraví, mladí a starí, vzdelaní a jednoduchí, veriaci a neveriaci... Je to prostredie, v ktorom sa Cirkev, jej členovia a pastieri, v rámci evanjelizačnej misie môže priblížiť k ľuďom, ktorí nemajú kresťanské zázemie či náboženskú skúsenosť, alebo sa od viery vzdialili.

Stretnutie s chorobou, utrpením a krehkosťou života vyvoláva hlboké existenciálne otázky o zmysle života. Môže byť výzvou k hlbšiemu zamysleniu nad hodnotami, vrátane duchovných hodnôt, a pozvaním k duchovnému rastu vo viere. V tomto kontexte je nemocničná pastorácia čoraz dôležitejšou oblasťou evanjelizácie a konfrontácie s vierou. Pastoračné sprevádzanie dáva osobe hľadajúcej duchovnú pomoc možnosť pochopiť podstatu zakúsených ťažkostí a nájsť nové spôsoby riešenia, a to na základe intuície pochádzajúcej z viery a z učenia Krista. Cirkev sa usiluje čeliť aktuálnym pastoračným výzvam tým, že ponúka nové modely pastorácie v rámci nemocničnej starostlivosti.

1. VNÍMANIE PASTORÁCIE V ZDRAVOTNÍCTVE OD DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu po dnešné dni

Posun, ktorý urobila pastorácia v zdravotníctve po Druhom vatikánskom koncile, je pozoruhodný. Vzrástla citlivosť Cirkvi voči zdravotným problémom, priniesla účinnejšie zapojenie všetkých členov komunity do služby tomu, kto trpí, a do iniciatív týkajúcich sa podpory zdravia.¹ Pastorácia v zdravotníctve sa už netýka len zvýšenej pozornosti vo vnútri cirkevnej komunity, ale zažila radikálnu obnovu.

Lepšie sa definovali špecifické ciele tohto typu pastoračného pôsobenia, v ktorých sa prešlo:

- od centrálnosti a subjektívnosti chorého k záujmu o jeho rodinu a o sociálny kontext, v ktorom žije;
- od teologických otázok k bioetickej problematike, ktorá sa zaoberá aj etiko-morálnymi rozhodnutiami veriacich;
- z pastoračného pôsobenia v nemocničnom prostredí k otvorenosti voči prostrediu, ktoré zahŕňa zapojenie farností, združení a dobrovoľníckych skupín;
- od vysluhovania sviatostí nemocničným kaplánom k odlišnému pohľadu na jeho službu, ktorá by sa mala prejavovať v duchovnom sprevádzaní a vo vzťahu pomoci chorým, ich rodinným príslušníkom, zdravotníckemu personálu a tým, ktorí sa rozličným spôsobom starajú o chorých;
- od zverenia sa dobrej vôle pastoračných pomocníkov a ich cirkevnému „curriculu“ k vyžadovaniu ich špecifickej prípravy na poli teologickom,

¹ Porov. COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL SERVIZIO DELLA CARITÀ E LA SALUTE: *Nota pastorale : Predicate il vangelo e curate i malati : La comunità cristiana e la pastorale della salute*. Roma 2006, č. 68. http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_cei/2006-06/06-26/NotaPastSalute06.doc (18. 1. 2016).

s osobitným zameraním na špecifické osobné vlastnosti (charakter), aby mohli primerane pôsobiť v pastoračii v zdravotníctve.

V tomto rozlíšení sú zahrnuté dve privilegované polia pastoračného pôsobenia v zdravotníctve:

- podpora života a zdravia, ktoré sa chápu ako Božie dary, čo slúžia na hlbšie uvedenie si plného a integrálneho zdravia, čiže spásy;
- nutnosť poskytnúť trojitú podporu tým, ktorí prežívajú skúsenosť choroby a zavŕšenia ľudskej existencie: terapeuticko-medicínsku pomoc, bratskú solidaritu a obnovujúcu silu Ducha v čnosti viery, nádeje a lásky.

Pastorácia v zdravotníctve môže byť definovaná ako „prítomnosť a také pôsobenie Cirkvi, aby tí, čo trpia, a tí, čo sa o nich starajú, našli Pánovo svetlo a milosť. Cirkev sa však neobracia len na chorých, ale aj na zdravých, ktorých inšpiruje citlivejšou kultúrou k utrpeniu, k núdzi a k hodnotám života a zdravia.“²

Pastoračná smernica Talianskej biskupskej komisie „Ohlasujte evanjelium a uzdravujte chorých. Kresťanská komunita a pastorácia v zdravotníctve“³, ktorá zhŕňa túto definíciu, uvádza niektoré prvky, ktoré charakterizujú túto pastoračnú:

- je pokračovaním Kristovej uzdravujúcej činnosti;
- je zameraná na evanjelizáciu a na budovanie nebeského kráľovstva;
- je úlohou celého kresťanského spoločenstva, pretože každý pokrstený musí pochopiť a uskutočniť Ježišovo prikázanie: „Ohlasujte Božie kráľovstvo a uzdravujte chorých“ (Lk 9,2) tak, že je „primárnym subjektom“ pastoračie v zdravotníctve vo všetkých dimenziách;
- rozvíja sa prostredníctvom slova a charitatívneho pôsobenia v určitom historickom a kultúrnom kontexte ako odpoveď na potreby sveta týkajúce sa zdravia.

Pastorácia v zdravotníctve nachádza svoje korene a identitu, vkladajúc sa vo svojej službe priamo do pokračovania evanjeliového učenia a terapeutickú službu, ktorú ohlasoval Kristus v „už a ešte nie“ v ekonómii spásy. Táto pastoračia čerpá usmernenia z Božieho slova, teologickej reflexie a katechizmového učenia o veľkých témach utrpenia, choroby, uzdravenia a zdravia zameraním

² Porov. CONSULTA NAZIONALE C.E.I. PER LA PASTORALE DELLA SANITÀ: *La pastorale della salute nella Chiesa italiana : Linee di pastorale sanitaria*. Roma 1989, č. 19. http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new_v3/allegati/21361/linee_di_pastorale_sanitaria.pdf (18. 1. 2016).

³ Porov. COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL SERVIZIO DELLA CARITÀ E LA SALUTE: *Nota pastorale : Predicate il vangelo e curate i malati : La comunità cristiana e la pastorale della salute*. Roma 2006. http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_cci/2006-06/06-26/NotaPastSalute06.doc (18. 1. 2016).

pozornosti na dve oblasti: „cura animarum“ a „morborum curationes“. Hľadá spôsoby, ako pomôcť chorému cítiť, že je prijatý aj so svojím strachom a obavami, na rozdiel od zdravotníckeho pracovníka, ktorý k pacientovi pristupuje na základe antropologického holizmu. Pastoračia v zdravotníctve chce podporovať ľudskú a kresťanskú formáciu sociálno-zdravotníckych pracovníkov.

Pastoračná činnosť na poli zdravia je súčasťou misijného spásonosného poslania Cirkvi a svedectvom ducha jednoty všetkých jej členov. Čas choroby a námahy ošetrovania a starostlivosti o zdravie sú privilegované miesta na vydanie kresťanského svedectva: zdravotníci a pastorační pracovníci „sú povolání, aby ponúkli špecifický prínos svojho kresťanského pohľadu na človeka tým, že podnietia intenzívne projekty, aby zdravotnícke zariadenia boli ľudskejšie a aby spolupracovali na tých projektoch, ktoré už prebiehajú“⁴.

Pastoračia v zdravotníctve je úlohou celého kresťanského spoločenstva a stáva sa významnou, výrečnou a evanjelizujúcou odpoveďou Cirkvi ako univerzálnej sviatosť spásy,⁵ ponúka svoju službu chorým, postihnutým, trpiacim a tým, ktorí rozličnými spôsobmi sa o nich starajú.

Každodenná prax tohto typu pastoračnej činnosti zahŕňa mnohostranné konanie a gestá: od návštevy a duchovného sprevádzania chorých, príbuzných a zdravotníckeho personálu, až po ich zapojenie do katechézy, liturgickej a sviatostnej prípravy a iných pastoračných aktivít. Toto náročné poslanie evanjelizovať a svedčiť nemôže byť pokladané za individuálne dielo niekoľkých zodpovedných a tak aj prežívané a ani nemôže byť improvizované. Láskavá služba (asistencia) chorým dosiahne cieľ lepšie, ak sa vyhne jednoduchému zvereniu tejto úlohy len niekoľkým osobám alebo skupinám a ak sa rozumne zorganizuje účasť celej komunity.⁶ Iba spoločné a plánované úsilie motivovaných osôb môže priniesť uspokojivé výsledky.

Pastoračia v zdravotníctve ako vyjadrenie misijného poslania Cirkvi – uzdravujúceho spoločenstva sa musí rozvinúť do úlohy celej komunity a musí byť pokladaná za prioritný cieľ nie iba preto, že si to vyžaduje nová, citlivejšia

⁴ CONSULTA NAZIONALE C.E.I. PER LA PASTORALE DELLA SANITÀ: *La pastorale della salute nella Chiesa italiana : Linee di pastorale sanitaria*. Roma 1989, č. 21. http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new_v3/allegati/21361/linee_di_pastorale_sanitaria.pdf (18. 1. 2016).

⁵ Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Dogmatická konštitúcia o Cirkvi *Lumen gentium* (21. 11. 1964). In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I*. Bratislava : Spolok sv. Vojtecha, 1969, s. 5–88, č. 48.

⁶ Porov. CONSULTA NAZIONALE C.E.I. PER LA PASTORALE DELLA SANITÀ: *La pastorale della salute nella Chiesa italiana : Linee di pastorale sanitaria*. Roma 1989, č. 24. http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new_v3/allegati/21361/linee_di_pastorale_sanitaria.pdf (18. 1. 2016).

kultúra a dnešná veda, ale aj preto, lebo zodpovedá ekleziológii Druhého vatikánskeho koncilu, ktorá veľmi nalieha na utváranie spoločenstva („koinonia“), vydávanie svedectva („martyria“) a na službu („diaconia“) v živote Cirkvi, ktoré dáva do vzájomného vzťahu ako neoddeliteľné prvky každej úspešnej cirkevnej služby.

2. NOVÉ FENOMÉNY EURÓPSKEJ ZDRAVOTNÍCKEJ SLUŽBY

STIMULY PRE OBNOVENÚ PASTORÁCIU V ZDRAVOTNÍCTVE

Nové fenomény v spravovaní verejného zdravia v rôznych európskych krajinách ovplyvňujú kontext, v ktorom má dnes pastorácia v zdravotníctve pôsobiť. Tu sú niektoré z týchto tendencií:

a) „Podnikovosť“ nemocníc a zdravotníckych štruktúr

Ide o fenomén úzko spojený s inštitucionálnou reorganizáciou, ktorá v ostatných rokoch postihla celé zdravotníctvo, priradiac tak nemocniciam titul „podnik, firma“, čím im udelila plnú právomoc tak organizačnú, ako aj administratívnu, finančnú, prevádzkovú a technickú. Tento fenomén, ak chce na jednej strane motivovať kvalitu služieb a obmedziť plytvanie, na druhej strane vytvára podmienky pre súťaživosť a spravovanie ekonomických zdrojov nie vždy v prospech chorého. Často tak vzniká dojem, že pacient „existuje, aby živil nemocnicu“, a nie že nemocnica existuje, „aby slúžila chorému a pomáhala mu“.

b) *Hyperšpecializácia medicíny*

Vývoj medicíny a jej nových liečebných metód a postupov dal nádej na lepšiu liečbu chorôb. Zároveň vzbudil aj obavy, ak by vzrast vedeckého poznania nebol sprevádzaný rovnakým vzrastom poľudšťovania liečebných metód a postupov na poli profesionálnej etiky. Medicínske a ošetrovateľské procedúry sú normalizované a musia byť registrované, často v digitálnej forme, ktorá garantuje kvalitatívnu kontrolu. Tento prístup však znamená riziko, že bude ponechané málo priestoru kreativite a spontánnosti zdravotníckych pracovníkov.

c) „Odosobnenie“ ľudských vzťahov v liečbe

Nové európske normy o súkromí, ktoré zaväzujú personál k ochrane osobných údajov, môžu negatívne ovplyvniť osobné vzťahy s pacientom. Aj v priamom vzťahu s chorým človekom niekedy možno získať dojem, že chorý funguje viac ako „klinický prípad“ alebo „číslo“, a nie ako ľudská bytosť, ktorej treba pomôcť a chrániť ju.

Bez toho, že by sme upierali niečo dôležitosti profesionality lekárskeho prístupu, treba zdôrazniť, že ani tá najlepšia organizácia zdravotníckych služieb sama osebe nezaručí rešpektovanie dôstojnosti a tajomstva ľudskej bytosti. Tu sa rodí záväzok „poľudštenia“ nemocničného prostredia.

Koncept „poľudštenia“ nie je len výsadou cieľov moderných zdravotníckych podnikov. Garantovať ľuďom zdravotnú starostlivosť s „ľudskou tvárou“ je jedným z hlavných bodov medicíny chápanej ako vedy, ktorá sa obracia na zdravie človeka ako takého. Poľudštenie liečby predpokladá *in primis* utvorenie „poľudšteného“ zdravotníckeho tímu, ktorý nasleduje spoločné ciele a chorým poskytuje služby so „srdcom na dlani“.

d) *Nárok na kvalitu služby a profesionalitu pracovníkov*

V západných spoločnostiach je veľmi živé očakávanie vyššej kvality zdravotnej služby. Kládne sa dôraz na výkonnosť pre skrátenie čakacej doby a nevyhnutnosť lepšej profesionálnej prípravy pracovníkov. Zdôrazňuje sa nevyhnutnosť dlhodobej formácie. Okrem iného sa kládne dôraz aj na korektnosť ľudského vzťahu medzi pracovníkom a pacientom. Od pastoračných pracovníkov sa vyžaduje nielen teologická, ale aj vzťahová príprava, ktorá umožní zaradenie do terapeutického tímu a poskytuje nevyhnutné poznanie pre lepšie splnenie očakávaní pacienta, jeho rodinných príslušníkov a nemocničného personálu.

e) *Sekularizácia spoločnosti*

Procesy sekularizácie mnohých európskych spoločností napredujú a ich následky možno badať aj v nemocničnom prostredí. Presvedčená kresťanská viera, jasne vyjadrená a praktizovaná, je menšinovým javom tak medzi hospitalizovanými, ako aj medzi zdravotníckymi pracovníkmi. Postupná sekularizácia konkrétne znamená malú úctu k náboženskej službe na všetkých úrovniach, či už zo strany personálu na oddeleniach, alebo zo strany chorých, čo spôsobuje nemalé problémy s pastoračnou misiou a prijímaním evanjeliového posolstva.

Nárast migračnej vlny a prítomnosť cudzincov v nemocniciach kládne dôraz na preukázaný spôsob ich prijatia; na to, ako sme pripravení pochopiť ich zvyky a náboženstvá; na poznanie ich skutočných problémov so zaradením sa do našej spoločnosti, alebo s tým, ako sa vedia zorientovať v spletitej sieti našich štruktúr.

Od pastoračných pracovníkov sa ďalej vyžaduje osobitná pozornosť voči ľuďom pochádzajúcim z rôznych kultúr a náboženstiev, s rešpektovaním ich životného štýlu.

3. NIEKTORÉ ŠTRUKTURÁLNE MODELY ZDRAVOTNEJ PASTORÁCIE

V modeli pastorácie v nemocniciach v západnej Európy sú dva organizmy, ktoré pôsobia v logike doplnkovosti a cirkevného spoločenstva v oblasti zdravotnej nemocničnej pastorácie: nemocničná duchovná správa a nemocničná pastoračná rada.

Tieto organizmy sú nevyhnutné pre aktívnu účasť celého nemocničného spoločenstva na pastoračných projektoch. Rozmanitosť účasti a chariziem prispieva ku členitejšiemu rozvoju rôznych pastoračných úloh, dávajúc priestor nielen na slávenie sviatostí, ale aj iné aktivity evanjelizácie a duchovnej služby.

3.1. NEMOCNIČNÁ DUCHOVNÁ SPRÁVA

Nemocničnú duchovnú správu, ktorá je „vyjadrením náboženskej služby ponúknutej kresťanskou komunitou zdravotníckym inštitúciám, tvorí jeden alebo viacerí kňazi a – kde je to možné – stáli diakoni, zasvätené osoby a laici primerane pripravení, ktorí pomáhajú kaplánovi v jeho dennej pastoračnej službe“.⁷

Tak vzniká „pastoračný tím, sformovaný rôznymi príslušníkmi Božieho ľudu, ktorý sa s poverením biskupa angažuje v riadnej pastorácii evanjelizácie, slávania a svedectva v zdravotníckom svete a podľa mnohorakých operatívnych horizontov pastorácie zdravia“⁸.

K tejto veci kardinál Sgreccia poznamenal: „Je to rozhodne viac duchovné prinášať pacientom pomoc evanjelizácie, sviatostnej milosti, kresťanskej lásky a skutočnosti vykúpenia skrze kňazov, diakonov, zasvätených a laikov, ako len cez kaplána. (...) Až tak, že aj keby kňazov bol dostatok, mali by sme uprednostňovať túto verziu pred tou, čo vidí iba kaplánov vykonávať službu v nemocnici.“⁹ Táto motivácia vyjadruje zvláštnu pozornosť voči „znameniam časov“, ktoré poukazujú na spoluprácu a na svedectvo pokrstených vo viere ako na plodnú cestu evanjelizácie.

⁷ CONSULTA NAZIONALE C.E.I. PER LA PASTORALE DELLA SANITÀ: *La pastorale della salute nella Chiesa italiana : Linee di pastorale sanitaria*. Roma 1989, č. 79–80. http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new_v3/allegati/21361/linee_di_pastorale_sanitaria.pdf (18. 1. 2016).

⁸ DI TARANTO, L.: *La cappellania ospedaliera mista : Una novità ecclesiale nel mondo della sanità : Relazione ai sacerdoti, religiose/i ed operatori pastorali delle Istituzioni sanitarie*. Brescia : Centro pastorale Paolo VI, 11 november 2003. http://www.diocesi.brescia.it/diocesi/uffici_servizi_di_curia/u_salute/documenti/documenti/cappellania_mista.doc (18. 1. 2016).

⁹ SGRECCIA, E.: *La cappellania ospedaliera*. In: *Anime e Corpi*, 43, 1990, s. 51.

Nemocničná duchovná správa nesmie byť chápaná len ako jednoduchý organizmus účasti a spolupráce medzi pastoračnými a zdravotníckymi pracovníkmi, ale ako *precízna metodológia práce*, schopná zhodnocovať všetky zložky Božieho ľudu v oblasti poskytovanej služby chorým a zdravotníckemu svetu. „Prostredníctvom rozmanitej účasti a chariziem prispieva ku členitejšiemu rozvoju rôznych pastoračných úloh, dávajúc priestor nielen na slávenie sviatostí, ale aj iné aktivity evanjelizácie a duchovnej služby.“¹⁰ Práca pastoračného tímu vydáva autentické duchovné svedectvo a obohacuje novými prvkami a skúsenosťami cestu Cirkvi, ktorá sa chce stať blízkou tým, čo prežívajú bolesť, a tým, ktorí túto bolesť liečia.

Vychádzajúc z citovaných úvah, možno vymenovať nasledujúce ciele nemocničnej duchovnej správy:

- utvoriť v zdravotníckej inštitúcii existenciu takého cirkevného znamenia, ktoré by umožnilo misionársku činnosť;
- byť miestom, kde prostredníctvom ľudí, postojov a činov, vrátane tých sviatostných, Boh zjavuje svoju nehu a dáva sa do služby človekovi, aby ho sprevádzal v skúške, pomáhajúc mu vytrvať až do konca;
- podporovať a koordinovať všetky sily prítomné v nemocničnom spoločenstve prostredníctvom vhodných nástrojov a iniciatív (pastoračná rada...);
- prispievať k rastu kresťanov prítomných v teritóriu, podporovaním zdravia a službou chorým.¹¹

Tieto ciele možno širšie opísať ako:

1. povolanie šíriť dobrú zvesť evanjelia v zdravotníckom prostredí, ktoré sa vyjadruje v rozmanitosti prítomnosti a chariziem; v spoločenstve, v spoluzodpovednosti a v spolupráci; v plánovaní a v inteligentnej koordinácii iniciatív, ktoré sa dejú v mene spoločenstva viery;
2. povolanie byť misionárskym spoločenstvom; takže od všetkých jeho členov sa vyžadujú špecifické prostriedky, nevyhnutné na to, aby boli účinnými robotníkmi evanjelizácie v Pánovej vinici;

¹⁰ COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL SERVIZIO DELLA CARITÀ E LA SALUTE: *Nota pastorale : Predicate il vangelo e curate i malati : La comunità cristiana e la pastorale della salute*. Roma 2006, č. 66. http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_cei/2006-06/06-26/NotaPastSalute06.doc (18. 1. 2016).

