

I

TEOLOGICKÝ
ČASOPIS

1
2003

TEOLOGICKÁ FAKULTA
TRNAVSKÁ UNIVERZITA

BRATISLAVA

Teologický časopis

Ročník I, 2003, číslo 1

Vydáva Vydavateľstvo Dobrá kniha, Štefánikova 44, P. O. Box 26, 917 01 Trnava
pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

Redakčná rada:

doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD., predseda

prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

doc. MUDr. ThDr. Ján Ďačok SJ, PhD.

doc. Alžbeta Dufferová OSU, PhD.

ThLic. Ján Ďurica SJ

ThDr. Andrej Filipek SJ

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ

ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.

doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD.

doc. ICDr. Cyril Vasil SJ

ThLic. Ján Záh OFM

prof. Dr. hab. Stanisław Ziemiański SJ

Šéfredaktor: doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD.

Výkonná redaktorka: Mgr. Mária Fúriková

Grafická úprava: Martin Mihaľov

Technická spolupráca: Valentín Mihaľov, Martin Mihaľov

Vychádza dvakrát ročne

Registrácia MK SR č. 3029/2003

ISSN 1336 - 3395

Obsah

Ladislav Csontos SJ: Slovo na cestu	5
---	---

ŠTÚDIE

Ladislav Csontos SJ	
Ignaciánska indiferencia ako cesta ku slobode	7
Juraj Dolinský SJ	
Stabilizovanie konfesii a metódy budovania a reorganizácie cirkví po roku 1521	17
Ludvík Dřímál	
O čem vypovídají dějiny katecheze Církve?	25
Dominika Alžbeta Dufferová OSU	
Prečo silnie európske povedomie alebo dva aspekty európskej integrácie	37
Ivan Kútny	
Špecifickosť morálneho svedomia človeka a nescudziteľnosť jeho slobody : Interaktivita niekoľkých aspektov	47
Tomáš Majda	
Balamanský dokument a jeho miesto v súčasnom katolícko-pravoslávnom ekumenickom dialógu : Štúdia zo súčasného ekumenizmu	63
Šimon Marinčák	
Historický prehľad vývoja rukopisov <i>akolouthia</i>	75
Kazimierz Misiaszek SDB	
Katecheza dospelých według współczesnych dokumentów katechetycznych Kościoła	89
P. Aurel Štefko SJ	
Tri dimenzie neznesiteľnej bolesti človeka a problém eutanázie	103

RECENZIE

Juraj Dolinský SJ	
<i>Středověký člověk a jeho svět.</i> Zost. Jacques Le Goff. Praha : Vyšehrad, 1999. 319 s.	109
Ján Ďurica SJ, Marian Mráz SJ	
SULOWSKI, J.: <i>Czy Adam a Ewa „byli nadzy“? Dwie mądrości – s Bogiem albo bez Boga.</i> Łódź : Archidiecezjalne wydawnictwo, 1998. 284 s.	
SULOWSKI, J.: <i>Zweierlei Weisheit – mit oder ohne Gott.</i> In: <i>Studies on the Bible.</i> Warszawa : Bobolanum, 2000, s. 189–294.	112
Oľga Gavendová	
JURINA, J.: <i>Krízna postmodernej kultúry : Vplyv postmoderného myslenia na súčasnú kultúru.</i> Bratislava, 2001. 79 s.	117
Michal Chabada	
MARCELLI, M.: <i>Michel Foucault, alebo stať sa iným.</i> Bratislava : Archa, 1995. 135 s.	118

Gabriela Majdová

TAFT, Robert F.: *Katolicizmus východného obrádu : Dédictví a poslání*. Velehrad : Refugium Velehrad–Roma, 2002. 63 s. 120

SPRÁVY

Ladislav Csontos SJ

Konferencia ku 150. výročiu narodenia Vladimíra Sergejeviča Soloviova 123

Contents

ARTICLES

Ladislav Csontos SJ

Ignatian Indifference as the Way to Freedom 7

Juraj Dolinský SJ

The Balancing of Confessional Communities and Methods of Building and Reorganizing Churches since 1521 17

Ludvík Dřímál

What Does the History of Catechesis in the Church Tell Us? 25

Dominika Alžbeta Dufferová OSU

Why is European Self-Awareness Increasing? Two Characteristics of European Integration 37

Ivan Kútny

The Specificity of Human Moral Conscience and Inherent Freedom : The Interactivity of a Few Aspects 47

Tomáš Majda

The Balamand Statement and Its Position in Actual Catholic-Orthodox Ecumenical Dialogue : A Study of Modern Ecumenical Theology 63

Šimon Marinčák

An Historical Overview of the Development of the Manuscripts of *Akolouthia* 75

Kazimierz Misiaszek SDB

The Church's Current Documents on the Catechetical Teaching of Adults 89

P. Aurel Štefko SJ

Three Dimensions of Unbearable Human Pain and the Problem of Euthanasia 103

Review – Materials 109 – 124

Slovo na cestu

Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave ako priama pokračovateľka Teologického inštitútu sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, ktorý zriadil v roku 1941 generálny predstavený Spoločnosti Ježišovej, je dielom intelektuálneho apoštolátu Spoločnosti. Teologický inštitút začal oficiálne svoju činnosť 5. októbra 1941 riadnymi prednáškami v Banskej Bystrici. Študovali na ňom bohoslovci jezuiti a misionári verbisti. Vonkajšie vojnové a povojnové udalosti spôsobili, že Inštitút sa musel presťahovať v roku 1945 do Ružomberka a v roku 1949 do Trnavy. V noci z 13. na 14. apríla 1950 boli spolu s ostatnými rehoľníkmi aj profesori a poslucháči Inštitútu sústredení v koncentračných kláštoroch. V štúdiu sa však pokračovalo aj v nových ťažkých podmienkach totalitného režimu. Činnosť Teologického inštitútu sa neskončila. Príprava mladých rehoľných bohoslovcov na kňazstvo pokračovala takými formami, aké boli v tej situácii možné. Dokladom tej činnosti sú aj súdne procesy, v ktorých boli vyučujúci pátri odsúdení na vysoké tresty väzenia za to, že pripravovali mladých rehoľníkov na kňazstvo, a tí za to, že sa tajne pripravovali a že prijali kňazské svätenie.

Určité uvoľnenie, ktoré priniesol rok 1968, umožnilo, že aj Teologický inštitút Spoločnosti Ježišovej mohol lepšie rozvinúť – i keď stále tajne – svoju činnosť. Tajné štúdium teológie bolo organizované formou dialkoveho štúdia, keďže vyučujúci, ako i tajní rehoľní seminaristi museli byť zamestnaní v civilnom zamestnaní. Od roku 1969 sa zachovávala aj formálna stránka štúdia: pravidelné konzultácie, skúšky pred komisiou, skúška *ad gradum*; nevydávali sa však o tom nijaké písomné dokumenty. V roku 1990 Teologický inštitút vystúpil svojou činnosťou na verejnosť. Jeho absolventi prijali verejne kňazské svätenie. V septembri roku 1991 Inštitút naplno obnovil svoju verejnú činnosť v dennej forme štúdia, s pravidelným rozvrhom prednášok a seminárov, s riadnou organizáciou akademického roku i s potrebnou administratívou a evidenciou. V roku 1997 sa Teologický inštitút stal Teologickou fakultou Trnavskej univerzity v Trnave, ktorá sa hneď od svojho začiatku v roku 1992 prihlásila k tradícii historickej Trnavskej univerzity z rokov 1635 – 1777, založenej kardinálom Petrom Pázmaňom a zverenej Spoločnosti Ježišovej. Univerzita adresovala Spoločnosti Ježišovej pozvanie Teologického inštitútu sv. Alojza do zväzku Trnavskej univerzity, s perspektívou stať sa jej fakultou.

Už od vzniku Teologického inštitútu sa začala plodná publikačná činnosť jeho učiteľov i študentov. Najprv to boli preklady filozofických a teologických diel, ktoré slúžili ako študijná literatúra. Neskôr, v období prenasledovania, k množstvu prekladov vydávaných samizdatom pribudol teologický zborník pod titulom *Verbum fidei*. Samizdatom bol vydaný napríklad *Slovník biblickej teológie*, neskôr vyšiel aj tlačou. P. Alojz Litva preložil dogmatickú teológiu *Viera Cirkvi* od Michaela Schmausa, ktorá potom vyšla v Slovenskom ústave sv. Cyrila a Metoda v Ríme. V Kanade vyšli *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, kolektívne dielo pátrov vyučujúcich na Inštitúte.

Na túto tradíciu intelektuálneho apoštolátu a publikačnej činnosti nadviazal Inštitút po obnovení svojej verejnej činnosti prípravou a vydávaním učebných textov pre študentov teológie; neskôr sa k tomu postupne pridala

edícia *Dialógy*, v ktorej sa publikujú dizertačné a habilitačné práce učiteľov fakulty, a *Studia Aloisiana*, ročenka Teologickej fakulty, kde sú publikované štúdie a články učiteľov a spolupracovníkov fakulty. S rozvojom fakulty sa rozvinula aj medzinárodná spolupráca, v nej sa Teologická fakulta Trnavskej univerzity podieľa na vydávaní dvoch medzinárodných časopisov, a to *Studia Theologica* v Olomouci a *Theologia Bogoslovie* v Poznani. Tým sa Teologická fakulta zapája do teologického dialógu doma i v zahraničí. Tento dialóg rozvíja aj na rozličných domácich i zahraničných vedeckých podujatiach. Zo všetkých sympózií a konferencií, ktoré usporiadala Teologická fakulta, sme vydali zborníky prednášok.

Potreba plnšie rozvinúť teologickú reflexiu a dialóg v duchu Druhého vatikánskeho koncilu podnietila rozhodnutie vydávať *Teologický časopis* Teologickej fakulty Trnavskej univerzity. Teologický časopis by mal poskytnúť široký priestor pre diskusiu teologických otázok v duchu koncilovej otvorenosti, ochoty vzájomne sa počúvať a hľadať odpovede. Programovo chce otvoriť tento priestor dialógu pre všetky slovanské kultúry. Bude uverejňovať štúdie v pôvodných jazykoch s krátkym anglickým súhrnom. Privíta na svojich stránkach diskusiu na aktuálne témy, lebo výmena názorov môže pomôcť k uvádzaniu odkazu Druhého vatikánskeho koncilu do života. Takáto diskusia v domácom i medzinárodnom kontexte môže priniesť rast a vzájomné obohacovanie sa jednotlivých teologických pracovísk. V prvom ročníku vyjdú dve čísla, pre budúcnosť máme ambíciu, aby náš časopis vychádzal štyrikrát do roka. Bude to závisieť od plodnosti dialógu – v jeho rozvinutie veríme.

Ladislav Csontos SJ
dekan Teologickej fakulty TU

Ignaciánska indiferencia ako cesta ku slobode

LADISLAV CSONTOS SJ

CSONTOS, L.: Ignatian Indifference as the Way to Freedom. Teologický časopis, I, 2003, 1, s. 7–15.

Contemporary human beings understand freedom in many different ways. Often this freedom is reduced to spontaneity and the exercising of self right. Freedom is concerned with the very existence of human beings, who in light of their freedom have the privilege of becoming what they chose to be. They are the authors of their very being. St. Ignatius of Loyola sets out in his Spiritual exercises an authentically human project. On the one hand, it is a plan of action that in the least does not offend God, society, the natural world or, of course, any human being. On the other hand, indifference relates to this plan of action as the means to acquire freedom and to realize this program. Indifference is not the equivalent to a lack of interest or concern. It is an intense activity that leads to a freedom from prejudice and to an intensive desire to love and to serve God.

1. ÚVOD

Už v samotnom názve svojej knižočky Duchovných cvičení svätý Ignác z Loyoly zdôrazňuje, že sú zamerané „na usporiadanie vlastného života bez rozhodovania pod vplyvom nejakej nezriadenej náklonnosti“¹. Podrobnejšie to vysvetľuje v princípe a fundamente ako potrebu nadobudnúť si indiferenciu.²

Je otázkou, čo znamená táto indiferencia v súčasnom chápaní. V bežnom zmysle slova ide o akúsi ľahostajnosť, alebo nevšímavosť voči rozličným ponukám, a nie o skutočnú slobodu, ktorá sa dnes chápe skôr ako možnosť voľne konať v širokom priestore rozličných možností, bez tlaku akéhokoľvek obmedzenia.

Možno povedať, že sloboda sa dnes pokladá za najvyššiu hodnotu. Tak sa človek môže stále viac stávať sám sebe zákonodarcom a nadobúdať čoraz väčšiu autonómiu tak v politickej oblasti, ako aj v oblasti morálky a práva. Priestor slobody je dnes oveľa rozsiahlejší ako v časoch sv. Ignáca. Každý si slobodne volí svoju školu, svoje náboženstvo, svoju politickú stranu. Môže sa rozhodnúť, či spolužiť s inou osobou spečatí sobášom alebo bude žiť v „divokom“ manželstve. Matka sa môže dokonca rozhodnúť, či privedie na svet svoje dieťa, alebo ho zabije. Zatiaľ čo v minulosti boli garantom morálky inštitúcie ako Cirkev a štát, dnes sa morálka stáva čoraz viac výlučne súkromnou a osobnou záležitosťou. Každý je sudcom vo veciach vlastnej morálky a hodnôt. Toto všetko sa pokladá za výtobytok modernej doby, za výtobytok, vďaka ktorému sa uskutočňuje značný pokrok vzhľadom na predchádzajúce obdobia.

¹ DC (21).

² Porov. DC (23).

Majú teda Duchovné cvičenia sv. Ignáca z Loyoly so svojou základnou pravdou o indiferencii ešte niečo povedať súčasnému človeku, ktorý si tak vysoko hodnotí osobnú slobodu? Ako treba chápať ignaciánsku indiferenciu a tiež slobodu?

2. KU CHÁPANIU SLOBODY

Prvým naším cieľom je objasniť, čo znamená pre človeka byť slobodným: čo môže a čo nemôže robiť s mocou slobody a čo treba spraviť predovšetkým, aby užívanie slobody prinieslo človekovi skutočný úžitok, aby prispelo k jeho plnej sebarealizácii. Sloboda bola daná človeku nielen na to, aby panoval nad prírodou³, ale aby vládol aj nad sebou. Človek je nezavŕšenou bytosťou, ale môže sa z neho stať aj bytosť nevydarená a nedostatočná. To závisí od toho, ako používa slobodu. Aby pochopil pravý a hlboký zmysel slobody, musí mať správnu predstavu o ľudskej realite. Musí vedieť, čo je človek, aké sú jeho zdroje a možnosti.

Človek je tajomstvom tak pre seba, ako aj pre ostatných, lebo môže so sebou robiť, čo chce. Na rozdiel od iných živočíchov, nie je determinovaný svojou pudovosťou, je schopný špecificky ľudských aktivít, ako sú reč, práca, umenie, poézia, hudba, veda, právo, filozofia, náboženstvo atď. Je obdarený nielen pohyblivosťou, ale i tvorivosťou, genialitou, citlivosťou a slobodou. Klasická filozofia pokladala človeka za prirodzenú bytosť, obdarenú nemennou esenciou danou prírodou. V gréckej filozofii možno vidieť statickú koncepciu človeka, ktorá bola založená na primáte intelektu nad vôľou, na primáte kontemplácie nad akciou, na primáte prírody nad dejinami. Túto koncepciu opustila moderná filozofia, ktorá v človeku nevidí už natoľko plod prírody, ako skôr produkt seba samáho.⁴ To znamená, že človek je čiastočne produktom prírody a čiastočne produktom dejín.

V skutočnosti nás skúsenosť učí, že celý človek nie je tvorený kultúrou. Mnohé z toho, čo je v človeku, pochádza z prírody: celý somatický a biologický rozmer je vytvorený priamo prírodnými silami. Tá malá bytosť, ktorá sa narodí po deviatich mesiacoch tehotenstva, je výsledkom genetických zákonov, vpísaných prírodou do rodičov. Je však tiež pravdou, že veľká časť toho, čo od detstva robíme a čo sa stáva dôležitou súčasťou nášho ľudského ja, nie je plodom prírody, ale kultúry. To je najpozoruhodnejšia charakteristika, ktorá najviac odlišuje človeka od zvierat a rastlín. Na rozdiel od iných živočíchov, ktorých bytie v plnej miere produkuje, zhotovuje a projektuje príroda, človek je vo veľkej miere nezavŕšený a sama príroda ho núti k tomu, aby si sám vyvolil svoj plán, aby sa sám definoval, aby si zvolil a riadil vlastný život. Človek nie je prefabrikovanou budovou, ktorú stačí zmontovať podľa vopred zhotoveného plánu, ako sa dnes robí s rozličnými stavbami. Človek sa musí budovať vlastnými rukami.

To, čo stavia človeka do tohto privilegovaného postavenia, je práve sloboda. Vďaka slobode u neho neplatia deterministické mechanizmy prírody, pudy, a človek je odovzdaný do svojich vlastných rúk. Z existenciálneho hľadiska

³ Porov. Gn 1,26.

⁴ Tento názor možno nájsť u Fichteho, Schellinga, Hegela, Marxa, Nietzscheho, Sartra, Heideggera a ďalších.

je sloboda moc disponovať sebou, svojim bytím, mať plán o svojom človečenstve, rozhodovať o svojom čase, o svojich veciach, o veciach iných ľudí podľa svojej najlepšej viery a podľa svojej vôle. Je to výnimočná a nádherná moc, akú nevlastní nijaká iná bytosť na tomto svete. Je to nesmierne zreteľné potvrdenie zvrchovanosti, výnimočnosti a ušľachtilosti človeka. A táto moc, hoci aj oklieštená, je neodcudziteľná aj napriek tisícom prekážok a nespočetných možných nepriateľov, ktorých stretá na svojej ceste.

Dnes sa často pokladá za slobodu spontánnosť, no slobodu a spontánnosť nemožno stotožniť. „Spontánnosť je bezprostredné prejavenie citu alebo úmyslu a ich dôveryhodné vyjadrenie. Spontánnosťou ukazujeme na jednej strane neprítomnosť nátlaku či zábran, na druhej strane absenciu uvažovania a zvažovania. Vďaka tomu môžeme dať najavo čosi, čo sa samo od seba objaví s celou vitalitou. To všetko sa môže pridružiť ku skutočnému výkonu slobody, ale samo osebe nie je postačujúce na to, aby sme nejakú činnosť kvalifikovali ako slobodnú. V niektorých prípadoch by sa dalo dokonca povedať, že spontánnosť pre svoju bezprostrednosť neumožnila slobodnú voľbu. To, čo odlišuje spontánnosť od slobody, je práve racionálne sprostredkovanie.“⁵ Slobodné rozhodovanie vychádza z poznania dobra a hodnoty, o ktorej má vôľa rozhodovať. Človek však rozhoduje nielen o jednotlivých svojich skutkoch, ale rozhoduje aj o sebe samom, aký projekt svojho človečenstva si zvolí, a bude sa usilovať aj o jeho uskutočnenie. Sloboda je človeku daná na to, aby uskutočňoval svoje bytie, aby dovedol k zavŕšeniu to, čo v ňom príroda začala a načrtla. Sloboda totiž umožňuje človeku byť strojom seba samého.

V modernej a postmodernej dobe sa ukázalo, že človek, ktorého osvietená a racionalistická literatúra pokladala za zrelého, dospelého človeka, si nevyberal najlepšie projekty svojej ľudskosti. Hoci dvadsiate storočie sa môže pochváliť množstvom nádherných dokumentov o dôstojnosti a právach človeka, predsa v ňom boli práve tieto práva tak veľmi pošliapané totalitnými režimami a dvoma svetovými vojnami. Moderný človek sa stal podobným mnohým mladým ľuďom, čo sa vymania spod ochrany svojich rodičov a sú odkázaní na seba; nie je sám sebe dobrým zákonodarcom. Namiesto toho, aby si určil normy a kritériá pre realizáciu autentického projektu ľudskosti, využil svoju slobodu na to, aby mohol naplňovať svoje rozličné túžby, záujmy, aby žil podľa svojich pudov a dal sa viesť často výlučne pôžitkárstvom, túžbou po majetku a moci. A tak sa nestal skutočne slobodným, t. j. pánom seba samého, ale naopak, stal sa z neho otrok vlastných chýtok, vrtochov a chvíľkových dojmov, samolúbnych a pominuteľných módnych trendov. Nezameral sa na náročné, ale povznášajúce dielo budovania solídneho projektu ľudskosti, namiesto toho sa dal strhnúť tam, kde sa bytie a duch rozptýlia v prázdnote.

Sloboda rozhoduje o samotnom bytí človeka, ktorý má vďaka slobode privilegium, že môže byť tým, čím chce byť. Človek je zvrchovaným pánom nad sebou, nad vlastným projektom ľudskosti a nad jeho uskutočnením. Sloboda stavia človeka do situácie, keď sa ocitá v odstupe, je zvrchovaný voči projektu, ktorý je počiatkom a motívom každého konania, a voči jeho uskutočneniu, ktoré je ukončením konania. Sloboda človeka je povoláná k tomu, aby uskutočnila svoje šľachetné poslanie, ktoré spočíva v tom, že ho prevedie z ko-

⁵ RIGOBELLO, A.: *Il futuro della libertà*. Roma : Armando, 1978.

nečného kráľovstva do kráľovstva nekonečna, tam, kam ho prostredníctvom dynamizmu neprestávajúceho a nezastaviteľného sebakpresahovania volá a ženie aj jeho prirodzenosť inteligentnej bytosti.

Sebakpresahovanie človeka a voľba projektu jeho ľudskosti však musí rešpektovať tri skutočnosti: Po prvé, človek nie je najvyššou bytosťou, ale možnosťou smerovať k nekonečnu. Po druhé, človek nie je izolovanou, do seba uzavretou bytosťou. Vďaka svojej prirodzenosti je bytosťou spoločenskou, povolanou k bytiu a k rozvoju spolu s druhými a pre druhých. A napokon po tretie, človek je vtelený duch. Sloboda človeka teda nemôže byť obrátená proti prírode, rovnako ako nemôže byť obrátená proti Bohu či blížnemu. Z týchto troch pravidiel vyplýva, že projekt človeka môže byť len vtedy dobrý, ak sa neprehrešuje proti Bohu, proti spoločnosti a proti prírode a samozrejme sa nesmie prehrešovať proti jednotlivcovi, osobe, keďže projekt človeka sa predpokladá predovšetkým na to, aby určil to, čo sa týka osoby a osoží jej.

Opravdivá sloboda je v službách človeka, je to schopnosť daná človeku byť *causa sui*, autorom, tvorcom seba samého. Z toho dôvodu sa sloboda vykonáva v poslušnosti hodnotám, podľa ich hierarchického usporiadania, kde na najvyššom mieste stojí absolútna jestvujúca Hodnota, Boh, na druhom mieste absolútna participujúca hodnota, človek, a na treťom mieste inštrumentálna hodnota, príroda. Tak sa stáva veľmi zreteľným, že pre človeka Boh nie je nejakým múrom či tyranom, ktorý by ho blokoval v jeho procese dozrievania a plnej humanizácie. Tak na rovine bytia, ako aj na rovine hodnôt sa ľudská sloboda nachádza vo vnútri Božieho horizontu a jedine, keď je zapísaná do tohto horizontu, stáva sa zrozumiteľnou a jasnou. To isté platí o hodnote ľudskej osoby a projektovateľnosti ľudského bytia. Mimo Božieho horizontu sloboda nevyhnutne podľahne rôznym determinizmom a vtedy sa hodnota osoby rozplynie a ľudskú projektovateľnosť pohltí hrtan nihilizmu.

3. IGNACIÁNSKY PROJEKT ĽUDSKOSTI

V princípe a fundamente svojich Duchovných cvičení predkladá sv. Ignác niektoré pravdy, z ktorých poľa neho všetko vyplýva a na ktorých všetko spočíva. Prvou zásadou fundamentu je zásada posledného cieľa a najvyššej hodnoty človeka a iných stvorení, uprostred ktorých človek žije na tejto zemi a je na ceste ku svojmu naplneniu, k večnému cieľu. „Človek je stvorený, aby chválil Boha, nášho Pána, vzdával mu úctu a slúžil mu a takýmto spôsobom si spasil dušu.“⁶

Je významnou skutočnosťou, že sv. Ignác, ktorý v iných častiach Duchovných cvičení kladie na prvé miesto lásku k Bohu⁷, tu, vo vedúcej zásade a základnej pravde, kde opisuje základnú hierarchiu hodnôt a projekt človeka, nepoužíva toto slovo. Zdá sa akoby sa bál veľkých a priveľmi všeobecných slov, ktoré by však mohli byť chápané povrchno alebo iba citovo. Pre neho sa láska prejavuje v skutkoch,⁸ v službe na Božiu česť a slávu. Ved' sám Ježiš povedal: „Nie každý, kto mi hovorí: »Pane, Pane«, vojde do nebeského kráľovstva, ale iba ten, kto plní vôľu môjho Otca, ktorý je na nebesiach.“ (Mt 7,21) „Kto má

⁶ DC (23)2.

⁷ Porov. DC (167, 230–237, 370).

⁸ Porov DC (230).

moje prikázania a zachováva ich, ten ma miluje.“ (Jn 14,21) Ignácovým ideálom je láska, ale činorodá, slúžiaca a pomáhajúca láska.⁹ Preto na začiatku cvičení radšej hovorí o službe, ako o láske, hoci neskôr bude hovoriť aj o láske.

Dôležité je aj poradie dvoch častí toho istého cieľa človeka. Najprv chvála, úcta a služba Bohu, a až potom spása duše ako dôsledok, ktorý bezprostredne vyplýva z prvej časti. Na tomto mieste je jasný ignaciánsky teocentrizmus. Človek je v časnosti i vo večnosti úplne podriadený Bohu, aby ho chválil i ctí a mu slúžil, hoci vie, že toto poradie je nutnou podmienkou jeho vlastného šťastia a spásy. Božia spása nie je založená na zásluhách človeka, ale opačne, človek je spasený „zásluhami“ Božími. Služba je neodškriepiteľnou podmienkou spásy, ktorá je však chápaná ako svätá povinnosť voči Bohu, a nie ako iba nutná podmienka vlastnej záchrany a šťastia. Tak ako ignaciánsky teocentrizmus nikdy nie je nasmerovaný proti človekovi a jeho opravdivému dobru, takisto ani jeho humanizmus sa nikdy neusiluje zmenšovať Božie práva.

Táto poznámka je veľmi dôležitá pre správne chápanie spirituality sv. Ignáca, ktorá je celkom odlišná od gréckeho humanizmu, hoci aj v zjemnenej podobe renesancie, ako i od fanatizmu schopného udupať práva človeka. V základoch sa nachádza základná pravda: Človek je Boží a pre Boha a Boh je dobrom a šťastím človeka. Sv. Ignác to všetko vidí v Ježišovi Kristovi Bohočlovekovi, ktorý dokonale uskutočňuje oslavu a službu človeka Bohu, spojenú s opravdivým ľudským pokojom a šťastím, ktoré je ovocím dobrej vôle. Dobrá vôľa človeka, to je vlastne vôľa stotožnená s Božou vôľou, je to vôľa chváliť, ctíť Boha a slúžiť mu, a tým samým je to vôľa plná lásky. Jediné takáto vôľa privádza Božieho služobníka k pokoju a ku spásu. Všetky „ostatné veci na povrchu zeme sú stvorené pre človeka, aby mu pomáhali dosiahnuť cieľ, pre ktorý je stvorený“.¹⁰

Toto je pohľad sv. Ignáca na hierarchiu a cieľovosť stvorenia. Cieľ všetkých stvorení sa uskutočňuje a naplňa v človekovi. Aj ony chvália Boha, slúžia mu a ctia si ho, ale sprostredkovane cez človeka, ktorému sú z Božej vôle podriadené. Bez človeka by ich cieľovosť nebola úplná. Keď ich človek ako rozumná a slobodná bytosť prijíma, aj ony prostredníctvom neho slúžia Bohu a pričiňujú sa o jeho oslavu a chválu. Sv. Ignác sa zameriava na praktické a bytostné riešenie projektu zmyslu ľudského života. Spolu s Druhým vatikánskym koncilom môžeme povedať: „Jediné Boh, ktorý stvoril človeka na svoj obraz a vykúpil ho z hriechu, dáva na tieto otázky vyčerpávajúcu odpoveď, a to zjavením skrze Krista, svojho Syna, ktorý sa stal človekom. A každý, kto nasleduje Krista, dokonalého človeka, sám sa stáva človekom.“¹¹

V takomto chápaní cieľa človeka sa zvyrazňujú dve veci. Po prvé, je to veľkosť človeka, opravdivá kresťanská antropológia. Človek má nad sebou iba jediného Pána, Boha Stvoriteľa, a pod sebou má všetko ostatné. Je služobníkom Božím a vládcom nad stvoreniami. Vo vzťahu ku stvoreniam je však človek mierou všetkého, lebo je na obraz Boží. Boží majestát sa vyvyšuje nad všetko, dôstojnosť človeka sa skláňa jedine pred Bohom, ale rozprestiera sa nad celý stvorený svet, ktorý mu je daný, aby mu slúžil. Človek je zas povoláný, aby ako Boží splnomocnenec a poverenec vykonával služobnú vládu nad

⁹ Porov. DC (53).