¹¹ Porov. CONSULTA NAZIONALE C.E.I. PER LA PASTORALE DELLA SANITÀ: *La pastorale della salute nella Chiesa italiana : Linee di pastorale sanitaria*. Roma 1989, č. 81. http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new_v3/allegati/21361/linee_di_pastorale_sanitaria.pdf (18. 1. 2016).

3. urgentnosť evanjelizácie zdravotníckeho sveta, ktorá je spojená s ohlasovaním a svedectvom evanjelia života a zdravia a ktorá sa vyjadruje návrhom a svetlom evanjelia utrpenia a smrti;
4. možnosť prinášať evanjeliiovú zvesť do zdravotníckych inštitúcií, ktorá otvorí široké priestory pre misiu kresťanskej komunity, čo sa vyjadruje skrze svedectvo, prítomnosť a vzťah, ľudskosť, ohlasovanie, sviatosti, lásku a ekumenizmus;
5. zaangažovanie viacerých protagonistov do evanjelizačnej činnosti kaplánskeho úradu: chorého a jeho rodiny, pracovníkov sanitárnych štruktúr zameraných na rozmanitosť ich špecifických profesií a zodpovedných za chod sanitárnej štruktúry, čiže sociálno-politického sveta;
6. pozvanie stať sa „laboratóriom skúseností“ liečiteľskej cirkvi: členovia kaplánskeho nemocničného úradu približiac sa k trpiacim ľuďom vyjadrujú svojím konaním obnovujúcu a liečiteľskú silu veľkonočného tajomstva.¹²

3.2. NEMOCNIČNÁ PASTORAČNÁ RADA

Nemocničná pastoračná rada je pastoračným organizmom, ktorý má v porovnaní s nemocničnou duchovnou správou širšie a členitejšie zloženie. Je znamením spolupráce všetkých členov spoločenstva: kňazov, zasvätených, zdravotníckych pracovníkov, dobrovoľníkov a chorých, a ich konečným cieľom je budovanie Božieho kráľovstva.

Jej hlavným cieľom je podpora evanjelizácie nemocničného prostredia, zapájajúc do nej priamo zúčastnené oblasti: lekársku, ošetrovateľskú a duchovnú.

Musí preto vytvárať medzi svojimi zložkami hlbokú súdržnosť založenú na viere, na spoločnej modlitbe, na vzájomnej úcte, ktorá sa vyjadruje v bratskej láske a v schopnosti udržať kontakt aj mimo oficiálnych stretnutí. Musí, okrem iného, byť osobitne citlivá voči sociálnym a občianskym problémom nemocničného spoločenstva a konať v spolupráci s nadriadenými orgánmi.

Nemocničná pastoračná rada má za úlohu študovať pastoračné problémy nemocnice týkajúce sa duchovnej služby chorým, ich rodinným príslušníkom a zdravotníckym pracovníkom, uskutočňovať náboženské, etické a humanistické formačné plány pre sanitárny personál a ponúkať projekty humanizácie.

¹² Porov. DI TARANTO, L.: *La cappellania ospedaliera cantiere di Chiesa comunione*. San Giorgio Jonico : Ed. Servi della Sofferenza, 2009. s. 181.

4. METODOLÓGIA PASTORAČNEJ SLUŽBY V TÍME

Duchovná správa zostavená z viacerých zložiek je predovšetkým modalitou pastoračnej služby založenej na práci v tíme a na ustavičnom hľadaní synergie na všetkých úrovniach, či už vnútri nemocničného prostredia, alebo v pastorácii, ktorá sa otvára vonkajšiemu prostrediu.

Tento cieľ nemožno dosiahnuť bez istej metodológie programovania a revízie pastoračnej služby, pozornej voči jednotlivým rozmerom práce v tíme. Môžeme spomenúť niektoré z jej základných charakteristík:

- *Vzájomnosť*

Každý člen Duchovnej správy sa zaväzuje, voči celej skupine a voči každému jednotlivcovi, zaviesť rovnocenné vzťahy, založené na dávaní a prijímaní, vo výmene, ktorá odmieta vstúpiť do symetrie, uzavrieť sa v sebestačnosti a v individualizme, klesnúť na cestu súťaživosti, ale vyznáva, že každý sa obohacuje a zlepšuje spolu s inými.

- *Doplnkovosť*

V tíme nerobia všetci to isté: každý má svoju úlohu a svoju zodpovednosť. Nehľadá sa jednodhlasnosť, ale cenia sa rozdiely, pretože každý pracovník je vzácny svojou originalitou. Rôzne príspevky a rôzne funkcie sa integrujú v spoločnej práci, ktorá neničí originalnosť a špecifickosť.

- *Spoluzodpovednosť*

Duchovná správa sa realizuje v budovaní ľudského priestoru na slobodnú a rovnocennú výmenu a konfrontáciu a jej konečný výsledok sa javí ako spoločný (takže sa nepodporujú nijaké formy arogancie a potreby vyniknúť, ale naopak, uprednostňujú sa zrelé formy „anonymity“). Každý „dal niečo zo svojho“, ponúkol svoj záväzok a svoju kompetentnosť, ale za preukázanú službu zodpovedajú všetci, spoločným a jednotným spôsobom.

Metodológia pastoračnej práce duchovnej správy sa tak stáva formujúcim a symbolickým stálym procesom, ktorý aktívne uskutočňuje jednu zo základných ľudských podmienok: „byť s druhými“, rovnakí a odlišní, v kontexte plurality. Záväzok pracovať v tíme, prekračujúc cirkevný rámec, sa tak stáva svedectvom modality práce vhodnej pre tieto časy, čo sa odráža aj v civilnom kontexte. Zároveň vyjadruje pre nás podstatný teologický fakt: učíme sa z našej trojičnej viery žiť spoločne, bez namáhavého hľadania výkonnosti alebo pragmatizmu za každú cenu, ale poskytujúc našu pokornú službu s vedomím, že dávajúc dostávame.

Ďalší základný cieľ sa týka formácie a prehodnotenia schopnosti prijatia zo strany pastoračných pracovníkov. Dôležité ciele sa týkajú schopnosti komu-

nikácie, kompetencie a umenia sláviť, pastoračného a teologického doškolenia a spirituality postoja ku zdraviu a k chorobe.

Každá duchovná správa bude musieť venovať čas tak formácii, ako aj prehodnoteniu svojich pastoračných pracovníkov, pokiaľ ide o ich schopnosti prijímania a empatie voči ľuďom, s ktorými prichádzajú do kontaktu počas služby v nemocnici. Početné sú faktory, ktoré vstupujú do hry v pastoračnom vzťahu pomoci: postoj načúvania celej bytosti, obsah ktorý komunikujeme, vyjadrené či nevyjadrené pocity (strach, ticho, význam), ochota k dôvere, postoj nezištnosti a hlboký rešpekt voči človeku, ktorého sme stretli. Z tohto dôvodu netreba nikdy podceňovať nevyhnutnosť stálej prípravy (nespoliehajúc sa iba na vlastnú dobrú vôľu) na medziludské stretnutie s chorým, s personálom, s rodinnými príslušníkmi.

Okrem toho ten, kto vykonáva duchovnú službu v zdravotníckych štruktúrach „musí mať spôsobilosť a profesionálnu prípravu, ktoré mu umožnia (...) praktizovať plodnú interdisciplinárnu spoluprácu“¹³.

5. PRIORITY A VÝZVY PASTORÁCIE V ZDRAVOTNÍCTVE

V dnešnom kontexte pokročilej sekularizácie, v neustálom stretávaní sa s ľuďmi poznačenými nie vždy pozitívnou skúsenosťou s Cirkvou, niekedy dokonca traumatizujúcimi skúsenosťami, ktoré sú nositeľmi náboženských otázok nie vždy jasných, osobné svedectvo, starostlivosť o liturgické slávenie, hĺbka a účinnosť katechéz v rámci jednotného a koherentného pastoračného projektu tvoria priority, na ktorých treba stále overovať účinnosť zdravotnej pastorácie: či je evanjelizačná, významná, viditeľná, žiadaná a prijímaná všetkými.

S prihliadnutím na tento kontext, pastorácia v zdravotníctve si zaumieňuje nielen vykonávať nápadné gestá alebo sláviť čisto liturgické akcie, ale predovšetkým byť znamením milosrdnej a prijímajúcej Božej lásky v prostredí, kde človek žije, trpí a dúfa. Usiluje sa o vytvorenie priaznivých podmienok na dôverné stretnutie s chorým a o otvorenie priestoru pre pravý, autentický pastoračný vzťah pomoci. Usiluje sa vytvoriť vhodné podmienky na slávenie sviatostí, ktoré sú viditeľnými znameniami neviditeľnej milosti, s plnou účasťou ľudí, ktorým sú tieto znamenia spásy adresované.

¹³ CONSULTA NAZIONALE C.E.I. PER LA PASTORALE DELLA SANITÀ: *La pastorale della salute nella Chiesa italiana : Linee di pastorale sanitaria*. Roma 1989, č. 40. http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new_v3/allegati/21361/linee_di_pastorale_sanitaria.pdf (18. 1. 2016).

V platnosti ostávajú aj dávne ciele, na ktorých treba pracovať v čase s dôslednosťou a vytrvalo:

- venovať sa rozlišovaniu výziev, ktoré prichádzajú zo zdravotníckeho prostredia prítomnosťou a akciou Cirkvi, navrhujúc línie spolupráce so všetkými ľuďmi dobrej vôle;
- ponúkať stimuly pre výchovu k hodnote zdravia a ku zmyslu utrpenia, predstavované vo svetle tajomstva Ježiša Krista;
- podporiť integráciu pastorácie v zdravotníctve do všeobecnej pastorácie kresťanských komunit;
- podporiť väčšiu integráciu medzi duchovnou službou v zdravotníckych štruktúrach a pastoračnou starostlivosťou vo farnostiach, rozvíjajúc formy spolupráce medzi nemocničnou duchovnou správou a teritoriálnymi cirkevnými spoločenstvami;
- poskytnúť návod na zapojenie všetkých zložiek Božieho ľudu do pastorácie v zdravotníctve, posilňujúc organizmy spoločenstva a spoluzodpovednosti;
- začať väčšiu organickosť a plánovanie pastorácie v zdravotníctve, aj cez špecifické formačné programy.¹⁴

Výzvou pre pastoráciu v zdravotníctve zostáva schopnosť pastoračného pracovníka svedčiť o ľudských a evanjeliových hodnotách.

Táto výzva sa týka prípravy samotného pracovníka, ale aj hlbokej integrácie jeho teoretických poznatkov do jeho osobnosti: postoj súcitu, čiže schopnosť vstúpiť do empatie s ľudským utrpením a vyhnúť sa pokušeniu potešovať, posilňovať a povzbudzovať spôsobom, ktorý vyvoláva dojem odstránenia úzkosti a utrpenia. Utrpenie nemožno odstrániť slovami povzbudenia, „potešujúcimi frázami“ a lacnou útechou, ale je potrebné, aby sme sa s ním stotožnili a aby sme mu čelili s múdrosťou viery, ktorá sa vyjadruje hlbokou pozornosťou voči človeku a jeho situácii a ktorá činí pastoračného pracovníka kompetentným ponúknuť dar vlastnej prítomnosti a diskrétnych odpovedí ľuďom, ktorí trpia a pýtajú sa na zmysel života, utrpenia a smrti.

Ďalšia základná výzva, ktorá priamo zapája do misijného poslania, sa týka vernosti pracovníka: jeho schopnosti načúvať ľuďom a konkrétnym situáciám, bez výhovorky lacnej útechy v úzkosti utrpenia, a svedčiac tak týmto spôsobom,

¹⁴ POROV. COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL SERVIZIO DELLA CARITÀ E LA SALUTE: *Nota pastorale : Predicate il vangelo e curate i malati : La comunità cristiana e la pastorale della salute*. Roma 2006, č. 4. http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_cei/2006-06/06-26/NotaPastSalute06.doc (18. 1. 2016).

že Boh v nijakej situácii neopúšťa svoje deti, aj keď dopustí utrpenie a porážku, ako sa to stalo v prípade Ježiša.

Služba chorým je magistrálou pre duchovné dozrievanie (čiže svätosť) pastoračného pracovníka. Jeho svedectvo sa totiž zakladá len na jednej reálnej skutočnosti: na stretnutí s Kristom, ktoré ho poznačilo v celej jeho bytosti. Jeho život modlitby, náchylnosť k tichu, skúsenosť rastu vo vnútri veriaceho spoločenstva z neho robia kontemplatívneho človeka, hlboko motivovaného a schopného vyjsť zo seba a odovzdať sa tej Láske, ktorá ho robí schopným dať sa úplne do jej služieb.

Ďalšia výzva sa týka prípravy vhodnej na tento druh služby. Zaiste, pastoračia v zdravotníctve musí mať jasný obsah formácie, určité priority a ciele, s ktorými sa musí ustavične konfrontovať, aby realizovala formačný program na špecifickejšie témy, ako sú utrpenie, choroba a smrť, počnúc od osobných stretnutí, slávenia sviatostí a od udalostí, ktoré sa týkajú života ľudí, s ktorými sme sa stretli.

Ak sa teologická a katechetická formácia pretká s ľudskou schopnosťou empatického načúvania ľuďom, utvárajú sa podmienky pre hlbokú a dynamickú interakciu medzi zdravotnou starostlivosťou a kresťanským ohlasovaním spásy, čo jasne vyjadruje dobrotivosť Boha, ktorý sa stáva blízkym človeku, a čo sa stáva viditeľným znakom neviditeľného uzdravenia, ktoré oslobodzuje človeka od jeho skutočného zla a obnovuje jeho spoločenstvo s Bohom.

Týmto spôsobom „celostný prístup v liečení chorého a v programoch rastu ľudskej osoby – téma, ktorá je stále na pretrase v dnešnom zdravotníctve a v spoločnosti vôbec – nachádza podnet byť kompletnejším v Kristovom učení. Nejde iba o uvedomenie si rôznych dimenzií človeka, ale o to, aby sme ich vedeli navzájom zosúladiť podľa toho rebríčka hodnôt, ktoré v evanjeliu nachádzajú svoje najvyššie vyjadrenie“¹⁵.

6. AKTUÁLNY STAV ROZVOJA DUCHOVNEJ SLUŽBY V NEMOCNICIACH NA SLOVENSKU, VÝZVY A PERSPEKTÍVY

Reflexia sa vzťahuje na pracovný, nepublikovaný dokument „Rozvoj nemocničnej duchovnej služby prostredníctvom uceleného systému vzdelávania a roz-

¹⁵ COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL SERVIZIO DELLA CARITÀ E LA SALUTE: *Nota pastorale : Predicate il vangelo e curate i malati : La comunità cristiana e la pastorale della salute*. Roma 2006, č. 35. http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_cci/2006-06/06-26/NotaPastSalute06.doc (18. 1. 2016).

voja ľudských zdrojov“¹⁶, ktorý predložil plenárnemu zasadnutiu KBS 27. 9. 2016 Mons. Milan Lach SJ, predseda Rady KBS pre pastoraáciu v zdravotníctve.

Jeho cieľom bolo informovať KBS o pokroku v ponímaní nutnosti rozvoja nemocničnej duchovnej služby a o zvolenej stratégii vzdelávania a rozvoja ľudských zdrojov v tejto oblasti.

Ide o zlepšenie duchovnej služby v nemocniciach so zameraním na špeciálnu pastoraáciu chorých (pacientov), ako aj na špeciálnu pastoraáciu zdravotníckych pracovníkov (podpora, formácia, sprevádzanie)

Dokument zdôrazňuje, že na Slovensku je ročne približne 1 milión hospitalizovaných osôb (vrátane opakovaných hospitalizácií), v slovenskom zdravotníctve pracuje približne 105 000 zamestnancov. Všetci títo ľudia by mali či mohli byť predmetom pastoračnej starostlivosti. Majú dobre definované duchovné, spirituálne potreby (pacienti – aj zdravotníci), pričom osobitné špecifiká zdravotníckeho prostredia, najmä nemocničného (blízky, každodenný kontakt s chorobou, utrpením i smrťou), môžu znamenať, ako ukazuje dennodenná skúsenosť, osobitnú, až mimoriadnu otvorenosť danej osoby pre prijatie Božej milosti. Navyše, pre mnohých pacientov je blízkosť a vedomie hrozacej alebo neodvratne prichádzajúcej smrti poslednou možnosťou duchovnej spásy, zmierenia a odpustenia. Takáto situácia sa však nezriedka hlboko dotýka aj príbuzných a iných blízkych osôb pacienta a môže predstavovať výnimočnú pastoračnú príležitosť.

Autori dokumentu konštatovali, že:

- na Slovensku neexistuje právny rámec duchovnej služby v zdravotníctve;
- na Slovensku neexistuje nijaký ucelený vzdelávací program pre duchovného slúžiaceho v nemocničnom prostredí – a ani pre pastoraáciu v nemocnici vôbec;
- duchovná služba formou trvalej prítomnosti v nemocničnom prostredí je na Slovensku zabezpečená len v niekoľkých nemocniciach;
- pastoračné aktivity kňazov či niektorých rehoľných spoločenstiev v tejto oblasti sú izolované, nekoordinované;

¹⁶ RADA KBS PRE PASTORAÁCIU V ZDRAVOTNÍCTVE: Pracovný dokument „Rozvoj nemocničnej duchovnej služby prostredníctvom uceleného systému vzdelávania a rozvoja ľudských zdrojov“. Tento dokument vznikol po celoštátnom stretnutí kňazov, ktorí poskytujú duchovnú službu v nemocniciach a iných lôžkových zariadeniach zdravotnej a sociálnej starostlivosti, ktoré sa konalo pod záštitou Rady pre pastoraáciu v zdravotníctve Konferencie biskupov Slovenska v dňoch 21. – 23. januára 2016 v Prešove. Vypracovala ho užšia skupina Rady pre pastoraáciu v zdravotníctve v zložení: Mons. SEODr. Milan Lach SJ, predseda Rady Konferencie biskupov Slovenska pre pastoraáciu v zdravotníctve; PhLic. Juraj Jendrejovský; ThLic. Ján Viglaš; prof. MUDr. Jozef Glasa, Mgr. Andrea Žáčková.

- ani v dielach kongregácií, ktorých charizmou je starostlivosť o chorého, nie je vždy zabezpečená potrebná špeciálna duchovná služba (okrem tradičných zariadení, ako je napr. Onkologický ústav sv. Alžbety, Nemocnica Milosrdných bratov a pod.). Rehoľný personál tu vykonáva bežné funkcie zdravotnej starostlivosti a na duchovnú službu nemá dostatok času;
- v nemocniciach bez stálej duchovnej služby nie je sviatostná služba, ktorá je vlastne len „minimum“ duchovnej služby pri lôžku chorého, podpory jeho rodiny a personálu, vždy zabezpečená do 48 hodín, tobôž do 24 hodín. A to je v prípade ťažko chorého a umierajúceho veľkým problémom;
- existujúce postupy a praktiky sú rôznorodé, ponechané na osobnú dispozíciu kňaza alebo inej duchovnej osoby. V súčasnosti vlastne nevieme, akým spôsobom sa duchovná služba vykonáva, nie je možné to skontrolovať či priamo pozitívne ovplyvniť – alebo, ak azda dochádza k pochybeniam alebo zlyhaniam, ani primerane napraviť;
- ak službu vykonáva diecézny kňaz popri iných povinnostiach vo farnostiach, nie vždy je na túto službu primerane pripravený, čo sa odzrkadľuje v kvalite jeho prítomnosti pri lôžku chorého, ako aj na kvalite jeho služby v špecifickom nemocničnom či širšom zdravotníckom prostredí.

Po starostlivom zvážení situácie aktérov pastorácie v zdravotníctve sa dospelo k záveru, že prvým a najdôležitejším krokom v aktívnej podpore duchovnej služby v nemocniciach je oblasť vzdelávania a rozvoja ľudských zdrojov. Je dôležité predovšetkým oživiť, obnoviť a prehĺbiť existujúce skúsenosti kňazov duchovných služieb v nemocniciach, a to najmä realizáciou vzdelávacích, duchovno-formačných cyklov celoživotného vzdelávania pre kňazov v pastorácii v zdravotníctve. Takisto je nutné vytvoriť nový ucelený systém vzdelávania pre budúcich slúžiacich v duchovnej službe v nemocniciach. Paralelne so vzdelávacou činnosťou, zameranou na kňazov duchovnej služby v nemocniciach, treba pokračovať v organizovaní stretnutí pre zdravotníkov a dobrovoľníkov duchovnej služby.