¹⁰ DC (23).

¹¹ *Gaudium et spes*, č. 41.

stvoreným svetom. Tu sa skrze Ježiša Krista spája antropocentrizmus s teocentrizmom. To je aj to najhlbšie zdôvodnenie hodnosti človeka, a tým humanizmu. Je ozvenou známej zásady: Bohu slúžiť znamená kralovať.

Po druhé, v takomto chápaní cieľa človeka a samotných stvorení sa zvyrazňuje zásadná dobrota, to znamená, že majú charakter pomáhajúcich stvorení, z čoho vyplýva žičlivý vzťah človeka k nim. Človek sa pred stvoreniami neskláňa v modloslužobnom strachu, nemá voči nim odpor, ani sa ich nestráni ako diela ducha temnosti či zlého božstva, ale ich s vďačným srdcom prijíma z rúk Otca svetiel, od ktorého pochádza každý dobrý dar. Prijíma ich ako dary a pomôcky na dosiahnutie posledného cieľa – na oslavu Boha skrze svoju spásu. Táto cieľovosť stvorení a pozitívny vzťah človeka k nim umožňujú poznať ducha, ktorým sv. Ignác naplnil svoje dielo.

4. IGNACIÁNSKA INDIFERENCIA

Aby človek zostal verný projektu svojho života, svojmu cieľu a cieľu stvorení, musí sa riadiť zásadou praktického konania čiže rozumného používania prostriedkov na dosiahnutie cieľa. „Z toho nasleduje, že človek ich má natoľko používať, nakoľko mu pomáhajú k jeho cieľu, a natoľko sa ich zrieknuť, nakoľko mu v tom prekazujú.“¹²

„Natoľko, nakoľko“ – to je druhá zásada fundamentu Duchovných cvičení sv. Ignáca. V nej sa zdôrazňuje nutnosť opravdivej slobody voči stvoreniam a ustavičného rozhodovania sa a výberu medzi rozličnými stvoreniami na dosiahnutie posledného cieľa, a to vždy s ohľadom na konkrétnu situáciu človeka. Ak pomáhajú k dosiahnutiu cieľa, k plnšej ľudskej existencii, treba si ich zvoliť a využiť ich v plnej miere, v akej pomáhajú. Ak však prekazujú, treba sa ich vzdať a v prípade pripútanosti k nim sa od nich oslobodiť, zrieknuť sa ich, ale iba v takej miere, v akej sú prekážkou, a nie viac.

Zásada „natoľko, nakoľko“ sa tu berie v dvojakom význame, v dvojakom napnutí vyberajúcej vôle. Vo vzťahu ku stvoreniam pomáhajúcim k poslednému cieľu smeruje k tomu, v najvyššom úsilí a túžbe čo možno najviac využiť ich pomocnú silu. A vo vzťahu ku stvoreniam, ktoré nie sú v daných podmienkach pomocou, alebo sú dokonca prekážkou, sa ohraničuje na vzdanie sa jedine toho, čo je v nich nevyhovujúce alebo škodlivé, ale nejde až po odvrhnutie všetkého, čo by mohlo byť aj užitočné. Vcelku je len málo celkom neužitočných stvorení a ešte menej celkom prekazujúcich dosiahnutiu posledného cieľa človeka. Obvykle stvorenia, samy osebe dobré, sa iba v určitých okolnostiach môžu javiť v nejakom stupni nevhodné, alebo aj ako prekážka. V iných okolnostiach môžu byť tie isté stvorenia na pomoci, a preto je nutný rozumný výber a triezve ohraničenie niekedy prehnanej tendencie odmietania.

Sv. Ignác prijíma fakt, že všetky stvorenia sú Božie a sú pre človeka, aby mu pomáhali k dosiahnutiu cieľa. A preto vo všetkých vidí dobrotivosť Boha Stvoriteľa, darcu všetkého dobra. No aj ten najlepší dar, zdravý a nevyhnutný pre život, sa môže stať, nie z vôle Stvoriteľa, ale vďaka zmeneným podmienkam, darom nevhodným a v danej chvíli škodlivým. Chlieb a voda sú vznešenými Božími darmi, treba ich používať v celej ich plnosti, v ktorej slúžia na udržanie

¹² DC (23).

života a pomáhajú k službe Bohu, ale keď človek zaženie hlad a uhasí smäd, ďalšie požívanie chleba a ďalšie pitie vody by bolo škodlivé. A preto je človek povinný vzdať sa ďalšieho ich požívania. To však neznamená vyhadzovať chlieb do smetí a zasypať studne. No ak by sa nejaké stvorenie ukázalo celkom škodlivé a prekážajúce na ceste k cieľu, tak podľa zásady „natoľko, nakoľko“ sa ho treba úplne zrieknuť.

Uplatnenie zásady rozumného používania stvorení v celom ich rozsahu prináša mnohé ťažkosti, ak na jednej strane uvažíme, že človeka myli ich príťažlivý alebo odpudzujúci charakter, a na druhej strane, ak si uvedomíme človeku vrodenu inštinktívnu náklonnosť hľadať a prijímať to, čo je príjemné, a utekať pred tým, čo je zmyslom nepríjemné. Triezva rozvážnosť rozumu je ustavične ohrozovaná nezriadenými náklonnosťami, ktoré falšujú pravdivé hodnotenie stvorení v konkrétnej situácii. Aby sme tomu zabránili, sv. Ignác zdôrazňuje ďalšiu praktickú zásadu, indiferenciu. „Preto je potrebné, aby sme sa urobili indiferentnými voči všetkým stvoreným veciam vo všetkom tom, čo je ponechané slobode našej ľubovôle a nie je jej to zakázané, takže z našej strany nechceme radšej zdravie ako chorobu, radšej bohatstvo ako chudobu, radšej česť ako potupu, radšej dlhší ako kratší život, a tak dôsledne vo všetkom ostatnom.“¹³

Indiferencia tu značí predovšetkým rovnováhu ducha, slobodného od slepých citových väzieb alebo odporu voči stvoreniam, ducha pripraveného na prijatie všetkého, čo je samo osebe dobré, vhodné alebo prinajmenšom indiferentné, nie zakázané, a čo sa ukáže pomáhajúce na dosiahnutie cieľa. Je to zároveň pripravenosť vzdať sa všetkého, čo sa ukáže ako nevhodné alebo prekážajúce tomuto cieľu. Indiferencia je takto pevným základom vyrovnanej duše, ktorú z rovnováhy vyvedie iba ohľad na vzťah stvorení k poslednému cieľu, vzťah k Bohu. Ak je tento vzťah kladný, ak je stvorenie ohodnotené ako pomáhajúce, vtedy po ňom človek vystrie ruku, aby si ním poslušil nezávisle od toho, či je jeho použitie človekovi príjemné alebo nepríjemné. Ak by sa však stvorenie, hoci aj najpríjemnejšie a najpríťažlivejšie ukázalo prekážkou, človek sa ho vzdá, prekonajúc i vrodenu náklonnosť k nemu. Inými slovami, vďaka indiferencii človek, ktorý skusuje príťažlivosť a odpudivosť stvorení, sa neriadi týmito spontánnymi pocitmi a nedovoľuje im vplývať na jeho vedomé rozhodovanie, ale sám, akoby nazerajúc zhora a vládnuť, ich hodnotí a riadi, povznáša sa nad príjemnosť a nepríjemnosť a riadi sa jedine ohľadom na posledný cieľ.¹⁴

Takto chápaná indiferencia nemá v sebe nijakú apatiu alebo nerozhodnosť, nijakú nechuť ku svetu a k jeho dobrám, nič stoické ani pohrdajúce stvorením. Je pevnou a rozumnou slobodou, ktorá nie je znetvorená ani vlastnými vášňami človeka, ani vplyvmi stvorení, ktoré ho obklopujú. Tým samým je indiferencia aj opravdivou chudobou v duchu, o ktorej hovoril Ježiš Kristus: „Blahoslavení chudobní v duchu, lebo ich je nebeské kráľovstvo.“ (Mt 5,3) Človek, ktorý vo svojom živote uskutočňuje indiferenciu, je opravdivo chudobný v duchu, lebo nie je pripútaný k veciam, je pripravený ich prijať a takisto odvrhnúť alebo odhodiť, a to nie podľa vlastného premenlivého a ci-

¹³ DC (23).

¹⁴ Porov. DC (16, 169, 179).

tového úsudku, ale iba podľa ich objektívneho vzťahu k jeho poslednému cieľu, k objektívne kvalitnému projektu vlastného bytia. V indiferencii sa zjavuje aj duch skutočnej pokory. Indiferentný človek odsúva do pozadia svoju osobu a neriadi sa ohľadom na vlastné ja, na vlastnú príjemnosť alebo nepríjemnosť, ale jedine ohľadom na chválu a službu Bohu, a pri tom nehľadá seba.

Verne a vytrvalo praktizovaná indiferencia je podľa sv. Ignáca najlepším cvičením v sebaumŕtvovaní a v sebazaprení. Ignác nezľahčuje telesné umŕtvanie a tvrdé pokánie, ale ani im nepripisuje priveľkú dôležitosť. Najviac si cenil a odporúčal vnútorné umŕtvenia, ktoré spočívajú v sebazaprení, v nepriviazanosti vlastnej vôle ku stvoreniam, v pripravenosti prijať akúkoľvek službu Bohu, hoci by to bola pokorná a ťažká služba, ktorá sa nepáči našej pýche a zmyselnosti.¹⁵ Indiferencia je nevyhnutným predpokladom každej dobrej voľby, ktorá má osobitné miesto v Duchovných cvičeniach sv. Ignáca.¹⁶

V čom spočíva koreň indiferencie sv. Ignáca? Odkiaľ čerpá silu na zriekanie sa príjemných a ľahkých vecí a na prijímanie nepríjemných a ťažkých? Aká je jej opravdivá genéza a tajomstvo? Už samotná formulácia zásady indiferencie vo fundamente ukazuje predovšetkým svoju logickú silu a chlad triezveho rozumu, avšak ani v logike, ani v triezvom rozume netreba hľadať prameň a silu indiferencie. Indiferencia sa rodí zo živej lásky k Bohu ako k cieľu človeka. Táto láska k cieľu je jej pôvodom a prameňom sily. Bez tejto lásky k cieľu, keby indiferencia aj jestvovala, by bola iba mrazivým vyratúvaním, chladnou kalkuláciou remeselníka, ktorý rozumne, v súlade s pravidlami svojho remesla, používa na svoju prácu zodpovedajúce náradie a technologické postupy. Podľa sv. Ignáca, indiferencia voči všetkému je však možná iba vtedy, keď človek nie je indiferentný voči jedinému nutnému a absolútnemu – voči Bohu, ktorý je posledným cieľom človeka a všetkých stvorení, posledným zalúbením ľudského srdca. Tá najvyššia a vrelá neindiferencia Božej lásky je nevyhnutnou a skutočne opravdivou podmienkou indiferencie voči všetkým stvoreným veciam. A tu tiež spočíva tajomstvo jej sily. Tam, kde človeka privedie chladný rozum a triezva rozvaha, tam láska nadchne silou a pohne i k najťažšej obeti pre milovaného. Iba ten, kto hľadá na svet stvorení pohľadom sformovaným láskou k Bohu, je schopný udržať sa voči nim v rovnováhe a v slobodnej pripravenosti na ich prijatie, alebo zrieknutie sa ich, podľa toho, či ich diskkrétne láska uzná za pomáhajúce, alebo prekážajúce službe nadovšetko milovanému Bohu.

Záber indiferencie je obrovský. Podľa slov sv. Ignáca sa týka všetkých stvorení. Jej jedinými hranicami je príkaz vyplývajúci z Božej vôle. Tam, kde je niečo našou povinnosťou, kde sa nám niečo prikazuje alebo zakazuje, tam už nie je priestor na indiferenciu, ale iba miesto pre poslušnú lásku. Tam, kde nie je jasný príkaz alebo zákaz, kde môže naša vôľa vyberať bez hriechu, tam dochádza k uplatneniu indiferencie, ktorá pod vplyvom diskkrétnej lásky hodnotí a vyberá to, čo pomáha k cieľu, a odmieta to, čo k cieľu nepomáha, hoci mu i neprekáža. Avšak to, čo prekáža dosiahnutiu cieľa, je tým samým zakázané, je hriechom a nespadá do oblasti indiferencie, ale poslušnosti voči Bohu.

Sv. Ignác uzatvára fundament poslednou zásadou, ktorú môžeme nazvať zásadou dokonalosti, plnosti projektu ľudskosti, ustavičného sebaapresahovania,

¹⁵ Porov. DC (16).

¹⁶ Porov. DC (135–178).

pokroku a tiež zásadou maximalizmu: „...túžiac po tom a voliac si jedine to, čo nás lepšie vedie k cieľu, pre ktorý sme stvorení.“¹⁷ Táto posledná veta fundamentu je určitým spôsobom zjavením ducha sv. Ignáca a celých jeho Duchovných cvičení. Nestačí mu len to, čo je presne nutné a čo stačí, on túži, hľadá a vyberá si to, čo je lepšie, čo viac pomáha. „Viac a lepšie“ – to je jeho heslo, to je jeho rozlišovací znak. Uplatňuje sa vo všetkých jeho spisoch, a osobitne v Duchovných cvičeniach a v Konštitúciách Spoločnosti Ježišovej. Väčšia Božia sláva, väčšia služba Božiemu majestátu, väčšia pomoc dušiam, väčšie všeobecné dobro, to sú výzvy, ktorými sv. Ignác vyzýva svojich synov i všetkých k ustavičnému úsiliu o rast. Uprostred malodušnosti a minimalizmu počíta s ľuďmi veľkodušnými a veľkorysími, obetavými a starajúcimi sa nielen o svoju spásu, ale i o spásu mnohých. Jeho záľuba smeruje vždy tam, kde možno vykonať viac pre Božiu slávu a pre dobro duší.¹⁸

5. ZÁVER

Prehĺbené čítanie textu princípu a fundamentu, vedúcej zásady a základnej pravdy, Duchovných cvičení sv. Ignáca z Loyoly nám dáva znova odhaliť aktuálnosť týchto zásad aj pre človeka začínajúceho tretieho tisícročia, ktorý si tak veľmi cení osobnú slobodu. Ukazuje, že nie všetko, čo sa zvykne nazývať slobodou, je skutočnou slobodou, ale neraz iba svojvoľnosťou, ktorá napokon nevedie k rozvoju osobnosti, ale k zakrpatievaniu, ba až k zotročeniu. Dáva objaviť ten najpôvodnejší projekt ľudskosti, ktorý rešpektuje tri kľúčové zásady, totiž že človek nie je najvyššou bytosťou, je bytosťou spoločenskou a je vteleným duchom, ktorý sebarozvíjaním smeruje k nekonečnému Bohu. Prehĺbené štúdium Duchovných cvičení sv. Ignáca z Loyoly môže prispieť k ich lepšiemu pochopeniu aj k obnove praxe ich dávania v pôvodnej účinnosti.

LITERATÚRA

- RIGOBELLO, A.: *Il futuro della libertà*. Roma : Armando, 1978. 430 s.
 SVÄTÝ IGNÁC Z LOYOLY: *Duchovné cvičenia : Exercície*. Zo španielskeho originálu preložil Štefan Senčík. 1. vyd. Cambridge, Canada : Slovenskí jezuiti, 1990. 260 s.
Monumenta Ignatiana : Fontes Narrativi de Sancto Ignatio. T. I – IV. Roma, 1943, 1951, 1960, 1965. 3017 s.
Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu I. Rím : Ústav svätého Cyrila a Metoda, 1968. 342 s.

prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.
 Teologická fakulta Trnavskej univerzity
 Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
 tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 30 619
 fax: +421/2/544 302 44
 e-mail: csontos@tftu.sk

¹⁷ DC (23).

¹⁸ Porov. *Fontes Narrativi I*, 624–625.

Stabilizovanie konfesií a metódy budovania a reorganizácie cirkví po roku 1521

JURAJ DOLINSKÝ SJ

DOLINSKÝ, J.: The Balancing of Confessional Communities and Methods of Building and Reorganizing Churches since 1521. *Teologický časopis*, I, 2003, 1, s. 17-24.

In Europe after 1521 the Catholic and Protestant Churches experienced a crystallization of their respective beliefs and a consolidation of their lands. Both Churches relied on secular princes for their activities. The newly established universities north of the Alps played a significant role in the formation of the clergy. The greatest impediment for both Churches was the massive lack of knowledge and the often accompanying factor of superstition. Various writings and canonical visitations give abundant testimony to this state of affairs. Only during the ensuing centuries did the situation improve.

Luteránske cirkvi vo svojom formovaní narazili na početné nebezpečenstvá, tmavé línie, mylné cesty, no napriek týmto negatívnym prvkom možno postrehnúť aj sily, ktoré pohýnali smerom k jasnosti v náuke a v kulte. V tomto procese stabilizácie protestantských cirkví, ale aj katolíckej, zohrala významnú úlohu svetská autorita. A bola to práve politická moc, ktorá najviac prispela k cirkevnej uniformite svojho územia, snahou mať nielen jedinú cirkev, ale aj uniformitu doktrínálnu, štrukturálnu a uniformitu v kulte. Je však jasné, že táto uniformita nebola pre svetskú moc otázkou viery, napríklad vo formách bohoslužby, ale praktickou otázkou.¹

Autorita sa teda zaoberala cirkevnými záležitosťami: napomáhajúc, rozširujúc a reformujúc. Cieľ tohto záujmu bol dvojaký: 1. zlepšiť zamotanú situáciu, 2. nastoliť na vlastnom území jedno vierovyznanie. Treba však poznamenať jednu dôležitú vec. Pápeži, nunciovia, cirkevné a územné authority v katolíckej obnove sa nachádzali pred tými istými problémami a úlohami ako protestantské kniežatá. No bolo tiež jasné, že pre Katolícku cirkev ideál katolíckej reformy bol načrtnutý na Tridentskom koncile, zatiaľ čo pre protestantské authority boli normy odvodené zo spisov Luthera, Kalvína, Melanchtona... Okrem toho medzi cirkvami bola aj základná diferenciacia, na ktorú nesmieme zabudnúť, aj keď nebudeme hovoriť o nej obširne. Katolícka cirkev rozhodla o náuke, kulte, práve... autonómne, teda nezávisle od svetskej authority. Súčasne tieto jej rozhodnutia platili pre viac kráľovstiev a štátov, pretože Katolícka cirkev má centrum v Ríme s pápežom, univerzálnou duchovnou autoritou. Z dôvodu tejto jej reformnej situácie sa rímska cirkev otvorila medzinárodným problémom a perspektívam. To bola vzhľadom na

¹ Porov. ZEEDEN, E. W.: *Die Entstehung der Konfessionen : Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. München; Wien, 1965, s. 133.

protestantizmus výhoda, pretože ten bol rozdelený na rôzne navzájom zápasiace cirkvi. Univerzálna vláda Katolíckej cirkvi narazila však v praxi na mnohé ťažkosti a bariéry. Táto situácia mala svoje nevýhody najmä so zreteľom na aktivity katolíckej svetskej autority. Napríklad, keď protestantský knieža vydal nejaké cirkevné nariadenie pre svoje územie, nik ho nemohol zastaviť. Vo svojich rozhodnutiach bol totálne nezávislý. Keď však chcel urobiť to isté katolícky knieža, mohol predvídať zrážky s pápežom, s biskupmi svojho územia, s generálnym predstaveným niektorého medzinárodného rádu. Možno teda povedať, že katolícky knieža nebol vo všetkom slobodný, vo svojich rozhodnutiach musel rešpektovať aj iné autority.

Možno konštatovať aj ďalší zaujímavý fakt. Nielen konfesijnú unifikáciu jedného územia začínala územná svetská moc, ale takmer vždy aj iniciatíva reformy mala ten istý pôvod. Na začiatku protestantskej reformy zohrali dosť významnú úlohu ľudové hnutia a prúdy, v druhej polovici 16. storočia sa však tieto hnutia takmer úplne vytratili. Prevaha územných mocnárov a magistrátov v mestách rástla stále viac a viac a na konci 16. storočia bola už neznesiteľná.

Katolícke cirkevné autority mali ešte vplyv, často prostredníctvom katolíckych kniežat. V týchto prípadoch spovedníci a kazatelia katolíckych kniežat sa stali významnými aktérmi v náboženských bojoch a v katolíckej reforme. Na druhej strane možno však vidieť, že v mnohých prípadoch boli cirkevné autority veľmi nedbanlivé v plnení svojich duchovných povinností. V strednom Švajčiarsku to boli kantonálne vlády, ktoré pohýnali ku katolíckej reforme, pretože miestny biskup z Kostnice nerobil nič. To isté môžeme vidieť aj v južnom Nemecku, kde stredná a nižšia šľachta začala katolícku reformu.²

Územné kniežatá a magistráty miest sa cítili zodpovedné za náboženský život svojich poddaných. Predpísali nielen vierovyznanie, ale pravidelne kontrolovali aj náboženskú prax. Svetská moc dala vizitovať aj najmenšie a najvzdialenejšie dedinky. Protokoly z vizitácií poskytujú správy o vývoji alebo úpadku náboženského života a boli tak základom pre budúce cirkevné postupy. Protokoly často ukazujú, že vizitátori boli veľmi schopní ľudia, ktorí nielen veľmi presne opísali situáciu, ale indikovali aj konkrétne ozdravné prostriedky, ktoré treba sledovať.³ No tieto akty z vizitácií ukazujú aj veľkú rôznosť fenoménov, z ktorých nemožno zrekonštruovať evolúciu typickú pre odlišné cirkvi. Konzekvenencie sa odvodzovali z mnohých faktorov. Spomeňme len niektoré: rozsiahlosť teritória; začiatok konzekventnej konfesijnej politiky; formy donucovania a netolerantnosti; ekonomické bohatstvo susednej moci, čo vzbudzovalo strach. Často sa musela zobrať do úvahy aj situácia ríše. V niektorých rozhodnutiach svetská a územná moc nebola vo všetkom slobodná a musela rešpektovať aj cisársky zákon. Početné dispozície Westfálskeho mieru, ktoré sa týkajú náboženstva, ukazujú, že boli aj osobitné prípady. Nemecko vo svojich teritóriách neposkytuje homogénny obraz vierovyznaní. Vo veľkej diferenciacii však možno vidieť istú predominantnú tendenciu ku konfesijnej unifikácii území.

² Porov. BENDISCIOLI, M.: *La riforma cattolica*. Roma, 1958, s. 54–66.

³ Porov. ENDRIS, J.: *Die Ulmer Kirchenvisitationen der Jahre 1557 – 1615*. Ulm, 1937, s. 24–26.

Na dosiahnutí uniformity pracovali tak katolícke, ako aj protestantské authority. No nielen to. Prevzali cirkvi aj pre vlastné ciele. Ich úlohy na nábožesko-cirkevnom poli mali mnohé formy: pomáhať farnostiam a farárom v ich kompetenciách; určovať v kontroverziách oficiálnu náuku; hľadať prostriedky a cesty pre náboženské vyučovanie poddaných a presadzovať obrátenie na konfesiю teritoriálnej moci; nastoliť účinný spôsob verejného vyučovania... Napríklad cisár Ferdinand I. uplatnil svoju autoritu a donútil Kanízia, aby napísal katechizmus. A sotva katechizmus vyšiel tlačou, cisár ho predpísal pre všetky svoje územia spolu s inštrukcou o metóde katechetického vyučovania, ktorú treba sledovať. Iným príkladom môže byť prípad, keď sa knieža Albert V. Bavorský ujal poručníctva nad kniežatstvom Baden-Baden, vyslal tam gubernátora a toho sprevádzal jeden jezuitský misionár, ktorý mal priviesť ľud ku konverzii na katolicizmus. Budovali sa školy na formovanie kléru a učiteľov. Stalo sa aj to, že v južnom Nemecku markgróf Filip II. z Baden-Badenu založil seminár tridentského typu ešte skôr ako biskupi z jeho územia zo Speyeru, Strasbourgu a Kostnice.

Pri formovaní konfesií boli rozhodujúce iniciatíva, spolupráca, ochrana a zákonodarstvo politickej moci. Štát sa zaujímal o štruktúru cirkví, o kult, katechézu a pastoračnú prax. Lokálne vlády sa mnohými formami nariadení pokúšali o prehĺbenie náboženského života, podporovali zbožnosť, morálku a poslušnosť. Bol nevyhnutný istý čas, kým sa uniformita v doktríne a v praxi stabilizovala, a takisto bol potrebný čas aj pre trvalejší a nerušený náboženský život.

Vonkajšie stabilizovanie a vnútorná reforma postupovali vo veľkej časti prípadov veľmi pomaly, len ojedinele prišli naraz ku svojmu cieľu.⁴ Všeobecná situácia bola taká, že vnútorná reforma populácie nasledovala len po jednej generácii vonkajšej stabilizácie. Príčina tohto stavu vecí je evidentná: jednoduchému ľudu sa mohlo pastoračne uspokojivo poslúžiť, len keď existoval klérus, ktorý bol schopný odpovedať na náboženské požiadavky. A v tom bola situácia veľmi vážna. O to, aby taký klérus mali, sa usilovali katolícke územné kniežatá, ale takisto aj protestantské. Od polovice 16. storočia kniežatá a mestá zakladali školy, kolégiá a semináre. Súčasne sa starali, aby klérus farností bol ekonomicky lepšie zabezpečený a sociálne viac rešpektovaný. Mnohí dobre situovaní laici ponúkli kléru katedry na vyšších školách, ekonomicky pomáhali chudobným študentom a otvárali cestu ku kňazstvu aj mladíkom z chudobných vrstiev. K tomuto postoju prispel aj fakt, že v Nemecku v 17. storočí, po luteránskej reforme, založili kniežatá a mestá približne dvadsať univerzít, nepočítajúc semináre a kolégiá jezuitov, ktoré tiež prispeli k výchove kléru.

Územné cirkvi, katolícke a protestantské, poskytovali svetskej autorite veľké služby: pomáhali vo vnútornom stabilizovaní územia a v raste moci authority. Na druhej strane svetská autorita nerozhodovala len o vyznaní vlastného teritória, ale osobovala si aj právo/povinnosť reformovať ho. V tom bol základný prínos ku konštituovaniu protestantských cirkví a k reorganizácii Katolíckej cirkvi. Pozrime sa teraz, ako a s akým aparátom svetská autorita prispela cirkvám.

⁴BENDISCHIOLI, M.: *La riforma cattolica*, s. 62.

V miere, v akej sa teritórium formovalo ako štát, sa rozvíjal aj organizmus štátnych zamestnancov. Tento byrokratický aparát predstavoval najvhodnejší aparát v rukách teritoriálnej moci aj pri úprave cirkevných záležitostí. V systéme cirkevného statalizmu mal byrokratický organizmus eminentnú úlohu. Predovšetkým obsadil miesto, ktoré bolo predtým privilegovaným polom nižšej provinciálnej šľachty. S prínosom novej byrokratickej triedy mohla svetská autorita uviesť do dediniek, do malých miest a do administratívnych dištriktov protestantskú reformu alebo reštaurovať a znovu obnoviť Katolícku cirkev. Možno povedať, že takmer všetko záviselo od aparátu zamestnancov. No je tiež pravda, že príležitostne niektorí vysokí vládni zamestnanci sledovali odlišnú politiku a niekedy aj opačnú ako centrálna moc, najmä keď tá bola ďaleko.

Avšak ani úmysel kniežat, ani byrokratický aparát by nestačil na dosiahnutie úspechu, keby reformy neboli presadzovali ľudia, u ktorých duch katolíckej alebo protestanskej reformy mal konkrétnu formu. Dôveryhodní ľudia kniežat, poradcovia, lokálni protektori, veľká časť z kléru rozličných cirkví sa dali k dispozícii svojim vierovyznaniam a spaľovali sa v ich službe. Tieto osoby, pripravené aj zomrieť za svoje náboženské presvedčenie, pochádzali od polovice 16. storočia najmä z kalvinizmu a zo Spoločnosti Ježišovej, no nie výlučne. Títo muži spolupracovali nielen s územnou mocou, ale často pohýnali indierentných alebo bojazlivých biskupov a kniežatá k väčšej aktivite a k väčšiemu presvedčeniu v ich viere.

VŠEOBECNÉ PREKÁŽKY V ORGANIZÁЦИИ PROTESTANTSÝCH A KATOLÍCKYCH CIRKVI

V predchádzajúcej časti sme hovorili o budovaní a reorganizácii cirkví. Teraz preskúmame ich prekážky. Budeme sa pritom trochu zaoberať aj náboženským životom ľudu. V dnešnej terminológii by sme povedali, že sa pozrieme na niektoré aspekty vtedajšej ľudovej nábožnosti.

Katolicizmus i luteranizmus budovali cirkvi vlastným spôsobom a výsledkom bolo mnoho diferentných cirkví. Napriek tomu, že boli medzi nimi rozdiely, mali aj spoločné úlohy a rovnaké prekážky. Vo vnútri cirkví sa bojovalo vo veľkej miere proti neporiadkom a nesvárom, proti doktrinálnej neistote v najzákladnejších veciach.

V náboženskom živote ľudu vládla poverčivosť a mánia po zázrakoch. Takmer všade sa verilo v mágiu. Procesy proti strigám dosvedčujú prekvapivým spôsobom o sile týchto povier. Máme pozorné relácie, ktoré hovoria jasne o stopách starovekých pohanských kultov. V aktoch vizitácií všetkých konfesii vidieť, že náboženská prax bola úpadková, neznalosť viery nepredstaviteľná. A bohužiaľ, nižší klérus odrážal tento stav vecí. A tak náboženská formácia tohto ľudu bola mimoriadne ťažkou úlohou pre viac generácií z každého vierovyznania. Náboženské vojny istotne neprispievali k tejto situácii. Politické revolty a vojny rušili vo veľkej miere v 17. storočí pastoračnú prax cirkví. Nakoniec tridsaťročná vojna zničila v Nemecku všetko, čo vybudovali predchádzajúce generácie.

Mánia po zázrakoch bola rozšírená nielen medzi jednoduchým ľudom krajiny, ale aj vo vysokej spoločnosti. Kepler povedal sám o sebe v roku 1589:

„Ja som luteránsky astrológ, ktorý necháva vtip a berie do úvahy jadro.“⁵ V tej istej dobe známy vedec Tycho de Brahe bol tej mienky, že keďže Boh nestvoril nič bez zmyslu a cieľa, aj konštelácia hviezd môže byť znamením pre človeka. Kepler mohol rozlíšiť medzi šarlatánstvom a vedou, no keď veci dospeli do takeého bodu, že postavenie hviezd rozhodovalo nielen o momente sejby, žatvy alebo púšťania žilou, ale aj o strihaní nechťov, vtedy sa hranice presunuli smerom k povere. A to prekvitalo vo všetkých vtedajších sociálnych triedach. Z ľudových xylografií aj zo svedectiev listov, diárov a kroník možno dedukovať, že ľud často videl znamenia z neba a veril v ne. O tom, že v roku 1555 spadol na Čierny les krvavý dážď, nám zachoval správu farár mestečka Neustadt. O udalosti kázal luteránsky superintendent, ktorý v podstate musel byť mužom kultúry. Rozšírila sa správa, že v Sasku sa objavil večný Žid; že jednému dieťaťu narástol zlatý zub (taktiež o tom hovoril švábsky farár) a na oblohe sa ukázal ohnivý drak.

Je známy fakt, že pod plášťom kresťanstva sa počas stredoveku skrývala masa zvykov, povier a náboženských ideí germánskeho pohanstva. No fakt, že toto mohlo prekvitať napriek prísnyim zákazom katolíckych a protestantských autorít, ukazuje na skutočnosť, že nižší klérus zdieľal tieto ľudové poverky. Jeden farár, ktorý často kázal proti poverám, sa utiekal k týmto praktikám, keď jeho dcéra ochorela a jeho lekári nenašli pre ňu nijaký liek. Prijal vtedy „zázračný koreň“ a dcéra sa uzdravila. V oblasti cisárskeho mesta Ulm bol známy fakt, že len málo ľudí chodilo do kostola, s jednou výnimkou. Kostol bol vždy plný, keď farár konal liturgické obrady. No bol to liečiteľ-uzdravovateľ. Uzdravoval bolenie zubov podľa postavenia mesiaca, poznal diabolské vzývania. V inej dedine si istá žena sťažovala na svojho farára, pretože jeho incenz, zmiešaný s tajomnými prímiesami, invocácie a žehnania nemali efekt na chorobu jej manžela. Skutočnosť sa stala verejne známou po sťažnostiach ženy.

Najmä vo východnom Prusku, kde bolo kresťanstvo ešte veľmi slabé, prežívala prax predkresťanskej religiozity. Rybári a sedliaci zachovávali v čase epidémie obrad obetovania čierneho capa bohyni Diedeweyte. Obetovanie vykonával farár. Luteránske nariadenie zakázalo v roku 1525 tento obrad, no zdá sa, márne, pretože ešte v roku 1571 vláda vydala zákon s prísnyimi pokutami proti tomuto zvyku. Pruskí vidiečania obetovali za svojich mŕtvych mäso a zvieratá, najmä v čase medzi sviatkom sv. Michala (29. september) a sviatkom všetkých svätých. Verilo sa, že dobrá žatva závisí od týchto obiet za mŕtvych. Sú známe ďakovné tabuľky s vyobrazením zvierat, najmä kureniec, a to nielen v Prusku, ale aj v Bavorsku a Hornom Falcku. Ľud nechcel zanechať svoje náboženské zvyky z predkresťanských čias. Boj cirkevných a svetských autorít neprinášal veľa ovocia.

Jestvuje mnoho nariadení, ktoré zakazovali mágiu. Autority začali bojovať proti mágii a čarodejníkom od čias reformy, no dobrých 150 rokov nemohli zvíťaziť. V predstavivosti ľudu jeden mág bol schopný vplývať, v dobrom alebo v zlom, na ľudí, na zvieratá, na zber úrody... Takmer všade sa verilo, že choroby, epidémie, prírodné katastrofy pochádzajú z diela čarodejníkov alebo strigôňov. Ani taký logický intelekt, akým bol Kalvín, nebol celkom slobodný od týchto predstáv.

⁵ *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierter Kirche*. Hrsg. W. Niesel. Zürich, 1948, s. 34.

Pri čarovaní sa používali nielen absurdné veci, ako mačacie mlieko, rozsekané sušené žaby, ľudské kosti, krv odsúdencov, ale s veľkým záujmom aj posvätné predmety, ako konsekrované hostie a krstná voda. Rôzne cirkevné predpisy, ako napríklad z Lübecku (1531), Brunswicku (1581) a Saského kurfirstva (1580), zakazovali kostolníkom pod hrozbou straty úradu predávať alebo darovať ľuďom po krste vodu používanú pri vysluhovaní sviatosti, pretože bola obava, že by sa mohla používať v mágii.⁶ V Brunswicku a v Hornom Falcku sa používala krstná voda pri starostlivosti o chorých, ako prostriedok na ničenie hmyzu, alebo ako prostriedok na objavenie dievčiny v druhom stave. Prakticky nejestvuje nijaký protokol z vizitácií, kde by sa nehovorilo o čarodejníkoch, o ženách zelinkárkach alebo čarodejnicach. Stalo sa, že úradný dozorca luteránskej cirkvi v Ulme bol obvinený z nedbanlivosti vo svojom úrade, pretože vo svojich reláciách nikdy nehovoril o takýchto ženách. V akej miere sa verilo v tieto magické veci, možno vydedukovať z úradných spisov, ktoré hovoria o týchto veciach ako pravdivých: jeden tribunál vyhlásil, že proti jednému kniežaťu z Holsteinu bolo praktizované zaklínanie na diaľku.

Nechýbali zákazy čarovania, mágie a povier, treba však uznať, že nemali veľký úspech. Pre vtedajšie masy nestačila Biblia, do nábožnosti sa primiešavali mnohé prvky z predkresťanskej nábožnosti. Pre ľudí 16. a 17. storočia boli neznáme mnohé prirodzené veci. „Tajomné“ efekty si vysvetľoval ľud podľa svojho chápania. Ich svet bol plný démonov a diablov, dobrých a zlých duchov. V týchto storočiach prevládal magický svet, plný tajomstiev, síl, pred ktorými sa ľudia cítili úplne bezmocní. Prirodzené fenomény, ako napríklad zosuvy pôdy, požiar, či prehratá bitka boli neomylné interpretované ako Božie výroky. No nielen to. Mnoho ľudí, najmä kazatelia boli presvedčení, že vedia presne, stavajúc na istých udalostiach vnímaných ako správy, aké hrozby a tresty Boh pripravuje. Kázne boli plné podobných vecí. Jediným možným liekom tu bolo všeobecné poučovanie, a nielen náboženské.

Cirkevné nariadenia a poučenia pre vizitátorov hovoria vždy o katechizme. Ten bol povinný nielen pre deti, ale aj pre dospelých. Vizitátori dávali nielen prednášky, ale tiež skúšali vyučujúcich. Aj klérus na vidieku bol z času na čas preskúšaný alebo povzbudzovaný k zdokonaľovaniu a vytrvalosti v štúdiu. Zvyčajne sa požadovalo len poznanie najzákladnejších vecí, a nemožno brať do úvahy naše dnešné idey teologických štúdií a ľudskej kultúry. Vtedajšia všeobecná neznalosť bola skutočne obrovská, a preto bolo možné aj také rozšírenie poverčivosti a mánie po zázrakoch. Hrubú nevedomosť môžeme vysvetliť aspoň čiastočne: neistou situáciou z dôvodu vojen; prírodnými katastrofami a nepripravenosťou vyučujúcich. Vo všeobecnosti na vidieku bol učiteľom kostolník. Pre služobníctvo sa v nedeľu popoludní prednášal katechizmus, čo bolo pokladané za veľmi otravnú vec. Preto sa služobníctvo na vyučovaní príliš nezúčastňovalo a páni ich nechávali slobodne robiť, čo chceli. Ľud sa nezúčastňoval pravidelne ani na nedeľnej a sviatočnej svätej omši. Rodičia neposielali svoje deti pravidelne do školy. Nanajvýš chodili do školy v zime, keď sa nepracovalo na poli.

Hlavnú príčinu náboženskej nevedomosti možno odvodiť zo skutočnosti, že aspoň do konca 16. storočia sa masy nezúčastňovali ani na

⁶ ENDRIS, J.: *Die Ulmer Kirchenvisitationen der Jahre 1557 – 1615*, s. 67.

svätej omši, ani na predpísanom katechizme. Na druhej strane sa prejavila nechopnosť nižšieho kléru vyučovať. Nábožensko-kultúrna formácia kléru bola viac ako nedostatočná.

Náboženské znalosti, ktoré sa požadovali od jednoduchého ľudu, obsahovali vo všeobecnosti len Otče náš, Krédo a Desatoro. Katolíci, ale aj luteráni, poznali viac Zdravas Mária. Od luteránov sa požadovalo poznanie niektorých pasáží malého Lutherovho katechizmu a niektoré náboženské piesne.

Tu sú niektoré fakty na ilustrovanie náboženskej ignorancie ľudu. Pozrime sa najprv na krst. V rokoch 1544 – 1545 bol vydaný zákaz krstiť mliekom alebo malváziou (biele aromatické víno). V roku 1580 veľké cirkevné nariadenie zo Saska napomenulo pôrodné babice, aby sa v prípade nutnosti „nekrstilo akoukoľvek tekutinou, ktorá je poruke, ale aby sa krstilo len vodou, a nie vínom, octom alebo mliekom“.⁷ V jednom luteránskom dištrikte v polovici 16. storočia zo sto opýtaných len jeden jediný vedel naspamäť Otče náš, Krédo a Desatoro. V Magdeburskej diecéze vizitácia v rokoch 1562 – 1564 zistila neobyčajnú ignoranciu vo veciach viery. V jednej dedinke s 52 rodinami len tri vedeli Otče náš, a nič viac. Desatoro nepoznal na celom území prakticky nikto. O sviatosti krstu a o Eucharistii vládla totálna ignorancia. Vizitátori poznamenali v jednej osade, že „sedliaci ukázali vo svojej modlitbe, že kresťanstvo tu končí“.

No je jasné, že aj otázky, ktoré si môžeme prečítať v protokoloch vizitácií, enormne prevyšovali horizont poznania sedliakov. O Kristovi, o Trojici a zmŕtvychvstání nevedel tento ľud odpovedať nič. Úroveň pochopenia vidieť z odpovede na otázku o Božej vôli: „Aby slnko žiarilo.“⁸ V jednom protokole o katechetickú skúšku vizitátori v r. 1641 – 1642 poznamenali, že na otázku, čo Boh prisľúbil tým, ktorí ho milujú, dostali odpoveď: „Časnú smrť a večné zatratenie.“⁹ Alebo na otázku, čo máme robiť, ak sme sa prehrešili proti Bohu, zaznela odpoveď: „Máme mu poďakovať s celým srdcom.“¹⁰

Vidiac takú nízku úroveň náboženských poznatkov, možno sa naozaj opýtať, aký zmysel má hovoriť, že ľud si vedome vybral, či bude katolícky, alebo luteránsky. Azda túto situáciu zhoršili aj polemiky a teologické kontroverzie. Rozdiely medzi vierovyznaniami boli dlhý čas hlavnou témou kázni, prednášaných často hrubo a neomalene. Azda to videl dobre katolícky historik našej doby, keď napísal s istým zveličením: „Vtedajší ľud poznal kontroverzie lepšie ako katechizmus.“¹¹

Ten istý čierny obraz môžeme konštatovať aj v cirkevnej praxi, nábožnosti a morálnom správaní. Nariadenia, najmä tie, ktoré sa dotýkali morálky, poukazujú na vážne morálne nedostatky ľudu tak v cirkvi katolíckej, ako aj luteránskej. Jestvovalo obrovské množstvo predpisov týkajúcich sa znesväcovania nedele. Na prvom mieste sa nachádzajú takmer vždy hýrenie a všeobecné opilstvo, najmä v čase bohoslužieb, na cintoríne... Masa sa správala

⁷ ENDRIS, J.: *Die Ulmer Kirchenvisitationen der Jahre 1557 – 1615*, s. 132.

⁸ ENDRIS, J.: *Die Ulmer Kirchenvisitationen der Jahre 1557 – 1615*, s. 144.

⁹ ENDRIS, J.: *Die Ulmer Kirchenvisitationen der Jahre 1557 – 1615*, s. 145.

¹⁰ ENDRIS, J.: *Die Ulmer Kirchenvisitationen der Jahre 1557 – 1615*, s. 146.

¹¹ BENDISCIOLI, M.: *La riforma cattolica*, s. 214.

tak, aká v skutočnosti bola: drsná a hrubá, vyžívajúca sa v bezhraničnom jedení a pití, neviazaná v sexuálnom živote. A mala, aspoň do konca 16. storočia, klérus, ktorý jej bol hodný. V kontraste s mestskou šľachtou, šľachta, ktorá žila na vidieku, svojím spôsobom života bola veľmi podobná sedliakom, s výnimkou južného Nemecka. No ani v náboženských poznatkoch táto šľachta príliš nepredčila svoj ľud.

Z aspektu náboženskej reformy, mimo konfesiónálnych rozdielov, katolíci a protestanti mali veľmi podobné problémy. Prvou úlohou bolo podať ľudu istý stupeň, aspoň základný, náboženskej a ľudskej kultúry a istú disciplínu každodenného života. Každé vierovyznanie sa usilovalo robiť to vo svoj prospech. Eminентnú úlohu mal pri tejto práci klérus. Protestantizmus mal od začiatku reformy svojich učených kazateľov, farárov z miest a dvorných kazateľov pre vysokú šľachtu. Potom sa musel postarať aj o pastorať sedliakov.

Katolicizmus mal ešte vážnejšie problémy. Musel najskôr získať vysoký klérus, biskupov a kanonikov pre katolícku reformu. Zdroje katolíckej cirkvi v Nemecku medzi mužmi spôsobilými na reformu boli veľmi skromné. Od polovice 16. storočia prišla prvá pomoc najmä z nových alebo obnovených reholí Španielska a Itálie.

LITERATÚRA

- ALBERIGO, G.: *La riforma protestante*. Milano, 1959.
Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen, 1963.
 BENDISCIOLI, M.: *La riforma cattolica*. Roma, 1958.
 ENDRISS, J.: *Die Ulmer Kirchenvisitationen der Jahre 1557 – 1615*. Ulm, 1937.
 ZEEDEN, E. W.: *Die Entstehung der Konfessionen : Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. München; Wien, 1965.

doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD.
 Teologická fakulta Trnavskej univerzity
 Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
 tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19
 fax: +421/2/544 302 44
 e-mail: dolin@tftu.sk

O čem vypovídají dějiny katecheze Církve?

LUDVÍK DŘÍMAL

DŘÍMAL, L.: What Does the History of Catechesis in the Church Tell Us? Teologický časopis, I, 2003, 1, s. 25–35.

The history of catechesis is the history of the ministry of the Word. The Church, since apostolic times, in her desire to offer the Word of God in the most appropriate manner, has realized this ministry in the most varied of ways.

The course of catechesis during the history has been characterized everywhere by generous dedication, worthy initiatives and by positive results for the education and growth in the faith of children, young people and adults. At the same time, however, there have been crises, doctrinal inadequacies, influences from the evolution of global culture and ecclesial questions derived from outside the field of catechesis which have often impoverished its quality.

A decisive milestone in the understanding of catechesis has been the reflections of the Synod of Bishops of October 1974 and the post-synodal Exhortation *Evangelii Nuntiandi*. This document enunciates a particularly important principle, namely, that of catechesis as a work of evangelization in the context of the mission of the Church.

Katecheze nabývala během dějin velmi rozličných forem a způsobů své realizace. Magisterium Církve po 2. vatikánském sněmu ji znovu a výslovně potvrzuje jako nejvýznamnější složku evangelizace, která provází Církev od jejích počátků,¹ což znamená výrazný přelom v dlouhodobém chápání její povahy po celá staletí předtím.

1 BIBLICKÉ ZÁKLADY

Věřícímu čtenáři Písma svatého neunikne, že Zjevení, které je současně jakousi Boží „katechezí“ lidstvu a vyvolenému národu zejména, je něco obdivuhodného. Bůh se ve své vynalézavé lásce obrací k člověku v různých dobách rozličným způsobem, aby každý mohl ve své době a ve své vlastní kultuře pochopit a přijmout Jeho poselství.²

V Izraeli existovaly již před příchodem Krista rozmanité způsoby zprostředkování obsahu starozákonní víry. V Deuteronomiu nacházíme, moderně řečeno, krátké formule vyjadřující víru (Dt 26,5-10: tzv. malé historické krédo; Dt 6,21-25: tzv. katechetické krédo) – text, který vypráví o exodu z Egypta jako o vysvobození z otroctví, a veřejný rituál učení, jehož se účastnil celý národ, když stanul před Hospodinem o slavnosti stánků (srov.

¹ Srov. IOANNES PAULUS II. *Catechesi tradendae* 18; 20c. Celý text exhorty viz AAS LXX (1979), s. 1277–1340.

² Srov. LIMBECK, M. Katechese im Spiegel des Alten und Neuen Testaments. *KtBl* 1980, roč. 105, s. 237–247.

Dt 31,10-13). Zprostředkování obsahu víry z generace na generaci hrálo v Izraeli podstatnou roli. Účelem opakované recitace textů víry (Dt 6,7-9) zdaleka nebylo pouze jejich vštípení do paměti, ale mnohem více jejich meditování, pronikání do textu a v neposlední řadě probuzení či obnova touhy a ochoty nechat se zcela proniknout a naplnit Hospodinovými zaslíbeními i příkazy.³

Ve spisech Nového Zákona se setkáváme s katechezí především v činech a učení samého Ježíše Krista. Jedinečnost Jeho poselství o Božím království, které hlásal s mocí, způsob Jeho „katechizace“ s četnými podobnostmi a zejména Jeho utrpení, smrt, zmrtvýchvstání a oslava ukazují, že v Jeho „události“ se nejednalo pouze o (proroky předpověděnou) obnovu víry Izraele, ale též a současně o něco nesrovnatelně nového.⁴

Křesťanská katecheze začíná v prvních dnech prvotní Církve. Vedle hlásání apoštola Petra v den Letnic (Sk 2,14-41), ostatních apoštolů a jáhnů až po věřící laiky v Palestině, v Malé Asii, v Řecku a Římě, jak o tom svědčí Skutky apoštolů, je zmiňována i praxe výkladu hlášaného poselství a povzbuzování nových konvertitů. K označení této činnosti je brzy užíván výraz „katecheze“ (srov. L 14; Sk 18,25 a 21,21; Ř 2,10; 1 K 14,19; Ga 6,6). Nicméně Skutky apoštolů, které uvádějí četné příklady prvního hlásání (kérygma) dosud nepokřtěným, neobsahují konkrétní příklad ryze „katechetického“ výkladu nebo povzbuzení.

Jiné spisy Nového Zákona naopak přesahují často základní výklad, vlastní katechezi, i když např. evangelia jsou považována za písemná svědectví, která určitým způsobem obražejí kázání v komunitách prvních křesťanů. Zatímco Matoušovo evangelium je bohaté na kapitoly „výukového“ rázu, evangelium podle Jana je zřejmě výsledkem hluboké reflexe či meditace o skutečnosti a tajemství Ježíše Krista.⁵ Lukáš píše své evangelium s výslovným potvrzením a odvoláním na předchozí vyučování ústní (L 1,4).

Četné z Pavlových listů jsou ve své druhé části jakoby ozvěnou morální výuky prvních křesťanů. V prvním listu Petrově lze odhalit určitý typ křesťanské katecheze.

Z hlediska dějin katecheze je významný již zmíněný list Židům, v jehož 5. a 6. kap. (podle některých autorů) nalezneme jakýsi náznak existence členitosti či graduality procesu katecheze s ohledem na adresáty: První stupeň spočíval ve zřeknutí se hříchu, v příklonu k víře v Boha (v jeho existenci a prozřetelnosti), v rozlišení mezi druhem křtu (křest Janův od křtu svátostného). Následovala výuka pro „pokročilejší“, která se týkala Kristova velikonočního tajemství. Ta obsahovala „historické jádro“, jehož podstatu zachycuje Pavel jako první písemně (srov. 1 K 15,3-5), a pokračovala dále hlavními fakty týkajícími se Ježíšovy osoby a díla: davidovský původ, ohlašovaný proroky, narození z Panny, křest v Jordánu a svědectví Jana Křtitele, veřejné působení Ježíšovo: učení, mocné divy a znamení, založení Církve, jeho umučení, smrt a zmrtvýchvstání jakož i návrat k Otci. Tento hlavní obsah katecheze byl doplňován posléze naukou trinitárního rázu: Ježíš Kristus je poslán Otcem, je v Něm plnost Ducha svatého, kterého posílá apoštolům a jímž oživuje a vede svou církev než přijde podruhé, aby soudil živé i zemřelé.

³ Srov. LOHFINK, N. Glauben lernen in Israel. *KtBl* 1983, roč. 108, s. 84-99.

⁴ Srov. LÄPPLE, A. *Kleine Geschichte der Katechese*. München : Kösel, 1985, s. 30-34.

⁵ Viz TICHÝ, L. *Úvod do Nového zákona*. Olomouc : MCM, 1992, s. 59.

2 KATECHEZE VE STAROVĚKU

Ve starověku je jakousi zlatou dobou katecheze období katechumenátu, jehož prostřednictvím se Církev věnuje zvláštním způsobem dospělým, kteří mají být začleněni do mystického těla Kristova, aby se stali jeho živými údy a přinášeli užitek.⁶

Historikové se shodují v názoru, že katechumenát lze považovat za církevní instituci pastoračně-liturgického typu, která vznikla a konsolidovala se ze zkušenosti. Po schválení církevní autoritou se rozvinula a rozšířila v komunitách křesťanů zejména ve 3. století. Po ediktu milánském doznala značných změn, zejména ve druhé polovině 4. století. V 5. století přetrvávala ještě živá a fungující, s postupným úpadkem až k úplnému zániku v 6. a 7. století.

V katechumenátu lze rozlišit prvky dlouhodobé a víceetapové přípravy na přijetí křtu. Jednotlivým etapám této přípravy odpovídaly i příslušné formy katecheze. Obsah katechetické výuky byl soustředěn kolem dějin spásy. Katechumeni naslouchali Božímu slovu a jeho výkladu a byli seznamováni s řádem liturgických shromáždění.⁷ Katecheze měly charakter společného vyučování; účelem bylo pomáhat všem účastníkům na cestě víry k její zralosti. Nejednalo se tedy o pouze teoretickou přípravu na přijetí svátosti křtu, nýbrž o formaci, aby byl kandidát schopen plnohodnotného křesťanského života.⁸

Ve třetí etapě přípravy na přijetí křtu se katechumeni účastnili katecheze, která zahrnovala nejen vysvětlení pravd víry, ale i zvláštní slavnostní odevzdání Symbolu víry (*traditio symboli*). V Římě se podobným způsobem odevzdávala modlitba Páně – Otče náš (*traditio orationis Dominicae*).

Svátost křtu přijímali katechumeni o Velké noci, a to velmi slavnostním způsobem za účasti celého společenství věřících. Hned nato, oděni do bílých šatů, se poprvé zúčastnili celé eucharistické bohoslužby a přistupovali ke sv. přijímání.

Poslední etapa katecheze následovala po přijetí iniciačních svátostí. Novokřtěnci byli hlouběji uváděni do svátostného života prostřednictvím mystagogických katechezí.

Za první traktát katechetické metodologie, vypracovaný s ohledem na dospělé, je pokládán Augustinův spis *De catechizandis rudibus*.⁹

3 KATECHEZE VE STŘEDOVĚKU

V souvislosti s postupnou christianizací Evropy a šířící se praxí křtu dětí dochází k pozvolnému zániku katechumenátu a spolu s ním též iniciační katecheze.

⁶ K tématu katechumenátu existuje značné množství odborných prací, a to nejen z hlediska úzce historického. Pro bližší informaci o tomto významném období z pohledu katechetiky uvádíme alespoň: FLORISTÁN, C. *Para comprender el catecumenado*. Navarra : Editorial Verbo Divino, 1989; CAVALOTTO, G. *Catecumenato antico*. Bologna : EDB, 1996.

⁷ Svědčí o tom zejména sv. Cyril Jeruzalémský – viz jeho *Mystagogické katechese*. Velehrad; Roma : Refugium, 1997, s. 14–15, nebo Hippolyt Římský, *Apoštolská tradice*. Velehrad; Roma : Refugium, 2000.

⁸ Srov. CAVALOTTO, G. *Catecumenato antico*. Bologna : EDB, 1996, s. 39–40; 260–265.

⁹ Kritický text lze nalézt v kompletních vydáních Augustinova díla, především však *Patrologia latina* 184, 310 – 348.

Přispěly k tomu i některé další okolnosti:

- výrazným nárůstem počtu konverzí a uchazečů o vstup do Církve ve staletích následujících po ukončení pronásledování křesťanů nebyla dosavadní forma katechumenátu schopna připravit na křest všechny ty, kteří o něj žádali;
- katechumenát byl současně též obdobím přísné kající disciplíny: kdo upadl do závažného hříchu, nemohl tak snadno dosáhnout svátostného odpuštění skrze křest. To mělo za následek, že se mnozí sice do katechumenátu přihlásili, ale přijetí křtu odkládali i mnoho let.

Středověk představuje historicky značně dlouhé období se specifickými problémy. Církev se nacházela v nové situaci. Pokřtěných osob velmi přibývalo, avšak žel mnozí zůstávali právě jen pokřtěni. A tak bylo třeba jednak dále pokračovat v tom, co bylo hlavní složkou katechumenátu (příprava dospělých na přijetí křtu), jednak usilovat o náboženské vzdělání již pokřtěných, což bylo praktikováno zejména prostřednictvím kázání.¹⁰

Je vhodné si uvědomit, že prakticky po celý středověk musela katecheze čelit dvěma nemalým obtížím. Na straně Církve jako instituce to byla obtíž lingvistická: liturgie, jeden z hlavních pramenů katecheze (odhlédneme-li od krátkého období christianizace našich předků svatými bratry Cyrilem a Metodějem), byla konána latinsky. Na straně běžných věřících byla jiná bariéra: negramotnost.¹¹ Jak katechizovala Církev v těchto podmínkách?