Autori dokumentu sa usilovali predstaviť a vyhodnotiť viacero scenárov rozvoja duchovnej služby na Slovensku. Po dôslednom preštudovaní vývoja v ostatných európskych krajinách dospeli k záveru, že je nevyhnutné, aby duchovná služba na Slovensku išla svojou vlastnou cestou, stavajúc na špecifickom slovenskom kresťanskom prostredí a na pozitívnych skúsenostiach duchovnej služby v nemocniciach.

Samotné návrhy dokumentu vychádzajú zo štyroch základných predpokladov:

- podpora duchovnej služby chorým, príbuzným a personálu je najhlbším poslaním a najsvätejšou povinnosťou Cirkvi, ktorá musí zohrať v tejto oblasti celospoločenskú úlohu;

- výkon duchovnej služby v nemocnici je špeciálnym osobným poslaním, ktoré treba rozpoznať, rozvíjať a podporovať;
- kvalita prítomnosti duchovnej podpory v zdravotníctve je otázkou rastu v službe a vzdelávania,
- charizmu duchovnej služby a pastorácie v zdravotníctve môžu niesť spoločne kňazi, rehoľníci a laici.

7. PASTORÁCIA V ZDRAVOTNÍCTVE VO SVOJOM KONTEXTE

NIEKOLKO ŠPECIFICKÝCH NÁVRHOV

V pastorácii v zdravotníctve majú liturgické slávenia dôležitý význam, pretože veľká časť stretnutí a kontaktov s chorými sa deje práve na pozadí „vysluhovania sviatostí“. V mnohých prípadoch okolnosti, v ktorých sa odohrávajú obrady, nemožno označiť ako „slávenia“. Ak je sväté prijímanie rozdávané narychlo, pred podávaním raňajok, ak sú spovede vykonávané na miestach, ktoré nezaručujú diskretnosť a súkromie, ak je sviatosť pomazania chorých vysluhovaná často v podmienkach, ktoré obmedzujú rituálne gestá na minimum, tieto sviatosti sa redukujú na služobné akcie, čo znemožňuje uskutočniť opravdivý dialóg s chorým a ochudobňuje ich duchovnú účinnosť.

Pastorační pracovníci majú teda zodpovednosť za skúmanie správnosti žiadostí chorého a jeho rodinných príslušníkov a za ich orientáciu v smere autentického významu slávených činov. Rozlišovanie nie je vždy jednoduché: na jednej strane je dôležité osvojiť si rozvahu pri ponúkaní sviatostí, vzhľadom na sekularizované prostredie, v ktorom žijeme, a na druhej strane, zdá sa, že pobyt v nemocnici niektorým chorým pomáha k úvahe o ich živote a otvára ich pre stretnutie s nadprirodzenom, na ktoré tak dlho čakali. Tento vhodný čas je pokladaný za príležitosť milosti.

V tomto úsilí evanjelizácie môže byť užitočná príprava pomôcok pre rôzne situácie (pre chorých podľa veku, miesta pobytu v nemocnici, vážnosť choroby, pre pracovníkov v oblasti zdravotníctva, pre dobrovoľníkov atď.) a organizácia systematických a príležitostných katechéz, berúc do úvahy konkrétne podmienky daných zdravotníckych zariadení.

Predstavujeme niektoré dôležité trendy v rôznych špecifických sektoroch pastorácie v nemocniciach¹⁷

1. Oblasť formácie

- a) *Kňazom, diakonom, rehoľným sestrám a laikom*, ktorí sa budú angažovať v pastorácii v zdravotníctve, je určený Prípravný kurz zdravotníckej pastorácie v trvaní aspoň dvoch rokov (3 hodiny týždenne).
- b) *Duchovná správa (nemocniční kapláni a spolupracovníci)*
 - Každoročný kurz s odborníkmi (2 alebo 3 dopoludnia, popoludnia alebo večery) na témy týkajúce sa pastorácie v zdravotníctve, zdravotníctva alebo nemocničného prostredia.
 - Každoročný deň duchovných cvičení (úvaha, modlitba a spoločné podelenie sa) za prítomnosti biskupa alebo jeho delegáta.
- c) *Vedľajší personál (zamestnanci)*
 - Stretnutie raz za týždeň v kaplnke alebo na inom vhodnom mieste.
 - Každoročné sympóziu na témy týkajúce sa zdravia, profesionálnej etiky atď.
- d) *Nemocničná pastoračná rada*
 - Určiť medzi personálom (lekári, zdravotné sestry) 3-4 ľudí, ktorí by prijali spoluprácu s kaplánmi a „radili“ by im vzhľadom na nové cesty, ktorými by sa dalo ísť, aby sa zlepšila zdravotnícka pastorácia.
 - Stretnutia s nemocničnou pastoračnou radou (2 až 3 ročne) budú venované projektovaniu pastoračných iniciatív a hodnoteniu dosiahnutých cieľov.

2. Oblasť prijatia

- a) *Chorí*
 - Návšteva na oddeleniach aspoň každý druhý deň, uprednostňujúc oddelenia s rizikovejšími ochoreniami (napr. jednotka intenzívnej starostlivosti, onkológia atď.) a vážnejších alebo terminálnych pacientov.
 - Nakoľko je to možné, v rozhovore s chorým sa zmieniť o farskom spoločenstve, do ktorého patrí, a ak sa to uzná za vhodné, informovať farára o prítomnosti jeho farníka v nemocnici, najmä ak ide o vážnejšie prípady.
 - Za účelom overenia a kontroly pastorácie je dobré periodicky „verbalizovať“ niektoré stretnutia s chorými (tie, ktoré pastoračný pracovník

¹⁷ Niektoré návrhy a poznatky boli prevzaté z pastoračných smerníc diecézy v Turíne. <http://www.diocesi.torino.it/diocesitorino/allegati/25408/orientamenti-pastorale-ospedale.pdf> (18. 1. 2016).

pokladá za najzaujímavejšie z hľadiska pastorácie), prepíšu obsah v digitálnej podobe, aby mohli byť použité počas formačných stretnutí.

- Obísť všetkých chorých, predstaviť sa a venovať dostatok času rozhovoru. Vyhýbať sa náhlivosti v kontakte s chorými.
- Po dohode s vrchnou sestrou spravovať istú časť nástenky oddelenia, kde bude možné vyvesiť informácie o duchovnej službe.

b) *Rodinní príslušníci*

- Venovať všetok potrebný čas na rozhovor s rodinnými príslušníkmi, a to najmä s rodinnými príslušníkmi pacientov ťažko chorých alebo terminálnych. Ak je to potrebné, nakontaktovať ich s dobrovoľníkmi alebo s asociáciami, ktoré by im mohli pomôcť.
- Pozvať rodinných príslušníkov, aby upovedomili kňaza vo svojej farnosti o hospitalizácii ich blízkych, najmä ak ide o ťažko chorých.

3. Oblasť ohlasovania, katechézy a vysluhovania sviatostí

Duchovná správa zvyčajne spravuje nemocničný kostol alebo kaplnku, v ktorej sa slávi eucharistia a konajú sa pobožnosti (ruženec, eucharistické požehnanie, adorácia).

Katechéza, aj v zdravotníckom prostredí, nie je adresovaná len chorým, ale aj zdravým, podnecujúc tak kultúru citlivejšiu voči utrpeniu, vyradeniu na okraj spoločnosti a voči hodnotám života a zdravia. Aj keď sa javí ako sporadická a príležitostná, stretnutie so silou evanjeliovej pravdy v čase tak ľudsky obsažnom, ako je čas choroby, môže vyvolať proces priblíženia sa k viere, ktorý potom môže pokračovať vo farskom spoločenstve.

Sú to najmä sviatostné znaky Cirkvi slávené v nemocnici, ktoré zjavujú celkový charakter spásy v Kristovi a aktualizujú zvláštny vzťah hlbokoj a vzájomnej interakcie medzi zdravím a spásou, takže sa téma zdravia javí ako teologické miesto kresťanskej udalosti vykúpenia.

a) *Chorí a ich rodina*

- V silných liturgických obdobiach (advent a pôst) navrhnuť týždenné stretnutia, katechézy o sviatostiach, vysvetliac dobre najmä sviatosť pomazania chorých, spoveď a eucharistiu.
- V pôste by sa po dohode s vrchnými sestrami mohli organizovať stretnutia na oddeleniach (najmä tam, kde chorí nemôžu vychádzať a kde je na to vhodný priestor), ukončiac cyklus stretnutí svätou spoveďou a vyslúžením sviatosti pomazania chorých.
- S blížiacimi sa Vianocami alebo Veľkou nocou možno ponúknuť svätú omšu na oddelení.

- Je dobre ponúknuť širokú dostupnosť sviatosti zmierenia v nemocničnej kaplnke či kostole, s presným časovým rozvrhom.
- Starostlivo pripraviť Svetový deň chorých, možno i s trojdním a s katechézou o sviatosti pomazania chorých, s čítaním a meditáciou pápežovho posolstva na deň chorých atď.

b) *Personál*

- Je možné navrhnúť personálu, najmä počas adventu a pôstu, alebo pri inej mimoriadnej príležitosti, poldňové duchovné cvičenia venované katechéze, v kaplnke či kostole.

4. Oblasť liturgických slávností

a) *Chorí a ich rodinní príslušníci*

- Liturgia nech je vždy starostlivo slávená, nikdy nie uponáhľaná, najmä nedeľná liturgia.
- V nedeľu by sa mohla sláviť jediná slávnostná koncelebrovaná omša, v polovici dopoludnia.
- Počas týždňa by sa mohli ponúknuť príležitosti na iné druhy sprevádzanej modlitby, ako eucharistická adorácia, rozjímanie nad Božím slovom, meditovaný ruženec atď.
- Treba dať široký priestor Svetovému dňu chorých, starostlivo ho pripraviť, hovoriť o ňom tak chorým, ako aj ich rodinným príslušníkom a personálu a usilovať sa čo najviac ich zapojiť do príprav a do organizácie. Tento deň by mohol byť tiež príležitosťou pozvať správu nemocnice na účasť.

b) *Personál*

- Pri príležitosti Vianoc alebo Veľkej noci by sa mohol pozvať celý personál a správa nemocnice na svätú omšu a na vzájomné vinšovanie – dobrá príležitosť na konsolidáciu vzťahov a spolupráce medzi duchovnou správou, nemocničným personálom a vedením nemocnice.
- Nech sa dá priestor a nech sú dobre pripravené aj všetky ostatné príležitostné stretnutia a slávenia požadované rôznymi skupinami: staršími bývalými pracovníkmi, skupinami dobrovoľníkov, asociáciami atď.

c) *Dobrovoľníctvo*

Duchovná správa má za úlohu rozvíjať vzťah spolupráce s dobrovoľníkmi prítomnými v nemocničnej štruktúre. Nech sa podporí vo významných liturgických obdobiach stretnutie s modlitbou a úvahou a, ak je to možné, každoročný kongres dobrovoľníkov, aby sa spoločne našli nové cesty v pomoci a v poľudšťovaní nemocničnej štruktúry.

Plánovanie pastoračných aktivít vo svete zdravia nemôže ostať na úrovni niekoľkých rozhodnutí vychádzajúcich z dobrej vôle, ale musí byť vnímané ako príležitosť na realizáciu dynamického procesu, ktorý spája reflexiu, rozlišovanie a účinok. Preto sú potrebné miesta a čas na konfrontáciu a revíziu. O to viac, ak zväžeme zmenu ťažiska zdravotníckej pomoci, ktorá – okrem iného pre zmeny v administratíve a ekonomickej správe – sa postupne posúva od nemocničných štruktúr na celé územie, čo má za následok, že čoraz väčší počet chorých sa nachádza v rodinách a v zariadeniach dlhodobej hospitalizácie a rehabilitácie.¹⁸

Na to aby sme mohli rozvinúť pastoraáciu v zdravotníctve kreatívnym spôsobom a zapojiť do tejto služby celé cirkevné spoločenstvo, je potrebné koordinovať iniciatívy a projekty na úrovni národnej, diecéznej a na úrovni zdravotníckych štruktúr. Ako príklad konsolidovanej praxe môže slúžiť skúsenosť pastoraácie v zdravotníctve v Taliansku.¹⁹

Na národnej úrovni existujú dve štruktúry referencie, ktoré založila Konferencia biskupov Talianska: Národný úrad a Národná rada pre pastoraáciu v zdravotníctve.

Národný úrad je štruktúrou, ktorá animuje pastoraáciu v zdravotníctve na celom území krajiny. Jeho špecifickou úlohou je:

- podnecovať vo všetkých diecézach založenie podobného úradu, tak aby sa mohla plánovať vhodná pastoraácia vo svojich základných úlohách (evanjelizácia, slávenie sviatostí, služba lásky);
- podporovať spoluprácu rôznych zdravotníckych organizácií kresťanskej inšpirácie (profesionálne asociácie zdravotníckych pracovníkov, organizácie dobrovoľníkov, katolícke zdravotnícke inštitúcie atď.) prítomných na území národa;
- sledovať vývoj zdravotníckej legislatívy na vypracovanie vhodných pastoračných návrhov;
- podporovať štúdium a prehlbovanie riešenia problémov týkajúcich sa pastoraácie zdravia, s mimoriadnou pozornosťou voči etickým problémom.

Národná rada je zložená z reprezentantov hlavných kresťanských spoločností pôsobiach na národnej úrovni v oblasti zdravotníctva, a má za úlohu

¹⁸ Porov. COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL SERVIZIO DELLA CARITÀ E LA SALUTE: *Nota pastorale : Predicate il vangelo e curate i malati : La comunità cristiana e la pastorale della salute*. Roma 2006, č. 59. http://www.chiesacattolica.it/ccl_new/documenti_cei/2006-06/06-26/NotaPastSalute06.doc (18. 1. 2016).

¹⁹ Porov. COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL SERVIZIO DELLA CARITÀ E LA SALUTE: *Nota pastorale : Predicate il vangelo e curate i malati : La comunità cristiana e la pastorale della salute*. Roma 2006, č. 61–64. http://www.chiesacattolica.it/ccl_new/documenti_cei/2006-06/06-26/NotaPastSalute06.doc (18. 1. 2016).

podporovať spoločné iniciatívy a prispieť ku všeobecnej orientácii pastorácie v zdravotníctve.

Na úrovni diecézy mimoriadny význam v podporovaní pastorácie v zdravotníctve preberá diecézny úrad, ku ktorému môže byť priradená diecézna rada, zložená okrem predstaveného úradu z ľudí aktívnych v zdravotnej pastorácii: farárov, kaplánov, reprezentantov cirkevných a profesionálnych asociácií a dobrovoľníkov.²⁰

Diecézny úrad pre pastoráciu v zdravotníctve má za úlohu študovať diecézne pastoračné línie v oblasti zdravotníctva a viesť kresťanské komunity k citlivosti voči týmto problematikám. Okrem toho môže podporovať iniciatívy zamerané na zlepšenie asistencie chorým, a najmä chorým opusteným, vyradeným, s ochoreniami, ktoré si vyžadujú zvláštnu liečbu, ako napríklad onkologickí pacienti, nesebestační starí ľudia, ľudia nakazení vírusom HIV a trpiacich chorobou AIDS a psychicky chorí.

ZÁVER

„Otázka zdravia vyjadruje túžbu po nekonečne a po spáse, ktorú Otec vložil do vnútorného sveta každého z nás a ktorú iba návrat k nemu môže naplno uspokojiť.“²¹

„Cirkev je povolaná byť miestom, v ktorom sa ustavične sprítomňuje zázrak uzdravenia človeka, jeho »zjednocovania« na úrovni obnovenia zdravia, znova nadobudnutia zmyslu života.“²²

Pastoračné úsilie Cirkvi vo svete zdravia sa naplno včleňuje do tejto vízie integrálnej starostlivosti o človeka a zapája celého človeka a všetkých ľudí do plánu spásy – integrálneho zdravia.

Toto úsilie sa môže stať pozvaním pre kohokoľvek, kto slúži človeku v čase utrpenia, aby sa nikdy nevytratilí úcta voči ľudskej dôstojnosti a pozornosť voči fyzickým a duchovným potrebám chorého. Je zároveň pozvaním k obnovenej

²⁰ Porov. COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL SERVIZIO DELLA CARITÀ E LA SALUTE: *Nota pastorale : Predicate il vangelo e curate i malati : La comunità cristiana e la pastorale della salute*. Roma 2006, č. 64. http://www.chiesacattolica.it/ci_new/documenti_cei/2006-06/06-26/NotaPastSalute06.doc (18. 1. 2016).

²¹ UFFICIO NAZIONALE CEI PER LA PASTORALE DELLA SALUTE: *Domanda di salute, nostalgia di salvezza*. Torino : Edizioni Camilliane, 1998, s. 11.

²² SANDRIN, L.: *Chiesa, comunità sanante : Una prospettiva teologico-pastorale*. Milano : Paoline, 2000, s. 25.

zodpovednosti a veľkodušnej spolupráci medzi ľuďmi dobrej vôle, pretože bolesť má vždy moc vyžarovať lásku a zjednotiť sily na ochranu a podporu života. Pastorácia v zdravotníctve sa tak stáva pravdivým a vitálnym vyjadrením regenerujúcej sily evanjeliového poslania.

Pápež František v Apoštolskej exhortácii o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete *Evangelii gaudium* prirovnáva Cirkev k matke s otvoreným srdcom, ktorá sa zjavuje svetu ako vychádzajúca Cirkev, Cirkev s otvorenými dverami.²³ V jeho vízii Cirkev musí „mať odvahu dosiahnuť všetky periférie, ktoré potrebujú svetlo evanjelia“²⁴.

Pápež dodáva: „Vyjsť k druhým, aby sme došli k ľudským perifériám, neznamená bežať k svetu bez smeru a bez zmyslu. Niekedy je lepšie spomaliť krok, dať nabok nepokoj, dívať sa do očí a počúvať, alebo sa zriecť náhlivosti a odprevadiť toho, kto ostal na okraji cesty.“²⁵ Aj tu sa zjavuje nová „fantázia lásky“, ktorá sa rozvíja nie až tak a nielen v účinnosti poskytnutej pomoci, ale v schopnosti byť blízkym, solidárnym s tým, kto trpí.²⁶

Pastorácia v zdravotníctve sa teda usiluje ponúknuť privilegovaný priestor prijatiu a nádeji, kde ktorýkoľvek človek, unavený či chorý, hľadajúc zmysel toho, čo prežíva, môže napísať významnú kapitolu do knihy svojho života, ktorá sa zapája do histórie jeho zmluvy s Bohom a s druhými.²⁷

BIBLIOGRAFIA

COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL SERVIZIO DELLA CARITÀ E LA SALUTE: *Nota pastorale : Predicate il vangelo e curate i malati : La comunità cristiana e la pastorale della salute*. Roma 2006. http://www.chiesacattolica.it/cci_new/documenti_cei/2006-06/06-26/NotaPastSalute06.doc (18. 1. 2016).

CONSULTA NAZIONALE C.E.I. PER LA PASTORALE DELLA SANITÀ: *La pastorale della salute nella Chiesa italiana : Linee di pastorale sanitaria*.

²³ Porov. FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete *Evangelii gaudium* (24. 11. 2013). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2014. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-evangelii-gaudium> (18. 1. 2016). Ďalej len *Evangelii gaudium*.

²⁴ *Evangelii gaudium*, 20.

²⁵ *Evangelii gaudium*, 46.

²⁶ Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolský list na konci Veľkého jubilea roku 2000 *Novo millennio ineunte*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2001, č. 50.

²⁷ Porov. SANDRIN, L.: Annunciate e guarite : Una missione per l'oggi. In: *Credere oggi*, 145, 2005, s. 71.