Už od doby Karla Velikého je známo nařízení, aby kněží každou (či alespoň každou druhou) neděli poučovali v kázání lidi o pravdách víry a křesťanského života. Poněvadž kázání bylo předepsáno konat v jazyce lidu, stávala se z něj stále významnější forma katecheze dospělých a nezřídka byla tato farní katecheze lidu uskutečňována v celých cyklech, které byly monotematicky zaměřeny. Byly vysvětlovány postupně jednotlivé pravdy víry z kréda, jednotlivá přikázání desatera, osmero blahoslavenství, sedmero svátostí, prosby Otčenáše, skutky milosrdenství aj. Texty modlitby Páně a Věřím byly pravidelně opakovány, a tak vštěpovány do paměti. Tato farní katecheze dospělých lidí představovala jakousi základnu pro katechezi dětí, kterou pak konali rodiče sami doma se svými dětmi.¹²

Významnou příležitostí ke katechizaci dospělých věřících ve středověku byla praxe přijímání svátosti smíření. Kajícníkovy vyznání bylo nezřídka spojováno s opakováním, dokonce i zkouškou jeho náboženských vědomostí.

Jak čelila katecheze druhé velké bariéře – negramotnosti lidí? Poněkud zjednodušená, avšak pravdivá odpověď může znít takto: Církev si posloužila názornými pomůckami.

Ve středověku byly všeobecně oblíbené a rozšířené soubory obrazů, představující především biblické postavy nebo příběhy. Tyto soubory obrazů přibližovaly prostým věřícím základní náboženské pravdy a pro katechezi byly nenahraditelnými pomůckami, na nichž do značné míry závisela inkulturace víry.¹³ Někteří autoři se domnívají, že tyto soubory obrazů tvořily součást tzv.

¹⁰ Srov. LA ROSA, L. *La formazione cristiana nel Medioevo*. Leumann (TO) : Elle Di Ci, 1998, s. 32–37.

¹¹ Srov. LÄPPLE, A. *Kleine Geschichte der Katechese*, s. 67–68.

¹² Srov. tamtéž, s. 68–69; podobně LA ROSA, *La formazione cristiana*, s. 96–97.

¹³ Srov. LA ROSA, *La formazione cristiana*, s. 45–47.

Bible chudých.¹⁴ Je sporné, zda k obsahu tohoto pojmu lze přidružit i další předměty, s nimiž se dodnes setkáváme v katedrálách a kostelech pocházejících ze středověku (barevná okna a boční oltáře se svými výjevy, sochy, korouhve, užívané v procesích apod.), avšak zdá se velmi pravděpodobné, že díky těmto „médiím“ byl středověký křesťan snáze schopen pravdy víry, vyslechnuté v kázání, si osvojit a převést do života.

Od doby sv. Františka z Assisi byla v Evropě započata tradice budování betlémů.

Konečně si zaslouží připomínky i tzv. duchovní hry, jež od vrcholného středověku byly rozšířeným, někdy ovšem i problematickým doplňkem katechizace.¹⁵

4 KATECHEZE V NOVOVĚKU

Je známo, že nástup novověku doprovázel výrazný pokles náboženských vědomostí křesťanů spolu s úpadkem náboženského života. Otcové Tridentského koncilu reagují na tuto situaci mimo jiné i zavedením povinnosti pro všechny faráře, aby „alespoň o nedělích a velkých svátcích živili lid jim svěřený podle svých schopností slovy spásy, vyučující tomu, co je pro všechny nutné ke spáse, ukazující jim stručným a jednoduchým způsobem neřesti, jichž se mají varovat, a ctnosti, které mají uskutečňovat, aby mohli uniknout věčnému trestu a obdržet nebeskou slávu“.¹⁶

Tímto způsobem chtěli otcové Tridentina řešit problém rozšířené náboženské nevědomosti křesťanského lidu, která podle stížností četných duchovních pastýřů byla přímo „přísllovečná“. Naléhavost vyučování pravdám „nutným ke spáse“ souvisela s přesvědčením, že nevědomost je navíc příčinou různých herezí, nepořádku a nemravnosti. Odtud silí v novověku úsilí církve rozšířit mezi věřícími náboženskou vzdělání, zvláště onou tradiční formou farní katecheze v době nedělního a svátečního odpoledne.

Vývoj katecheze v novověku přirovnávají někteří autoři obrazně k jakémusi dramatu o třech dějstvích. Časově nejdelší je první z nich, které trvalo zhruba čtyři staletí – přesněji od koncilu tridentského až do koncilu 2. vatikánského (1563 – 1962). Tuto epochu můžeme nazvat (s určitým vědomým zjednodušením) *epochou katechismu*. Necelých sto let před koncilem se s tímto obdobím časově kryje druhé „dějství“ neboli období tzv. katechetického hnutí.

Druhý vatikánský sněm pak zahájil poslední období vývoje katecheze, které ústí do naší současnosti. Povšimněme si jednotlivých epoch blíže.

¹⁴ Blíže k tomuto pojmu viz např. WECKWERTH, A. *Armenbibel* in TRE, svazek IV, Berlin 1979, s. 8–10.

¹⁵ Tzv. duchovní hry byly účinným prostředkem katechizace dramatickým ztvárněním některých biblických událostí s užíváním lidové řeči. Postupně však do nich pronikaly (hlavně působením populárních žáků) komické a neuctivé prvky, teatrálnost a jiné formy úpadku. Blíže k tomuto tématu např.: ALLEGRI, L. *Teatro e spettacolo nel Medioevo*. Roma : Laterza, 1988; DRUMBL, J. (Ed.). *Il teatro medievale*. Bologna : Il Mulino, 1989.

¹⁶ Koncilium Tridentinum, Sessio V, Decretum secundum: super lectione et praedicatione, n. 11, in ALBERIGO, G. et alii (Eds.). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Freiburg : Herder, 1962, s. 645.

4.1 EPOCHA (TIŠTĚNÉHO) KATECHIZMU

Nedlouho po vynálezu knihtisku (kolem poloviny 15. stol.) se objevuje v Církvi též katechizmus jako tištěná knížka, jakési kompendium křesťanské nauky pro vyučování věřících.¹⁷ Katechizmus však neměli doma věřící lidé běžně; pořizovali si ho především kněží, jimž sloužil jakožto nepostradatelná příručka, aby mohli konat katechezi. Tato knížka se stala jejich nejdůležitějším nástrojem; základ nebo jádro celé katecheze bylo memorování jejího obsahu.

Po Tridentuském koncilu usoudili biskupové, že je třeba vytvořit jakési syntetické dílo, v němž by bylo shromážděno všechno to, co tvoří základ křesťanské nauky, a co se případně stalo sporným v dialogu s protestanty. A tak vznikl „velký“ katechizmus nazvaný *Catechismus romanus* čili tzv. Římský katechizmus.

V praktickém použití však sehrály významnou roli katechizmy menší. Tyto byly vytvořeny na principu otázka – odpověď a rozděleny obvykle na tři části:

- Pravdy, které je třeba věřit;
- Příkázání, která je nutno zachovávat;
- Svátosti jakožto prostředky nadpřirozeného života, kterých je nutno užívat.

Katechizmy se v Evropě značně rozšířily, a to nejen co do množství, ale i co do různosti. Není proto divu, že se časem objevuje snaha o jejich sjednocení, touha dospět k jednotnému katechizmu alespoň na úrovni národní.

Na 1. vatikánském sněmu (1869 – 1870) se vynořila myšlenka vytvořit jeden jediný katechizmus univerzální, čili pro celou Církev. Návrh textu takového katechizmu byl na koncilu vypracován a schválen, avšak potom neuskutečněn.¹⁸ Téměř o sto let později byla tato myšlenka znovu připomenuta některými biskupy na 2. vatikánském sněmu, ale tento koncil ji rovněž neuskutečnil. O něco později (v roce 1985) vyvstala tato idea ještě jednou ze strany některých biskupů na mimořádné synodě, ovšem už s poněkud odlišnými motivy, a byla uskutečněna v podobě díla nazvaného *Katechismus katolické církve*.

4.2 OBDOBÍ TZV. KATECHETICKÉHO Hnutí

Druhé období, započaté na sklonku 19. století a rozvinuté nejvíce v první polovině století minulého, je poznamenáno přítomností rozličných hnutí v Církvi: jsme svědky rozvoje biblického bádání, znovu probuzeného zájmu o patristiku, existuje už i hnutí ekumenické, liturgické a spolu s nimi i hnutí katechetické.¹⁹

Protagonisté katechetického hnutí byli statečnými osobnostmi, které měly odvahu poukázat na to, že dosavadní styl katechizace, spočívající v memorování

¹⁷ Historici se domnívají, že díla tohoto typu nevznikala v Církvi teprve po vynálezu knihtisku, nýbrž existovala už přinejmenším na přelomu 14. a 15. století, viz např. *Catecismo de doutrina Christy* v Portugalsku.

¹⁸ Srov. BRAIDO, P. *Lineamenti di storia della catechesi e dei catechismi*. Leumann (TO): Elle Di Ci, 1991, s. 384–401.

¹⁹ Srov. GIANETTO, U. Movimento catechistico. In GEVAERT, J. (Ed.). *Dizionario di Catechetica*. Leumann (TO): Elle Di Ci, 1986, s. 448–450.

katechismových formulí, je ve skutečnosti takřka bez žádoucího účinku (ačkoliv byl po staletí prezentován jako osvědčený); byli lidmi citlivými na požadavky své doby a schopnými vidět skutečnost se smyslem pro budoucnost. A jak už to bývá, tito lidé velmi trpěli, a to nejen nepochopením, ale často přímým odporem svého okolí. Namáhali se v nepříznivém prostředí a museli zdolávat obrovské těžkosti někdy po celý život. Teprve na 2. vatikánském sněmu bylo katechetické hnutí (spolu s dalšími) uznáno oficiálně, myšlenky a úsilí jejich představitelů se staly úkolem pro všechny.

V katechetickém hnutí lze rozlišit zejména dva směry:

Jeden více pedagogický – v souvislosti s podněty pramenícími z rozvoje pedagogických věd – zejména v zemích, kde katechizace probíhala ve škole (Německo, Rakousko, ale též Francie či Itálie). Moment pedagogický se týkal zejména obnovy metody v katechezi. Jako příklad může posloužit vznik, vývoj a rozšíření tzv. mnichovské metody výuky náboženství²⁰: od jednoduchého „vysvětlování“ katechismu se přechází k „zpracování“ jeho obsahu, rozčleněnému na jednotlivé výukové „lekce“, z nichž každá obsahuje několik metodických kroků. Účelem těchto kroků, nazývaných též formální stupně (znázornění, výklad, aplikace v konkrétním životě), bylo zajistit u katechizovaných neustálou interakci jejich sféry kognitivní, citové i volní.²¹

Po první světové válce uplatnily svůj vliv též další pedagogické proudy, např. tzv. činná škola, která zdůrazňovala aktivní zapojení dítěte do výuky.²²

Druhé zaměření – kerygmatické – se týkalo obnovy obsahu katecheze. Souviselo s tzv. kerygmatickým hnutím, rozvinutým hlavně po druhé světové válce. V tomto hnutí sehrál snad nejvýznamnější úlohu jezuita J. A. Jungmann se svými spolupratry. Jungmann sledoval tehdejší praxi katecheze velmi pozorně a charakterizoval ji po svém, a to kriticky. Dospěl k přesvědčení, že scholastická teologie, tehdy všude přednášená na teologických fakultách, prosákla do obsahu katecheze natolik, že ji činí neschopnou živit víru prostého lidu.²³ Zdůrazňoval, že křesťanské poselství není rázu doktrinárního, ale je „kerygmatem“, „radostnou zvěstí“ Ježíše Krista. On je živým centrem, k němuž má teologie i katecheze vést.²⁴ Ačkoliv Jungmann nebyl primárně katechetou, jeho ideje významně přispěly i k obnově obsahu katecheze a jeho prezentaci.²⁵

²⁰ Tato metoda, nazývaná též metoda textově syntetická nebo psychologická, je spojena zejména s A. Weberem (autor jejích teoretických principů) a H. Stieglitzem, který po víceletém zkoušení s ní vystoupil na veřejnost r. 1902.

²¹ Solidní souhrn informací o této metodě podává např. OFFELE, H.-W. *Geschichte und Grundanliegen der sogenannten Münchener katechetischen Methode*. München: DKV, 1961.

²² Mezi těmito proudy zaujímá významné místo dílo první italské lékařky a pedagožky M. Montessoriové, jímž se zabýval F. Tomášek.

²³ Jungmannovo dílo *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Regensburg : Pustet, 1936) vyvolalo v oficiálních církevních kruzích značnou nevoli a muselo být staženo z prodeje.

²⁴ Zvláštní zmínku si zaslouží jeho spis *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung* (Freiburg : Herder, 1939), který byl považován za určitý druh manifestu kristocentrismu v katechetické reflexi a měl značnou odezvu v obnově evropské katecheze. Srov. též dílo francouzského průkopníka J. COLOMBA, *Le service de l'Évangile*, 1. díl, Paris : Desclée- Cie, 1968, s. 55–56.

²⁵ Již zmíněný kristocentrismus se v pokoncilní katechezi stává zásadou, požadavkem formulovaným opakovaně ze strany magisteria (srov. Jan Pavel II., *Catechesi tradendae* 5–6; 20, či *Directorium generale pro catechesi* 98).

4.3 DRUHÝ Vatikánský KONCIL: PODNĚT K CELKOVÉ A ZÁSADNÍ REVIZI KATECHEZE

Leckoho může překvapit fakt, že mezi dokumenty 2. vatikánského sněmu není ani jeden, který by se výslovně zabýval katechezí. Pouze v závěru dekretu o pastýřské službě biskupů nalezneme žádost či pokyn, aby byl vypracován direktář pro katechetickou výchovu křesťanského lidu, který by obsahoval základní zásady a rozvrh této výchovy.²⁶ Při zpracování mělo být přihlédnuto k připomínkám komisi a koncilních otců. Požadavek byl splněn o několik let později: 11. dubna 1971 bylo vydáno Všeobecné katechetické direktorium.²⁷

Přestože 2. vatikánský sněm neřekl o katechezi výslovně nic speciálního, jeho poselství jako celek se týká přímo základu identity katecheze. Tento základ má tři prvky: Boží slovo, víra a církev. Je známo, že na koncilu došlo ke zřetelně změně chápání každé z těchto skutečností. Stačí připomenout konstituce *Lumen gentium* či *Gaudium et spes*, které vyjadřují, jak vnímá církev sebe samu odlišně než po celá staletí dříve.

První pokoncilní desetiletí (1965 – 1975) bylo mimořádně rušné a dramatické. Pomineme-li nepočtenou skupinku průkopníků obnovy katecheze, kteří (teď už s oficiálním uznáním celé církve s úlevou a radostí pokračovali v tom, o čem byli přesvědčeni už před koncilem), mnozí jiní katecheti se naopak cítí zaskočení, nepřipravení na „lavinu novinek“. Již první desetiletí po koncilu bylo poznamenáno takřka jakýmsi vpádem nových výrazů, nových způsobů katechizace za využití nových technických prostředků (především audiovizuálních). Bylo to období veliké aktivity, iniciativ, hledání, zkoušení. Objevuje se mnoho nápadů, některé přímo na hranici extrémů. A to vše probíhá s tak velkou rychlostí, že lidé ztrácejí chuť či odvahu pokračovat. Nejen jednotlivci, ale i celé instituty se ocitají v krizi (Anglie, Belgie).

Usilovnému hledání spojenému s napětím a konflikty se vlastně nelze divit. Vždyť jestliže se už dříve jevily problematickými některé aspekty v katechezi, nyní se zdá, jako by všechny dimenze katechetické činnosti se octly v krizi či se staly problematickými: Zdaleka ne už jen obsah či metody, nýbrž i subjekty a adresáti. Vedou se diskuse o účelu a cíli katecheze, o její struktuře, o výrazových prostředcích, technických pomůckách apod.

Přes všechny zmatky a napětí lze však tuto epochu přechodu celkově zhodnotit pozitivně jako období enormní plodnosti.

4.3.1 PŘÍNOS MAGISTERIA

V sedmdesátých letech se situace pozvolna uklidňuje. Diskuse a pokusy pokračují dál, avšak současně se stále více prosazuje úsilí o rozvážený pohled, o jakousi syntézu a zhodnocení. Vznikají oficiální dokumenty o katechezi, ať už na rovině celosvětové nebo na úrovni místních církví. Tyto dokumenty jsou výrazem snahy magisteria o uvedení procesu obnovy katecheze do určitého řádu. Poskytují směrnice a nastiňují směr dalšího vývoje, jak asi bude třeba pokračovat.

²⁶ Viz dekret o pastýřské službě biskupů *Christus Dominus* 44.

²⁷ Oficiální text viz CONGREGATIO PRO CLERICIS. *Directorium catechisticum generale*. In AAS 64 (1972), s. 97–176.

Připomeňme dokumenty, které zejména na úrovni církve univerzální představují jakýsi „korpus“ značného významu. Patří sem vedle již zmíněného katechetického direktoria z r. 1971 též publikace *Ordo initiationis christianae adultorum* v roce následujícím a dále dvě posynodální apoštolské exhorty: *Evangelii nuntiandi* z r. 1975 a *Catechesi tradendae*, vydaná r. 1979.

5 KATECHEZE V PROCESU EVANGELIZACE

Identitu a význam katecheze podle pokoncilní vědecké reflexe této činnosti církve je třeba hledat zejména v rámci procesu evangelizace. Termín evangelizace²⁸, který se ještě během sněmu jevil s dosti zúženým a nepřilíš určitým obsahem, nabyt během sedmdesátých let velmi zřetelně na významu. Připomeňme alespoň průběh základního obratu v jeho chápání: již v koncilních dokumentech se přechází od jeho zúženého vnímání jako hlásání evangelia nevěřícím v misijních oblastech (s cílem přivést ke konverzi) k významu mnohem širšímu: Evangelizace je celek hlásání a svědectví evangeliu ze strany Církve, a to skrze všechno to, co Církev říká, co koná a čím je.²⁹ Papež Pavel VI. pak potvrdí tento širší význam pojmu evangelizace³⁰ a ještě později jej převezme kongregace pro klérus do revidovaného textu Všeobecného direktoria pro katechezi.³¹

Katecheze už není (pouhé) „předávání“ víry, vyučování náboženským pravdám, ale je to formace, je to výchova víry, která stojí ve službě evangelizace; je jednou z etap (a prvků) rozsáhlého procesu evangelizace.³²

Řekneme-li jedna z etap procesu evangelizace, pak tím chceme připomenout, že existují ještě jiné (velmi významné je v tomto ohledu např. schéma procesu evangelizace z pohledu Pavla VI.)³³: Katecheze ve vlastním slova smyslu už předpokládá faktickou první evangelizaci a dokonce určitou první konverzi, čili osobní svobodné rozhodnutí pro nový způsob života. O několik let později to vyjádří Jan Pavel II. takto: „Účelem katecheze v celkovém rámci evangelizace je být (oním) obdobím výuky a zrání, v němž křesťan, poté co vírou přijal Ježíše Krista jako svého jediného Pána a přilnul k němu upřímným obrácením srdce, usiluje lépe poznat tohoto Krista, jemuž se oddal; chce hlouběji poznat jeho «tajemství», chce vědět více o Božím království, které hlásá, chce se obeznámit s požadavky i přísliby obsaženými v jeho evangelijním poselství a posleze s cestami, které vytýčil každému, kdo jej chce následovat.“³⁴

²⁸ Podrobněji k tomuto pojmu viz např. heslo „Evangelizzazione“ in J. GEVAERT (Ed.) *Dizionario di Catechetica*. Leumann (TO) : Elle Di Ci, 1986, s. 263–266 s bibliografií.

²⁹ D. Grasso tvrdí, že analýza výrazu „evangelizace“ v dokumentech sněmu nám umožňuje rozlišovat trojí význam: Bud' (pouhé) misionářské kázání (AG 6,26), nebo celistvá služba slova (LG 35,18; ChD 6,10; GS 44,13; AA 2,20), nebo veškerou misijní činnost církve (AG 23,6; 27,15 aj.) – GRASSO, D. Evangelizzazione. Senso di un termine. In DHAVAMONY M. (Ed.). *Evangelisation*. Roma : Pont. Univ. Gregoriana, 1975, s. 21–47.

³⁰ Srov. EN 24.

³¹ Srov. VDK 46; 48.

³² Jan Pavel II., *Catechesi tradendae* 18.

³³ Pavel VI., *Evangelii nuntiandi* 21–24.

³⁴ Jan Pavel II., *Catechesi tradendae* 20.

6 KATECHEZE JAKO SLUŽBA BOŽÍMU SLOVU

Mezi rozličnými projevy evangelizace vystupuje zejména to, co je od doby apoštolů nazýváno *áéáíííáá ôïà ëüãïö* – služba (ministerium) slova (srov. Sk 6, 2-4) ve svých třech formách:

- hlásání (kerygma, nebo tzv. první evangelizace);
- katecheze
- homilie.

Toto rozlišení má zohledňovat situaci adresátů (dosud ne-věřící, katechumeni, věřící členové církve), i jejich cestu k víře a posléze ve víře.

Na koncilu došlo mj. k významné změně postoje Církve vůči Božímu slovu: není jeho majitelkou, nýbrž mu slouží;³⁵ má podstatnou aktivní roli v jeho šíření, zprostředkování a aktualizaci. Je totiž zvláštním místem Božího slova vteleného do dějin. Boží slovo žije v Církvi a působí v její službě.

6.1 ANTROPOLOGICKÁ KATECHEZE?

Je známo, že ještě před ukončením koncilu se objevuje výslovný požadavek ze strany magisteria zprostředkovávat Boží slovo takovým způsobem, aby se jevilo každému člověku „jako odpověď na jeho vlastní otázky, jako rozšíření jeho hodnotové orientace (systému hodnot) spolu s naplněním jeho nejhlubších tužeb: zkrátka jakožto smysl jeho vlastní existence a význam jeho vlastního života“.³⁶

Lze říci, že brzy po skončení koncilu se katecheze mnohem více zajímá o člověka v jeho celistvosti (nejen o jeho nesmrtelnou duši). Katechetické programy se plní tématy v úzkém vztahu k člověku, k jeho zkušenosti, k jeho kultuře.³⁷

Odpověď na přetrvávající problém zřetelné separace náboženského přesvědčení od reality života byla hledána v tzv. antropologické katechezi (nazývané též katechezí „situační“ či „zaměřenou na problém“)³⁸, v níž hlásání křesťanského poselství vychází bezprostředně ze životní situace a konkrétních problémů, které se stávají do jisté míry jeho vlastním obsahem.³⁹

Záležitost není nikterak jednoduchá. Je-li oprávněné hovořit o antropologické katechezi, je nutné náležitě objasnit její obsah, smysl i podmínky realizace, to vše ve věrnosti autentické komunikace Božího slova.

³⁵ Srov. DV 10.

³⁶ Kard. A. CICOGNANI, Lettera a nome del Papa, del 23. 3. 1964, u příležitosti IV. francouzského národního kongresu o náboženské výuce. *La Documentation catholique* 46 (1964) 1422, sl. 503.

³⁷ Určitým dokladem může být např. i struktura a obsah prvního katechismu pro dospělé, vydaného v r. 1966 v Holandsku. Italští biskupové zdůrazňují mezi úkoly katecheze přivádět k integraci víry a života – CEI, *Il Rinnovamento della catechesi*, Roma : 1970, čl. 52–55.

³⁸ Označení „situacional“ je typické pro kontext Latinské Ameriky, především v souvislosti se změnou chápání pastorace po konferenci v Medellínu (1968). Výraz „zacílená na problém“ se váže k vyučování náboženství (zejména „Problemorientierter Religionsunterricht“ v Německu v kontextu tamní školní reformy v 70. letech 20. století).

³⁹ Takový postup se však nejvíce dostatečně přesvědčivý, zvláště uvízeli u pouze pozemského či horizontalistického chápání problémů. Četné pokusy o tzv. „antropologickou“ katechezi vzbudily námitky, rozpaky a nedůvěru – srov. v této souvislosti pozici magisteria v *Catechesi tradendae* 22.

ZÁVĚR

Dějiny katecheze vypovídají o existenci korelace mezi rozvojem kultur(y) a pastorační činností Církve. Korelace se zakládá na jejich vzájemném vlivu: Zatímco rozličné situace směřují k jakési determinaci typu katecheze, tato reaguje přizpůsobováním se době, prostředí, mentalitě adresátů, a to s živoucími iniciativami, jež dosvědčují neustálou přítomnost a působení Ducha Svatého v Církvi.

Katechezí se Církev ve všech epochách snažila o věrné odevzdá(vá)ní (*traditio*), a proto i o věrné přeložení Božího poselství do výrazových prostředků rozličných kultur. Následovala tím příklad Božího sebesdílení, této velké „katecheze“ Boží, adresované člověku a přiměřené jeho schopnostem. Dějiny Zjevení nás učí, že Bůh naší víry se nezdráhal vložit své vtělené Slovo, svého vlastního Syna, do ubohých plének betlémských. Katechezí pokračuje Církev během celých dějin v Bohem svěřené službě – být zprostředkovatelkou Jeho vlastního slova, být svátostí Boha, který mluví a jedná.

Dr. Ludvík Dřímál, Th.D.
Cyrilometodějská teologická fakulta
Univerzity Palackého
Univerzitní 22, 771 11 Olomouc
Česká republika

Prečo silnie európske povedomie alebo dva aspekty európskej integrácie

Referát na 21. svetovom kongrese Česko-slovenskej
spoločnosti v Plzni 2002

DOMINIKA ALŽBETA DUFFEROVÁ OSU

DUFFEROVÁ, A.: Why is European Self-Awareness Increasing? Two Characteristics of European Integration. *Teologický časopis*, I, 2003, 1, s. 37–46.

We live in perplexing but extraordinarily beautiful times which place on us increasingly more difficult demands. In a world of increasing change, where adaptation is a question of life and death, European self-awareness grows everyday as Europe searches for her own identity. This is seen especially in the integration of various nations which have formed Europe over centuries, but were not in peace with one another. To a certain point, Christianity was able to join them together at specific times in history when enemies threatened them from without and coveted Europe's advantageous position and ideal climactic conditions. It seems to me that today what is pushing Europe to unification is above all an increasing pressure for continuous growth, science and technology. The obvious goal behind this pressure is to achieve a forever higher standard of life and to obviate the insufficient means of production it. All of this is engulfed in an unquenchable thirst for freedom and for a dignified human life. Is there indeed a place for Christianity in at least a new if not a traditional sense? Is it possible to manage contemporary demands in a new way, one that does not require the moral strength which derives from Christian witness? Is it at all possible to speak of European Integration in the spirit of Christianity? We have attempted to respond to these questions through the thought of Carl Schmitt, Ludger Kühnhardt, A. F. Utz, Peter Paul Müller-Schmid and others.

ÚVOD

Európske povedomie silnie zrýchleným a kurióznym spôsobom. Ide o integračný, a nie asimilačný proces, v ktorom pozorujeme zhruba dva navonok protichodné aspekty: jeden optimistický, druhý pesimistický. Táto štúdia analyzuje niektoré významné prvky pre integráciu európskych národov a vníma rôzne tendencie a snahy uskutočniť zjednotenú Európu. Predstavy väčšiny sú na demokratickom základe. Sú tu aj kritici demokracie, najmä v jej počiatočnom štádiu, obavy z evidentne latentnej anarchie. Viacerí experti totiž nepokladajú demokraciu za dostatočne silnú (aspoň nie v každom súčasnom európskom štáte) a obávajú sa novej manipulácie politicky menej vyspelých národov východného bloku; iní, na základe negatívnych skúseností z minulosti (nacizmus, fašizmus, komunizmus), nevidia iné riešenie alebo neodvážia sa hľadať iné východisko. Poniktorí sa obávajú možnosti utvoriť akýsi nadštátny právny, výkonný a zákonodarný orgán, sú aj takí, ktorí nechápu, prečo by sa mali vzdať ťažko získanej suverenity, a s neistotou, ba nedôverou sledujú udalosti

okolo integrácie a hľadajú páky, ktorými by mohli aspoň pribrzdiť, keď už nie zastaviť tento nečakane zrýchlený proces. Túžba po rozvoji v slobode a explózia vedeckých a technických vymožeností nás núti uvažovať o týchto veciach a zaujať k nim zodpovedný postoj. Dialóg, verejné diskusie, dostatočné informovanie širokej verejnosti tu môžu vykonať veľa dobra. Naproti tomu zavádzanie falošnými predstavami a nedostatočnou informovanosťou, pestovanie nezáujmu, infikovanie strachu a nedôvery môže vychýliť a spomaliť tento proces v prospech toho, komu je vzácné len jeho vlastné dobro.

IDENTITA EURÓPY A KREŠŤANSTVA

Ludger Kühnhardt¹ vo svojom článku *Europas Identität und die Kraft des Christentums. Gedanken zum Jahr 2000 nach Christus*² (Európska identita a sila kresťanstva. Myšlienky k roku 2000 po Kristovi) tvrdí hneď v úvode, že by bolo možné obrátiť tému aj opačne: Identita kresťanstva a pramene európskej sily. Niektorými to možno trhne, lebo sa nazdávajú, že ide o presadzovanie fundamentalistických tendencií: prosím vás, ako dobrí postmoderní Európania, pochopte, že všetko je dovolené, len nie angažované, dokonca misionársky naladené náboženstvo. Snívať o dobrom starom kresťanskom svete, bez toho, aby sa človek musel predierať toľkými novotami a ustavične sa im prispôsobovať, nie je zriedkavosťou. Podobne je to s pletením princípu tolerancie s princípom obľuby, ak chcete, so sympatiou.

„Európska identita je tým viac difúzna, čím viac sa k jej pojmu približujeme“,³ tvrdí Ludger Kühnhardt, ale bez kresťanstva, antiky a osvietenstva, ktoré tvoria stĺpy Európy, nemožno urobiť ani krok, či už v prítomnosti, alebo v budúcnosti, dodáva, ba ide ešte ďalej: „Čím slabšia je identita kresťanstva, tým slabšia je Európa.“⁴

¹ Ludger Kühnhardt sa narodil v roku 1958. Je profesorom a riaditeľom Centra pre výskum integrácie v Európe (ZEI – Zentrum für europäische Integrationsforschung) na Rýnskej univerzite Friedricha Wilhelma v Bonne. Od roku 1991 do roku 1997 bol vedúcim katedry politických vied na Univerzite Alberta Ludwiga vo Freiburgu a v roku 1994/95 dekanom jej Filozofickej fakulty IV. Študoval dejiny, filozofiu a politické vedy v Bonne, Ženeve, Tokiu a na Harvarde. Dizertačnú prácu zameral na svetový problém utečencov a habilitáciu venoval štúdiu o univerzalite ľudských práv. Od roku 1987 do roku 1989 bol spolupracovníkom spolkového prezidenta Richarda von Weizsäckera. Okrem iného publikoval: *Europäische Union und föderale Idee* (Európska únia a federálna myšlienka), München, 1993; *Revolutionszeiten : Das Umbruchjahr 1989 im geschichtlichen Zusammenhang* (Časy revolúcie : Prechodný rok 1989 v dejinnej súvislosti), München, 1994; *Kontinent Europa*, Zürich, 1998; *Zukunftsdenker : Bewährte Ideen politischer Ordnung für das dritte Jahrtausend* (Mysliteľ budúcnosti : Osvedčené idey politického poriadku pre tretie tisícročie), Baden-Baden, 1999. Porov. záhlavie časopisu *ZEI Discussion Paper*, C 60, 2000, 11-311-143, ISN 1435-3288, ISBN 3-933307-60-0

² Porov. *ZEI Discussion Paper*, C 60, 2000, 11-311-143, s. 3–28. ISN 1435-3288, ISBN 3-933307-60-0

³ „Europas Identität wird immer diffuser, je näher man sich dem möglichen Sinn des Begriffs nähert.“ Porov. KÜHNHARDT, Ludger: *Europas Identität und die Kraft des Christentums*. In: *ZEI Discussion Paper*, C 60, 2000, 11-311-143, s. 3. ISN 1435-3288, ISBN 3-933307-60-0

⁴ „Je schwächer die Identität des Christentums, desto kraftloser ist Europa.“ Porov. KÜHNHARDT, Ludger: *Europas Identität und die Kraft des Christentums*. In: *ZEI Discussion Paper*, C 60, 2000, 11-311-143, s. 4. ISN 1435-3288, ISBN 3-933307-60-0

Čo je však identitou kresťanstva? V čom spočíva sila Európy? Čo jej dodávalo dve tisícročia silu a čo jej dodá silu v treťom tisícročí? Johann Wolfgang Goethe ukryl svoju kresťanskú skepsu do rúcha slov istého mohamedána: „Chceš ma urobiť bohom, akým je žalostný obraz na dreve?“⁵

A tu je odpoveď. Sila Európy spočíva v prijatí takéhoto „bezmocného“ Boha. Kríž zostáva provokačným znamením, ako aj myšlienka ľudského dedičného hriechu. Dejiny národov sú úzko spojené s dejinami utrpenia, konečnosti a smrti, zla a viny. Dnes možno viac ako v minulosti, a preto kresťanstvo nie je len provokáciou, ale aj nádejou. Inak povedané, len vtedy, ak európske národy zostanú verné provokácii a nádeji kríža, budú môcť čerpať z kresťanstva silu pre svoju identitu.

Nemáme prečo zakrývať svoje misionárske poslanie. Ján Pavol II.⁶ zdôrazňuje jeho trvalú platnosť, ktorá musí smerovať k novým brehom, či už ako evanjelizácia národov, alebo ako nová evanjelizácia národov, ktoré už Kristovu zvesť prijali. Čerpá z moci Veľkého piatku, vychádza z jaslíčiek. Je to moc kríža. Boh sa vtelil⁷ a stal sa človekom, aby človeka potom spravil bohom. Viera, nádej a láska, nadprirodzené cnosti, ktoré každý kresťan dostáva pri krste, sú stavebnými kameňmi jeho duše, a teda stavebnými kameňmi európskej duše.⁸

EURÓPA AKO VEĽKOPRIESTOR?

Carl Schmitt podľa Feuerbacha „podal Európe najúčinnějšíu zbraň rezistencie a oslobodenia: Veľkopriestor proti »imperialistickému a univerzalistickému expanzionizmu«“.⁹ Čo znamenajú tieto slová? V čom spočíva účinnosť spomenutej zbrane a načo ju potrebuje Európa?

Pokúsím sa v skratke vysvetliť Schmittovu tézu veľkopriestoru a jeho poriadku. Je postavená na dvoch koštatáciách, ktoré sú východiskovým bodom jeho tézy. Prvá je priestorová, druhá juridicko-inštitucionálna.

Priestorová konštatácia vníma predovšetkým skutočnosť, že technika a hospodárstvo prekročili svoje hranice a prevrátili celý ekonomický poriadok. Jedným z následkov takéhoto prevratu je horizontálna a vertikálna komplexná koncentrácia podnikania. Už po prvej svetovej vojne sa inštalovala skutočná ekonomika veľkopriestoru. C. Schmitt jasne rozlišuje medzi priestorom (Raum) a veľkopriestorom (Großraum). „Raum“ je situovaný vo všeobecnom a neutrálnom, matematickom a fyzickom zmysle, „Großraum“ v konkrétnom,

⁵ „Mir willst du zum Gotte machen, solch ein Jammerbild am Holze?“ Porov. Westöstlicher Divan. In: GOETHE, Johann Wolfgang von: *Werke: Gedichte und Epen II*. München, 1981, s. 123; *ZEI Discussion Paper*, C 60, 2000, 11-311-143, s. 5. ISN 1435-3288, ISBN 3-933307-60-0

⁶ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Redemptoris missio*. Roma, 1990; KÜHNHARDT, Ludger: Europas Identität und die Kraft des Christentums. In: *ZEI Discussion Paper*, C 60, 2000, 11-311-143, s. 7. ISN 1435-3288, ISBN 3-933307-60-0

⁷ Podľa Carla Schmitta kresťanstvo je „historickou udalosťou nekonečnej, nepremožiteľnej, neobšiahnuteľnej jedinečnosti. Je to vtelenie do Panny“. Porov. SCHMITT, Carl: *Drei Stufen historischer Sinngebung*. In: *Universitas*, Fascikel 8, 1950, s. 930; DUFFEROVÁ, A.: *Nomos Európy podľa Carla Schmitta*. Bratislava : Dobrá kniha, 1999, s. 20. ISBN 80-7141-250-3

⁸ Porov. KÜHNHARDT, Ludger: Europas Identität und die Kraft des Christentums. In: *ZEI Discussion Paper*, C 60, 2000, 11-311-143, s. 9. ISN 1435-3288, ISBN 3-933307-60-0

⁹ Porov.: DUFFEROVÁ, A.: *Nomos Európy podľa Carla Schmitta*, s. 39.

dejinnopolitickom pojme prítomnosti.¹⁰ Veľkopriestor nie je priestorovým zväčšením priestoru, ale jeho „kvalitatívnym vystupňovaním“. Obsahuje totiž nový rozmer, dynamiku. Je oblasťou ľudského plánovania, organizácie a aktivity, ktorá pochádza z vývojovej tendencie súčasnosti. Takýto koncept môže byť len prínosom pre vedomie o podobe Európy a sveta. Obsahuje v sebe intuíciu sveta, a práve preto je funkčný. Priestor je predovšetkým mentálnou záležitosťou. Je miestom života a činu, je výzvou. Následkom dynamického rozmeru priestoru nastali zmeny na jeho stupňoch. Dynamický rozmer priestoru odmieta *status quo* juridicko-internacionalistického pozitivizmu, ale aj štátny konštitucionalizmus. Podľa C. Schmitta už po druhej svetovej vojne je koncept veľkopriestoru vyzretý na prijatie právnymi vedami, aby „pohol medzinárodným právom“.

Juridicko-inštitucionálna konštatácia je druhým východiskovým bodom tézy veľkopriestoru a týka sa štátu. Štát bol „európskym modelom politickej jednoty“ a je prejavom moderny. Je len jedným z mnohých výrazov politiky, v súčasnosti je na úpadku a volá po náhrade.¹¹ Veda a technika „zredukovali priestor“ a „explózia výkonnosti smerom k moci je znemožnená“, a preto koncept veľkopriestoru je mienený v polemickom vzťahu ku štátu.

Obe konštatácie ako východiskový bod Schmittovej tézy o veľkopriestore pokladajú Monroovu doktrínu¹² za precedens. Schmittovým úmyslom nebolo jednoducho transponovať americkú doktrínu, ale uviesť do vedy medzinárodného práva myslenie v termínoch princípov veľkopriestoru medzinárodného práva. Vrcholom tézy je pokladať veľkopriestor za pozitívny princíp medzinárodného práva.

Pravým veľkopriestorovým princípom sú tri, medzi sebou navzájom spojené, prvky: politicky vyspelý ľud, politická idea uzavretého veľkopriestoru a vylúčenie cudzej intervencie. Triáda priestor – ľud – idea výstižne inkarnuje koncept veľkopriestoru. Jeho prvým stupňom je prvá etapa procesu *nomos* – zaujatie krajiny, druhým stupňom je hegemonia moci, ktorá bdie, aby politická idea ovládala príslušné územie, a tretí stupeň umožňuje „zažiarit“ ideu, ktorá nie je nič iné než politický projekt, ktorý mobilizuje a federalizuje.¹³

¹⁰ Porov.: SCHMITT, C.: *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte : Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*. Berlin; Leipzig; Wien : Deutscher Rechtsverlag, 1939, s. 5.

¹¹ Náhradu vidí C. Schmitt v koncepte „riše“, ktorý obsahuje koncept veľriše obohatenej mýtom. Porov. QUARITSCH, H.: *Complexio oppositorum über Carl Schmitt : Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften*. Berlin : Speyer Duncker und Humblot, 1988, s. 404.

¹² Ide o vyhlásenie Monroovej doktríny v roku 1893. Jej podstatou sú tri zásady: nezávislosť, nekolonizácia a neintervencia. Schmitt v Monroovej doktríne rozpoznáva precedens princípov medzinárodného práva veľkopriestoru. Je časťou tradičnej politiky Spojených štátov vo vzťahu k americkému kontinentu. Američania si proti vôli Anglicka presadili „výhradu Monroovej doktríny“ ako výhradné právo. Podľa C. Schmitta táto náuka, ale „len vo svojom pravom a pôvodnom, t. j. ešte nie imperialisticky sfalšovanom obsahu, sa stáva dokonca základom práva, celkom zvláštneho medzinárodného práva amerického kontinentu“. Porov. SCHMITT, C.: *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte : Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, s. 16.

¹³ Porov.: QUARITSCH, H.: *Complexio oppositorum über Carl Schmitt : Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften*, s. 407.

Koncept veľkopriestoru predpokladá politický koncept a pre politiku je špecifické rozlíšenie priateľa a nepriateľa. Veľkopriestor teda musí určiť, kto je nepriateľom. A politickým nepriateľom je „šéf cudzieho priestoru“. Z tejto politickej požiadavky vyplýva aj jej základ. Základom je princíp identity. Jednotu politiky utvrdzuje existencia nepriateľa ako „koexistencia inej politickej jednotky“. Svet politiky nie je univerzum, ale pluriverzum. Schmittova teória veľkopriestoru je vypracovaná proti intervencionizmu, expanzionizmu a univerzalizmu. Podľa Schmitta¹⁴ najhroznejšou zbraňou univerzalistickej právnej teórie sú univerzalistické a generalizujúce koncepty, ktoré nepočítajú s nijakým konkrétnym poriadkom a sú vstupnou bránou intervencionizmu. Schmitt pokladá aj ideológie liberálneho prirodzeného práva¹⁵ za také univerzalistické, ktoré si pod „najmorálnejšou“ a „najveľkodušnejšou“ zámenkou oslobujú právo zakročiť pri každej príležitosti do záležitostí druhého.

PREČO STAVAŤ NA PRAVDE

Často sa domnievame, že budovať na pravde je kresťanské. Áno, ale korene to má už v antike. Aristoteles prevzal od Platóna sociálno-etické poznanie, že len vtedy je možné vládnuť v spoločnosti samostatných rozumových bytostí, keď jednotlivci vspolok vedú, že o pravdu je postarané, a podrobujú sa vedeniu autority zverenej múdreému. Dnešný demokrat sa z bolestných skúseností minulosti, ako aj zo súčasného povedomia autonómnej sebarealizácie, nedôverčivo stavia voči autorite. To, čo u neho platí za pravdu, musí byť identické s jeho svedomím. To znamená, že v demokracii bude presadzovať určitú homogenitu morálneho úsudku. Najstť takúto predpokladanú realitu bolo základnou požiadavkou známeho nemeckého univerzitného profesora Carla Schmitta. Je zaujímavé, aký ohlas nachádza toto jeho úsilie na celom svete u autorov najrôznejšieho zafarbenia. O politické myslenie C. Schmitta je skutočný medzinárodný záujem. Nielen preto, že sa niektorí dali v dejinách motivovať jeho právnou filozofiou k rasizmu, ale aj, a predovšetkým, preto, že má čo povedať politickým vedám.

A. F. Utz sa v prvej kapitole svojej *Sociálnej etiky*¹⁶ zaoberá definíciou politickej teórie vo všeobecnosti a zvlášť politickou teológiou C. Schmitta. Homogenita štátneho spoločenstva totiž hrá u C. Schmitta základnú rolu. Ide tu o rasovú rovnosť ako záruku pre štátne spoločenstvo. Pre túto príčinu mohol C. Schmitt politiku definovať ako vzťah priateľ – nepriateľ. Kde nemožno predpokladať rovnakú rasu, pomáha len rovnaké a hlboké náboženské presvedčenie, alebo svetonázor. Toto je základom Schmittovho vysokého ocenenia a obdivu Katolíckej cirkvi. Na pápežovej neomylnosti spočíva

¹⁴ Najmä v „Großraum gegen Universalismus“. Porov. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Senf-Versaille 1923–1939*. Berlin : Duncker und Humblot, 1988.

¹⁵ A. F. Utz a iní vytýkajú C. Schmittovi, že nestavia na prirodzenom práve, ktoré je fundamentom etických zásad. Porov. MÜLLER-SCHMID, Petter Paul: *Politische Ethik : Prüfstein der Gesellschaftsethik : Zum 5. Band des Standardwerks von Arthur F. Utz*. In: *Die neue Ordnung*, Sonderdruck, 55. Jahrgang, Heft 4, August 2001, G 13748, Siegburg : Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e.V., 2001, s. 298n.

¹⁶ Porov.: UTZ, A. F.: *Sozialethik mit internationaler Bibliographie : V. Teil : Politische Ethik*. Unter Mitarbeit von Brigitta Gräfin von Galen. Bonn : Scientia-Humana-Institut WBV, 2000, s. 17–30.

schopnosť katolíckej viery brániť sa proti všetkým nepriateľom. C. Schmitt tak vysoko vyzdvihuje túto skutočnosť, že svoje politické myslenie neváha prehodnotiť monoteizmom, ba podrobí mu celý svoj systém myslenia a postaví ho proti demokratickému rozdeleniu štátnej moci. Riadi sa zásadou: Jeden Boh, jeden ľud, jeden vodca. V tomto bode prezrádza, tvrdí A. F. Utz, svoje slabé teologické znalosti.¹⁷ C. Schmitt v jednom zo svojich posledných spisov priznáva, že nie je schopný svoju teóriu natiahnuť na náuku o Najsvätejšej Trojici, lebo by jej nemohla odolať. Osobne sa pokladá za nie celkom priesačné bytie a za zlý, nehodný, no predsa autentický prípad kresťanského Epimethea.¹⁸

POTREBUJEME MODERNÚ KREŠŤANSKÚ POLITIKU?¹⁹

Nie nevyhnutne je tá politika kresťanská, ktorá sa takýmto názvom označuje. Klaus Gotto vo svojom článku *Európa a dejiny kresťanstva*²⁰ uvažuje o základoch Európy. Tvrdí, že Európa je samostatným kontinentom svojimi dejinami a svojou kultúrou. Východiskovým bodom je antika, grécka filozofia a túžba po poznaní. Kritický duch a používanie rozumu sa stali klasickým dedičstvom kontinentu. Láska Európanov ku slobode je známa prinajmenej od čias Hypokrata, spreď dvoch a pol tisícročí. Demokracia nie je len slovom, ale predovšetkým duchom gréckeho dedičstva. Potom prišli Rímania a použitím latinčiny, rímskeho práva a rímskej civilizácie, obchodnej výmeny a stavaním ciest cez Alpy k Rýnu a k Dunaju položili základy spoločnej kultúry v európskom dome súčasne pre rôznorodé národy, panstvá a štáty. Grécko-latinská tradícia sa pokresťančovala a utvorila sa jednota nábožensko-kultúrneho priestoru. Odvtedy boli dejiny Európy s dejinami kresťanstva vyše tisíc rokov tak úzko spojené, že sa takmer nedali od seba oddeliť. Kresťanstvo sa presadilo uprostred množstva rôznych náboženstiev a rozšírilo sa po celej Rímskej ríši. Bolo nositeľkou jednotiacej idey. Jeho spásonosné posolstvo, mystický aspekt, blažený život a etické zásady boli jednoducho príťažlivé.

Kresťania chápali novým a radikálnym spôsobom postavenie človeka v štáte a v spoločnosti. Politické sa oddeľuje od božského, je určené pre svetské záležitosti. Kresťania premošli aj antické cyklické zmýšľanie. Ich viera, podobne ako viera židov, začala chápať dejiny ako postupujúce k určitému cieľu. Za to, čo sa deje, je človek zodpovedný a na konci dejín bude za to aj súdený, nielen za svoje osobné činy, ale aj za svoje konanie v štáte a v spoločnosti. Politické správanie sa takto stáva ľudsky zodpovedným.

¹⁷ Porov.: MÜLLER-SCHMID, Petter Paul: Politische Ethik : Prüfstein der Gesellschaftsethik : Zum 5. Band des Standardwerks von Arthur F. Utz. In: *Die neue Ordnung*, s. 303–304.

¹⁸ Porov.: QUARITSCH, H.: *Complexio oppositorum über Carl Schmitt : Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften*, s. 192.

¹⁹ Pod týmto nadpisom bol uverejnený článok Zuzany Martinákovovej, bývalej slovenskej korešpondentky pre BBC, teraz aktívnej členky SDKÚ, v *Mostoch*, česko-slovenskom týždenníku, 16, 2002, roč. 11, s. 1–2.

²⁰ GOTTO, Klaus: Europa und die Geschichte des Christentums. In: KÜHNHARDT, Ludger, RUTZ, Michael (Hrsg.): *Die Wiederentdeckung Europas : Ein Gang durch Geschichte und Gegenwart*. Stuttgart : Deutsche Verlags-Anstalt, 1999, s. 74–86. ISBN 3-421-05286-7

V karolínskej ríši ôsmeho storočia povstala európska kultúra západného kresťanstva. Bola plná sily a kreativity a trvala približne do 18. storočia. Klaus Gotto²¹ pokladá európsku modernu za rozvoj bez a proti kresťanstvu. V čom vidí návrat do Európy? Po prvej svetovej vojne – nazýva ju katastrofálnou pre Európu – vstupujú do svetových dejín a na pôdu Európy ako dedičia USA a revolučné Rusko. Po druhej svetovej vojne je Európa rozdelená a politicky zničená. V 20. storočí kresťanstvo začína znovu mohutnieť v boji proti politickým náboženstvám rasizmu a komunizmu.

Európske hnutie zjednotenia sa začína po roku 1945 na Západe. Bez základov spoločného kresťanstva a kultúry by to nebolo možné. Reprezentanti ako Konrad Adenauer, Robert Schuman a Alcide de Gasperi boli kresťanstvom nasiaknutí politici. Podobne hnutia za slobodu v poslednej tretine 20. storočia vo východnej Európe boli kresťanskej inšpirácie a boli predvojom dnešnej demokracie.

Kresťanstvo si uvedomuje, že svojej budúcnosti nemôže vtláčiť európsky pôvod. Európa nie je viac centrom kresťanského univerza. Kresťanstvo však má šancu obnoviť svet aj bez toho, aby ho pritom identifikovalo a pretvorilo európskou civilizáciou.²²

EURÓPSKA POLITIKA KREŠŤANOV A VÝZVY ZJEDNOCUJÚCEHO PROCESU DNES

Politika Konrada Adenauera²³ chcela Nemecko vyvieť z izolácie. Nemecko pochopilo, že je to možné iba integráciou do ostatných európskych štátov a udobrením susedov, predovšetkým Francúzov, a usilovalo sa znova získať ich dôveru. Najprv vstúpilo do Medzinárodného úradu Porúria, potom, hoci s nevýhodami, do Európskeho združenia uhlia a ocele, ktoré navrhol Robert Schuman²⁴, aby napokon získal možnosť vstupu do Rady Európy. Pokúša sa o zmluvu s Izraelom, ku ktorej dôjde Luxemburskou zmluvou. Spomenuli sme len niekoľko osobností na začiatku zjednocujúceho procesu.

²¹ GOTTO, Klaus: Europa und die Geschichte des Christentums. In: KÜHNHARDT, Ludger, RUTZ, Michael (Hrsg.): *Die Wiederentdeckung Europas : Ein Gang durch Geschichte und Gegenwart*, s. 83.

²² Porov.: GOTTO, Klaus: Europa und die Geschichte des Christentums. In: KÜHNHARDT, Ludger, RUTZ, Michael (Hrsg.): *Die Wiederentdeckung Europas : Ein Gang durch Geschichte und Gegenwart*, s. 74–86.

²³ V októbri 2001 sa oslavovalo 125. výročie narodenia Konrada Adenauera, vizionára, taktika, vlastenca. Narodil sa 5. 1. 1876 v Kolíne nad Rýnom. 24. 3. 1946 predniesol programový prejav a požadoval utvorenie Spojených štátov európskych. Bol predsedom CDU. Stretával sa s najvýznamnejšími európskymi politikmi, ako boli Alcide de Gasperi, Robert Schuman, Winston Churchill, Charles de Gaulle, Frank. Zomiera 19. 4. 1967 ako deväťdesiatjedenročný. Porov. Konrad Adenauer : 125. výročí narození. Výňatky z *Die politische Meinung*, nemeckého mesačníku k aktuálnym otázkam, roč. 45, č. 373, 2000, Praha : Konrad-Adenauer-Stiftung, 2001, s. 12.

²⁴ Robert Schuman sa narodil 29. júna 1886 v Luxemburgu, zomrel 4. septembra 1963 v Scy-Chazelles. Stáva sa advokátom v Metz, aktívnym členom Demokratickej ľudovej strany, cestuje do Juhoslávie, kde ho prijme kráľ. 14. septembra 1940 ho gestapo vrhne do väzenia v Metz. V roku 1958 je zvolený akklamáciou za prezidenta Európskeho parlamentu. Od roku 1960 trpí progresívnou mozgovou sklerózou a napíše ešte svoj testament – knihu *Pre Európu*. 9. júna 1990 Mons. Raffin, biskup v Metz, otvoril proces na jeho blahorečenie. Porov. Robert Schuman Missi. In: *Magazine d'Information Spirituelle et de Solidarité Internationale*, 1991, 6, s. 4–5.

U nás obdivovateľom a verím, že aj nasledovateľom týchto mužov je Ján Fígel, štátny tajomník ministerstva zahraničia. Podľa neho „Slovensko potrebuje v tomto historickom čase – pred vstupom do dverí spoločného európskeho domu – dobre spoznať myšlienky a princípy pôvodného architekta [myslí tým Roberta Schumana] tejto stavby“²⁵.

O aké myšlienky a princípy predovšetkým ide? Zdôrazníme aspoň tie najdôležitejšie vlastnosti, ktoré síce patrili Robertovi Schumanovi,²⁶ ale o ktoré sa môžeme usilovať všetci:

Zmyslom, cieľom a kritériom nášho konania musí byť ochrana a dôstojnosť života každej osoby.²⁷

Dimenzia osobnej, regionálnej, národnej a európskej identity nesmú byť v konflikte, majú sa dopĺňať s univerzálnym chápaním človeka.

Ján Fígel zhrnul morálny a duchovný testament R. Schumana v knihe *Pour l'Europe* do štyroch téz:

1. Európa musí byť vládkyňou svojho osudu.
2. Európa, kolíska demokracie, sa musí stať aj jej strážkyňou.
3. Európa sa musí znovu stať vodkyňou humanizmu.
4. Zjednotená Európa je predzvesťou všeobecnej solidarity v budúcnosti.²⁸

EURÓPA VĎAČÍ ZA SVOJU DEMOKRACIU KREŠŤANSTVU²⁹

1. januára 2002 sa zaviedla nová a spoločná európska mena. 1. januára 2002 bolo osemdesiat rokov odvtedy, čo sa Edita Steinová, dnešná spolupatrónka Európy, dala pokrstiť. Súvisí to nejako? Áno, a práve na to sa chcem zamerať.

Hospodársky vyrovnaná Európa „si bude vyžadovať od členských štátov dôslednú spoluprácu“, nielen na hospodárskej, politickej a kultúrnej úrovni. Predstavu tých, ktorí utvárali spoločnú Európu, „ovplyvňovalo presvedčenie, že základňou pre spojenie európskych štátov do účinného celku je predovšetkým kresťanstvo“³⁰. Víziou spojenej Európy boli vedení jej prvotní tvorcovia, ktorí boli presvedčení, že hospodárske činitele musia byť prevýšené inými, hlbšími a podstatnejšími, na ktoré sa usilovali poukázať. Ináč povedané, hospodárske vyrovnanie musí byť doplnené inými základnými piliermi.

²⁵ FÍGEL, Ján: Cieľom konania ochrana a dôstojnosť života každej osoby. In: *Hospodárske noviny*, 26. marca 2002, s. 18.

²⁶ Európsky parlament mu jednomyselne udelil titul „otec Európy“. Porov. *Hospodárske noviny*, 26. marca 2002, s. 18.

²⁷ Túto skutočnosť Ján Fígel veľmi zdôrazňoval aj na diskusnom večere v UPC v Bratislave 2. júna 2002 s názvom *Budúcnosť Európy z pohľadu kresťana*, ktorý organizovalo Fórum pre verejné otázky, Univerzitné pastoračné centrum, Centrum pre európsku politiku a Hans Seidel Stiftung, a na ktorý okrem neho pozvali aj Mons. Rudolfa Baláža, banskobystrického biskupa, ThDr. Júliusa Fila, generálneho biskupa ECAV na Slovensku, a Mons. Václava Malého, pražského pomocného biskupa. Večer moderoval Mgr. Michal Dyttert, redaktor STV. Účasť a záujem boli vysoké.

²⁸ FÍGEL, J.: Cieľom konania ochrana a dôstojnosť života každej osoby. In: *Hospodárske noviny*, 26. marca 2002, s. 18.

²⁹ Tento výrok je od Roberta Schumana, otca Európy, z jeho diela *Pour l'Europe*.

³⁰ LITVA, F. J.: Čo nás delí od vidiny zjednotenej Európy? Pred osemdesiatimi rokmi pokrstili spolupatrónku Európy Editu Steinovú. In: *Viera a život, časopis pre kresťanskú orientáciu*, roč. XII, júl 2002, č. 3, s. 255.