- Roma 1989. http://www.chiesacattolica.it/ccl_new_v3/allegati/21361/linee_di_pastorale_sanitaria.pdf (18. 1. 2016).
- DI TARANTO, L.: *La cappellania ospedaliera cantiere di Chiesa comunionale*. San Giorgio Jonico : Ed. Servi della Sofferenza, 2009.
- DI TARANTO, L.: *La cappellania ospedaliera mista : Una novità ecclesiale nel mondo della sanità : Relazione ai sacerdoti, religiose/i ed operatori pastorali delle Istituzioni sanitarie*. Brescia : Centro pastorale Paolo VI, 11 novembre 2003. http://www.diocesi.brescia.it/diocesi/uffici_servizi_di_curia/u_salute/documenti/documenti/cappellania_mista.doc (18. 1. 2016).
- DRUHÝ Vatikánský KONCIL: Dogmatická konštitúcia o Cirkvi *Lumen gentium* (21. 11. 1964). In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Bratislava : Spolok sv. Vojtecha, 1969.
- FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete *Evangelii gaudium* (24. 11. 2013). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2014. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-evangelii-gaudium> (18. 1. 2016).
- JÁN PAVOL II.: Apoštolský list na konci Veľkého jubilea roku 2000 *Novo millennio ineunte*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2001.
- SANDRIN, L.: Annunciate e guarite : Una missione per l'oggi. In: *Credere oggi*, 145, 2005.
- SANDRIN, L.: *Chiesa, comunità sanante : Una prospettiva teologico-pastorale*. Milano : Paoline, 2000.
- SGRECCIA, E.: La cappellania ospedaliera. In: *Anime e Corpi*, 43, 1990, s. 51.
- UFFICIO NAZIONALE CEI PER LA PASTORALE DELLA SALUTE: *Domanda di salute, nostalgia di salvezza*. Torino: Edizioni Camilliane, 1998.

ThLic. Krzysztof Trębski MI
 Teologická fakulta Trnavskej univerzity
 Kostolná 1, P. O. Box 173
 814 99 Bratislava
 e-mail: kris.treb@gmail.com

The Seelisberg Conference (1947) and the Beginnings of Jewish-Christian Dialogue in Light of 50 Years since *Nostra Aetate*

Rabbi Joshua Ahrens

AHRENS, J.: The Seelisberg Conference (1947) and the Beginnings of Jewish-Christian Dialogue in Light of 50 Years Since *Nostra Aetate*. *Teologický časopis*, XIV, 2016, 2, s. 45 – 67. Lecture given by Rabbi Joshua Ahrens at the Theological Faculty of Trnava University on 26th November, 2015. Rabbi Ahrens is Director Central Europe at the Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation (CJCUC).

Today interfaith relations and especially Christian-Jewish relations are excellent and it became normal that a rabbi is invited to give a lecture at a Catholic Theological Faculty. We can even discuss controversial topics.

We must not forget, however, that such easy and informal relations did not exist in the 1940s, when Christian-Jewish dialogue started and was finally institutionalised (at least here in continental Europe – in the Anglo-American world things started already some time earlier).

Now in order to show, fully understand and appreciate the extraordinariness of the events and the pioneer work done by those involved in the beginnings of Christian-Jewish dialogue, I have to give a quite long introduction into Christian anti-Judaism and antisemitism (from the Middle Ages) and the Christian mind-set concerning Jews and the role of the Churches in the 1930s and 1940s in Europe, with many examples from Germany, as the origin of the Holocaust. Antisemitism was not gone in 1945, neither in society, nor in the Churches and I would like to show that the pioneers of Christian-Jewish relations (at least on the Christian side) were outsiders, not part of the Christian mainstream. Despite these obstacles, international conferences on Christian-Jewish relations were held in 1946, 1947 and 1948 and national and international bodies of dialogue founded. I would like to speak mainly about the Seelisberg Conference of 1947 and its impact and influence, especially for Catholic-Jewish relations and *Nostra Aetate*.

In modern scholarship a distinction is often made between anti-Judaism and antisemitism. Anti-Judaism is viewed as a milder form of Jew-hatred and usually connected with (historical) Christian prejudices towards Jews, which are regarded as discriminating based on theological grounds, partly connected with pogroms, but normally tolerating Judaism as an example of a suffering people rejected by God for their stubbornness not to accept Jesus as the Christ – with a possibility to change this fate through baptism. Antisemitism on the other hand is conceived as a racist, pseudo-scientific, *völkisch* ideology that excludes ‘the Jew’ on ethnic grounds, which cannot be changed.¹ According to this view it seems that Christianity and the major Churches have therefore little direct responsibility for the Holocaust – maybe even on the contrary are themselves victims of an atheist Nazi regime.

In the wake of the French Enlightenment and the French Revolution the Jews of France gained citizenship – and thus equal rights – in 1790/91. This was a major step in Jewish History and during the 19th century Jews throughout Europe received a similar status.² Anti-Jewish prejudices however did not disappear with Jewish emancipation. On the contrary, as Hertzberg for example claims: “The era of Western history that began with the French Revolution ended in Auschwitz.”³ He thinks that the Enlightenment rationalism and philosophy created the base for a new antisemitism, which used and replaced Christian anti-Judaism and draw mainly upon antique Jew-hatred.⁴

As an example Voltaire is often brought up: Voltaire was strongly influenced by English Deism and highly critical of the established Churches. His approach towards Jews was anthropological, not theological. Jews were portrayed negatively.⁵ Voltaire based his anti-Jewish stance on Classical sources, for example Cicero, Apion and Tacitus. He regarded the Roman-Greek civilisation as ideal and disliked the Christian world of his day (which was based on Judaism). Hertzberg concludes that Voltaire’s secular philosophy is the single most

¹ Cf. GERDMAR, Anders: *Roots of Theological Anti-Semitism*. Leiden; Boston : Brill, 2009, p. 5–8.

² Cf. HERTZBERG, Arthur: *The French Enlightenment and the Jews : The Origins of Modern Anti-Semitism*. New York : Columbia University Press, 1990, p. 1–3.

³ HERTZBERG, A.: *The French Enlightenment and the Jews : The Origins of Modern Anti-Semitism*, p. 5.

⁴ Cf. HERTZBERG, A.: *The French Enlightenment and the Jews : The Origins of Modern Anti-Semitism*, p. 7.

⁵ Cf. KATZ, JACOB: *From Prejudice to Destruction : Anti-Semitism 1700 – 1933*. Harvard University Press. 1982, p. 34–38.

important factor for the emergence of modern antisemitism and therefore the later Nazi Holocaust.⁶

On the other hand the Pagan attitude towards Jews and Judaism (or its revival by Voltaire) was not the crucial theoretical basis for modern antisemitism. Pagan anti-Jewish polemic was political and ethnic. It ridiculed Jewish history as meaningless and questioned the truth of Biblical stories with own alternative narratives, which were highly negative. Importantly, none of these polemics contained anything religious. Monotheism was no question for educated Greeks or Romans, since they actually believed in that themselves – it was the practices and laws they attacked.⁷ Pagan anti-Judaism in combination with Enlightenment philosophy could not have had the impact described by Hertzberg. Christian anti-Jewish attitudes were more important.⁸ Similarly, for the Roman, Greek and other pagan civilisations Judaism was neither a threat nor a part of the own identification. Therefore their anti-Judaism was not different from their polemics towards other ethnic groups. Regarding Christianity it was from the beginning a different story, because of its ties to Judaism. Only an analysis of Christian anti-Judaism will eventually lead to the source of modern antisemitism.⁹

We have a certain pattern of traditional Christian anti-Jewish stereotypes. The Christian attitude, however, was not identical throughout the Middle Ages, but made important changes in the 12th and 13th century. The cause of this change was the ‘refusal’ of the Jews to live according to Christian doctrine as suffering second-class citizens. Jews were ghettoized, stigmatized and discriminated – and nevertheless they often lived better and had a better status than their Christian counterparts. When the Church gained more independence and power as a result of the Crusades, anti-Judaism became stronger and more frequent – and different. Some older prejudices were changed, some replaced and some totally new invented, which were not anymore theologically justified (merely given such a guise), for example menace and secrecy. This was based mainly on the Talmud, which allegedly contained diabolic secrets. Since the

⁶ Cf. HEALRY, Robert M.: Review of *The French Enlightenment and the Jews : The Origins of Modern Anti-Semitism*, by Arthur HERTZBERG. In: *Church History : Studies in Christianity and Culture*, 40, 1971, 3, p. 335.

⁷ Cf. FUNKENSTEIN, Amos: “Anti-Jewish Propaganda : Pagan, Christian and Modern.” In: *Jerusalem Quarterly*, 19, 1981, p. 57–60.

⁸ Cf. FUNKENSTEIN, Amos: “Theological Responses to the Holocaust.” In: *Perceptions of Jewish History*. Berkeley; Los Angeles; Oxford : University of California Press, 1993, p. 324.

⁹ Cf. LANGMUIR, Gavin I.: *Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley; Los Angeles; Oxford : University of California Press, 1996, p. 6–7.

Talmud was not Scripture for the Christians, it was portrayed as a proof that the Jews seceded from the Old Testament. For the first time the blood libel appeared – which further demonised the Jews.¹⁰ Maybe religious doubts were responsible for these drastic changes in anti-Judaism on the one hand and the intent to exploit Jews economically on the other hand. Importantly it is a shift from theological and ‘true’ arguments to totally irrational accusations, such as blood libels or that Jews were poisoning wells, which caused the plague. This is already racial antisemitism.¹¹ Interestingly, pagan anti-Jewish (and anti-Christian) stereotypes were now used by the Church against Jews.¹²

It is true that modern antisemitism is different from Christian anti-Judaism, but the source is for both the same, a “pool of popular biases accumulated over centuries; Christian theological postures, through their continuity, provided a frame for popular biases”¹³. The hostility against Jews is unique and basically the same in the 12th century, as during the Holocaust.¹⁴ Hitler needed for his ideology a secularisation of the Christians attitudes (which Voltaire and others provided), but the roots of the Jew-hatred are much older than the Enlightenment. As influential as Voltaire was for modern European history, he didn’t install a way of thinking that became the *sole* base for an ideology that later caused the Holocaust. Already in the 12th century the patterns of Christian anti-Judaism changed into an irrational and non-theological direction – accusations similar to the Pagan anti-Judaism Voltaire will later bring up again.

Modern antisemitism had more than one single root and drew from a mentality of Jew-hatred that grew over centuries, not only in one specific time in history.¹⁵

It is therefore no surprise that a strong minority of Christians (especially within the Lutheran Church) in Germany actively supported Hitler. The German-Christian movement shared the racist ideology of the Nazis. There was no clear distinction between Church anti-Judaism on the one hand and (pagan, atheist) antisemitism on the other hand in the Holocaust. There was a high affinity between theology and race. The German Christians claimed Jesus was

¹⁰ Cf. FUNKENSTEIN, A.: “Theological Responses to the Holocaust”. In: *Perceptions of Jewish History*, p. 318–320.

¹¹ Cf. LANGMUIR, G. I.: *Toward a Definition of Antisemitism*, p. 9–14.

¹² Cf. FUNKENSTEIN, A.: “Theological Responses to the Holocaust”. In: *Perceptions of Jewish History*, p. 321.

¹³ FUNKENSTEIN, A.: “Theological Responses to the Holocaust”. In: *Perceptions of Jewish History*, p. 325.

¹⁴ Cf. LANGMUIR, G. I.: *Toward a Definition of Antisemitism*, p. 17.

¹⁵ Cf. BRUSTEIN, William I.: *Roots of Hate : Anti-Semitism in Europe Before the Holocaust*. Cambridge; New York : Cambridge University Press, 2003, p. xii.

an Aryan and not a Jew and Hitler was regarded as a new Martin Luther. The Confessing Church and the German-Christian movement were tied despite all differences by their common antisemitism.¹⁶

When Hitler came to power in Germany most Protestant pastors and leaders welcomed it. They shared the Nazi patriotism and were likewise anti-Jewish and anti-Communist.¹⁷ Even though the majority of Christians were not racially antisemitic they were influenced by hundreds of years of Church hatred against Jews – the Protestants especially by Martin Luther. Jews were regarded as evil, murderers of Christ and doomed to suffer.¹⁸ Protestants had a common nationalist-conservative stance in politics.¹⁹ Nevertheless the Protestant Church was not united during the Third Reich. It was divided into Lutheran, Reformed (Calvinist) and United denominations and organised in 27 regional churches, which acted fairly independent from each other. There was no strong central leadership. Clergy and leadership were split into three groups: the pro-Nazi, strongly nationalist German Christian movement, the reform-oriented Confessing Church and those in the middle. Pastors were members of these groups in more or less equal numbers, even though the laity was overwhelmingly (80%) non-affiliated.²⁰ These non-affiliated were however not neutral, but supported mostly the German Christian movement.²¹ This explains why the German Christians won two-thirds of the vote in the Protestant church elections in July 1933 and took over power in 24 out of 27 regional churches, including the mitre respectively. Since they stood for a symbiosis of Christianity and National Socialism analogous blood and race they were initially supported by the new regime.²² The only somewhat opposition left was the minority Confessing Church. This group was however itself split into a more progressive wing, which rejected

¹⁶ Cf. HESCHEL, Susannah: *The Aryan Jesus : Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton; Oxford : Princeton University Press, 2008, p. 286.

¹⁷ Cf. HOCKENOS, Mathew D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*. Bloomington : Indiana University Press, 2004, p. 1–2.

¹⁸ Cf. MICHAEL, Robert: “Theological Myth, German Antisemitism and the Holocaust : The Case of Martin Niemoeller.” In: *Holocaust and Genocide Studies*, 2, 1987, 1, p. 105–107.

¹⁹ Cf. HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 6.

²⁰ Cf. HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 4–6.

²¹ Cf. ERICKSEN, Robert P.: *Christian Complicity? Changing Views on German Churches and the Holocaust*. Washington : USHMM Occasional Papers, 2009, p. 9.

²² Cf. BERGEN, Doris L.: *Twisted Cross : The German Christian Movement in the Third Reich*. Chapel Hill; London : The University of North Carolina Press, 1996, p. 6–7.

any cooperation with the German Christian movement, and a conservative wing, which supported such cooperation.²³

The *Kirchenkampf* (Church Struggle) was not – as often assumed – primarily or exclusively a struggle between the Church and the Nazi government. First and foremost it was an inner-Church conflict.²⁴ At the beginning Protestants from all groups welcomed Hitler, even if they opposed the German Christians. Bishop Meiser – part of the old church elite – prepared a statement, which pastors were obliged to read on Easter Sunday 1933 in Bavaria, where he was bishop:

‘A state which brings into being again government according to God’s Laws should, in doing so, be assured not only of the applause but also of the glad and active cooperation of the Church.’²⁵

Ironically, on the one hand Meiser praised Hitler for his politics, since he believed they are good for Christianity and against common enemies, such as communists, atheists and liberals. On the other hand he – and other church elites – vehemently fought against the German Christians, who tried to adapt exactly these politics within the Protestant Church. Many churchmen were na vely believing that Hitler was only misinformed by Reich bishop Müller (who was a member of the German Christians). When the German Christians removed traditional Christian leaders from their positions and changed established church structures opposition grew and dissidents founded the Confessing Church in winter 1933/34. Within the Confessing Church the Young Reformation movement – a more radical group – was founded, which sought to differentiate itself from both German Christians and traditional church leaders alike. Radical in this context does not mean politically radical or otherwise revolutionary. They supported at this stage the Nazi government as much as the other groups. They simply wanted moderate reforms that went beyond pure opposition to the German Christians. The two most famous members of the Young Reformation movement were Martin Niemöller and Dietrich Bonhoeffer.²⁶

²³ Cf. HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 16.

²⁴ Cf. ERICKSEN, R. P.: *Christian Complicity? Changing Views on German Churches and the Holocaust*, p. 11.

²⁵ Cited in HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 17.

²⁶ Cf. HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 18–19

Niemöller founded the Pastors' Emergency League in 1933, which was the forerunner of the Confessing Church, in which he was one of the main leaders.²⁷ His goal was to save church doctrine from the changes by the German Christians, to help those who were oppressed due to their opinions, and to frustrate the introduction of racial laws, which would exclude Christian Jews from the Protestant Church. Despite this however Niemöller (and most of the other pastors) did not intend to do anything against the Nazi regime and certainly not to protect non-baptised Jews.²⁸ On the contrary, in a sermon in summer 1935, just shortly before the Nuremberg Laws were released he made his opinion about Jews clear:

'We speak of the "eternal Jew" and conjure up the picture of a restless wanderer who has no home and cannot find peace. We find a highly gifted people which produces idea after idea for the benefit of the world, but whatever it takes up becomes poisoned, and all that it ever reaps is contempt and hatred because ever and anon the world notices the deception and avenges itself in its own way.'²⁹

He portrayed Jews as tricksters with a poisoned heritage and went further in his sermon to call them a dark and cursed people that must suffer, because it killed Christ. He even used 'Jewish' as vituperation against his opponents. He criticised the Nazis several times for their 'Jewish' behaviour.³⁰ This was no new invention: Protestants used the same method against the pope and the Catholic Church already during early Reformation.³¹

This attitude of opposition towards the German Christian movement and their racial ideas on the one hand (without political resistance to the Nazi state) without expressing solidarity towards the Jews on the other hand was further reinforced at the First General Confessional synod in Barmen in May 1934. It was certainly a great achievement of the synod to unite dissident Protestant pastors and church leaders from different streams and with different opinions and to reach a consensus. The issued Theological Declaration of Barmen was however reluctant in its stance. It was only theological – discus-

²⁷ Cf. MICHAEL, R.: "Theological Myth, German Antisemitism and the Holocaust : The Case of Martin Niemoeller." In: *Holocaust and Genocide Studies*, 2, 1987, 1, p. 111.

²⁸ Cf. HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 22.

²⁹ Cited in MICHAEL, R.: "Theological Myth, German Antisemitism and the Holocaust : The Case of Martin Niemoeller." In: *Holocaust and Genocide Studies*, 2, 1987, 1, p. 114.

³⁰ Cf. MICHAEL, R.: "Theological Myth, German Antisemitism and the Holocaust : The Case of Martin Niemoeller." In: *Holocaust and Genocide Studies*, 2, 1987, 1, p. 114-115.

³¹ Cf. KARANT-NUNN, Susan C.: *The Reformation of Feeling : Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*. Oxford : Oxford University Press, 2010, p. 151-152.

sing the role of the Protestant Church, the centrality of Scripture and Christ's message and the spreading of this message. Even though it mentioned that the church should influence the state to act according to God's will, it spoke also about the divine appointment of the government and its right to use force.³²

'The church acknowledges the benefit of this divine appointment in gratitude and reverence before him... It calls to mind the Kingdom of God... and thereby the responsibility both of rulers and ruled... We reject the false doctrine, as though the church in human arrogance could place the Word and work of the Lord in the service of any arbitrarily chose desires, purposes, and plans.'³³

At the best, the last sentence was a criticism of the German Christian movement. Nowhere in the text is a critique of the Nazi regime or any other political statement. The declaration demanded simply an independent role of the church and the status quo of the time before the German Christian movement took over power. Moreover, there is nothing about the situation of the Jews (not even Christian Jews) or other victims of Nazi persecution.³⁴ Hockenos points out that the Church struggle at this stage was only within the Protestant Church about power and theological issues, such as the question about natural theology, doctrine and the exceeding glorification of the Nazi movement by the German Christian, who compared Hitler even to Christ.³⁵

One of the very few who demanded a clear statement concerning Jews in the Barmen Declaration was Bonhoeffer. Barth – one of the main authors of the declaration – said after the war that it was a mistake not to broach this issue.³⁶ This unusual attitude was connected to Bonhoeffer's background: unlike most of his colleagues he grew up in a bourgeois liberal family that supported the Weimar Republic and had contact to 'non-Aryan' Germans.³⁷ It is important to notice that his best friend and one brother-in-law were Protestant converts of Jewish decent. Even though this shows a certain openness of his family his

³² Cf. HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 23–25.

³³ HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, Appendix 1.

³⁴ Cf. HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 23–25.

³⁵ Cf. HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 25.

³⁶ Cf. FISCHER, Lars: 'The Non-Jewish Question and Other "Jewish Questions" in Modern Germany (and Austria).' In: *Journal of Modern History*, 82, 2010, 4, p. 892.