Zdá sa, že od pôvodnej myšlienky spojenej Európy sa značne odchyľil Konvent Európskej únie, ktorý dal odhlasovať Chartu základných ľudských práv EÚ. „Pomerne veľká skupina zodpovedných pracovníkov za spojenú Európu poukazovala na zámerné vypúšťanie dôležitých častí z pôvodného plánu prvotných navrhovateľov zjednotenej Európy, čo sa postupne odhaľovalo pri kritickom posudzovaní častí textu.“³¹

Podstatné je uvedomiť si, že Európsku úniu nemožno budovať na dohodnutých zásadách, načrtnutých počas spoločných prác zástupcov Európskej únie. Ved' tu existuje aj nepísaný zákon, alebo zákon, ktorý nepísala ľudská ruka, ktorý však človek – ak chce žiť – je povinný zachovávať.

Skutočnosť, že v preambule Charty nebola ani zmienka o Bohu alebo o náboženských koreňoch Európy, vyvolala vlnu reakcií nielen zo strany pápeža³², ktorý tento nevhodný krok označil ako otvorenie dvier nebezpečným pokusom uviesť zárodoky nihilizmu do Európy, ale aj zo strany mnohých kresťanských spoločenstiev v Európe, a to ich vlastnou iniciatívou, smerujúcou k jednotnému postupu kresťanských spoločenstiev. Sto dvadsať laických zástupcov katolíckych organizácií z dvadsiatich krajín sa dožadovalo spolupráce na budovaní Európy, „ktorá by nebola len hospodárskym jarmočniskom, ale by dbala o »uskutočňovanie etických a duchovných hodnôt«“³³. Boli to skupiny pokrokovejších katolíckych organizácií Nemecka a Francúzska, ktoré sa rozhodli sledovať zblízka rozhodnutia Konventu Európskej únie a napomáhať kresťanské hodnoty radami a prácou aj pri rozširovaní záujmu o Európu medzi občanmi východnej Európy.

Páter Félix J. Litva SJ sa pýta, či by nebolo treba vyjadriť sa k textu Charty Európskej únie, aby bolo jasné, prečo sme my, kresťania, za ňu, napriek tomu, že „pod vplyvom pomýlených názorov“ mnohí tento náš postoj spochybňujú. Aj keď ešte nie sme členmi Európskej únie, „Európa je aj našou

³¹ LITVA, F. J.: Čo nás delí od vidiny zjednotenej Európy? Pred osemdesiatimi rokmi pokrstili spolopatrónku Európy Editu Steinovú. In: *Viera a život, časopis pre kresťanskú orientáciu*, roč. XII, júl 2002, č. 3, s. 256. Autor cituje aj Roberta Schumana z jeho testamentu *Pour l'Europe*. R. Schuman tvrdí: „Európa vďačí za svoju demokraciu kresťanstvu. Zrodila sa v deň, keď človek bol povolaný žiť dôstojne svoj pozemský život v osobnej slobode, pri rešpektovaní práv každého a pri praktizovaní bratskej lásky ku všetkým. Nikdy pred Kristom neboli podobné myšlienky takto sformulované.“ „Európa je uplatnenie demokracie v kresťanskom zmysle slova.“ Porov. SCHUMAN, R.: *Pro Europa*. Geneve : Nagel & Briquet, s. 192; 53.

³² Napríklad, pápež vo svojom posolstve na sympóziu pri príležitosti 1200. výročia korunovania Karola Veľkého za cisára vyjadril poľutovanie nad chýbajúcim odvolaním sa alebo spomienkou na Boha, na najvyšší prameň ľudskej dôstojnosti, v Charte základných práv. Porov. Enttäuschung über fehlenden Bezug auf Gott, den höchsten Quell der Menschenwürde, in der »Charta der Grundrechte«. Botschaft des Papstes anlässlich des Symposiums zum 1200. Jahrestag der Kaiserkrönung Karls des Grossen. In: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 22. Dezember 2000, Nr. 51/52, s. 6.

³³ LITVA, F. J.: Čo nás delí od vidiny zjednotenej Európy? Pred osemdesiatimi rokmi pokrstili spolopatrónku Európy Editu Steinovú. In: *Viera a život, časopis pre kresťanskú orientáciu*, roč. XII, júl 2002, č. 3, s. 259.

zodpovednosťou“, t. j. kresťanov, „lebo sme boli jej časťou v dejinách už skôr ako viacerí terajší členovia alebo veľmi nároční kandidáti“³⁴. Západné a východné dedičstvo pokladá pápež za obe časti kresťanských plúc.

NA ZÁVER

Kresťanské dedičstvo tvorí základňu zjednotenej Európy. Ak sa na Európu budeme dívať len pragmaticky, okyptíme ju o jej skutočnú dôležitosť, vytrhneme ju z jej dejinných súvislostí a ideál jednoty oklieštíme jej geografickými možnosťami. Európa sa musí nevyhnutne rozvíjať prostredníctvom „vertikálne pôsobiacich síl“, aby sa zabezpečil jej rozvoj v budúcnosti, ako to načrtol kardinál Ratzinger³⁵, ktorý podobne nepokladal za rozhodujúce tvorivé prvky geografické danosti, ale kresťanskú základňu, určenú jej kultúrnym a historickým dedičstvom.

Aj na Slovensku sa konajú rôzne akcie, fóra, diskusie. Samozrejme, že nás zaujíma, čo od EÚ dostaneme, ale takisto sa máme zaujímať aj o to, čím prispejeme do spoločnej Európy my. Zdôraznil to pán biskup Rudolf Baláž³⁶ na diskusii v Bratislave, aj Ján Fígel³⁷, hlavný vyjednávač Slovenskej republiky pre vstup do Európskej únie.

doc. Dominika Alžbeta Dufferová OSU, PhD.
 Teologická fakulta Trnavskej univerzity
 Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
 tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19
 fax: +421/2/544 302 44
 e-mail: duffer@tftu.sk

³⁴ Porov.: LITVA, F. J.: Čo nás delí od vidiny zjednotenej Európy? Pred osemdesiatimi rokmi pokrstili spolupatrónku Európy Editu Steinovú. In: *Viera a život, časopis pre kresťanskú orientáciu*, roč. XII, júl 2002, č. 3, s. 259.

³⁵ 28. novembra 2000 v Berlíne, kde bol pozvaný ako mimoriadny hosť z Ríma, a kde hovoril o koreňoch Európy v príspevku pod titulom *Duchovné základy Európy v minulosti, prítomnosti a budúcnosti*. Porov. LITVA, F. J.: Čo nás delí od vidiny zjednotenej Európy? Pred osemdesiatimi rokmi pokrstili spolupatrónku Európy Editu Steinovú. In: *Viera a život, časopis pre kresťanskú orientáciu*, roč. XII, júl 2002, č. 3, s. 258.

³⁶ V nedeľu 2. júna 2002 v Univerzitnom pastoračnom centre, Mlynská dolina, Bratislava.

³⁷ Na jarnom stretnutí Fóra kresťanských inštitúcií, ktoré sa konalo 13. apríla 2002 v Bratislave, kde sa stretlo 43 zástupcov 31 združení, hnutí a inštitúcií laikov zo Slovenska

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK I, 2003, ČÍSLO 1

Špecifickosť morálneho svedomia človeka a nescudziteľnosť jeho slobody Interaktivita niekoľkých aspektov¹

IVAN KÚTNY

KÚTNY, I.: The Specificity of Human Moral Conscience and Inherent Freedom : The Interactivity of a Few Aspects. Teologický časopis, I, 2003, 1, s. 47-61.

This contribution explicitly addresses the issue of human morality and human conscience from the perspective of the Roman Catholic Community. The author points to the reality that the forming of conscience is not merely an issue of responsibility, but rather deals with innermost aspect of human existence. Human beings, who decide in harmony with a prudent judgement of conscience, do not merely attempt to achieve evermore-human experiences of themselves, but do so prudently.

V súčasnosti nielen problematika morálneho svedomia človeka, ale aj nescudziteľnosť jeho slobody je evidentne aktuálnejšia, ako sa javila v poslednej fáze minulého storočia. Ľudstvo skutočne potrebuje mysliteľov, ktorí do komplexnej impostácie konceptu svedomia vkladajú „smelosť rozumu“;² teda takých, ktorí sa v intelektuálnej činnosti, rešpektujúc pluralitné filozoficko-teologické vyjadrovanie,³ usilujú o prezentovanie konceptov umožňujúcich človeku stále ľudskejšiu formu prejavu na širokospektrálnej rovine osobného zaangažovania sa v čase a priestore⁴.

Zrejme nebude preexponovaným konštatovanie, že skôr ako ľudská osoba zaujme postoj a konkrétny vzťah nielen k iným, ale aj ku svetu, zaujíma a vyjadruje predovšetkým svoj konkrétny vzťah k sebe samej, ku svojmu bytiu a k podstate, v ktorej sa zvláštnym spôsobom objavuje predispozícia vertikálno-horizontálnej vzťahovosti. Jej uvedomovaním a rozvíjaním náležitejšie preniká do spektra bytostnej nefalšovanej autenticity, jedinečnosti a neopakovateľnosti. Zároveň, spolu s inými, má možnosť overiť trojdimenzionálny aspekt tak na rovine osobnej a sociálnej, ako aj náboženskej. Práve tento *trojrozmer* subjektu sa sprítomňuje a v istom zmysle predkonverguje *syneidesis* svedomia, ktoré na jednej strane možno označiť ako „dimenzionálnu jedinečnosť subjektívnej originality s najexpresívnejším vyjadrením reality ľudského bytia na vertikálno-horizontálnej konkretizácii deinteriorizačno-konvergentnej vzťahovosti v hĺbke

¹ V tomto príspevku chceme explicitnejšie zachytiť, vyjadriť, rozvinúť a prehĺbiť štrukturálne vyjadrenie bytostného aspektu človeka najmä v kresťanskom koncepte katolíckej denominácie.

² JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 48.

³ Porov. VALADIER, P.: *Diverso stile, antichi pregiudizi*. In: *Il Regno*, 1998, č. 20, s. 667-669.

⁴ Lenže sú aj takí, ktorí odvolávajú sa na slobodu vlastného svedomia – priznávajú jej silu *diabolskej* interpretácie –, orientujú ju na „negáciu vlastného bytia, odmietanie jestvovania“ (BERLINGH, S.: *Liberté religiosa, pluralismo culturale e laicità dell'Europa*. In: *Il Regno Supplemento*, 2002, č. 3, s. 41.)

identity ľudskej nescudziteľnosti“.⁵ Súčasne dohliada na „to, čo ma realizuje alebo čo mi prekáža v sebarealizácii, je to moje vlastné bytie, ktoré sa ozýva, aby mi povedalo, čo mi treba a čo mi netreba. Je to hlas Boží, pretože je to hlas môjho autentického »ja«“.⁶ Na druhej strane, svedomie jestvujúce u každého človeka bez rozdielu je subjektívnym pravidlom morálnosti, ktorým človek aplikuje morálny zákon ako objektívne kritérium morálnosti na svoj osobný život. Teda možno poukázať na aspekt autenticity ľudskeho subjektu a na jeho uplatnenie v autentickom vertikálno-horizontálnom morálnom konaní.

V súčinnosti niekoľkých aspektov perspektívy záberu na našu problematiku – *špecifickosť morálneho svedomia človeka a nescudziteľnosť jeho slobody* – chceme, položiť dôraz na partikulárnosť dôstojnosti morálneho svedomia, poukázať nielen na niektoré jeho aspekty prostredníctvom jeho subjektu, ale aj na nescudziteľnosť jeho slobody a osobného rozhodnutia človeka, ako aj na nutnosť spoluformačného charakteru, veď podľa vyjadrenia J. H. Newmana „svedomie je prvým zo všetkých Kristových zástupcov“⁷. Pri spracovaní problematiky chceme reflexne zužitkovať poznatky filozofickej, ako aj teologickej etiky tak, aby sme ich mohli explicitne priradiť k dimenzii vzťahového aspektu morálnej teológie,⁸ ktorá je súčasťou jadra systematickej teológie.

Pokiaľ však ide o rozlíšenie medzi teologickou etikou a filozofickou etikou, zúžiac uhol pohľadu na kresťanský aspekt katolíckej denominácie, je možné poukázať na súčinný vzťah konceptu človeka – *homo humanus* a štruktúrného vyjadrenia teologickej platformy aspektu života v kresťanskom uskutočňovaní, teda aj na vzťah filozofickej antropológie, ktorá hľadá odpoveď na otázku, kto je človek, s teologickou antropológiu, ktorá ho zase hlbšie špecifikuje v dimenzii teologického aspektu. Tu sa však vynára nutnosť rozlíšiť s náležitou delikátnosťou, akým spôsobom explicitne zadostučíňuje človek svojej jedinečnosti a dôstojnosti so zreteľom na filozofický aspekt pohľadu, a akým spôsobom tak robí kresťan, vezmúc do úvahy rovinu teologálnu.

⁵ KÚTNY, I.: Homo humanus. In: *Slovak Studies*, Rome, 2002², č. 33–34 – *Supplement*, č. 1, s. 4.

⁶ BOGLIOLO, A.: *Etika*. Rím, 1980, s. 173.

⁷ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Cittá del Vaticano, 2000, s. 936.

⁸ Na ulahčenie rozlišovania možno v stručnosti uviesť, že morálnu teológiu definujeme ako tú časť systematickej teológie, ktorá vo svetle Kristovho tajomstva a nadprirodzeného existenciálu hovorí o ľudskej osobe, ktorá a) Bohom je povolaná v Kristovi k účasti na jeho živote; predmetom jej života je Boh; b) v ontologickej a sakramentálnej komunikácii so zmŕtvychvstalým Kristom a silou jeho Ducha je postavená v existencii sveta a jeho histórie, aby zadostučíňovaním ľudskejšti prinášala ovocie života pre svet v eschatologickom napätí dejín spásy. V takto vyjadrenej definícii morálnej teológie, podobne ako aj v jej definíciách obsiahnutých v encyklike *Veritatis splendor*, sa pozornosť sústreďuje jednak na morálnosť, špecificky prihliadajúc na nadprirodzený cieľ a predmet viery, ale aj na mravnosť, ktorú možno definovať ako racionálne zameranie ľudskejšti skutku na dobro v pravde a slobodné nasledovanie dobra poznaného rozumom. (Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 72.) Sabino Frigato sa vyjadril v tom zmysle, že morálna teológia je tou časťou teológie, ktorá vysvetľuje systematickú reflexiu slobodného konania človeka povolanejšti Kristom. Evidentne je tu vyzdvihnutý jej racionálny, ako aj teologický aspekt. Morálnej teológii pre jej dvojakú dimenziu prinálejšti v okruhu teologických disciplín osobitné miesto, lebo sceluje mravno-morálnu skúsenosť a kresťanskú skúsenosť viery v jedno. (Porov. FRIGATO, S.: *Vita in Cristo e agire morale*. Torino : Leumann, 1994, s. 15–16.) Bernard Häring, pokiaľ ide o morálnu teológiu, nevyzdvihuje predovšetkým singulárne morálne rozhodnutie a skutky

Filozofická etika, ako aj aspekty teologickej koncepcie týkajúce sa mravno-morálneho konania sú iste aj normatívnymi vedami, keďže sa koncentrujú na integrálny faktor celého eticko-praktického konania ľudskej osoby, keďže venujú pozornosť i svedomiu.⁹ Nemožno nebrať do úvahy skutočnosť, že rozdielna perspektíva sa stále týka praktickej dimenzie ľudskej osoby. Pokiaľ ide o filozofickú a teologickú etiku, v istom zmysle však možno zjednodušene povedať, že teologická etika je vlastne filozofickou etikou videnou vo svetle viery, teda poníma ju včleniac do prostredia zjavenia a prezentuje ju vo svetle nadprirodzeného rozmeru viery. Pramene teologickej platformy de facto dopĺňajú a kompletizujú racionálne pramene, nie však v tom zmysle, že morálne konanie na teologálnej rovine či platforme viery by bolo iné v porovnaní s morálnym konaním racionálneho spektra, ale v tom zmysle, že to racionálne je integrované do histórie spásy. Morálna teológia, ako dôležitá zložka systematickej teológie – vo svetle Kristovho tajomstva a nadprirodzeného existenciálu hovorí o ľudskej osobe, ktorá je Bohom povolaná v Kristovi k účasti na jeho živote, v ontologickej a sakramentálnej komunikácii so zmŕtvychvstalým Kristom a silou jeho Ducha, je postavená v existencii sveta a jeho histórie, aby zadostučňovaním ľudskosti prinášala ovocie života pre svet v eschatologickom napätí dejín spásy – vlastne inkorporuje predchádzajúce aspekty etiky, avšak explicitnejšie poukazuje nielen na nadprirodzený existenciál vyjadrený zákonom milosti, ale aj na partikulárnosť jedinečnosti a neopakovateľnosti konajúceho subjektu,¹⁰ ktorého najvlastnejším predmetom života je Boh.

len jednotlivo. Podľa neho jej úlohou a základným cieľom je pomôcť človeku dosiahnuť správnu koncepciu a víziu, zdôrazniac základné predpoklady a perspektívy, predstaviť a vy-zdvihnúť tie pravdy a hodnoty, ktoré by ho priviedli k rozhodnutiam pred Bohom. Håring morálnu teológiu v nijakom prípade neredukuje iba na *normatívnu etiku*; jeho primárnym úmyslom bolo prispieť k formovaniu takej kresťanskej mentality a hlbokého chápania, ktoré sú bazálnymi pre skutočne vyspelého kresťana. (Porov. HÅRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo* I. Cinisello Balsamo, 1987³, s. 18.) Ján Pavol II. v encyklike *Veritatis splendor* zaujíma postoj k morálnej teológii na dvoch rozličných miestach. Definoval ju ako: 1. a) vedu, „ktorá Božie zjavenie prijíma aj skúma, pričom súčasne odpovedá na požiadavky ľudského rozumu“; b) uvažovanie, „ktoré sa zaoberá »morálnosťou« čiže dobrom a zlom ľudských skutkov, ako aj osobou, ktorá ich koná, a v tomto zmysle je prístupná všetkým ľuďom“; c) teológiu, „pretože za začiatok a cieľ mravného (*morálneho*) konania uznáva toho, ktorý »sám je dobrý« a ktorý človeku tým, že sa mu oddáva v Kristovi, ponúka šťastie Božieho života“ (č. 29). 2. V tej istej encyklike ju však definoval aj ako vedu, „ktorá vlastne uvažuje o evanjeliu ako o dare a prikázani nového života podľa pravdy a v láske (porov. Ef 4,15), o živote Cirkvi vo svätosti, kde žiari pravda dobra privedeného k dokonalosti“ (č. 110). Možno povedať, že definície morálnej teológie obsiahnuté vo *Veritatis splendor* naznačujú, že by mala zameriavať pozornosť na morálnosť, vezmúc explicitne do úvahy partikulárnosť vplyvu Božej milosti a svetla zjavenia, predmetom ktorého je predovšetkým Boh, ktorý vložiac poriadok do stvorenstva, pozýva človeka ku prezieravému a múdreému zveladeniu sveta.

⁹ Porov. MOLINARO, A.: *Etica filosofica ed etica teologica*. In: *Nuovo dizionario di teologia morale*. Ed. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera. Cinisello Balsamo, 1990, s. 358–365.

¹⁰ Ide jej o celého človeka, o takého, na akého poukázal koncil v minulom storočí, ide o človeka „s telom a dušou, srdcom a svedomím, rozumom a vôľou“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 3).

NIEKOLKO ASPEKTOV SUBJEKTU MORÁLNEHO SVEDOMIA

V bytí človeka sa partikulárnym spôsobom objavuje predispozičná schopnosť, ktorou zakusuje vzťahovosť horizontálno-vertikálnej dimenzie, teda spoločensko-ludskej, ako aj tej skutočnosti, ktorá ju presahuje. Človek svojim vnútrom transcenduje vesmír. „Do hĺbok svojho vnútra sa dostáva, keď vstúpi do seba, kde ho čaká Boh, ktorý skúma srdcia, a kde pred tvárou Božou osobne rozhoduje o svojom osude. Preto keď uznáva, že má duchovnú a nesmrteľnú dušu, nie je obeťou klamlivej vidiny, vytvorenej jedine fyzickými a spoločenskými podmienkami, ale práve naopak, preniká priam do hĺbok objektívnej skutočnosti.“¹¹

Kvôli náležitému pochopeniu partikulárnosti morálneho svedomia človeka, jeho nescudziteľnej slobody a kvalitatívnej dôležitosti vyjadrenej hodnoty vzťahom je vhodné zaujať postoj k ľudskej osobe, u ktorej možno vyzdvihnúť viacero konštituentov či konštitutívnych aspektov. Popri metafyzickom, v ktorom sa človek prezentuje ako osoba, teda skutočnosť jestvujúca sama osebe, so svojou individualitou a dynamikou rozvoja, ako spirituálne bytie zvýraznené telesnosťou, so svojou dimenziou pretrvávania vyjadrenou nesmrteľnosťou, a bytostne orientované k Bohu, nemožno nevziať do úvahy psychologický, umelecký, poznávajúci, morálny, náboženský, ekonomický, sociálny, právny a transcendentný rozmer.¹² Človek je vnímaný prostredníctvom mnohých konštituentov, ktoré ho vzájomným previazaním umocňujú, teda neprestáva byť vo svojej podstate tým jedným a v dimenzii jedinečným a autentickým¹³, čo dosvedčuje „najmä svedectvo *psychologického* aspektu svedomia“.¹⁴ Týmto pojmom mienime vyjadriť skutočnosť osobného uvedomenia si aktivity, vlastné jestvovanie, sebauvedomenie a osobnosť. Teda činnosť seba samého i vnútorné úkony, nie však ich morálny rozmer. Psychologický¹⁵ rozmer svedomia predchádza morálny¹⁶, prostredníctvom ktorého sa výraznejšie prejavuje globalita autenticity ľudského subjektu¹⁷. Táto,

¹¹ DRUHÝ Vatikánsky koncil: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 14.

¹² Porov. PAVAN, P.: *Scritti/1*. Ed. F. Biffi. Roma, 1989, s. 34-45.

¹³ Nejde však „o abstraktného“ človeka, ale o skutočného, „konkrétneho“ a „historického“ človeka. Ide o každého jednotlivého človeka“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Centesimus annus*, č. 53), ktorý žije a píše svoju osobnú históriu prostredníctvom mnohorakých spojív, kontaktov, sociálnych štruktúr a situácií, ktoré ho pridružujú k iným ľuďom.

¹⁴ PAVAN, P.: *Scritti/1*. Ed. F. Biffi. Roma, 1989, s. 45.

¹⁵ Na dôležitosť ich rozlišovania poukázal aj Pavol VI., ktorý uvádza, že v psychologickom svedomí sa odzrkadľuje naša osobná aktivita – nech je akákoľvek; je akýmsi bdením nad nami samými, je vnímaním zrkadlového odrazu vlastnej duchovnej fenomenológie. (Porov. VIOTTO, P.: *La formazione della coscienza in Montini/Paolo VI*. In: *Rivista di teologia morale*, 2001, č. 4, s. 561-562.) Vieme však, že už Tomáš Akvinský rozlišoval medzi psychologickým a morálnym svedomím.

¹⁶ Psychologickému rozmeru svedomia chýba morálne uvedomenie si hodnoty aktu duchovného subjektu. Je veľmi dôležité medzi nimi rozlišovať, ale nie a priori ich oddeľovať. V „morálnom svedomí sa prejavuje aj *intuícia*“ (VIOTTO, P.: *La formazione della coscienza in Montini/Paolo VI*. In: *Rivista di teologia morale*, 2001, č. 4, s. 562), ktorú má každý ohľadom dobra alebo zla vo vlastnom konaní.

¹⁷ Pokiaľ ide o filozofický rozmer s pridychom psychologického aspektu vyjadrenia ľudskej autenticity, súhrnne – v tomto prípade však bez explicitného vyjadrenia náboženskej expresie – v nej možno identifikovať nasledujúce „momenty: 1. človek si uvedomuje sám seba ako vedomú bytosť – vie, že vie, v čom je vyjadrená jednota vigilancie (bdelosti), lucidity (jasnosti, jasného

inak povedané, zahrňajúc v sebe jednotlivé momenty dynamického vplyvu prekonštelačného uvedomenia si ich intenzity, charakterizuje v pravom zmysle slova transcendentnosť a nescudziteľnosť ľudskej osoby.

Bolo naznačené, že psychologický rozmer svedomia predchádza morálny, ktorý umožňuje človeku nielen objaviť, ale aj realizovať vlastnú jedinečnosť a neopakovateľnosť v súčinnosti so slobodou a axiologickou stupnicou dobra; zjednodušene možno poukázať na dve evidentne protichodné interpretácie či názory.

V prvom prípade ide o svedomie človeka, ktorý je schopný interiorizovať a rozlúštiť vo svojej vnútornej transparentii nielen skutočnosti sveta či vesmíru, ale i uvedomiť si vlastné miesto v globálnom pohľade na súhrn súcien. Teda je otvorený a prijímajúc subjektivizovanú objektivitu zvnútorňuje ju a robí vedomými štrukturálne aspekty skutočnosti, pretože rozumovo preniká jednotlivé zákonitosti vecí a seba samého, ktoré však netvorí, ale iba objavuje a nachádza už bytostnou silou svojej schopnosti. Tieto uznáva ako vpísané do svojej prirodzenosti. Praktické konanie či „morálka založená na svedomí chápanom ako skúsenosť a zistenie, ako objavenie zákonov bytia, odrážajúcich sa vo vnútri myslenia a ducha, nachádza v sebe samej svoj zákon, ktorý nebude môcť ľubovoľne meniť“.¹⁸

V druhom protichodnom, kontrastnom pohľade ide o svedomie človeka, ktorý nie je schopný preniknúť skutočnosť aj pre *pesimistické predsudky*,¹⁹ čo mu nedovolia prekročiť hranice empirickej vedy. Takéto svedomie je odcudzené každej objektivite, ba javí sa mu neprijateľná, keďže v sebe vidí absolútneho tvorca mravných štruktúr, pretože nenachádza nič okrem svojho vlastného úsudku. Človek v praktickom konaní či morálkou založenou na svedomí, ktoré sa odcudzilo objektivite, si utvára ľubovoľné mravné normy,

vedomia) a selektivity (výberovosti); 2. človek je (existuje), čo znamená, že je schopný sebareflexie, a to tak, že vie o »svete« a zároveň vie o »vedomí sveta«, o vedomí vedomia sveta ako podstatnom predpoklade ľudskeho spôsobu sebaudržania sa v ňom, t. j. individuálnej reprodukcie ako reprodukcie ľudskej; 3. autenticita človeka vyjadruje jednotu jeho integrovaných stránok v praktickej sfére individualizovaného jedinca. Poznáváme však, že ich súhrnom sa nevyčerpáva autenticita človeka; 4. k tejto jednote patrí vedomie seba samého, realizované na báze variabilných sociálnych vzťahov, ktoré sú základom množstva psychických mechanizmov (motivácia, vôľa, záujmy, potreby, postoje atď.). Prostredníctvom nich sa o. i. prejavuje autenticita človeka – zároveň ale ku každej autenticite prináleží istá miera »skrytosti«, »zahalenosti« vnútorných procesov (autonómnosť), ktoré sa buď nemanifestujú vôbec, alebo sa prezentujú v symbolickej rovine a podobe; 5. k autenticite človeka ako bytosti bio-psycho-sociálnej prináleží jeho vzťah k okoliu, prírode, sebe samému, inštitúciám atď. s tým, že človek »má vzťah«, vie o svojej povahe či schopnosti »vzťahovania sa«, vie o schopnosti »dištancie« – odpútania sa od bezprostredne daného a prekročenia (transcendencie) smerom k predpokladom, k predvídaní; 6. »dištancia« v zmysle autenticity človeka znamená schopnosť ľudskej bytosti vnímať a vnímané »zovšeobecňovať«. Zároveň ale i transcendovať, prekračovať vnímané a neustále sa pýtať na »vnímateľnosť vnímaného« alebo na »vnímateľnosť vnímateľa«, na jej predpoklady, možnosti a obsah“. (KLIMEKOVÁ, A.: Filozofická reflexia niektorých problémov autenticity človeka. In: *Filozofia*, 1997, č. 5, s. 316–317.)

¹⁸ BOGLIOLO, A.: *Etika*. Rím, 1980, s. 145.

¹⁹ Zástancovia rôznych filozofických smerov a myšlienkových prúdov sa často usilujú predstaviť človeka ako absolútneho dominanta nielen nad sebou samým, ale aj nad svetom, v ktorom žije. Vlastne popierajú filozoficko-teologickú interpretáciu zmyslu jeho jestvovania. Porov. WEBER, H.: *Teologia morale generale : L'appello di Dio la risposta dell'uomo*. Cinisello Balsamo, 1996, s. 15.

a tak vstupuje do diania mravný relativizmus²⁰, ktorého dôsledkom je však i to, čoho sme v súčasnosti svedkami – absolutizovanie „individuálnej autodeterminácie“²¹.

SUBJEKT MORÁLNEHO SVEDOMIA A JEHO DÔSTOJNOSŤ

Človek v súhrne jeho konštituentov, teda integrálnej globality, je včlenený do spletnosti vzťahov horizontálno-vertikálnej perspektívy. Čím viac pozná skutočnosť a svet, tým náležitejšie môže poznať nielen seba samého vo svojej jedinečnosti, ale aj spôsob hlbavého rozmyšľania vlastný jeho intelektu, ktorým objavuje mnohoraké možnosti zadostučňovania vlastnej dôstojnosti, robiac svoj život stále ľudskejšim.²²

Reflexným poukázaním na *trojrozmerný* pohľad človeka následne rozšírený o konštitutívne aspekty sa črtá aj aspekt väzby so *syneidesis* – základným princípom rozlišovania medzi dobrom a zlom, nachádzajúcim sa v hĺbinách svedomia, ktoré je vyjadrené „ako dimenzionálna jedinečnosť subjektívnej originality s najexpresívnejším vyjadrením reality ľudského bytia na vertikálno-horizontálnej konkretizácii deinteriorizačno-konvergentnej vzťahovosti v identite ľudskej nescudziteľnosti“²³, ale aj ako nevyhnutnosť pre možnosť bytostne slobodného rozhodnutia sa ľudskej osoby – ako jedna z podmienok ľudského konania – konať v súlade alebo v rozpore s ním.

Z pohľadu teologickej dimenzie kresťanskej perspektívy na dôstojnosť človeka prezentovanú rozumom a slobodnou vôľou, dôstojnosť, ktorú pre jej nescudziteľnosť nikdy nestráca a morálne svedomie ju len umocňuje, možno poukázať na jej podstatu. Popri prirodzených dôvodoch možno explicitne vyzdvihnúť práve nadprirodzený rozmer. Pretože „všetci ľudia sú obdarení rozumnou dušou a stvorení na obraz Boží, všetci majú tú istú prirodzenosť a ten istý pôvod; ako Kristom vykúpení, majú aj to isté povolanie a Božie určenie“.²⁴ Človek, ktorého Boh takto chcel, ktorého si od večnosti vyvolil a povolal, je v Ježišovi Kristovi účastný celej plnosti zmyslu a tajomstva.²⁵ Podstata dôstojnosti človeka sa najvýraznejšie prejavuje v jeho stvorení na „Boží obraz“ (Gn 1,27), je povolaný transcendovať vesmír. Teda dôstojnosť ľudskej osoby spočíva v tom, čo je najviac povýšené, vyzdvihované u ľudskej osoby, totiž v tom, na čom sa zakladá jej túžba, aspirácia, ktorú má každý v sebe – nikdy sa nevzdať hľadania pravdy a Pravdy, vlastného vnútorného rastu a intelektuálneho rozvoja v globálnom nazeraní na vlastnú existenciu v súčinnosti *optio fundamentalis* – základnej voľby, ktorá je rozumným a slobodným,

²⁰ Porov. BOGLIOLO, A.: *Etika*. Rím, 1980, s. 144–146.

²¹ BERLINGŇ, S.: *Liberté religiosa, pluralismo culturale e laicità dell'Europa*. In: *Il Regno Supplemento*, 2002, č. 3, s. 44.

²² Neakceptujúc esenciálne požiadavky vyplývajúce z vlastnej dôstojnosti, človek sa dostáva do oblasti odcudzenia. Odcudzí sa sebe samému – a to nielen striktné v kresťanskom zmysle –, ak prestane uznávať hodnotu a veľkosť osoby v sebe samom i v druhých. Odcudzený je taký človek, ktorý odmieta prekročiť sám seba, utvárať autentické ľudské spoločenstvo, zamerané na svoj posledný cieľ Transcendentna.

²³ KÚTNY, I.: *Homo humanus*. In: *Slovak Studies*. Rome, 2002², č. 33–34 – *Supplement*, č. 1, s. 4.

²⁴ DRUHÝ Vatikánsky koncil: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 29.

²⁵ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Redemptor hominis*, č. 13.

vedomým a uváženým rozhodnutím, aktom duchovného subjektu pre naplnenie kristologického zmyslu vlastnej existencie v čase a priestore s transcendentno-eschatologickým aspektom – už a ešte nie celkom. Takýto zorný uhol pohľadu nás privádza k explicitnejšiemu vnímaniu aspektu novosti bytostného vyjadrenia pneumo-ontologickej danosti kresťana, ako aj k následnému rozpoznávaniu novosti, ktorou sa skrže vieru v Krista vyznačuje aj morálnosť jeho skutkov.

V teologickej dimenzii kresťanskej perspektívy katolíckej denominácie by bolo potrebné explicitnejšie zvýrazňovať v kontexte morálneho subjektu svedomia i partikulárnosť týkajúcu sa teologálnych cností, ktorých „pôvodcom, dôvodom a predmetom je Boh“, cností, prostredníctvom ktorých je možné verne vyjadriť základné vzťahy k Bohu, cností, ktoré stvárnajú a oživujú všetky morálne cnosti, a sú v centre morálneho konania kresťana. Netreba ich však zjednodušene predstavovať ako nejaké tri povinnosti kresťanského života alebo kategorické postoje, ale skôr ako tri štrukturálne vyjadrenia teologického aspektu života, ktoré odkrývajú kresťanské bytie a motiváciu konania subjektu veriaceho v Ježiša Krista.²⁶

VZŤAHOVÝ ASPEKT KONŠTITUENTOV KU SLOBODE

Je evidentné, že od dôstojnosti človeka, ktorú možno vnímať ako dedičstvo ľudstva a ako transcendentnú hodnotu osoby²⁷, nemôžeme nikdy oddeliť jeho slobodu sprítomňujúcu sa v rozličných aspektoch²⁸. Významným sa javí i vyjadrenie Druhého vatikánskeho koncilu: „Človek sa môže prikloniť k dobrému jedine slobodne (...), pravá sloboda je vznešeným znakom Božieho obrazu v človeku. Boh totiž človeku ponechal možnosť rozhodnúť sa. (...) Dôstojnosť človeka si teda vyžaduje, aby konal na základe vedomej a slobodnej voľby, to jest podľa svojich osobných vnútorných pohnútok a rozhodnutí, a nie zo slepej impulzívnosti alebo len z vonkajšieho donútenia.“²⁹ Z nášho uhla pohľadu

²⁶ Porov. COZZOLI, M.: *Etica teologale*. Cinisello Balsamo, 1991, s. 11–19.

²⁷ Porov. GIOVANNI PAOLO II: Nel rispetto dei diritti umani, il segreto della vera pace : Messaggio per la Giornata mondiale della Pace 1999. In: GIOVANNI PAOLO II: *Messaggi di pace e di solidarietà*. Ed. S. Spartí Ariccia, 1999, s. 182.

²⁸ „Keďže však pravú slobodu človeka nemožno stotožniť so všetkým, čo rozličné systémy a jednotlivci pokladajú za slobodu a propagujú ako slobodu, Cirkev sa na základe svojho božského posolania stáva tým viac strážkyňou tej slobody, ktorá je podmienkou a základom pravej dôstojnosti ľudskej slobody.“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Redemptor hominis*, č. 12.)

²⁹ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 17. Človek stvorený pre Boha a iných je aj bytosťou spočívajúcou v sebe, ktorá predstavuje vlastnú dôstojnosť a hodnotu. Aj napriek neustálemu prenikaniu do vlastnej podstaty zostáva predsa tajomstvom, na ktoré dostáva odpoveď prostredníctvom tajomstva vteleného Slova. V tomto kontexte Kristus „v plnej miere odhaľuje človeka človeku a dáva mu najavo vznešenosť jeho povolania“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 22) byť človekom – *homo humanus*. Teda človek je už vo svojej najhlbšej podstate spojený so samotným Bohom Stvoriteľom, v ktorom väzí aj jeho budúcnosť. Boh je definitívnou a absolútnou Budúcnosťou človeka. (Porov. GIOVANNI PAOLO II: Il futuro dell'uomo č in Dio, 13 dicembre 1988. In: *La traccia*, XII, 1988, s. 1719–1720.)

potom ľudský život nesie aspekt povolania „ku slobode“³⁰ plného spektra³¹. Isteže sa tu nemyslí sloboda, ako ju interpretujú niektorí zástancovia súčasných prúdov myslenia, t. j. že jej pripisujú absolútnu hodnotu, od ktorej závisia ostatné hodnoty. Ako bolo už naznačené, ľudskú slobodu nemožno oddeliť od dôstojnosti jednoducho preto, lebo sú neoddeliteľne spojené, pretože Boh svojim stvoriteľským dielom obdaroval človeka niektorými zo svojich atribútov. Teda dôstojnosť ľudskej osoby má svoj základ v Bohu.

Nám však teraz ide o vyjadrenie slobody morálneho svedomia; jej odlíšenie je veľmi náročné na rozlišovanie v mnohonásobne súčiniacich konštitutívnych aspektoch človeka a rovinách prejavu. Práve táto súčinnosť nás primäla zaujať postoj najprv k samému termínu a konceptu svedomia i v súčasnom magistériu.

Keď sa vo vyjadreniach Jána Pavla II. hovorí o morálnom rozmere svedomia kresťana, sú tam použité okrem výrazu svedomie rozličné termíny prevzaté z textov Druhého vatikánskeho koncilu, používa sa v nich tiež terminológia konceptu teológie z obdobia pred Koncilom a možno v týchto vyjadreniach nájsť aj svojské špecifické výrazy.³² Táto značne široká škála prirovnání morálneho svedomia poukazuje na jeho zvláštnosť až komplikovanosť, ale najmä na jeho špecifickosť a dôležitosť v živote ľudskej osoby. Už aj tým pomáha preniknúť do hĺbky interiority človeka a transcendentného aspektu svedomia. V nich poukazuje na prítomnosť Boha, ale prezentuje svedomie aj ako miesto, v ktorom sa odohráva ten enigmatický dialóg medzi Bohom a človekom, od ktorého závisí morálna kvalita konania. Tento dialóg treba plne rešpektovať v prejavoch každého jednotlivca rozličných kultúr. Na jednej strane je potrebné zastaviť „sa pred svätyňou svedomia“³³, pretože „nijaká ľudská autorita nemá právo intervenovať vo svedomí

³⁰ GIOVANNI PAOLO II: In Cristo potrete essere liberi, 26 gennaio 1990. In: *La traccia*, I, 1990, s. 77.

³¹ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 28. Pri hľadaní slobody nemožno ignorovať pohľad na ľudskú osobu v jej integrite časového a nadčasového poslania, „aby sme poznali človeka, pravého, celého človeka, musíme poznať Boha“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Centesimus annus*, č. 55). Človek, stvoriteľským dielom samým Bohom povýšený na vrchol stvorenstva, je vzhľadom na svoju dôstojnosť od samej svojej prirodzenosti pobádaný hľadať pravdu. Jednotlivé aspekty jej hľadania sú premietnuté v štruktúre dynamiky napredovania v jej poznaní, hoci treba uznať, že jej hľadanie sa nejaví vždy rovnako priezračné a dôsledné. Človeka však možno „definovať ako toho, kto hľadá pravdu“.

³² Možno konkretizovať nasledujúcimi vyjadreniami: Svedomie na jednej strane je najtajnejším jadrom človeka, svätyňou, kde zostáva sám s Bohom, ktorého hlas sa mu vo vnútri ozýva; svedomie nazýva aj intímnu vnútornou svätyňou, v ktorej sa ozýva Boží hlas, lebo svätyňou pravdy je Boh prítomný v srdci veriacich, je vnútro človeka, tou svätyňou svedomia, kam Duch Svätý neprestajne vnáša svetlo a silu pre nový život podľa slobody Božích detí; svedomie je druh morálnej citlivosti, ktorý nám umožňuje rozoznávať, čo je dobré a čo je zlé; toto akoby vnútorné oko, akýsi duchovný zrak schopný viesť naše kroky po ceste dobra, je neodvolateľným sudcom, ktorý však nie je ani autonómny a ani neomylný; svedomie je v hlavnej miere základom vnútornej dôstojnosti človeka, je morálnym prameňom nášho konania, je Božím hlásateľom i poslom, je Božím zrkadlom; svedomie je vlastne srdcom osoby, je kľúčovou vlastnosťou osobného subjektu, je jediným svedkom toho, čo sa deje v srdci človeka; svedomie je svedkom transcendentnosti osoby aj v jej vzťahu ku spoločnosti, ako také nesmie byť vystavené násiliu a nátlaku, je neporušiteľné (nie je však absolútne), je svedectvom samého Boha. (Porov. KÚTNY, I.: *Bytostná dimenzia svedomia človeka*. Rím; Bratislava; Nitra, 2001, s. 30–31.)

³³ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Redemptoris missio*, č. 39.

niektorého človeka³⁴. Na druhej strane však rešpektovanie nescudziteľnosti morálneho svedomia človeka neznamená, že sa naň nesmie apelovať.³⁵ Veď i magistérium svojou *sprostredkovacou funkciou* služby svedomiu, či už sprístupňovaním jednotlivých morálnych požiadaviek nášho bytia a pneumo-ontologickej novosti, „nepredkladá kresťanskému svedomiu cudzie pravdy, ale odhaľuje tie, ktoré by už malo vlastniť, pestujúc ich už od prvotného úkonu viery“³⁶, teda nenahrádza svedomie v jeho vlastnej a výlučnej úlohe interiorizovania a osvojenia si pravdy evanjelia v konkrétnych osobných situáciách.

DYNAMIKA KREATÍVNEJ VERNOSTI SVEDOMIA

K náležitému obohateniu vnímania novosti prispel Druhý vatikánsky koncil,³⁷ ktorý pripomenul učenie o svedomí, poukázuc na povolanie človeka a na jeho dôstojnosť. V *Lumen gentium* má termín *svedomie* privilegované postavenie jednak v texte hovoriacom o spáse človeka, ale aj v súvislosti harmonizácie práv a povinností veriacich vyplývajúcich z puta s Cirkvou na jednej strane a s ľudskou rodinou na strane druhej.³⁸ V pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes*, vyzdvihnúc dôstojnosť morálneho svedomia, sa poukazuje na základný princíp každodenného života v súvislosti morálneho konania človeka povolaného samotným Bohom ku spoločnému životu s ním.³⁹ V deklarácii Druhého vatikánskeho koncilu o náboženskej slobode *Dignitatis*

³⁴ GIOVANNI PAOLO II: *Se vuoi la pace, rispetta la coscienza di ogni uomo*. Messaggio di Sua Santità Giovanni Paolo II per la celebrazione della Giornata della Pace, 1. gennaio 1991. Città del Vaticano, 1990, s. 4.

³⁵ Ján Pavol II. v kontexte ochrany života – poukázuc na dôležitosť rešpektovania svedomia – explicitne zdôrazňuje, že kto odmieta uskutočniť činy namierené proti životu, odvolávajúc sa na námietky svedomia, nesmie „byť vystavený nielen trestným sankciám, ale ani nijakému inému následnému právnemu, disciplinárnemu, hmotnému či profesionálnemu postihu“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Evangelium vitae*, č. 74).

³⁶ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 64.

³⁷ Na lepšie pochopenie jeho učenia v kontexte kresťanského konceptu morálnosti je nevyhnutné náležite vziať do úvahy jeho učenie o človeku spolu s témami hovoriacimi o spáse, ktorá je darom Boha; o osobnej mravnosti a morálnosti; o ľudskom úsilí správneho konania vo svete. (Porov. FUCHS, J.: *Armonizzazione delle affermazioni conciliari sulla morale cristiana*. In: *Vaticano II 1962/1987 bilancio e prospettive venticinque anni dopo*. Ed. R. Latourelle. Città di Castello, 1987, s. 1018–1025.)

³⁸ „Lebo tí, čo bez vlastnej viny nepoznajú Kristovo evanjelium a jeho Cirkev, ale hľadajú Boha úprimným srdcom a usilujú sa pod účinkom milosti plniť jeho vôľu, ktorú poznávajú z hlasu svedomia, môžu dosiahnuť večnú spásu.“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Konštitúcia *Lumen gentium*, č. 16.) „Nech sa usilujú dať oboje do súladu medzi sebou, nezabúdajúc, že sa i v každej časej veci majú dať viesť kresťanským svedomím, keďže nijaká ľudská činnosť, a to ani v časných záležitostiach, sa nemôže vymknúť spod Božej moci.“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Konštitúcia *Lumen gentium*, č. 36.)

³⁹ „V hĺbkach svedomia človek odkrýva zákon, ktorý si on sám nedáva, ale ktorý je povinný poslúchať. Jeho hlas ho neprestajne vyzýva milovať a konať dobré a chrániť sa zlého; a keď treba, zaznieva v srdci: Toto rob, tamtoho sa varuj! Lebo človek má v srdci od Boha vpísaný zákon a práve v poslušnosti tomuto zákonu sa prejavuje jeho dôstojnosť. Podľa neho bude aj súdený. Svedomie je najtajnejším jadrom človeka, svätynou, kde zostáva sám s Bohom, ktorého hlas sa mu vo vnútri ozýva. Pomocou svedomia sa podivným spôsobom poznáva ten zákon, ktorý sa splňa láskou k Bohu a bližnému. Vernosť svedomiu spája kresťanov s ostatnými ľuďmi, aby hľadali pravdu a pravdivo riešili toľké mravné problémy, ktoré vznikajú v živote jednotlivcov

humanae sa hovorí o svedomí v súčinnosti s náboženskou slobodou.⁴⁰ Explicitne sa deklaruje, že najvyššou normou ľudského konania je „večný, objektívny a všeobecný zákon Boží“⁴¹, teda sám Boh. V tom istom bode deklarácie sa uvádza, že Boh robí človeka účastným na svojom zákone a že jeho príkazy človek vníma a poznáva svojím svedomím. Treba však povedať, že v tomto prípade sa termínom svedomie explicitne poukazuje na možnosť morálneho poznania.

Popri dôležitých vyjadreniach Koncilu, možno konštatovať, že pri dynamicko-kreatívnej vernosti svedomia v rozpoznávaní dobra pri hľadaní pravdy dôležitú úlohu zohráva i uvedomenie si bytostnej roviny, či skôr vyjadrenie východiskovej orientácie pneumo-ontologického vzťahu človeka a Boha. Podľa J. Ratzingera, ten, kto by chcel zrovnoceniť morálne svedomie človeka iba s povrchným presvedčením, stotožnil by svedomie so pseudoracionálnou istotou, ktorá pozostáva jednak zo sebaospravedlňovania, ale aj z konformizmu a zotrvačnosti. Takto je vlastne svedomie degradované na mechanizmus ospravedlňovania, napriek tomu, že predstavuje transparentiu subjektu pre Boha, v ktorom väzí veľkosť a dôstojnosť človeka. Redukcia svedomia na subjektívnu istotu znamená zároveň odchod od súčinnosti konceptu hľadania a hlásania pravdy. Zdôrazňuje tiež, že nie je prípustné stotožňovať morálne svedomie človeka s vedomím vlastného „ja“, s jeho subjektívnou istotou o sebe a o svojom morálnom konaní.⁴²

Človek odvolávajúci sa v konaní na vlastné svedomie má na mysli úsudok nabádajúci ho vykonať to, čo podľa svedomia poznáva ako dobro, ktoré mu bolo zverené tu a teraz? Teda, ak sa odvoláva na skutočnosť, ktorá je v zhode s jeho svedomím, chce vykonať to, čo chce Boh? S poukázaním na pravú podstatu jadra skutočnosti morálneho svedomia možno konštatovať, že svedomie jestvujúce u každého človeka bez rozdielu je subjektívne pravidlo morálnosti, ktorým on aplikuje morálny zákon ako objektívne kritérium morálnosti na svoj osobný život.⁴³ Úsudok svedomia je praktický úsudok, ktorý

i v spoločenskom živote. Čím viac teda prevláda úprimné svedomie, tým viac sa jednotlivci i spoločensvá zbavujú slepej svojvôle a usilujú sa byť v súlade s objektívnymi normami mravnosti. No nezriedka sa stáva, že svedomie sa mylí z neprekonateľnej nevedomosti, bez toho, že by stratilo svoju dôstojnosť. To, pravda, nemožno povedať vtedy, ak sa človek málo stará hľadať pravdu a dobro a keď hriechne návyky postupne takmer zaslepia svedomie.“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.)

⁴⁰ „Táto sloboda pozostáva v tom, že všetci ľudia musia byť chránení pred donucovaním zo strany jednotlivcov alebo spoločenských skupín a vôbec akejkoľvek ľudskej moci tak, aby v náboženskej oblasti nik nebol nútený konať proti svojmu svedomiu a nikomu sa nebránilo konať podľa vlastného svedomia súkromne i verejne, tak jednotlivito, ako aj v spoločensve s inými, v patričných medziach.“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Deklarácia *Dignitatis humanae*, č. 2.)

⁴¹ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Deklarácia *Dignitatis humanae*, č. 3.

⁴² Porov. RATZINGER, J.: *Pravda, hodnoty a moc*. Brno, 1996, s. 25–26.

⁴³ V takejto formulácii svedomia – v kontexte nášho spracovania – sa javí, hoci implicitne, no predsa, aj jeho náboženský charakter. Bude zrejme nemožné chcieť sa úplne vymaniť spod imperatívu morálneho zákona, lebo všetci majú „požiadavky zákona vpísané vo svojich srdciach, čo im dosvedčuje zároveň aj ich svedomie aj ich myšlienky“ (Rim 2,15). Aspekt náboženskej dimenzie naznačuje aj skutočnosť najskrytejšieho jadra a svätyné človeka, kde zostáva sám s Bohom. (Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 43.)

konkrétnej situácii (tu a teraz) dodáva aspekt rozumového presvedčenia, že dobro treba nielen milovať, ale aj uskutočňovať, zlu sa však treba vyhýbať.⁴⁴ Veď Boh prostredníctvom morálneho svedomia umožňuje človeku subjektívne spoznať svoju vôľu,⁴⁵ ide tu teda o svedectvo samého Boha, ktorého hlas preniká do najhlbšieho vnútra človeka, až „ku koreňom jeho duše, vyzývajúc ho rázne i taktne k poslušnosti“⁴⁶. Napriek tomu však nemožno hovoriť o absolútnosti svedomia, teda o absolútnosti subjektívneho pohľadu, lebo hoci „úsudok svedomia je »poslednou inštanciou«, ktorá potvrdí zhodu určitého konkrétneho spôsobu konania so zákonom“⁴⁷, predsa nie je autonómne v rozhodovaní o tom, čo je dobré a čo je zlé. Morálnym svedomím človek spoznáva niečo ako dobré alebo zlé. Už v biblickom kontexte *srdca*, ktoré sa obracia k Pánovi a k láske voči dobru, možno poukázať na zdroj správnych úsudkov.⁴⁸

Vrátiac sa ešte ku vzťahu pneumo-ontologickej orientácie človeka s Bohom a k vyjadreniu J. Ratzingera, ktorý upozorňuje na nesúlad zrovnočovania morálneho svedomia človeka s povrchným presvedčením, stotožniac ho tak s pseudoracionálnou istotou, chceme poukázať v jeho dôvodení na scholastikou rozvinutý pojem svedomia vo dvoch rovinách, t. j. *synderesis* a *conscientia*. Termín *synderesis* pokladá za problematický a chcel by ho nahradiť pojmom *anamnesis*, ktorý považuje za jazykovo jasnejší, filozoficky hlbší a exaktnejší, a najmä za adekvátnejší v biblicko-antropologickom myslení. Slovom *anamnesis* mieni práve to, čo je vyjadrené v Liste Rimanom: „A keď pohania, ktorí nemajú zákon, od prírody robia, čo zákon požaduje, hoci taký zákon nemajú, sami sebe sú zákonom. Tým ukazujú, že majú požiadavky zákona vpísané vo svojich srdciach, čo im dosvedčuje zároveň aj ich svedomie...“ (Rim 2,14-15) Chce sa tu naznačiť – takpovediac – prvá ontologická vrstva svedomia, spočívajúca v tom, že je v nás niečo ako *prarovzpamätanie* na to, čo je *dobré* a *pravdivé*; že u človeka jestvuje vnútorná orientačná tendencia smerovania

⁴⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 59.

⁴⁵ Človek čistého srdca – teda svedomia – neposudzuje negatívne iných, ale je veľmi citlivý na všetko, čo by mohlo zacloniť čistotu motivácie prianí a úmyslov; má intuitívne poznanie dobra v konkrétnom momente.

⁴⁶ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 58. Do svedomia človeka je „hlboko vpísaný princíp poslušnosti voči objektívnej norme, ktorý zdôvodňuje a podmieňuje správnosť jeho rozhodnutí“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 43).

⁴⁷ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 59. Nikto predsa nielen nesmie byť nútený konať proti svojmu morálnemu svedomiu, ale ani nikomu nemožno zabraňovať konať podľa jeho svedomia. (Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Deklarácia *Dignitatis humanae*, č. 2.)

⁴⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 64.

Autentická láska prijatá od Krista a opätovaná jeho nasledovateľmi premáha servilný strach, pretvára motiváciu založenú na strachu z trestu na správnu mieru kompenzačnej nádeje, integrujúc toto všetko do vďačnej lásky, a tak zaručuje slobodu svedomia, ktorá sa slobodne a s radosťou angažuje pre Božie kráľovstvo, kráľovstvo lásky, spravodlivosti a pokoja. Ježiš prisľúbil a zoslal veriacim svojho Ducha, ktorý obnoví srdcia – svedomia. Kto vierou a oddaním sa Ježišovi prijme jeho slovo a jeho lásku, toho svedomie bude čisté, slobodné a kreatívne. Srdce naplnené slovom a láskou Ježiša sa stáva dynamicky plodným zdrojom. Veriaci obohatení z vnútra Ježišovho srdca a Duchom Svätým, ktorého im on dal, žijú reciprocitu – vzájomnosť srdca. Títo veriaci žijú reciprocitu svedomia nie iba s Kristom, ale aj medzi sebou. Človek čistého svedomia – čistého srdca – ľahko objaví dobro v iných a pomáha im objaviť v nich samých intímne zdroje. (Porov. HÄRING, B.: *Liberté delle coscienze nella Chiesa e per la Chiesa*. In: *La liberté nella Chiesa*. Ed. N. Madonia. Bologna, 1992, s. 202–203.)

k Bohu. Táto anamnéza je vnútorným zmyslom, schopnosťou znovu-rozpoznania, takže človek usilujúci sa o vnútornú reflexiu rozpoznáva v sebe samom ozvenu tohto zmyslu. Vníma tendenciu vlastnej podstaty. V takomto zmysle – so zreteľom na vyššie uvedený biblický text – pohania sú sami sebe zákonom. Teda nejde tu o novodobý koncept absolutizovaného ponímania autodeterminácie a autonómie bez transcendencie subjektu, ale o podstatne hlbší zmysel. Zrejme nič človeku nepatrí tak málo ako on sám. Jeho najvlastnejšie „ja“ je miestom najhlbšieho prekročenia seba samého,⁴⁹ v ktorom znovu rozpoznáva, prijíma alebo odmieta toho, ktorý dáva plný zmysel ľudskej existencii. V takomto kontexte človek odvolávajúci sa v koherencii bytostnej dôstojnosti a v koreflexii vlastného presvedčenia na vlastné svedomie, je zrejme otvorený pre dynamiku vzájomnej pomoci interpersonálneho dialógu a reciprocite svedomia, ako aj pre anamnézu nového „ja“ vnímanú pneumo-ontologickým aspektom novosti vyjadrenej vierou v Krista.⁵⁰ Vďaka viere, ale najmä zjaveniu, veriaci kresťan rozpoznáva *novotu*, prostredníctvom ktorej sa vyznačuje morálnosť jeho skutkov. Tie majú vyjadrovať súlad či nesúlad s jeho dôstojnosťou a povoláním, ktoré dostal. Kresťan je v Ježišovi Kristovi *novým stvorením*. To, či je podobný alebo nie obrazu Syna,⁵¹ na vonkajšom fóre zviditeľňuje už svojimi skutkami, ktoré konajú v koherencii s bytostnou dimenziou, vnútorným poznaním, vierou a presvedčením, umocňuje prejav vnútornej identity, a teda jasne rozlišuje medzi tým, čo ju v kreatívnej vernosti rozvíja, a tým, čo ju nenáležite vnímanou slobodou deštruktívne falzifikuje a hatí.