³⁷ Cf. BETHGE, Eberhard: "Dietrich Bonhoeffer and the Jews." In: *Ethical Responsibility : Bonhoeffer's Legacy to the Churches*. Ed. John D. Godsey et al. New York; Toronto : Edwin Mellen Press, 1981, p. 51–53.

father was involved in the Reichstag fire case on behalf of the Nazis and Bonhoeffer himself refused to do the funeral for his best friend's father, who was not baptised and hence remained Jewish.³⁸ Barnes correctly points out that initially Bonhoeffer made a difference between Christian Jews and non-baptised Jews. While he supported vehemently the former, he was more ambivalent with the latter. For him the 'Jewish Question' was theological not racial.³⁹

Bonhoeffer developed only slowly a pro-Jewish and anti-Nazi stance, which originated from his theology as reflected in his views on ethics and community.⁴⁰ Bonhoeffer was critical with Harnack and he had a general interest in the Old Testament.⁴¹

A critique on Harnack or an interest in the Old Testament alone however does not prove that he was pro-Jewish. Indeed, Bonhoeffer mentioned political resistance and an obligation to share the suffering of the Jews. At the same time however he contradicts himself by writing that the state had the right to decide about Jews and the church should not intervene actively, according to the concept of Luther's two kingdoms, which means that state and church should not interfere with each other.⁴² Similarly, on the one hand he spoke about the Jews as the Chosen People, but on the other hand he wrote in his 1933 essay 'The Church and the Jewish Question':

'Now the measures of the state toward Judaism stand in a quite special context for the church. The church of Christ has never lost sight of the thought that the "chosen people" who nailed the redeemer of the world to the cross, must bear the curse for its action through a long history of suffering... But the history of the suffering of this people, loved and punished by God, stand under sign of the final home-coming of the People of Israel to its God. And this home-coming happens in the conversion of Israel to Christ.'⁴³

Bonhoeffer maintained the typical Christian prejudices about Jews and Judaism: they are cursed and must suffer for the murder of Christ; they might

³⁸ Cf. BARNES, Kenneth C.: "Dietrich Bonhoeffer and Hitler's Persecution of the Jews." In: *Betrayal: German Churches and the Holocaust*. Ed. Robert P. Ericksen et al. Minneapolis: Fortress Press, 1999, p. 113.

³⁹ Cf. BARNES, K. C.: "Dietrich Bonhoeffer and Hitler's Persecution of the Jews." In: *Betrayal: German Churches and the Holocaust*, p. 114-115.

⁴⁰ Cf. TÖDT, Heinz Eberhard: "Dietrich Bonhoeffer's Decisions in the Crisis Years 1929-33." In: *Studies in Christian Ethics*, 18, 2005, 3, p. 109-111; 112 et seq.

⁴¹ Cf. TÖDT, H. E.: "Dietrich Bonhoeffer's Decisions in the Crisis Years 1929-33." In: *Studies in Christian Ethics*, 18, 2005, 3, p. 54-56.

⁴² Cf. BARNES, K. C.: "Dietrich Bonhoeffer and Hitler's Persecution of the Jews." In: *Betrayal: German Churches and the Holocaust*, p. 114.

⁴³ Cited in STEPHAN, R.: "Who Needs Enemies? Jews and Judaism in Anti-Nazi Religious Discourse." In: *Church History*, 71, 2002, 2, p. 360.

be chosen and loved by God, but also punished and can only be redeemed by accepting Christ.

Until the late 1930s Bonhoeffer remained ambivalent and contradictory concerning Jews and was not yet ready for political action.⁴⁴ He was mostly silent in his writings about their plight, even though he was lobbying for solidarity with Jews within the Confessing Church.⁴⁵ This changed later, as we will see below.

The Confessing Church met less than half a year after Barmen for a second synod in Dahlem near Berlin, Martin Niemöller's church. The radical wing called for a harsh stance against the German Christians, while the conservatives wanted to avoid open conflict.

The Dahlem resolution finally followed the more radical position and asked all congregations to end any form of cooperation with the official Reich church and to assemble under the leadership of the Confessing Church. It also demanded from the Nazi government to accept the Confessing Church as the true representative of the German Protestants. Even though the Dahlem resolution was not against the Nazi regime – on the contrary, it even asked for state acceptance – and (again) did not mention the Jews, it went too far for the conservatives and led to a split within the Confessional Church, as already mentioned before.⁴⁶

After the Nazi government arrested around 700 pastors and a generally increasing state pressure in 1935 the Confessing Church united against the threat, which worked out only for a short time. At the Augsburg synod in the same year however Barth, as representative of the radical wing, was disinvented on the request of bishop Meiser from the conservatives. His response reflected very well the outcome and the content of the synod:

‘It [the Confessing Church] still has no heart for the millions who suffer unjustly. It still has nothing to say on the simplest questions of public honesty. When it speaks, it speaks only about its own affairs.’⁴⁷

At the last synod in Bad Oeyenhausen in 1936 the Confessional Church formally split by electing two leadership bodies for the opposing wings. Here-

⁴⁴ Cf. BARNES, K. C.: “Dietrich Bonhoeffer and Hitler’s Persecution of the Jews.” In: *Betrayal: German Churches and the Holocaust*, p. 116–117.

⁴⁵ Cf. BARNES, K. C.: “Dietrich Bonhoeffer and Hitler’s Persecution of the Jews.” In: *Betrayal: German Churches and the Holocaust*, p. 121.

⁴⁶ Cf. HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 29–30.

⁴⁷ HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 30.

upon the conservatives (who were mostly from the few regional churches held by the Confessing Church) tried to keep their church organisation and doctrine as much as possible and were willing to compromise with both the Nazi government and the German Christians for that goal. The Dahlem faction refused any cooperation and increased its opposition – for the first time not only against the German Christian movement, but also against the state. In a confidential letter to Hitler in June 1936 they criticised state policy with a previously unheard clarity.⁴⁸

‘When blood, race, nationality, and honor are thus raised to the rank of qualities that guarantee eternity, the Evangelical Christian is bound, by the First Commandment, to reject this assumption. When the “Aryan” human being is glorified, God’s Word bears witness to the sinfulness of all men. When, within the compass of the National Socialist view of life, an anti-Semitism is forced on the Christian that binds him to hatred of the Jew, the Christian injunction to love on neighbor still stands...’⁴⁹

The vast majority of Protestant pastors and leaders supported the war effort and welcomed the invasion of Poland. After *Kristallnacht* the Confessing Church – with some exceptions – remained silent. The bishops, who could have had an influence, did not protest. Only two critical statements that were officially issued during the war: one called “Task and Service of the Church”, which was initiated by Bishop Wurm and signed by nearly 70 prominent churchmen and one denunciation of the mass murder in connection with the Holocaust in October 1943. The former was however a compromise that spoke only about theological issues and church independence (no political demands and nothing about Jews) and the latter, which was far more radical, had absolutely no impact (with a few exceptions). It mentioned solidarity with Jews – but only baptised.⁵⁰

Niemöller was arrested in 1937, released from prison in 1938, but directly imprisoned to Sachsenhausen concentration camp. His opinion concerning Jews did not change. Niemöller was against the exclusion of Christian Jews from the church based on theology and believed that Jews would change through baptism. On the other hand he openly expressed his antipathy towards non-baptised Jews, even in the trial in 1938. He was disappointed when the Nazi regime supported the German Christians, with whom he disagreed theo-

⁴⁸ Cf. HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 31–32.

⁴⁹ HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 32.

⁵⁰ Cf. HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 33–38.

logically, but politically he remained very close to the government⁵¹ – in “loyal opposition”⁵² as Michael calls it. When the war broke out he even offered to serve in the German army, but was rejected.⁵³

Bonhoeffer changed his theological and political views quite essential during the late 1930s – mainly for two reasons: first, when the situation for Jews (including baptised Jews) became worse in Nazi Germany his best friend, as well as his sister (whose husband was a Christian Jew) with family had to flee to England. Second, his experience of *Kristallnacht*, when he personally saw a synagogue burning down. Both events impacted him deeply. Beforehand Christian Jews were the focus of his sympathy. When he defended non-baptised Jews at all it was for humanitarian reasons or to attract them for conversion. Now Bonhoeffer changed his theological and political opinions as reflected in his work “Ethics” written in 1940 and 1941.⁵⁴

‘Western history is, by God’s will, indissolubly linked with the people of Israel, not only in terms of origins, but also in a genuinely uninterrupted relationship. The Jews keep open the question of Christ... An expulsion of the Jews from the West must necessary bring with it the expulsion of Christ; for Jesus Christ was a Jew.’⁵⁵

(...)

‘An apocalyptic view of a particular government would necessarily have total disobedience as its consequence, for in that case every single act of obedience obviously involves a denial of Christ.’⁵⁶

Newly, Bonhoeffer spoke about (living) Jews as Jews and recognised them as an independent, even important, entity. Conversion was not anymore the central message concerning Jews and the question of messiah was left open. He acknowledged the Jewishness of Jesus and connected it to the roots and the present of Christianity. The theme of expulsion might have been linked to

⁵¹ Cf. MICHAEL, R.: “Theological Myth, German Antisemitism and the Holocaust : The Case of Martin Niemoeller.” In: *Holocaust and Genocide Studies*, 2, 1987, 1, p. 111–112.

⁵² MICHAEL, R.: “Theological Myth, German Antisemitism and the Holocaust : The Case of Martin Niemoeller.” In: *Holocaust and Genocide Studies*, 2, 1987, 1, p. 110.

⁵³ Cf. HOCKENOS, M. D.: *A Church Divided : German Protestants Confront the Nazi Past*, p. 34.

⁵⁴ Cf. BARNES, K. C.: “Dietrich Bonhoeffer and Hitler’s Persecution of the Jews.” In: *Betrayal : German Churches and the Holocaust*, p. 121–124.

⁵⁵ Cited in BETHGE, E.: “Dietrich Bonhoeffer and the Jews.” In: *Ethical Responsibility : Bonhoeffer’s Legacy to the Churches*, p. 78.

⁵⁶ Cited in BARNES, K. C.: “Dietrich Bonhoeffer and Hitler’s Persecution of the Jews.” In: *Betrayal : German Churches and the Holocaust*, p. 126.

the contemporary deportation of Jews.⁵⁷ The second paragraph of the citation shows the practical consequence of this change in theology: resistance.

During the war Bonhoeffer became part of the resistance against Hitler and helped Jews to escape from Nazi Germany. He was arrested in 1943 and finally executed in April 1945.⁵⁸ Even though he remained even then slightly ambivalent regarding Jews, his new theological positions were indeed ahead of the times.⁵⁹

The discussion illustrated that the vast majority within the Protestant Church welcomed and supported the Nazi regime during the Third Reich. Even the members the Confessing Church shared most of the Nazi policies and remained loyal to Hitler. They vehemently condemned the German Christian movement and demanded church autonomy, but their criticism of the regime was usually mild and did not go beyond theological issues. At the least the conservatives within the Confessing Church were willing to cooperate with both state and German Christians. The more radical Dahlem wing rejected such cooperation, but rarely got political itself. The church struggle was an inner-Church conflict between Confessing Church and German Christians and between the wings within the Confessing Church, rather than opposition against the state. Generally, it did not meet the criteria of resistance.

All groups had an anti-Jewish bias. There was certainly a difference between the *völkisch* antisemitic German Christians and the members of the Confession Church, who kept a traditional church anti-Judaism, but even the latter did not seriously speak out against the Nazi racism. If at all, they defended Christian Jews on grounds of church doctrine or ethics. An exception to the rule was Bonhoeffer. He was actively in (political) resistance against the Nazi regime and developed a theology concerning Jews and Judaism that broke with the religious views held by most of his contemporaries. In doing so, he was part of a very small minority.

As demonstrated with these examples, the Churches do have therefore a share of responsibility for the Holocaust, since they created the base for extreme Jew-hatred – not (only) Enlightenment ideas we talked about beforehand. This has not only practical, but also theological consequences regarding Christian-Jewish relations. Only if the Churches overcome their traditional view on Judaism, a serious dialogue is possible.

⁵⁷ Cf. BETHGE, E.: “Dietrich Bonhoeffer and the Jews.” In: *Ethical Responsibility : Bonhoeffer’s Legacy to the Churches*, p. 78–79.

⁵⁸ Cf. BARNES, K. C.: “Dietrich Bonhoeffer and Hitler’s Persecution of the Jews.” In: *Betrayal : German Churches and the Holocaust*, p. 124–125.

⁵⁹ Cf. BARNES, K. C.: “Dietrich Bonhoeffer and Hitler’s Persecution of the Jews.” In: *Betrayal : German Churches and the Holocaust*, p. 126–127.

The Churches had difficulties to come to terms with their responsibility regarding the Holocaust and both Protestant and Catholic Churches did not make an essential change in their attitudes towards Jews and Judaism until the 1960s.⁶⁰ Directly after World War II the German Protestant Church and the Catholic Church remained highly influenced by its anti-Jewish and anti-semitic legacy. The mainstream was not willing to take any responsibility for the destruction of Jewry under the Nazis, it still believed in supersessionism, Church triumphalism and in the mission to Jews. Only a few clergymen called for a new relationship with the Jewish People.⁶¹ These reformers however – although specifically speaking about the responsibility of the Church for anti-semitism and condemning it – also believed that Christianity superseded the Jewish People as God’s chosen people for their rejection of Jesus. They held the opinion that the suffering of the Jews was primarily their own fault, too. Only a small group within the reformers rejected these opinions totally and regarded the Jewish People as God’s chosen people.⁶² More significant changes happened within the mission to Jews of the Protestant Church. Solely the name of the 1948 established *Committee for Service to Israel* indicates a change in approach. Substituting ‘service’ for ‘mission’ shows that the aim changed slowly from mission to dialogue. This assumption is supported by the fact that Leo Baeck, a prominent rabbi, was invited as one of the key speakers at the first conference. At the second conference in 1950, mission was basically no topic anymore, Christian responsibility for antisemitism was advocated and more Jews participated.⁶³

The basis for a real change in Germany was the Berlin-Weissensee Synod in 1950. Influenced by the *Committee for Service to Israel* the synod passed a statement concerning the relations to Jews. It received overwhelming support and started a new area: for the first time the mainstream Protestant Church admitted guilt for the Holocaust, spoke out clearly against the Church’s racial antisemitism *and* its religious-based anti-Judaism, limited mission to Jews to a minimum and rejected supersessionism. This does not mean that traditional thinking and practices changed immediately – it took finally until the 1960s

⁶⁰ Cf. HOLMGREN, Fredrick C.: “Jews and Christians in Germany : A New but Still Troubled Relationship.” In: *Journal of Ecumenical Studies*, 38, 2001, 2–3, p. 298–299.

⁶¹ Cf. HOCKENOS, Mathew D.: “The German Protestant Church and Its Judenmission, 1945–1950.” In: *Antisemitism : Christian Ambivalence, and the Holocaust*. Ed. Kevin P. Spicer. Bloomington : Indiana University Press, 2007, p. 174–176.

⁶² Cf. HOCKENOS, M. D.: “The German Protestant Church and Its Judenmission, 1945–1950.” In: *Antisemitism : Christian Ambivalence, and the Holocaust*, p. 184–186.

⁶³ Cf. HOCKENOS, M. D.: “The German Protestant Church and Its Judenmission, 1945–1950.” In: *Antisemitism : Christian Ambivalence, and the Holocaust*, p. 186–189.

to overcome obstacles for real Christian-Jewish dialogue – but the framework was created.⁶⁴

Similarly, the Catholic Church changed radically its approach towards Jews since Vatican II in the 1960s. It declared that Jews were not guilty of murdering Christ and they still remained chosen by God. Later Pope John Paul II condemned antisemitism a sin and recognised the State of Israel. Unfortunately neither Vatican II nor the Pope mentioned any responsibility for involvement of the Church in the Holocaust.⁶⁵ Parallel Christian scholars turned towards an understanding of the Jewish roots of Christianity and a self-critical approach of the past. Bible commentaries were published with contributions of both Christians and Jews. New Testament scholarship corrected anti-Jewish interpretations. Jews received honorary doctorates by Christian theological faculties and gave lectures there. Numerous societies for Christian-Jewish cooperation were founded with thousands of active Christians, who worked on new Christian-Jewish relations, fought antisemitism and opposed mission to Jews.⁶⁶

All these changes started in the 1940s, as the result of a small group of pioneers and three Christian-Jewish conferences, held in Oxford in 1946, in Seelisberg, Switzerland, in 1947 and in Fribourg, Switzerland, in 1948.

The most important of these conferences was Seelisberg. From 30th July till 5th August 1947 65 prominent representatives of Jewish and Christian organizations, Catholic, Protestant, Jewish men and women from 19 countries met at the Kulm Hotel on the Seelisberg Mountain in Central Switzerland. This International Conference of Christians and Jews was also accurately called “Emergency Conference on Antisemitism”. The Congress was conducted in English, in consideration for the feelings of the Jewish participants the German language was prohibited. Among the 28 Jewish intellectuals were the French historian Jules Isaac, the Chief Rabbi of France, Jacob Kaplan, and the scholar and later Chief Rabbi of Geneva, Alexandre Safran, who as a young chief rabbi of Romania during the Second World War, helped to rescue nearly half of the Jewish Population there. Among the 23 Protestants was the Swiss feminist and peace activist Clara Ragaz, whose husband Leonhard Ragaz had used the magazine “New Ground” also for a first Jewish-Christian Dialogue platform in Switzerland (since WWI). Also present were the so-called “refu-

⁶⁴ Cf. HOCKENOS, M. D.: “The German Protestant Church and Its Judenmission, 1945–1950.” In: *Antisemitism : Christian Ambivalence, and the Holocaust*, p. 191–195.

⁶⁵ Cf. HOLMGREN, F. C.: “Jews and Christians in Germany : A New but Still Troubled Relationship.” In: *Journal of Ecumenical Studies*, 38, 2001, 2–3, p. 299.

⁶⁶ Cf. HOLMGREN, F. C.: “Jews and Christians in Germany : A New but Still Troubled Relationship.” In: *Journal of Ecumenical Studies*, 38, 2001, 2–3, p. 300–302.

gee mother” Gertrud Kurz and the German pastor Adolf Freudenberg, who came to Geneva in 1939 to build up the refugee agency of the World Council of Churches. Among the 8 Catholics were the Capuchin Père Marie-Benoît, called “Père des Juifs” who saved 4,000 Jews during the war in France, and later Cardinal, Charles Journet, from Fribourg. Also Fr. Paul Deman, a convert from an assimilated Jewish family in Budapest, who rescued and hid persecuted Jews in Belgium. Another convert, from the Jewish aristocracy of Egypt, Jean de Menasce who was after his conversion a Dominican and a specialist on mission at the University of Fribourg.⁶⁷

What were the motives of the conference participants? Two years after the end of World War II and after the catastrophe of the Holocaust they realized the continued predominance of an anti-Semitic attitude. On the Seelisberg conference they wanted to investigate the causes of Christian anti-Judaism and renew the Christian doctrine and theology by an unprejudiced relationship to Judaism. In three steps, first the continuation of anti-Semitism in postwar Europe and the reasons were analyzed. As a result, solution-oriented, practical measures and strategies to combat anti-Semitism were discussed and finally they envisaged a process of reconciliation between Judaism and Christianity. The gathered Christian intellectuals examined the degree to which Christianity by handing down of anti-Jewish prejudices had a responsibility for the Holocaust, and they worked out ten points, which were based on Jules Isaacs’ 18 proposals to avoid anti-Semitism and were summarized analogously to “ten number” of the Decalogue. The Ten Points of Seelisberg tried to answer the question of how Judaism should be treated in Christian theology and exegesis, preaching and catechesis/education. They included basic statements about the concept of God in the Old and New Testaments, the Jewishness of Jesus and Mary and the first disciples, apostles and martyrs and the love of God and the neighbour in both Testaments and religions; and they criticized any kind of anti-Jewish representation of the Passion story. In these ten points the foundation stone was laid for a new definition of the relationship between Christianity and Judaism.⁶⁸

To understand the extraordinariness of the 10 Points of Seelisberg, I will shortly cite and discuss some of the content and I will speak especially about

⁶⁷ Cf. RUTISHAUSER, Christian M.: “The 1947 Seelisberg Conference : The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue.” In: *Studies in Christian-Jewish Relations*, 2, 2007, 2, p. 37–43.

⁶⁸ Cf. RUTISHAUSER, Ch. M.: “The 1947 Seelisberg Conference : The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue.” In: *Studies in Christian-Jewish Relations*, 2, 2007, 2, p. 43–46.

the role of the Catholic participants. The 10 Points of Seelisberg were part of a resolution called “An Address to the Churches”. In the introductory text the statement speaks about the Holocaust and anti-Semitism and how bad this was and is, and then it says: “This would have been impossible if all Christians had been true to the teaching of Jesus Christ on the mercy of God and love of one’s neighbour. But this faithfulness should also involve clear-sighted willingness to avoid any presentation and conception of the Christian message which would support antisemitism under whatever form. We must recognise, unfortunately, that this vigilant willingness has often been lacking.” First of all, the statement is called “Address to the Churches”, so this was specifically meant for the Churches and how to change their viewpoint towards Jews. It is indeed self-critical and the text shows that it recognized a responsibility of the Churches for antisemitism and the Holocaust. This is something that the Catholic Church has not officially confirmed until today. One of the points says the following: “Remember that Jesus was born of a Jewish mother of the seed of David and the people of Israel, and that His everlasting love and forgiveness embraces His own people and the whole world.”⁶⁹

This means that the Christian participants of Seelisberg recognised the covenant between God and the Jewish People, as everlasting. A revolutionary statement at this time – and quite a difficulty of the Catholic participants, since the Catholic position at the time was that *only* the Catholic Church was holding the true covenant with God and no other Church, let alone another religion had any approval or relevance or share in it. Moreover, these positions, which were not official within the Catholic Church until Vatican II, or – concerning the Holocaust – are not official until today, were approved by the Pope himself in 1947. One of the Catholic participants I have not mentioned, yet, was Rev. Fr. Calliste Lopinot, a capuchin, who was one of the three chairmen of the conference. He was also the nuncio of the Pope. He informed the Pope about everything that happened at the conference and he also asked permission from the Holy See for every statement and if the Catholic participants are allowed to agree. And the Pope did agree. For me personally, this is revolutionary. Here the change within the Catholic Church started, here *Nostra Aetate* started. Especially when having a look on the way *to* Seelisberg.⁷⁰

⁶⁹ Christian RUTISHAUSER, Ch. M.: “The 1947 Seelisberg Conference : The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue.” In: *Studies in Christian-Jewish Relations*, 2, 2007, 2, p. 44.

⁷⁰ Cf. Archiv für Zeitgeschichte (ETH Zürich), IB JUNA-Archiv, 853.

It was a long way to Seelisberg, which was philosophically prepared by Jewish thinkers and men of dialogue, such as Franz Rosenzweig and Martin Buber, Leo Baeck, Hans-Joachim Schoeps and Shalom Ben-Chorin and Christian theologians such as Karl Thieme and Leonhard Ragaz.⁷¹

In the case of Switzerland, the initiative helped to establish a Christian-Jewish Association, which was created out of the experience of Christian refugee organizations during the Second World War and was carried by courageous people such as Gertrud Kurz and Adolf Freudenberg. On 28th April 1946, the Christian-Jewish Association for Combating Anti-Semitism was launched in Zurich. It was, as Ernst Ludwig Ehrlich held in his retrospective in 1996 as Secretary-General, “founded on the background of the Shoah (...). The relationship of Jews and Christians, especially in Switzerland, was in those years of the war and the first post-war period not friendly but rather reserved. They lived more or less side by side. An integration of Jews into Switzerland had occurred only sporadically. Moreover, Judaism was on both the Catholic and the Protestant side largely foreign. Of the Jewish roots of Christianity they had little knowledge, instead, there was an open or hidden anti-Semitism, partly also a theology of mission”⁷².

The association developed into a nationwide organization with local groups and constituted later the Christian-Jewish Association of Switzerland (CJA). It gave the impetus that in 1946 in Oxford a first global umbrella organization for Judeo-Christian cooperation was initiated, even though it took until 1974 when it was officially institutionalized as The International Council of Christians and Jews (ICCJ).⁷³

However, the important breakthrough happened in 1947 at the Seelisberg conference. It was especially the Jewish-French historian and anti-Semitism scholar Jules Isaac, and the ideas of his books *Jésus et Israël* and *Genèse de l'Antisemitisme* presented in 18 theses, that should characterize the dialogue and development from Seelisberg (the 10 Points of Seelisberg) to Rome. Jules Isaac, born in 1877 in Rennes, taught history at Paris schools. His experience as a Jewish front-line soldier in the First World War had transformed him from a combatant of the “culture de la guerre” in a “militant de la paix”, a resolute

⁷¹ Cf. RIEGNER, Gerhart M.: *Ne jamais désespérer : Soixante années au service du peuple juif et des droits de l'homme*. Paris, 1998, p. 248–352.

⁷² Zur Geschichte der CJA Schweiz: Rede von Ernst Ludwig Ehrlich. Rückblick des Zentralsekretärs, 1996. <http://www.cja.ch/geschichte-der-cja-schweiz>

⁷³ Cf. KELLER Zsolt: „Theologie und Politik – Beginn und Konkretisierung des christlich-jüdischen Dialogs in der Schweiz.“ In: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 99, 2005, p. 157–159.

pacifists and anti-fascists. His wife, the painter Laure Ettinghausen, a daughter and a son were deported and murdered by the Nazis. In the middle of the war, in 1943, Isaac, driven from “refuge to refuge“, finished his study *Jésus et Israël*, “a passionate book, in the strongest, most painful sense of the word”, in search of truth.⁷⁴ This book influenced the Seelisberg theses decisively and he had a huge influence on the formation of the Council’s Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions *Nostra Aetate* (October 28, 1965), which became the Magna Carta of Catholic-Jewish relations. “Seelisberg and the intervention of Jules Isaac,” Riegner concluded, “are decisive moments on the way to the Council.”⁷⁵

After an audience with Pope Pius XII. on 16th October 1949 on which Jules Isaac presented the 10 Points of Seelisberg, Jules Isaac finally on June 13, 1960 received a private audience with Pope John XXIII. He urged the Pope for a new Christian relationship towards Judaism and asked him for an official statement. Augustin Cardinal Bea was thereupon assigned for drawing up a Council document. For the first time in Council History, Jewish advisers were consulted, including Gerhart M. Riegner, Ernst Ludwig Ehrlich and the Jewish-American philosopher Abraham Joshua Heschel, who, however, terminated his collaboration, since the document had given no clear rejection of the mission to the Jews.

After much discussion and editing, objections from Arab churches and resistance from traditionalists, *Nostra Aetate* was approved on 28th October 1965 by the Council session by a large majority (2 221 Yes votes to 88 No-, three invalid votes, no abstentions) and entered thus canonically in force. *Nostra Aetate* was the shortest and it was at the same time – with Cardinal Koenig’s words, – “the most important document of the Second Vatican Council”. The decisive factor was the change of perspective that the Second Vatican Council made in view of ecumenism and interreligious dialogue. It is the involvement of others in the self-understanding of the Church, the recognition of the Jewish roots of Christianity, the condemnation of anti-Semitism and racism, and the call to fraternal dialogue. The redefinition of Christian-Jewish relations, as it started in Seelisberg in 1947, opened a new chapter in Rome in 1965, which ended a nearly 2000-year tradition of contempt and hostility towards Judaism and a new ecclesial identity was created from a deep connection with Judaism.

⁷⁴ Cf. KASPI, André: *Jules Isaac, ou, La passion de la vérité*. Paris, 2002.

⁷⁵ RIEGNER, Gerhart M.: 5th Colloquium of the Katholischen Akademie Rabanus Marus, 15th/16th September 2000. In: *Katholische Kirche und Judentum im 20. Jahrhundert*. Ed. Ansgar Koschel. Münster, 2002.

The legacy of *Nostra Aetate* continues in our times. At present we are faced with dramatic refugees issues. We are affected by a religious fundamentalism, terrorism and a rampant anti-Semitism. The anti-Semitic violence has increased in 2014 in Europe and worldwide by almost 40 percent. Seventy years after the Seelisberg conference of defense against all forms of anti-Judaism and anti-Semitism remains a fundamental obligation for the Church and society, and a base of Christian-Jewish cooperation. Even today when looking back at Seelisberg and *Nostra Aetate* we understand that we have still a long way to go.⁷⁶

Despite all this success the resonance within the Christian community concerning Judaism is relatively small. Knowledge about Judaism is low and old stereotypes partly persist. Several issues still undermine the trust of Jews in the Christian society and its sincerity concerning dialogue. Even though neither the Protestant nor the Catholic Church officially continues the mission to Jews, several groups within the Churches and theologians openly favour such missionary work. This was intensified with Pope Benedict's revision of the Good Friday Prayer on the basis of the Roman missal of 1962, which calls for the conversion of Jews to Christianity. His closeness to the Society of St. Pius X, which is openly anti-Jewish, is also problematic.⁷⁷ The past of the Churches during the Third Reich is still an unresolved issue. On the other hand, we have the best relations we ever had between Jews and Christians and we have a historic chance, a chance to understand that we both, as religious Jews and Christians live in a minority in Europe and can bring God's word and values only into our societies when working together, hand in hand. Today, the question is not the difference between Christians and Jews, today the borderlines run between secular and religious, between individualism and laissez-faire without any values on the one hand and group identity, moral and ethical values with clear limits on the other hand. We are in one boat and we have one and the same mission, to make this world a better place, for the sake of God.

⁷⁶ Cf. The Swiss Federation of Jewish Communities, Swiss Bishops' Conference, Federation of Swiss Protestant Churches. Eds. *60 Jahre Seelisberger Thesen : Der Grundstein jüdisch-christlicher Begegnung ist gelegt!* Bern; Fribourg; Zürich, 2007, 4f.

⁷⁷ Cf. HOMOLKA, Walter: "Back to the Ice Age? The Roman Catholic Church and Judaism." In: *Israel Affairs*, 16, 2010, 4, p. 503-504.

APPENDIX: THE NEW STATEMENT OF ORTHODOX RABBIS TO CHRISTIANITY

To Do the Will of Our Father in Heaven:
Toward the Realization of a Partnership between Judaism and Christianity

After nearly two millennia of mutual hostility and alienation, we Orthodox rabbis believe it is time to recognize this historic opportunity to do the will of our Father in Heaven (la'asot ratzon Avinu she-ba-shamayim) by accepting the hand offered to us by our Christian brothers and sisters. We must work together as partners to address the moral challenges of our times.

1. The Shoah ended 70 years ago. It was the warped climax to centuries of disrespect, oppression and rejection of Jews and the consequent enmity that developed between Jews and Christians. In retrospect we see that the failure to break through this contempt and engage in constructive dialogue for the good of humankind weakened resistance to evil forces of anti-Semitism that engulfed the world in murder and genocide.
2. We recognize that since the Second Vatican Council the official teachings of the Catholic Church about Judaism have changed fundamentally and irrevocably. The promulgation of *Nostra Aetate* fifty years ago started the process of reconciliation between our two communities. *Nostra Aetate* and the later official Church documents it inspired unequivocally reject any form of anti-Semitism, affirm the eternal Covenant between G-d and the Jewish people, reject deicide and stress the unique relationship between Christians and Jews, who were called "our elder brothers" by Pope John Paul II and "our fathers in faith" by Pope Benedict XVI. On this basis, Catholics and other Christian officials started an honest dialogue with Jews that has grown during the last five decades. We appreciate the Church's affirmation of Israel's unique place in sacred history and the ultimate world redemption. Today Jews have experienced sincere love and respect from many Christians that have been expressed in many dialogue initiatives, meetings and conferences around the world.
3. We acknowledge that Christianity is neither an accident nor an error, but the willed divine outcome and gift to the nations. In separating Judaism and Christianity, G-d willed a separation between partners with significant theological differences, not a separation between enemies. Rabbi Jacob Emden wrote that "Jesus brought a double goodness to the world. On the one hand he strengthened the Torah of Moses majestically... and not one of our Sages spoke out more emphatically concerning the immutabili-

ty of the Torah. On the other hand he removed idols from the nations and obligated them in the seven commandments of Noah so that they would not behave like animals of the field, and instilled them firmly with moral traits... Christians are congregations that work for the sake of heaven who are destined to endure, whose intent is for the sake of heaven and whose reward will not be denied.”[1] Rabbi Samson Raphael Hirsch taught us that Christians “have accepted the Jewish Bible of the Old Testament as a book of Divine revelation. They profess their belief in the G-d of Heaven and Earth as proclaimed in the Bible and they acknowledge the sovereignty of Divine Providence”[2]. Now that the Catholic Church has acknowledged the eternal Covenant between G-d and Israel, we Jews can acknowledge the ongoing constructive validity of Christianity as our partner in world redemption, without any fear that this will be exploited for missionary purposes. As the Bilateral Commission of the Israeli Chief Rabbinate and its chairman, Rabbi Shear Yashuv Cohen stated: “We are no longer enemies, but unequivocal partners in articulating the essential moral values for the survival and welfare of humanity.”[3] Neither of us can achieve G-d’s mission in this world alone.

4. Both Jews and Christians have a common covenantal mission to perfect the world under the sovereignty of the Almighty, so that all humanity will call on His name and abominations will be removed from the earth. We understand the hesitation of both sides to affirm this truth and we call on our communities to overcome these fears in order to establish a relationship of trust and respect. Rabbi Hirsch also taught that the Talmud puts Christians “with regard to the duties between man and man on exactly the same level as Jews. They have a claim to the benefit of all the duties not only of justice but also of active human brotherly love”. In the past relations between Christians and Jews were often seen through the adversarial relationship of Esau and Jacob, yet Rabbi Naftali Zvi Berliner (Netziv) already understood at the end of the 19th century that Jews and Christians are destined by G-d to be loving partners: “In the future when the children of Esau are moved by pure spirit to recognize the people of Israel and their virtues, then we will also be moved to recognize that Esau is our brother.”[4]
5. We Jews and Christians have much more in common than what divides us: the ethical monotheism of Abraham; the relationship with the One Creator of Heaven and Earth, Who loves and cares for all of us; Jewish Sacred Scriptures; a belief in a binding tradition; and the values of life, family, compassionate righteousness, justice, inalienable freedom, universal

- love and ultimate world peace. Rabbi Moses Rivkis (Be'er Hagoleh) confirms this and wrote that “the Sages made reference only to the idolator of their day who did not believe in the creation of the world, the Exodus, G-d’s miraculous deeds and the divinely given law. In contrast, the people among whom we are scattered believe in all these essentials of religion”[5].
6. Our partnership in no way minimizes the ongoing differences between the two communities and two religions. We believe that G-d uses many messengers to reveal His truth, while we affirm the fundamental ethical obligations that all people have before G-d, which Judaism has always taught through the universal Noahide covenant.
 7. Like G-d, Jews and Christians must offer models of service, unconditional love and holiness. We are all created in the Image of G-d, and Jews and Christians will remain dedicated to the Covenant by playing an active role together in redeeming the world.

STATEMENT SOURCES

- [1] Mishneh Torah, Laws of Kings 11:4 (uncensored edition); Kuzari, section 4:22
- [2] Seder Olam Rabbah 35–37; Sefer ha-Shimush 15–17.
- [3] *Principles of Education*, “Talmudic Judaism and Society,” 225–227.
- [4] Fourth meeting of the Bilateral Commission of the Chief Rabbinate of Israel and the Holy See’s Commission for Religious Relations with Jewry, Grottaferrata, Italy (19 October 2004).
- [5] Commentary on Genesis 33:4.
- [6] Gloss on Shulhan Arukh, Hoshen Mishpat, Section 425:5.

Rabbi Joshua Ahrens
 Director Central Europe at the
 Center for Jewish-Christian Understanding
 and Cooperation (CJCUC)

Eunuch alebo dvoran? Poznámka k prekladu hebrejskej lexémy סָרִיס

Milan Sova

SOVA, M.: Eunuch or Courtier? A Note on Translation of the Hebrew Lexeme סָרִיס. *Teologický časopis*, XIV, 2016, 2, s. 69 – 72.

This short translational note deals with the Hebrew term סָרִיס which is in Slovak bibles uniformly translated as “eunuch”. The author argues for a more flexible approach with regard to a translation of the given lexeme which does not necessarily refer to a person physically disabled by castration.

Termín סָרִיס sa v Hebrejskej Biblii vyskytuje celkovo 45-krát (4-krát v Gn; 1-krát v 1 Sam; 9-krát v 1–2 Kr; 3-krát v Iz; 7-krát v Jer; 12-krát v Est; 7-krát v Dan a 2-krát v 1–2 Krn) a tradične sa prekladá výrazom „eunuch“. Ide však o ambivalentný termín. V istých prípadoch naozaj označuje muža, ktorý z fyzických dôvodov nie je schopný splodiť potomka. Tento význam termínu je prítomný minimálne v Iz 56,3-4: *Cudzinec, čo lipne k Pánovi, nech nevraví: „Pán ma isto vylúči zo svojho ľudu“ a eunuch (הַסָּרִיס) nech nehovorí: „Hľa, ja som suchý strom!“ Lebo toto hovorí Pán: „Eunuchovia (סָרִיסִים), čo zachovávajú moje soboty, volia si to, v čom mám záľubu, a pridržiavajú sa mojej zmluvy...“* Na druhej strane sa ten istý termín v Gn 37,36; 39,1 aplikuje na Putifara, ktorý eunuchom v takomto zmysle asi nebol, keďže mal ženu (porov. Gn 39,7n). Takto je označený aj služobník kráľa Sedekiáša, čo bol „ustanovený nad bojovníkmi“ (אֲשֶׁר-הוּא פֶּקִיד עַל-אֲנָשֵׁי הַמִּלְחָמָה) – 2 Kr 25,19; Jer 52,25), ktorý by v postavení eunucha sotva zastával takúto funkciu.

Samotný termín „eunuch“ je výrazom prevzatým z gr. εὐνοῦχος, ktorý vznikol spojením výrazu εὐνη, „lôžko“ a slovesa ἔχω, „mať (na starosti)“, čiže etymologicky ide o „strážcu spálne“, teda o akéhosi „komorníka“.¹

Zdá sa, že סָרִיס je v hebrejčine prevzatým termínom. Vo všeobecnosti sa odvodzuje z akkadského *ša rešši* (v neskoršej akkadčine sa š mení na s), čo doslova

¹ Porov. PANCZOVÁ, H.: *Grécko-slovenský slovník : Od Homéra po kresťanských autorov*. Lingea, 2012, s. 562.

znamená „ten, ktorý je hlavou“² a označuje vždy vysoko postaveného úradníka na kráľovskom dvore. Zachovalo sa však aj nemálo dokumentov, v ktorých sú *šut rēši* (plurál) stavaní do protikladu so *šut ziqni* „tí s bradou“, z čoho by teda vyplývalo, že *šut rēši* bradu nemali, a teda mohli byť eunuchmi vo fyzickom zmysle.³

Iné analýzy odvodzujú termín כְּרִיס od slovesného koreňa כָּרַס s významom „kastrovat“, resp. „byť impotentný“, ktorý sa vyskytuje v pobiblickej hebrejčine, ale jestvuje aj v aramejčine, sýrčine a arabčine. Mohlo by sa teda predpokladať, že tento slovesný koreň sa používal aj v hebrejčine biblických čias, hoci s výnimkou výrazu כְּרִיס sa nikde inde v Hebrejskej Biblii nevyskytuje.

Bez ohľadu na etymológiu je z biblických textov zrejmé, že tento termín vždy označuje ľudí v rôznych službách na kráľovských dvoroch severného Izraela, Judska, Asýrska, Babylonu, Perzie i Egypta. Je takmer všeobecným presvedčením, že termín pôvodne označoval eunucha, t. j. človeka, ktorý sa staral o kráľovský hárem.⁴ Postupom času sa však začal aplikovať všeobecnejšie aj na ostatných kráľovských funkcionárov, a to dokonca aj na veliteľov kráľovského vojska. Konkrétny význam tohto termínu je v niektorých textoch diskutabilný.

Pomerne isté je, že význam „eunuch“ je okrem Iz 56,3-4 prítomný aj pri všetkých výskytoch termínu כְּרִיס v Knihe Ester, keďže kontext naznačuje, že základnou úlohou takto označených predstaviteľov kráľovského dvora bola starostlivosť o kráľovnú a kráľovský hárem (Est 1,10.12.15; 2,3.14.15.21; 4,4.5; 6,2.14; 7,9). Takýto význam sa dá predpokladať aj v Jer 41,16. Uvádzajú sa tam muži, udatní bojovníci, ženy, deti a na poslednom mieste כְּרִיסִים, ktorých odviezol Godoliášov vrah Jišmael so sebou do Gibeonu. Keďže sa uvádzajú až po ženách a deťoch, mohol by byť za tým náznak statusu menejcennosti v izraelskej spoločnosti pre ich narušenú telesnú integritu (porov. Dt 23,2; Iz 56,3).

Pri ostatných textoch je v podstate nemožné s istotou určiť, či v prípade takto označeného človeka v službách kráľa išlo o eunucha, alebo nie. Okrem už uvedených textov sa termínom כְּרִיס označujú tieto postavy kráľovských dvorov:

Na egyptskom kráľovskom dvore sú okrem Putifara takto označení „hlavný čašník“ (שַׂר הַמִּשְׁקִים) a „hlavný pekáč“ (שַׂר הַאֻפִּים), ktorým Jozef vyložil ich sen (Gn 40,2.7). Na druhej strane sa zdá, že toto aj ďalšie podobné označenia sú v tomto texte prepožičané z asýrsko-babylonského prostredia, a teda použité anachronicky.

² DUBOVSKÝ, P. (ed.): *Komentáre k Starému zákonu : I. zväzok Genezis*. Trnava : Dobrá kniha, 2008, s. 686.

³ Porov. KEDAR-KOPFSTEIN, B.: „כְּרִיס sārīs“. In: *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT) 10*. Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Trans. G. W. Bromiley. Grand Rapids 1964 – 1976, s. 345.

⁴ Porov. DUBOVSKÝ, P. (ed.): *Komentáre k Starému zákonu : I. zväzok Genezis*, s. 686.

V súvislosti s asýrskym a babylonským kráľovským dvorom sa vo viacerých textoch vyskytuje zložený termín רב-סָרִיס (čiže hlavný „sarís“). Používanie tohto titulu je potvrdené aj mimobiblickými prameňmi, konkrétne na akkadsko-aramejskom nápise z Ninive, kde rad spoluhlások *rbsrs* označuje vysoko postavenú osobnosť, a na zachovanej pečati z obdobia asýrskej ríše, na ktorej sú zachované spoluhlásky *mrsrsy* v spojení s menom kráľa Sargona, čo sa prekladá ako „vedúci Sargonových sarísov“⁵. Aj pri výskytoch tohto termínu v biblických textoch ide vždy o niekoho z blízkyh spolupracovníkov kráľa, ktorí boli poverovaní zodpovednými úlohami:

- v 2 Kr 18,17 sa uvádza rabsarís bez uvedenia mena ako jeden z vyslancov asýrskeho kráľa Sennacheriba k judskému kráľovi Ezechiášovi;
- v Jer 39,13 je to Nebúšazbán ako jeden z najvyšších predstaviteľov babylonského kráľa Nabuchodonozora;
- v Jer 39,3 sa tiež uvádza Nabuchodonozorov rabsarís, no nie je jasné, či predchádzajúci termín שַׂר־סָרִיס má predstavovať jeho meno (Sarsekím), alebo ide o pomenovanie nejakého ďalšieho Nabuchodonozorovho pobočníka (bol navrhnutý napr. význam „veliteľ žodnierov“, porov. HALOT – *Hebrew and Aramaic Lexicon of Old Testament*), a teda rabsarís v Jer 39,3 by bol bez uvedeného mena;
- v Dan 1,3 sa ako Nabuchodonozorov rabsarís v časoch prvej deportácie Izraelitov do Babylonu uvádza Ašpenaz (použitie je tu spojenie רב סָרִיס „jeho rabsarís“, z čoho jasne vyplýva, že rabsarís nemožno pokladať za vlastné meno, ale za funkciu), ktorý je neskôr v texte vždy už označovaný ako שַׂר הַסָּרִיסִים (Dan 1,7.8.9.10.11.18), teda ako „veliteľ eunuchov“, resp. „dvoranov“.

No používanie termínu סָרִיס nie je v Biblii spojené iba s neizraelskými kráľovskými dvormi. Už v Samuelovej reči o budúcom kráľovi Izraela sa okrem iného uvádza, že kráľ bude mať svojich eunuchov – dvoranov a služobníkov, pre ktorých bude od všetkých obyvateľov vyberať desiatky (1 Sam 8,15). A postupne sa potom uvádzajú títo jednotliví nositelia titulu סָרִיס:

- akísi pobočníci kráľa Dávida a jeho synov (1 Krn 28,1);
- jeden spomedzi viacerých, bez uvedeného mena, ktorého izraelský kráľ Achab poveril, aby priviedol proroka Micheáša, Jemlovho syna (1 Kr 22,9; 2 Krn 18,8);
- jeden spomedzi viacerých, bez uvedeného mena, za izraelského kráľa Jorama, ktorého úlohou bolo pomôcť Sunamítke po návrate z Filištínska dostať sa ku svojmu vlastníctvu (2 Kr 8,6);

⁵ KEDAR-KOPFSTEIN, B.: „רב-סָרִיס sarís“. In: *TDOT 10*, s. 349.

- dvaja-traja z dvora izraelského kráľa Jehua (mohlo by však ísť aj o služobníkov Jezabel), ktorým kráľ nariadil zavraždiť kráľovnú Jezabel (2 Kr 9,32);
- Netan-melek z dvora judského kráľa Joziáša, ktorý v Jeruzaleme podporoval modlársky kult slnka (2Kr 23,11);
- viacerí nositelia tohto titulu na dvore judského kráľa Joachina, ktorí ho potom sprevádzali aj do babylonského zajatia (2 Kr 24,12.15; Jer 29,2);
- viacerí nositelia tohto titulu na dvore judského kráľa Sedekiáša (Jer 34,19), spomedzi ktorých sa okrem už spomínaného predstaveného bojovníkov (Jer 52,25) menom spomína ešte Kušita Ebedmelech, v tomto prípade ide teda o cudzinca (Jer 38,7).

Veľmi diskutovaný je výskyt termínu סְרִיס v rámci Izaiášovho proroctva, podľa ktorého sa potomkovia kráľa Ezechiáša stanú eunuchmi – dvoranmi babylonského kráľa (2 Kr 20,18; Iz 39,7). Keďže Babylon v časoch Izaiáša ešte nepredstavoval pre Judsko nijakú hrozbu, ide pravdepodobne o neskorší redakčný zásah do textu. No aj tak nie je zrejmé, aký mal byť pôvodný zmysel textu: ak by sa pod סְרִיס mysleli „eunuchovia“, dalo by sa to interpretovať ako negatívna predpoveď v zmysle poníženia potomkov judských kráľov; ak by sa výraz interpretoval v zmysle „dvoranov“, výpoveď by sa dala chápať ako pozitívna v zmysle ich povýšenia na kráľovskom dvore pôvodného nepriateľa.

Je nepochybné, že význam termínu סְרִיס prešiel v rámci biblickej hebrejčiny istým vývojom, no tento vývoj je s väčšou presnosťou ťažko zdokumentovateľný. Nie je ani známe, kedy sa tento termín začal v hebrejčine reálne používať. Do viacerých vyššie uvedených textov mohol byť uvedený anachronicky, najmä do textov opisujúcich staršie fázy obdobia prvého jeruzalemského chrámu.

Vo všeobecnosti sa predpokladá, že pôvodným významom tohto termínu bol práve „eunuch“. Tento význam je určite prítomný v Iz 56,3-4. Keďže sú však mnohé z ďalších výskytov tohto termínu viac alebo menej diskutabilné, navrhujem všeobecnejší preklad „dvoran“, s ktorým sa v zásade nevyklučuje ani význam „eunuch“. Termín „dvoran“ zároveň zachytáva aj skutočnosť, že výrazom סְרִיס sa vždy označuje nejaký, väčšinou významnejší, predstaviteľ kráľovského dvora. V prípade zloženého termínu רַב־סְרִיס navrhujem preklad „hlavný dvoran“, keďže niekedy používaný prepis titulu „rabsaris“ by bol pre mnohých slovenských čitateľov nezrozumiteľný.

BAUCKHAM, Richard, DAVILA, James R., PANAYOTOV, Alexander (ed.): *Old Testament Pseudepigrapha : More Noncanonical Scriptures. Volume 1*. Grand Rapids : Eerdmans, 2013. 808 s. ISBN 978-0-8028-2739-5

V 20. storočí boli vydané dve významné publikácie, ktoré vyvolali zvýšený záujem exegetov o diela, ktoré, aj keď neboli zaradené do kánonu posvätných spisov, poskytujú cenné informácie o dobe jeho záverečného formovania. Editorom staršieho dvojzväzkového diela, ktoré vyšlo v oxfordskom vydavateľstve Clarendon Press v roku 1913, bol R. H. Charles; v roku 1984 bolo jeho rozšírené vydanie publikované v tom istom vydavateľstve v edícii H. F. D. Sparksa. V rokoch 1983 - 1986 však už vychádza doteraz najpoužívanejšia zbierka nebiblickej literatúry, ktorú editoval J. H. Charlesworth. Úlohou tejto publikácie bolo predstaviť apokryfnú a pseudoepigrafnú tradíciu judaizmu v období od autorského uzavretia kánonických diel až po spísanie mišny, aj keď sa postupne ukázalo, že najstaršia časť apokryfnej henochovskej tradície, ktorá je súčasťou Charlesworthovej zbierky, je staršia ako kánonická Kniha Daniel. Charlesworthova zbierka obsahuje 48 dobre zachovaných ucelených diel a 16 textov, ktoré sa zachovali len fragmentárne, alebo v citáciách neskorších autorov. Každé dielo predchádza úvod a samotný text obsahuje na okraji intertextové odkazy na inú literatúru a poznámky pod čiarou, ktoré sa

týkajú predovšetkým prekladu a záležitostí vzhľadom na tradovanie textu.

Zbierka nekánonickej literatúry v edícii Davilu a jeho spolupracovníkov, ktorú recenzujeme, je prvým dielom pripravovaného dvojzväzkového vydania nekánonickej literatúry judaizmu. Davilova publikácia obsahuje podľa vzoru Charlesworthovej zbierky takisto štruktúrované úvody, intertextové referencie a poznámky pod čiarou a významne rozširuje zoznam publikovaných diel. Texty, ktoré sú súčasťou zbierok Sparksa a Charleswortha, sú tu uvedené len v prípade, ak bolo treba zohľadniť iné, prípadne nové rukopisy. Tak je to v prípade rukopisov *Život Adama a Evy*, *Henoch 2*, *Testament Jóba* (koptské), *Jakubov rebrik* (hebrejské), *Testament Šalamúna* (grécky rukopis z Viedenskej knižnice, ktorý je najstarším známym rukopisom). Text *Testamentu Mojžiša a Apokryfu Ezechiela* je obohatený o nové fragmenty. Sú tu tiež zaradené texty, ktoré si z nejakých dôvodov vyžadujú nový prístup. Napríklad *Ezdráš 5 a 6*, ktoré sú v Charlesworthovej edícii publikované ako súčasť *Ezdráša 4* bez samostatného úvodu, sú v Davilovej zbierke uvedené ako samostatné diela so samostatným úvodom. Pre veľký význam *Ezdráša 4* pre históriu inter-

pretácie je uvedená aj arménska verzia tejto knihy ako samostatné dielo.

Veľmi cennou súčasťou diela je záverečný index citácií, ktorý okrem kánonickej literatúry obsahuje apokryfy (z hľadiska katolíckeho kánonu prevažnú väčšinu tvoria deuterokánonické texty), starozákonné pseudoepigrafy, texty zvitkov od Mŕtveho mora, texty Jozefa Flávia, Filóna Alexandrijského, klasickú a grécko-rímsku literatúru, novozákonné apokryfy, koptské gnostické texty z Nag Hammadi, grécke magické papyruses, rabínsku literatúru (mišna, talmud, midraš), targumy, inú rabínsku literatúru (napr. *Abot de Rabbi Nathan*, *Nachmanides*, *Pesiqta Rabbati*), inú hebrejskú a aramejskú literatúru (napr. *Abraham Ibn Ezra*, kniha *Asafa*, *Maimonides*), patristiku, korán, stredovekú a renesančnú literatúru a na záver literatúru charakterizovanú ako zmiešaná, ktorá nepatrí ani do jednej z menovaných kategórií – tu nájdeme okrem iného staroirské a staroslovancké texty, čo sa vzťahujú na teologickú tradíciu, kde je stvorenie Adama prezentované ako stvorenie z ôsmich prvkov.

Na rozdiel od Charlesworthovej zbierky, ktorej hornú chronologickú hranicu definuje kompilácia mišny (asi r. 200 po Kr.), Davila posúva limit až po vznik a rozmach islamu v 7. stor. po Kr. Diela, ktoré sú tu uvedené, ale zároveň sú neskoršie ako uvedený limit, ako napr. *Palaea Historica* (9. – 12. stor. po Kr.), uchovávajú

staršie tradície. Z hľadiska výberu relevantnej literatúry chcel Charlesworth ponúknuť čitateľom diela, ktoré nadväzujú na starozákonné témy a tradície, zatiaľ čo Davila zaradil do svojej zbierky všetky texty, ktoré sa nejako dotýkajú starozákonných postáv, ale aj pohanských, v prípade, že boli adoptované tradíciou judaizmu, ako napr. Sybila. Na druhej strane tu z praktických dôvodov neboli zaradené diela, ktoré boli už publikované v iných známych zbierkach, ako texty z Kumránu a Nag Hammadi, *Corpus Hermeticum*, alebo mystická literatúra známa ako „Hechalot“. Literatúra, ktorá patrí do tejto kategórie a predsa si našla cestu do zbierky, ako napr. „Aramejský Lévi“, alebo „Hebrejský Naftali“, je známa aj z podstatne neskorších stredovekých rukopisov, prípadne má výnimočnú relevanciu pre zaradenie do kategórie biblických pseudoepigrafov, ako „Ôsma kniha Mojžiša“, známa z gréckych magických papyrusov.

Napriek uvedeným rozdielom medzi zbierkami Charleswortha a Davila, je Davilov korpus pseudoepigrafickej literatúry chápaný ako suplementum k Charleswortovmu dielu, čo je zohľadnené aj v podtitule „More Noncanonical Scriptures“, odkazujúcim práve na túto súvislosť (s. xxvii). Najnovšia zbierka nekánonickej literatúry je neoceniteľným prínosom pre štúdium judaizmu v období záverečného formovania kánonu, ale aj neskorších období,

a mala by byť samozrejmom súčasťou každej teologickej knižnice.

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

KULISZ, Józef: *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia.*

Warszawa : Rhetos, 2016. 202 s. ISBN 978-83-946418-1-8

Hneď v úvode treba s uznaním poznamenať, že toto je už piata osobná autorská kniha Józefa Kulisza zo série „Wiara a kultura“ a deviata v poradí celej série. Predstavovaná kniha je piatou z oblasti základnej teológie. Základnú teológiu v podobe vysokoškolských učebníc tento autor predstavuje v troch učebniciach: *Úvod do základnej teológie (Wprowadzenie do teologii fundamentalnej)*. Kraków : WAM, 1995); *Viera a kultúra ako miesto súčasnej apológie kresťanstva (Wiara i kultura miejscem współczesnej apologii chrześcijaństwa)*. Warszawa : Rhetos, 2013). Tretiu časť napísal autor v spolupráci s Andrejom Filipkom SJ (Józef Kulisz SJ, Andrej Filipek SJ: *Je-žiš Kristus : Jeho existencia a zmysel : Theologia fundamentlis – christologia*. Trnava : Dobrá kniha, 2016).

Obsahom učebníc je problematika základnej teológie, ktorá tvorí materiál päťročného štúdia teológie. Predstavujú chápanie tradície v oblasti základnej teológie.

Táto recenzovaná kniha, podobne aj ostatné tri, ktoré sú venované problematike základnej teológie¹, hovoria

veľmi aktuálnym jazykom o základnej kristológii našej súčasnosti v duchu Pierra Teilharda de Chardin. Iste nie je zveličením, keď povieme, že sú apológiou súčasného človeka aj celého ľudstva ako obsahu Božieho zjavenia.

Miestom, v ktorom človek môže nájsť nádej spásy, je – ako hovorí autor – viera, ktorú vyjadruje svojou rečou, aj rozličnými prejavmi kultúry, ktoré utvárajú samotné prostredie, kde sa človek usiluje pochopiť seba samého, zmysel svojej existencie a v dôsledku toho plnosť svojho života, plnosť pochopenia seba samého, ale aj plnosť pochopenia zmyslu existencie celého ľudstva.

Súčasnosť, v ktorej žijeme a ktorú vlastne aj formujeme, nás chce presvedčiť, že v nej jestvujú dva obsahovo veľmi rozdielne humanizmy: antropocentrický humanizmus a teocentrický humanizmus, ktoré stvárnili dejiny ľudstva od samého počiatku a dnes sú súčasťou nášho všedného života, v ktorom sa nám nie vždy darí ich navzájom zosúladiť.

Antropologický humanizmus, ktorý má svoje korene v starovekej tradícii, ale obohatený scientizmom a filozofiou 19. a 20. storočia (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre a ďalší) približoval síce poznanie dejín človeka, ale vzhľadom na jeho budúcnosť ho uzavrel, dá sa povedať, do neprie-

¹ KULISZ, Józef SJ: *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*. Warszawa : Rhetos, 2012; KULISZ, Józef SJ: *Wiara i kultura miejscem ważnych pytań*. Warszawa : Rhetos, 2014; KULISZ, Józef SJ: *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka*. Warszawa : Rhetos, 2015.

dušného väzenia, do beznádeje, pokiaľ ide o dosiahnutie svojej plnosti.

Vzhľadom na to Erich Fromm vo svojej charakteristike takého humanizmu označil človeka ako výsmech prírody, anomáliu vo svete zvierat, dokonca ako rozmar vesmíru. Človek je podľa Fromma len akýmsi puzdrom všeobecného procesu evolúcie, ktoré potrebuje pomoc, aby prežilo vopred určenú časť dejín života. Táto pomoc však už nemá byť náboženská, lebo ona je už vlastne veľmi zastaraným tovarom našej súčasnosti, má to byť pomoc v podobe psychologicko-vedeckej terapie, akú už v tridsiatych rokoch minulého storočia ponúkal Rostand a po ňom, koncom storočia, aj Erich Fromm.

A práve v tomto historickom kontexte stretnutia s antropocentrickým humanizmom, v kontexte, v ktorom sa zdalo, že duch filozofie a ideológie evolucionizmu vyrieši problém tajomstva človeka i jeho budúcnosti, Pierre Teilhard de Chardin vnímal jedine počiatok drámy človeka. On chápal človeka ako bytosť, ktorá „vie, že vie“, ako bytosť, ktorá si uvedomuje seba samu, a preto je schopná uvedomiť si vzťah k sebe samej, a na dôležok, je to bytosť, ktorá sa pýta, kým je jej „Ja“ a aká je jeho budúcnosť pred realitou smrti. Človek totiž od začiatku nie je schopný zmieriť sa so smrťou, s jej vesmírnym rozmerom.

Týmto spôsobom sa dejiny, filozofia aj náboženstvo stávajú nekonečnou rozpravou o človeku, ku ktorej každé pokolenie pripisuje svoje vlast-

né dejiny, a v nich je samozrejme vždy prítomný metafyzický nepokoj a náboženský dialog. (I. časť)

Sme presvedčení, že nik nepokladá za niečo momoriadne fakt, že historický spor o človeka je vlastne sporom o náboženstvo, a naopak, spor o náboženstvo je sporom o človeka. Pôvodcami tohto sporu sú uvedené humanizmy.

Antropocentrický humanizmus v 19. stor. vypracoval novú víziu človeka (Comte, Feuerbach, Marx a iní), v ktorej sa usiloval dokázať zbytočnosť náboženstva, ba dokonca jeho škodlivosť v ďalšom procese dozrievania človeka aj v celých ľudských dejinách.

Spásou, vyslobodením pre človeka malo byť a má byť oslobodiť človeka od nepohodlnej a pre človeka škodlivej idey Boha, ktorá sa zrodila v ľudskom rozume, a kým tam ostane, sťažuje človeku získať skutočnú slobodu a rozvoj celej ľudskej spoločnosti. Preto sa namiesto naboženstva hlása úplne nová vízia človeka, z ktorej sú odstránené akékoľvek transcencie a jej náznaky, a namiesto nej sa presadzujú rozličné ideológie, známe už z minulého, 20. storočia.

Podľa Pierra Teilharda de Chardina, ako to ukazuje autor práce, náboženstvo je vlastne reakciou celokového ľudského vedomia a pôsobenia vo svete. Je to prejav chápania seba v obrovskom priestore sveta a tiež je to usporiadaný celok nekonečného ľudského hľadania, ktorý je spojený

s ľudským seabedomím, hľadajúcim svoju plnosť v budúcnosti v spoločenskom rozmere aj v rozmere večnosti. Nižaká filozofia ani ideológia nemôžu nahradiť náboženstvo. Jedine a vylučne náboženstvo môže zdôvodniť a predĺžiť psychický stav sveta, v ktorom žijeme, lebo len náboženstvo prináša zmysel jestvovania ľudskej spoločnosti.

Je skoro nemožné nepýtať sa, ktoré náboženstvo si zvolí v tom obrovskom náboženskom pluralizme, a tiež aký zmysel majú nekresťanské náboženstvá vo všeobecných dejinách spásy. Tak sa rodí otázka, ktoré náboženstvo je pravé, teda, ktoré z nich odôvodní a predĺži psychický stav sveta, alebo presnejšie, ktoré z nich víťazne prevedie človeka aj celé ľudstvo cez smrť. Autor knihy ukazuje teilhardovské kritérium pravosti a voľby náboženstva. Ukazuje ho v kontexte nekresťanských náboženstiev a tiež v kontexte súčasných monistických humanizmov. V prospech pravosti náboženstva hovorí to, či náboženstvo racionálne zdôvodňuje a ukazuje zmysel existencie ľudského rodu. A to preto, že ak celé ľudstvo nemá zmysel, nemá ho ani jednotlivec. Jednotlivec je povolaný do spoločnosti už tu, v rozmere pozemského života, a má účasť na povolaní celej ľudskej spoločnosti dosiahnuť svoje naplnenie v budúcnosti v spoločenskom rozmere aj v rozmere večnosti. Teilhard tým, že ukazuje obsah východných náboženstiev a tiež rozlič-

né ideológie Západu, predovšetkým z prelomu 19. a 20. storočia, podľa autora recenzovanej knihy ukazuje, že jedine v kresťanstve – osobitne v katolíckom – môže ľudstvo nájsť plnosť svojho predurčenia. Lebo kresťanstvo je vo svojej podstate náboženstvom vtelenia – vierou v zjednotenie sveta v Bohu práve prostredníctvom vtelenia. (časť II)

Až v tomto kontexte autor práce ukazuje na aktuálnosť druhého humanizmu – teocentrického, ktorého počiatky nachádzame u Sokrata, Platóna a Aristotela a s kresťanstvom získava nový obsah. Tento humanizmus prináša človeku nádej, uisťuje ho, že môže prekročiť svoju ľudskú prirodzenosť – prináša nádej naplnenia toho, čo je ľudské vo večnosti. Táto nádej sa v kresťanstve realizovala v zmŕtvychvstalom Ježišovi Kristovi. Jeho prítomnosť v Cirkvi a skrze Cirkvi je prítomnosťou, ktorá víťazí nad ľudským egoizmom a zjednocuje ľudí s Bohom i s celým ľudstvom. Tak chápe Cirkev Druhý vatikánsky koncil. Teilhard už skôr – pred Koncilom – napísal, že Cirkev je *filium* Kristovej lásky vo svete, lásky, ktorá zjednocuje ľudstvo a prevádza ho víťazne cez smrť. Vierohodnosťou kresťanstva – Cirkvi je láska, ktorá svojou mocou premáha ľudský egoizmus a stvárnjuje postoj *byť pre druhých*. Spoločenstvo Cirkvi sa stáva a je kvasom novej jednoty vo svete. Práve láska, ktorou sa Ježiš obetoval „za nás“ a v ktorej k nám prichádza v Eucharistii, je Je-

žišovým pozvaním pre ľudstvo. Od toho okamihu sa ľudstvo bude spoliehať na toto nové pravidlo, ktoré do sveta uviedol Ježiš: „byť pre druhých“, a jeho správny rozvoj sa bude merať tým, v akom stupni bude realizovať *lásku – caritas*. Slávenie eucharistie je miestom, kde sa zmŕtvychvstalý Ježiš Kristus stáva prítomný vo svojom obetovaní sa pre druhých a rozširuje svoju prítomnosť v postojoch tých veriacich, ktorí ho prijímajú a ktorí sa usilujú tiež byť pre druhých, aby tak vo svojom každodennom živote budovali ľudskú spoločnosť mocou Božskej *caritas*. (časť III)

Prezentovaná kniha Józefa Kulisza je apológiou súčasného človeka, pred ktorým sa objavujú dva humanizmy: antropocentrický a teocentrický. Ten prvý ho pozýva, aby si – uzamknutý v hraniciach časnosti ako vo väzení – usporiadal pohodlný život. Druhý – teocentrický ho presvedča, že vo väzení sa neusporaduje život, ale sa robí všetko pre to, aby sa z neho dostal von. Zmŕtvychvstalý Ježiš Kristus sa stáva nádejou nášho zmŕtvychvstania – nádejou zjednotenia s Bohom v jednote s celým ľudstvom.

Tieto dva humanizmy jestvujú v našej kultúre a ich obsahom stvárnime náš každodenný život. Namiesto boja a konkurencie sa musíme učiť vzájomnej úcte a tolerancii a v dialógu hľadať spoločné dobro. O pravde a sile vtelenia môžeme vydávať svedectvo budujúcu ľudskú spoločnosť mocou Božskej *caritas*.

Aj napriek tomu, že kniha nie je ľahká na čítanie, predsa ju hodno prečítať.

doc. ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.
Teologická fakulta
Trnavskej univerzity
P. O. Box 173
Kostolná 1, 814 99 Bratislava

SV. AUGUSTÍN: *O katechizovaní úplných začiatočníkov.*

Preklad, analýza textu. Editor Miloš Lichner. Úvodná štúdia, preklad, poznámky a indexy Miloš Lichner. Starokresťanská knižnica, zväzok 7. Trnava : Dobrá kniha, 2015. 184 s. ISBN 978-80-7141-970-9

Editor a autor publikácie Miloš Lichner SJ pôsobí v súčasnosti ako dekan Teologickej fakulty Trnavskej univerzity. Odborne sa venuje latinskej patológii so zameraním na teológiu sv. Augustína, ranokresťanskú dogmatickú teológiu a históriu 4. – 5. storočia. Táto publikácia vychádza ako siedmy zväzok v edícii Starokresťanská knižnica. Ako napovedá už jej názov, dielo hipponského biskupa svätého Augustína *De catechizandibus rudibus* (*O katechizovaní úplných začiatočníkov*), ktoré vzniklo medzi rokmi 399 – 405, predstavuje jeden z najdôležitejších dokumentov z obdobia ranej Cirkvi. Zaoberá sa správnou metódou katechizovania a zároveň ponúka jeho dva vzory. Špecifikum tohto diela spočíva v tom, že ide o tzv. predkatechézu, určenú záujemcovi o krst, ktorý sa po jej vypočutí rozhodoval, či začne alebo nezačne katechumenálnu prípravu. Toto Augustínovo dielo teda vzniklo ako odpoveď na požiadavku pastoračného charakteru. Ide vlastne o odpoveď na tri otázky, ktoré hipponskému biskupovi adresoval kartáginský diakon Deogratias. Augustín v diele analyzuje mnohé príčiny stroskotania v katechéze a predstavuje aj spiritualitu dobrego katechéty. Spis sa tak stáva cenným dokumentom o ranokresťanskej

predkatechumenálnej transparentii. Predkatechumenálna, ale aj katechumenálna príprava u Augustína zahŕňa predovšetkým ekleziálnu prípravu. Augustín v tomto diele navyše spája pedagogickým spôsobom dejiny spásy so súčasnou históriou Cirkvi priam od tej chvíle, keď úplný začiatočník prichádza za katechétom. Týmto spôsobom dosahuje dvojitý účinok: Po prvé, spojenie histórie spásy od stvorenia sveta, cez súčasné dejiny Cirkvi, až po príchod záujemcu o vieru naznačuje záujemcovi, že jeho príchod nie je náhodný, ale že je vložený do koncepcie dejín spásy. Po druhé, spojenie celkových dejín spásy s históriou Cirkvi dáva kresťanstvu určitú starobylosť. V ranom kresťanstve boli totiž ľudia veľmi citliví na námietku „mladosti“ kresťanstva, teda jeho neskorého objavenia sa v porovnaní s inými staršími náboženstvami.

Samotná publikácia sa člení na dve časti: na úvodnú štúdiu (s. 6 – 34) a preklad textu do slovenčiny (s. 45 – 182). Ten je paralelne sprevádzaný kritickým latinským textom uvádzaným podľa edície CCL 46 (*Corpus Christianorum, Series Latina*), pričom na niektorých miestach prekladu prihliadal prekladateľ aj na latinský text z edície BA 11.1 (*Bibliothèque augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin*), ktorý

sa v niekoľkých prípadoch viac približuje staršej edícii maurínov. Úvodná štúdia je rozčlenená na nasledujúce kapitoly: *Život svätého Augustína* (s. 7 – 9), *Augustínove katechumenálne diela* (s. 9 – 14), *De catechizandis rudibus* (s. 14 – 16), *Motívy konverzie* (s. 16 – 20), *Narratio – regula fidei* (s. 21 – 24), *Regula fidei a Scriptura sacra* (s. 24 – 26), *Členenie diela* (s. 26 – 27), *Augustín a klasické rečnícke umenie* (s. 27 – 29), *Podrobné rozdelenie diela* (s. 29 – 30), *Datovanie diela* (s. 30 – 31), *Používaný text Svätého písma* (s. 31 – 33), *Použitý text* (s. 33 – 34). Po týchto kapitolách nasleduje súpis skratiek (s. 35 – 36) a zoznam použitej literatúry (s. 37 – 43), členený na primárnu a sekundárnu literatúru.

Jadro samotnej publikácie predstavuje kapitola *Kritický text a preklad* (s. 45 – 182). Hneď v jej úvode autor ponúka preklad úryvku z Augustínovho diela *Retractationes* 2,14 (s. 47) podľa kritickej latinskej edície CCL 57. Augustín totiž na tomto mieste spomína svoju knihu *O katechizovaní úplných začiatčovníkov*, ako i jej úvodné slová: „Požiadal si ma, brat Deogratias...“ Samotný bilingválny text diela *De catechizandis rudibus* je uvedený na s. 49 – 171 vo forme stĺpcov. Za ním nasleduje *Analytický index vybraných latinských pojmov a mien* (s. 173 – 175) a *Index biblických citácií* (s. 177 – 182), ktorý uzatvára prehľadný *Obsah* (s. 183).

V diele *De catechizandis rudibus* odpovedá hipponský teológ v du-

chu tradičnej teológie, že ak je podľa 1 Tim 2,5 Kristus jediný prostredník medzi Bohom a ľuďmi, tak je toto vyjadrenie Písma platné v chronologickej neobmedzenej miere; teda všetci spravodliví, židia či pohania, uveria v Slovo Večného Božieho Syna, ktoré sa stalo telom, zomrelo a vstalo z mŕtvych (s. 23 – 24). V Augustínových dielach sa často *regula fidei* spája s pojmom *scriptura* v jeho rôznych obmenách. Samotné pravidlo viery však vychádza z Písma a je ním spätne podporované, čím vytvára akýsi hermeneutický kruh. *Regula fidei* alebo *narratio* sa tak vždy chápe v kontexte Písma, čo znamená, že Augustín *de facto* nepozná rozdelenie Písma a samotného odovzdávania pravidiel viery, ktoré vlastne predstavuje tradíciu. Úlohou *regula fidei* alebo *narratio* vnímaného ako hermeneutický princíp je podľa neho regulácia interpretácie udalostí dejín spásy zachytených v Písmach. Dielo *De catechizandis rudibus* tak predstavuje aplikáciu alegorickej metódy na texty Svätého písma. Augustín vníma Starý zákon ako predobraz Krista a Cirkvi, a tak spája oba zákony, čím vďaka *regula fidei* znemožňuje jeho nesprávnu interpretáciu (s. 24 – 25). Augustín totiž často pripomínal, že Sväté písmo predstavuje pre kresťana akési zrkadlo, v ktorom by mal nazerať na svoj život (s. 32).

V publikácii stojí za povšimnutie aj bohatý poznámkový aparát, ktorý tvorí spolu 471 položiek. Samotný preklad Augustínovho textu *De ca-*

techizandis rudibus je obohatený o množstvo vysvetľujúcich poznámok a odvolávok aj na iné diela hipponského biskupa. Editor a autor publikácie na nejednom mieste ponúka preklad rozsiahlejších pasáží z týchto diel, ktoré dotvárajú plastickejší obraz o celej problematike. V niektorých prípadoch by si však zaslúžili dôkladnejšiu jazykovú revíziu (napr. s. 58, pozn. 22). Autor sa vo svojich prekladoch zjavne usiloval o čo najväčšie priblíženie originálnemu textu, čo sa však v nejednom prípade deje na úkor jeho zrozumiteľnosti. Treba však zdôrazniť, že v prípade tohto diela ide o pomerne náročné texty a zachytiť ich význam v preklade na takom obmedzenom priestore nie je rozhodne jednoduchou záležitosťou.

Editor a autor publikácie sa dopúšťa istých nedôsledností aj pri citovaní resp. uvádzaní iných diel, či už Augustína alebo ďalších antických autorov. V prípade uvádzania citácií z *Confessiones* nie je napríklad jasné, či ide o vlastný preklad vybraných pasáží z Augustínových *Vyznaní* (napr. s. 17 – 19) alebo ich autor preberá z oficiálneho slovenského prekladu (prel. J. Kováč, Lúč, Bratislava 1997), ktorý však v súpise bibliografie chýba. Podobne sa v prameňoch nenachádza ani slovenský preklad Cicerónovho diela *Rečník* (prel. D. Škoviera, Tatran, Bratislava 1982), jeho latinskú verziu rieši len odkazom na internetový zdroj. Podobne chýba v primárnej literatúre aj odkaz na

dielo *Retractationes* či iné diela citované v práci. Na s. 23 sa v texte zrejme nedopatrením vyskytuje názov Augustínovho diela *De praedestinatione sanctorum* v nesprávnej forme ako *De praedestacione sanctorum*. V súvislosti s menom Marca Tullia Ciceróna sa v práci vyskytujú formy, ktoré sa v odbornej literatúre nepoužívajú, ako napr. „Cicerovo“ namiesto „Cicerónovo“ (s. 28). Istú terminologickú rozkolísanosť v slovenskom kultúrnom prostredí prezrádza aj termín „v kázni nad žalmom“ na s. 32. Správnejšie by azda bolo použiť „v kázni k žalmu/na žalm“. Podobne sa v našom odbornom prostredí nepoužíva ani výraz „mauristi“ ale „mauríni“ (s. 33).

Aj napriek drobným chybičkám v texte môžeme záverom konštatovať, že práca je pozoruhodná svojím charakterom, keďže na Slovensku sa tomuto Augustínovmu dielu nevenovala nijaká rozsiahlejšia štúdia. Preto uvedená publikácia tvorí neodmysliteľnú súčasť poznania tohto patristického autora v nám dostupnom jazyku.

Mgr. Marcela Andoková, PhD.
Univerzita Komenského
Filozofická fakulta UK
Gondova 2
814 99 Bratislava

„Celé Písmo je Bohom vnuknuté (2 Tim 3,16). Nové pohľady na inšpiráciu a pravdu Svätého písma vo svetle nového dokumentu Pápežskej biblickej komisie z roku 2014.“

Medzinárodná biblická konferencia. RKCMBF UK Bratislava 1. 12. 2016.

Na pôde RKCMBF UK v Bratislave sa konala medzinárodná biblická konferencia *Celé Písmo je Bohom vnuknuté (2 Tim 3,16)* s podtitulom *Nové pohľady na inšpiráciu a pravdu Svätého písma vo svetle nového dokumentu Pápežskej biblickej komisie z roku 2014*. Biblické podujatie malo dvojité ciele: uviesť slovenský preklad dokumentu Pápežskej biblickej komisie (PBK) *Inšpirácia a pravda Svätého písma* a nastoliť odbornú diskusiu o tézach a ťažiskách dokumentu aj cez analýzu a komentár istých biblických textov. Dokument vyšiel pôvodne v taliančine v roku 2014 v Libreria Editrice Vaticana a do slovenčiny ho pre Spolok sv. Vojtecha preložil odborný asistent na RKCMBF Milan Sova.

Úvodnú *lectio magistralis* o dokumente predniesol prof. Klemens Stock SJ, sekretár PBK v r. 2002 – 2014 a dlhoročný profesor synoptických evanjelií na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme. Zdôraznil v nej nový pohľad na tému inšpirácie a pravdy Biblie utvorený pomocou biblických textov a ich komentovaním. Prednáška utvorila všeobecný rámec pre témy nasledujúcich deviatich príspevkov v štyroch tematických paneloch. V rámci prvého panelu vystúpil Milan Sova s prednáškou *Kde bola pochovaná biblická Ráchel?*. Riešil v nej historický problém lokalizácie Ráchelinej hrobky v kontexte jej dvojitej tradície: Gn 35,19-20 lokalizuje hrobku do oblasti Betlehema, zatiaľ čo text v 1 Sam 10,2 na územie Benjamínovho kmeňa. Blažej Štrba v príspevku *Vyničenie národov podľa Knihy Jozue alebo sebazničenie mysle čitateľa* rozoberal literárnu povahu a pravdu bloku Joz 6–12, ktorý dokument pokladá za veľmi problematický (bod č. 127) a varuje pred doslovným výkladom tohto „druhu symbolu“. Príspevok poukázal na ťažkosti prijateľnej interpretácie a na ľahkosť a dôsledky fundamentalistického zaobchádzania s textom. Iveta Strenková sa sústredila na *Pád Ninive v knihe proroka Nabuma*, pričom sa dotkla najmä problému násilia a krutosti posolstva pokladaného unáhlene za „neetické“. Cez text Nah 3,1-7 sa zamerala na motívy a teologickú interpretáciu pádu Asýrskej ríše a na príslušný obraz Boha.

V druhom paneli český novozákonník Petr Mareček prezentoval *Význam údajů o dějinných poměrech v Lk 3,1-2a*. Jeho cieľom bolo objasniť údaje o dejinných pomeroch v Lk 3,1-2a a poukázať na ich význam v Lukášovom evanjeliu. Cez definovanie blízkeho kontextu veršov, ich tradíciu a redakciu objasnil jednotlivé výrazy textu a vložil ich s poukázaním na význam daného textu v celku evanjeliu. Pražský novozákonník Jaroslav Brož v prednáške *Boží mluva*

v minulosti a prítomnosti podľa Listu Židům poukázal na osobitný spôsob, akým so starozákonnými citátmi pracoval svätopisec literárne zachytenej homílie v Liste Hebrejom. Na príklade analýzy Hebr 1,8-9 doložil jeho presvedčenie, že cez biblické citáty hovorí sám živý Boh.

V treťom paneli zameranom na Knihu Exodus Mykhaylyna Klusková z Katolíckej univerzity v Ružomberku v príspevku *Pravda o egyptských ranách vo svetle Knihy Exodus a Ž 105* zodpovedala otázku o povahe pravdy biblického rozprávania o egyptských ranách v Knihe Exodus a v Ž 105, keďže narácia v Exode o ranách a ich poetické podanie v Ž 105 sú si podobné témou, ale sú odlišné počtom a poradím rán. Jozef Jančovič, organizátor konferencie, prezentoval príspevok *Faraónovo srdce ako interpretačný kľúč rozprávania Ex 4–14 o vyslobodení Izraela*. Po prezentácii lexikálneho, gramatického a kontextuálneho profilu častého motívu zatvrdeného srdca faraóna konfrontoval daný motív s pozitívne chápaným tvrdým srdcom, o ktorom je často reč v egyptských prameňoch. Avšak biblické spracovanie tvrdosti srdca faraóna v rámci graduálnej naratívnej schémy desiatich rán jasne odkazuje na celostnú vládu Boha v Egypte, ktorá zasahuje dokonca aj srdce faraóna. Pavel Vilhan v príspevku *Knihy Sirachovca plná inšpirácie* podrobil analýze citácie deuterokánonickej Knihy Sirachovca v dokumente PBK. Komentoval jeho 20. bod venovaný Knihe Sirachovca a na základe prekladu pôvodného textu predložil komplexnejšie podnety Sir podporujúce myšlienku inšpirácie Písma i jeho čitateľa. Miroslav Varšo v príspevku *Evanjeliá o detstve ako interpretačná výzva* sa v duchu poslednej kapitoly dokumentu zameral na tému mágov, resp. mudrcov v Evanjeliu podľa Matúša. Pokúsil sa interpretovať daný obrazno-symbolický motív midrášskeho podania na pozadí Starého zákona, ale aj historiografických diel, ktoré účinne osvetľujú motív sapienciálnej povahy.

Účastníci konferencie prejavili v diskusii živý záujem o prednesené témy či už formou otázok, komentárov alebo poznámok. Dúfame, že dokument v slovenskom preklade umožní formulovať nové impulzy pre reflexiu odbornej i laickej verejnosti nad textami Písma, ktoré iste presiahnu iba ich faktografickú či historickú stránku, niekedy príliš zohľadňovanú v ich prvotnej lektúre a úvahe. V duchu dokumentu sa totiž nikdy nesmie z dohľadu stratiť prvotné hľadisko pri čítaní biblických textov, teda spása ľudí, ktorá je cieľom, pre ktorý sa Boh zjavuje v knihách komunikujúcich predovšetkým túto primárnu pravdu, a k nej sa sekundárne radia aj poznatky iného druhu.

POKYNY PRE PRISPIEVATEĽOV

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

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

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

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na 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
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
www.dobrakniha.sk