Doteraz naznačené súvislosti s kreatívnou vernosťou svedomia sú úzko spojené s tým aspektom slobody, ktorý nazývame slobodou svedomia. Tá, súčiniac v jadre univerzálneho konceptu slobody človeka a jeho dôstojnosti, na jednej strane spočíva v možnosti spoluformovať svoje morálne svedomie a presvedčenie nielen bez vnútorných⁵², ale aj vonkajších prekážok⁵³, a na strane druhej dospieť na základe svojich bytostných a osobných vnútorných pohnutí, slobodného, vedomého a uváženeho posúdenia v interaktivite úsudku svojho morálneho svedomia, ku konkrétnemu poznaniu a následnému rozhodnutiu sa podľa neho aj konať⁵⁴.

ASPEKT SPOLUFORMAČNEJ ZODPOVEDNOSTI

V kontexte filozoficko-teologickej perspektívy a jej súčinnosti v nazeraní na morálne svedomie človeka a nescudziteľnosť jeho slobody nemožno

⁴⁹ Porov. RATZINGER, J.: *Pravda, hodnoty a moc*. Brno, 1996, s. 32–35.

⁵⁰ Pre človeka, ktorý sa pokladá za nábožensky nie-veriaceho, však vždy zostáva morálnou povinnosťou rešpektovať zdravý rozum v pravom zmysle slova, s prihliadnutím tak na jeho osobnú, ako aj sociálnu dimenziu.

⁵¹ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 73.

⁵² Tu možno poukázať napríklad na psychický nátlak a donucovanie, vnútorné stavy úzkosti, nenormálne psychické predispozície.

⁵³ Medzi vonkajšie prekážky možno zaradiť i morálny a fyzický nátlak, jednostrannú a pomýlenú výchovu, nátlak verejnej mienky, fyzické alebo morálne donucovanie.

⁵⁴ Slobodne zvolené ľudské skutky, ktoré človek vykonal uvážene podľa svojho svedomia, sú morálne kvalifikovateľné. Sú dobré, alebo zlé. (Porov. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Cittá del Vaticano, 2000, s. 926.)

nespomenúť intelektuálno-spoluformačný rozmer. Tento, možno povedať, predpokladá aspoň teoretické poznanie širších súvislostí spoluformovania morálneho svedomia prezentovaného v perspektíve našej impostácie. Zároveň je jednou so základných požiadaviek pre umožnenie autentického rozvoja a prejavu života dospievajúcich jednotlivcov žijúcich v kultúrnom prostredí nesúcom známky kresťanstvom motivovanej kultúry a myšlienkového chaosu, v ktorom sú a sme rafinovane bombardovaní relativistickými tvrdeniami. V súčasnosti tento aspekt rozmeru, nesúc charakteristické črty inovovanej formy humanistického ateizmu, prezentujú sa konzumistickou formou, sa stáva evidentnejším, ba až dominujúcim nielen v nie-nábožensky orientovaných kruhoch. Iste nie je preexponované tvrdenie, že aspekt spoluformačnej zodpovednosti človeka nerozlučne spojený s morálnym svedomím je náročný.

Morálne svedomie „je bezprostrednou normou každého človeka“⁵⁵, nie však neomylnou. Preto je veľmi dôležité,⁵⁶ aby si ho náležite spoluformoval⁵⁷ podľa objektívnych normových kritérií morálnosti⁵⁸. Ak človek neberie do úvahy dimenziu, ktorá ho presahuje, riskuje vlastné absolutizovanie.⁵⁹ Už interaktívny aspekt komunitárneho vyjadrenia socialibility mu umožňuje dialogickou konfrontáciou oslobodzovať sa vo svojom najvlastnejšom jadre, tým však ešte nie je vyjadrená plnosť transcendentnej dimenzie bytostného vyjadrenia morálneho svedomia s jeho záväzným imperatívom.⁶⁰ Toto konštatovanie sa javí dôležitým, pretože v širšom pohľade na dianie myšlienkových prúdov možno vnímať rozličné *oslobodzujúce* falošné autority, a od ich dominácie sa musí človek oslobodiť náležitým postojom vo svedomí. Vlastne sa musí usilovať o to, aby „bol schopný rozlíšiť platný hlas svedomia, od zvyšných hlasov“.⁶¹ Spoluformovanie morálneho svedomia však „zostane

⁵⁵ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 60.

⁵⁶ Získané presvedčenie v konkrétnom okamihu konania *tu a teraz* je záväznú. Toto tvrdenie však nie je kanonizáciou subjektivity, lebo človek môže byť niekedy vinný nie preto, že je verný svojmu svedomiu, ale preto, že prišiel ku zvrátenému presvedčeniu, ktoré predchádzal napríklad pozitívny úkon vôle náležite nezadostučňovať svojej bytostnej dimenzii. (Porov. RATZINGER, J.: *Pravda, hodnoty a moc*. Brno, 1996, s. 38.)

⁵⁷ V minulosti sa omnoho menej než dnes vyzdvihovala skutočnosť, že my môžeme morálne svedomie len spoluformovať, pretože jeho pôvodnú bytostnú silu mu dal Stvoriteľ. (Porov. EGENTER, R.: *Formovanie svedomia a jeho deformácie*. In: *Svedectvo viery 2*. Cambridge; Trnava, 1992, s. 80.)

⁵⁸ Morálnosť ľudských činov závisí od zvoleného predmetu, od zamýšľaného cieľa, teda úmyslu, a od okolností konania. Predmet, úmysel a okolnosti sú *pramene* alebo základné prvky morálnosti ľudských skutkov. Zvolený *predmet* je dobro, na ktoré sa vôľa slobodne zameriava. Je *matériou* ľudského skutku. Zvolený predmet morálne špecifikuje úkon vôle podľa toho, či rozum tento predmet poznáva a posudzuje ako zhodný, alebo nezahodný s pravým dobrom. Objektívne pravidlá (normy) morálnosti vyjadrujú racionálny poriadok dobra aj zla, ktorý dosvedčuje svedomie. (Porov. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Cittř del Vaticano, 2000, s. 926.)

⁵⁹ Porov. GIOVANNI PAOLO II.: *Discorso al Parlamento europeo*. In: *Il Regno-documenti*, 1988, č. 19, s. 626.

⁶⁰ Vnútorný rozmer imperatívu eticko-morálnych požiadaviek vyplývajúcich z prirodzeného morálneho zákona, ktorý človek odkrýva vo svedomí, sa nekladie „vôli za povinnosť prv, než by ich uznal ľudský rozum, presnejšie svedomie jednotlivca“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 36).

⁶¹ VERWEYEN, H.: *Coscienza, libertř e responsabilitř*. In: *Il Regno-attualitř*, 2001, č. 18, s. 635. Porov. BERLINGŇ, S.: *Libertř religiosa, pluralismo culturale e laicitř dell'Europa*. In: *Il Regno Supplemento*, 2002, č. 3, s. 44.

kompromisným bez náležitej náboženskej výchovy“.⁶² Bez vyjadrenia vzťahu k Bohu by svedomie bolo ako hlas bez slov, ako svieca bez plameňa.⁶³

Dôstojnosť ľudskej osoby zahŕňa v sebe a vyžaduje si správnosť morálneho svedomia. Pri jeho spoluformovaní⁶⁴ nejde len o akúsi povinnosť popri mnohých iných, pretože sa týka najvnútornejšej existencie človeka. Treba vziať na vedomie, že ak by na začiatku cesty k vyspelému morálnemu svedomiu nestálo i osobné rozhodnutie chcieť mať vlastné svedomie, náležite ho spoluformovať a chcieť slobodne konať na základe úsudkov vlastného svedomia, každé ďalšie formovanie, ak nebude spoluformovaním, sa môže stať nedostatočným. Človek, ktorý sa rozhoduje v súlade s rozvážnym úsudkom svedomia, sa označuje za rozvážneho.

Bolo už konštatované, že „conscientia est omnibus Christi vicariorum primus“.⁶⁵ Stáva sa však, že i človek odvolávajúci sa na vlastné morálne svedomie nerešpektuje túto bytostne dimenzionálnu rovinu u iných ľudí. Vie vlastne takýto človek, čoho sa dovoľáva, slúžiac si pojmom svedomie?⁶⁶ Ak by – obdarený mocou úradu – tvrdil, že ľudská autorita môže zaväzovať vo svedomí, alebo i nemusí, neopúšťal by pevné pole objektívnosti a neprechádzal by do oblasti svojvôle?⁶⁷ Berieme to s náležitou dávkou vážnosti do úvahy? Človek

⁶² Porov. GIOVANNI PAOLO II: La verità non si impone che in virtù di se stessa : Messaggio per la Giornata mondiale della Pace 1991. In: *La traccia*, I, 1991, s. 9.

⁶³ Porov. HÄRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo*. Cinisello Balsamo, 1987³, s. 268. Svedomie je aj vnútorným svetlom, preto musí zostať čisté. Totiž, ak morálne svedomie je najskrytejším jadrom a svätynou človeka, kde je sám s Bohom, ktorého hlas sa ozýva v jeho vnútri, potom už z bytostnej dimenzie ľudskej osoby vyplýva, že náležité posudzovanie svedomia v jeho podstate bude nutne náboženské.

⁶⁴ Veriaci musia dbať na bezpečné učenie Cirkvi, ktorá zo samotnej vôle Krista je učiteľkou pravdy a má učiť Pravdu, t. j. Krista, a deklarovať princípy morálneho poriadku vyplývajúce zo samej ľudskej prirodzenosti. (Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Deklarácia *Dignitatis humanae*, č. 14.)

⁶⁵ *Catechismus Catholicæ Ecclesiæ*. Città del Vaticano, 2000, s. 936.

⁶⁶ Porov. GIOVANNI PAOLO II: La verità non si impone che in virtù di se stessa : Messaggio per la Giornata mondiale della Pace 1991. In: *La traccia*, I, 1991, s. 9.

Takýto stav je iba jedným zo širokej palety možnej deformácie, de facto by v takomto konkrétnom prípade išlo už o zatemnenosť. K neadekvátnemu prejavu morálneho svedomia, popri nenáležitom intelektuálnom rozširovaní poznania, hľadani pravdy a čistoty úmyslu, značne prispieva aj skutočnosť, že funkcia morálneho svedomia sa môže zdeformovať i v dospelom veku. Naša vnútorná stabilita môže totiž klesať v zhone každodenného života, najmä ak sme preťažení. Človek môže dokonca otupieť. Svedomie človeka pri nadmernej zaťaženosti sa stáva povrchnejším, a to v tom zmysle, že reaguje rutinovane, teda iba podľa naučených princípov a naučených príkazov. Dôsledkom takéhoto postoja je neraz bezdúchá dôkladnosť alebo prázdny legalizmus. Na náročnejšie situácie vlastne už nereaguje náležite, lebo neaplikuje prirodzený zákon na konkrétnu situáciu *tu a teraz* v dynamickej vynaliezavosti a láske.

⁶⁷ Ľudská autorita nielenže nemá taký dosah, ale ani takú moc v oblasti morálneho svedomia. Ľudská občianska autorita je predovšetkým v službách spoločného dobra, cirkevná autorita aj v službe individuálnej spásy, a preto má vynášať také konkretizácie, ktoré potom zaväzujú viac samy osebe než z titulu ľudskej autority. (Porov. GÜNTHER, A.: *Chiamata e risposta*. Roma, 1982⁴, s. 371.) Ani „papež nemôže veľkému katolíckovi ukladať príkázania, pretože to sledujú užitečným. Takové novodobé voluntaristické chápaní autority môže pravý teologický význam papežstva len znetvoriť. (...) Pravý význam učiteľskej moci papeža spočíva v tom, že papež je obhájcom kresťanského svedomia. Papež neukladá nič zvonku, ale rozvíja a bráni kresťanskou pamäť“. (RATZINGER, J.: *Pravda, hodnoty a moc*. Brno, 1996, s. 35–37.)

však nezriedka môže byť vo fyzickej rovine slobodný, no napriek tomu – ak náležite nedbá o spoluformovanie svojho morálneho svedomia,⁶⁸ teda v istom zmysle uháša i ducha – žije akoby v *duchovnej klietke*.

V reflexnom pohľade záveru možno konštatovať, že skrze morálne svedomie človeka a nescudziteľnosť jeho slobody, prostredníctvom súčinnosti filozoficko-teologickej perspektívy vymedzeného pohľadu, zdôrazniac partikulárnosť dôstojnosti morálneho svedomia a kreatívnu vernosť, je možné v istom zmysle preniknúť ku kľúču autentického šťastia. Predsa človek v koherencii bytostnej dôstojnosti a v koreflexii vlastného presvedčenia, v súčinnosti morálneho svedomia je otvorený pre dynamiku vzájomnej pomoci interpersonálneho dialógu a reciprocite svedomia, ako aj pre aspekt anamnézy nového „ja“ vyjadreného pneumo-ontologickým aspektom novosti, zvýrazneného vierou v Krista.

Naliehavejšou než v minulosti sa dnes javí nutnosť spoluformovania svedomia pre univerzálne morálne hodnoty; jeho spoluformovaním je každý človek, robiac svoj život ľudskejším, účastný na utváraní ďalšieho predpokladu pre zveladenie sveta a umocnenie pokoja.

doc. ThDr. Ivan Kútny, Dr.
Kňazský seminár
Samova 1, 949 01 Nitra
tel.: 037/74 10 163
e-mail: kutny@ksnr.sk

⁶⁸ „Veriaci musia dbať pri stvárňovaní svojho svedomia na sväté a bezpečné učenie Cirkvi.“ (DRUHÝ Vatikánsky koncil: Deklarácia *Dignitatis humanae*, č. 14.)

Balamandský dokument a jeho miesto v súčasnom katolícko-pravoslávnom ekumenickom dialógu

Štúdia zo súčasného ekumenizmu

TOMÁŠ MAJDA

MAJDA, T.: The Balamand Statement and Its Position in Actual Catholic-Orthodox Ecumenical Dialogue : A Study of Modern Ecumenical Theology. Teologický časopis, I, 2003, 1, s. 63–74.

This study is concerned with the Catholic and Orthodox contributors to the Balamand document (23. 6. 1993, Balamand, Lebanon) which presents a part of the overall international dialogue between the Roman Catholic and Orthodox Churches. The document is dedicated to the uniate problem. It has been said, that this form of apostolic mission, entitled uniatism, can no longer be accepted as an appropriate method, nor as a model of unity which is sought by our Churches. The ecclesiological response to the Balamand Statement has not been without serious reservations. For this reason, the document has elicited various emotions and conflicting reactions. The fact is that for many the document remains relatively unknown even though a decade has already passed from its inception.

Balamandský dokument reprezentuje kulmináciu dlhého a relatívne verejného procesu, ktorý nemá obdobu v histórii medzinárodného katolícko-pravoslávneho dialógu.¹ Mnohí teológovia a cirkevné autority ho považujú za zlom v tomto ekumenickom dialógu. To, či je pokladaný za zlom pozitívny alebo negatívny, či sú s ním ochotní súhlasiť, alebo nie, sa líši od cirkvi k cirkvi a od teológa k teológovi.

Takto možno povedať, že azda ani jeden z dokumentov, ktoré vznikli počas 20. storočia v ekumenickom dialógu katolíkov s pravoslávím, nevzbudil toľko emócií, ako práve tento dokument, venovaný problematike *uniatizmu*.

Na to, aby sme mohli zhodnotiť význam a miesto tohto dokumentu v súčasnom katolícko-pravoslávnom ekumenickom dialógu na celosvetovej úrovni, je potrebné preskúmať reakcie predstaviteľov jednotlivých cirkví na dokument, spolu s cirkevnou a politickou situáciou, ktorá predchádzala jeho prijatie či neprijatie v miestnych cirkvách a ktorou mohli byť mnohé z týchto reakcií ovplyvnené.

¹ Porov. ERICKSON, John H.: Concerning the Balamand Statement. In: *The Greek Orthodox Theological Review*, 42, 1997, 1–2, s. 30 (ďalej iba ERICKSON).

STRUČNÝ PREHLAD PRIEBEHU KATOLÍCKO-PRAVOSLÁVNEHO
EKUMENICKÉHO DIALÓGU NA CELOSVETOVEJ ÚROVNI
DO PRIJATIA BALAMANDSKÉHO DOKUMENTU

Začiatok teologického dialógu medzi katolíkmi a pravoslávnyimi sa datuje do šesťdesiatych rokov 20. storočia. Vznikol ako reakcia na Druhý vatikánsky koncil a celopravoslávne konferencie na ostrove Rodos. Katolícko-pravoslávny dialóg na celosvetovej úrovni sa však začal až v roku 1980.²

Cieľom tohto ekumenického dialógu je nastoliť plné spoločenstvo medzi Katolíckou cirkvou a Pravoslávnu cirkvou na základe spoločne zdieľaného života, jednoty vo viere, sviatosti a zvlášť prostredníctvom slávenia jednej Eucharistie.³

V roku 1979 oficiálne vznikla Zmiešaná medzinárodná komisia pre teologický dialóg medzi Katolíckou cirkvou a Pravoslávnu cirkvou. Informovali o tom v spoločnom vyhlásení pápež Ján Pavol II. a patriarcha Dimitrios I.⁴ V zhode s rozhodnutím oboch cirkví sa v dňoch od 29. mája do 4. júna 1980 na ostrovoch Patmos a Rodos začal oficiálny teologický dialóg.⁵ Každá z cirkví bola reprezentovaná 28 delegátmi. V pravoslávnej delegácii boli zastúpení predstavitelia všetkých patriarchátov a autokefálnych cirkví.⁶

Na čelo komisie boli zvolení dvaja spolupredsedovia: na rímskokatolíckej strane kardinál Willebrands (v súčasnosti kardinál Cassidy) zo Sekretariátu (teraz Pápežskej rady) pre jednotu kresťanov a na pravoslávnej strane arcibiskup Stylianos z Austrálie, reprezentant Ekumenického patriarchátu.⁷

Na prvom zasadaní na Patmose a Rodose v r. 1980 a na druhom zasadaní v Mníchove v r. 1982 pracovala komisia na téme „Tajomstvo Cirkvi a Eucharistie vo svetle tajomstva Presvätej Trojice“.

Tretie zasadanie sa uskutočnilo na Kréte v r. 1984 a spracovalo tému „Viera, sviatosti a jednota Cirkvi“. Na štvrtom zasadaní, ktoré sa konalo v Bari v r. 1986, bola téma výrazne prepracovaná a konečnú podobu dokumentu získala na tom istom mieste v r. 1987.

Piate zasadanie v „monastieri“ Nový Valaam (Fínsko) v r. 1988 sa venovalo téme „Sviatosť kňazstva vo sviatosťnej štruktúre Cirkvi“.

Koncom osemdesiatych a začiatkom deväťdesiatych rokov sa situácia vo vzájomných vzťahoch medzi Katolíckou cirkvou a Pravoslávnu cirkvou značne zhoršila. Príčinou boli politické zmeny v strednej a východnej Európe. Neočakávaný pád komunizmu daroval slobodu dovtedy utláčaným cirkvám. Znovuzískanie slobody sa týkalo predovšetkým tzv. uniatských cirkví –

² BUGEL, Walerian: Úvodné slovo. In: *Katolícko-pravoslávne konsensy na celosvetovej úrovni*. Velehrad; Roma : Refugium, 2001, s. 5.

³ Porov. Viera, svätosti a jednota Cirkve (Bari, 1987). In: *Katolícko-pravoslávne konsensy na celosvetovej úrovni*, s. 35n.

⁴ Porov. Spoločné prohlásení papeže Jana Pavla II. a patriarchy Dimitriose I. (30. 11. 1979). In: *Katolícko-pravoslávny dialóg : Texty z let 1965–1995*. Velehrad; Roma : Refugium, 2002, s. 23.

⁵ Komuniké organizačného výboru Smiešenej teologickej komise pro teologický dialóg mezi cirkvami Katolíckou a Pravoslávnu cirkvou (3. 6. 1980). In: *Katolícko-pravoslávny dialóg*, s. 25.

⁶ Porov. Komuniké organizačného výboru Smiešenej teologickej komise pro teologický dialóg mezi cirkvami Katolíckou a Pravoslávnu cirkvou (3. 6. 1980). In: *Katolícko-pravoslávny dialóg*, s. 25.

⁷ Porov. ERICKSON, s. 26.

gréckokatolíkov, ktorých prenasledovanie za komunistického režimu paralyzovalo najviac.

Spolu s politickým zlomom sa vracajú nevyriešené problémy a stávajú sa príčinou nových napätí a sporov.⁸ Tie sa odzrkadlili aj na priebehu oficiálneho teologického dialógu.

Rozsiahle nepokoje prepukli na západnej Ukrajine, kde sa gréckokatolíci uchádzali o svoje bývalé chrámy a farské budovy. Problémy nastali aj v Rumunsku, na východnom Slovensku a inde. Proti tomu protestovala Ruská pravoslávna cirkev a z tohto dôvodu, na jej podnet a s podporou všetkých lokálnych pravoslávnych cirkví, bol pravoslávno-katolícky teologický dialóg zastavený, kým sa spoločne nebude študovať a riešiť problematika uniatizmu.⁹

V júni 1990 sa vo Freisingu uskutočnilo šieste plenárne stretnutie Zmiešanej medzinárodnej komisie. Komisia vo svojom vyhlásení okrem iného hovorí: „Odmietame ‚uniatizmus‘ ako metódu zjednotenia, ktorá odporuje spoločnej tradícii našich Cirkví (§ 6b).“¹⁰ Dokument odmieta aj „prozelytizmus“ (§ 7c).¹¹

Ďalší pokrok v práci bol dosiahnutý na stretnutí v Arricii v r. 1991, kde vznikol prvý koncept spoločného vyhlásenia „Uniatizmus, metóda zjednotenia minulosti a súčasné hľadanie plnej jednoty“. Koordinačný výbor tu prevzal a rozšíril formuláciu o uniatizme a vydal pracovný dokument, ktorý sa stal základom pre diskusie v Balamande v r. 1993, kde ho prijala celá Zmiešaná medzinárodná komisia, s minimálnymi dodatkami a zmenami.¹² V dokumente sa hovorí, že „táto forma ‚misijného apoštolátu‘, nazvaná uniatizmus, už nemôže byť prijatá ako metóda a model preto, že katolíci a pravoslávni teraz hľadajú novým spôsobom na svoj vzťah k tajomstvu cirkví“¹³.

Zmiešaná medzinárodná komisia sa mala stretnúť na siedmej plenárnej schôdzke v Balamande už v júni 1992, ale občianske nepokoje to neumožnili, a tak sa stretnutie uskutočnilo až o rok, v júni 1993. Na schôdzke nebolo zastúpených šesť z pätnástich pravoslávnych cirkví, a to vyvolalo rôzne špekulácie o tom, či sa tieto cirkvi odmietli zúčastniť, alebo neboli pozvané. V skutočnosti dôvody, pre ktoré sa nezúčastnili, sú u každej cirkvi iné:

Gruzínska pravoslávna cirkev – v Gruzínsku bola občianska vojna;

Jeruzalemský patriarchát – zastavil účasť na všetkých teologických diskusiách, hoci oficiálne neodstúpil ani od jednej z nich, už od r. 1986, pre nezhody s katolíckmi a protestantmi, ktorých obviňoval z prozelytizmu v Palestíne;

Bulharská pravoslávna cirkev – vyčkávala z dôvodu jej vnútornej schizmy;

Pravoslávna cirkev v Československu – po rozdelení Československa prežívala v poloautonómnych cirkvách vnútorné nezhody. Metropolitá Dorotej

⁸ HRYNIEWICZ, Wacław OMI: *Przeszłość zostawić Bogu : Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*. Opole : Wydawnictwo Św. Krzyża, 1995, s. 147 (ďalej iba HRYNIEWICZ).

⁹ Porov. Poselství představených nejsvětějších pravoslavných církví (15. 3. 1992). In: *Katolicko-pravoslavný dialog*, s. 60.

¹⁰ Dokument o uniatizmu a proselytizmu (15. 6. 1990). In: *Katolicko-pravoslavný dialog*, s. 40.

¹¹ Dokument o uniatizmu a proselytizmu (15. 6. 1990). In: *Katolicko-pravoslavný dialog*, s. 41.

¹² ERICKSON, s. 30.

¹³ Uniatismus, unijní metoda minulosti, a současná hledání plného společenství. Pracovní text smíšeného koordinačního výboru (15. 6. 1991). In: *Katolicko-pravoslavný dialog*, s. 45.

z Prahy a česká časť chcela vyslať zástupcov, ale dvaja východoslovenskí biskupi nie. Metropolita nakoniec zástupcov nevyslal;

Srbská pravoslávna cirkev – nevyslala zástupcov nie pre problémy s uniatizmom či prozelytizmom, ale pre zasahovanie Vatikánu v prospech Chorvátska, Macedónska a iných „protisrbských“ záujmov;

Grécka cirkev – nevyslala svojich zástupcov okrem iného preto, že „dohoda v dokumente nemôže spôsobiť dostatočnú zmenu v správaní Ríma“ vo veci uniatizmu.¹⁴

Napokon aj napriek tejto absencii šiestich pravoslávnych cirkví bol dokument v Balamande prijatý.

Po jeho prijatí komisiou sa však nič neskončilo, naopak, začala sa cesta k jeho akceptácii cirkvami na najvyššej i miestnej úrovni. Nikto nebol schopný predpovedať, ako Balamandský dokument prijmú najvyššie inštanície cirkví. „Či praktické pravidlá nájdu odozvu na miestnej úrovni? Či duch vzájomného odpustenia preváži nad duchom sváru a beznádeje?“¹⁵ Zostávalo iba čakať.

Po vydaní dokumentu bolo 35 bodov, na ktorých sa v Balamande zhodla katolícka a pravoslávna strana, prijatých rôzne: na pravoslávnej strane: od oficiálnej akceptácie miestnou synodou (Rumunská pravoslávna cirkev), cez prijatie bez synodálnej ratifikácie (Moskovský patriarchát), až po jasné odmietnutie (mnohí teológovia a biskupi Gréckej pravoslávnej cirkvi); na katolíckej strane: od všeobecnej akceptácie katolíckeho západu, cez akceptáciu s určitými výhradami (Ukrajinská gréckokatolícka cirkev), až po úplné odvrhnutie dokumentu aj s jeho predchodcami z Freisingu a Ariccie (Rumunská gréckokatolícka cirkev).

Niektorí kritici dokumentu sa domnievajú, že „reakcia katolíckej strany, okrem niekoľkých sporadických vyjadrení, sa dá nazvať ignorovaním“¹⁶. Či sa toto tvrdenie zakladá na pravde, je vo všeobecnosti ťažké posúdiť, ale faktom zostáva, že pre mnohých, tak laikov, ako i kňazov (aj z radov gréckokatolíkov a pravoslávnych), zostáva Balamandské vyhlásenie neznámou, hoci od jeho vzniku prešlo už celé desaťročie.

PRIJATIE BALAMANDSKÉHO DOKUMENTU V PRAVOSLÁVNÝCH CIRKVIACH

Ako sme už spomínali, ekleziologická výpoveď Balamandského dokumentu nie je bezvýhradne prijímaná všetkými pravoslávnyimi kresťanmi. Reakcie ich predstaviteľov a teológov naň sú rôzne, až protichodné, čo svedčí o tom, že aj význam, ktorý mu pripisujú v rámci ekumenického hnutia, je diametrálne odlišný.

RUMUNSKÁ PRAVOSLÁVNÁ CIRKEV

Reakcia tejto cirkvi je zaujímavá tým, že už dva týždne po prijatí Balamandského dokumentu ho Svätá synoda Rumunskej pravoslávnej cirkvi na svojom stretnutí 6. – 7. júla 1993 formálne prijala a súhlasila s po-

¹⁴ ERICKSON, s. 30–31.

¹⁵ HRYNIEWICZ, s. 144.

¹⁶ PANCZA, D.: *Prehľad reakcií pravoslávnych autorít na Balamandské vyhlásenie*. Článok bol v roku 2001 uverejnený na <http://www.grkat.nfo.sk>.

kračovaním, či obnovením dialógu s Rumunskou gréckokatolíckou cirkvou, za predpokladu, že „odporúčenia dokumentu budú uplatňovať obe strany“¹⁷.

Patriarcha Rumunskej pravoslávnej cirkvi Teoktyst tento dokument ocenil a vyjadril myšlienku, že vďaka nemu jednota Cirkvi už nie je iba utópiou. Podľa neho je „Vatikán povinný priviesť uniatov ku zmene vo vzťahu ku pravoslávny“¹⁸.

Situácia v Rumunsku vyzerala teraz nádejne. Problémy v ekumenickom dialógu tu však nastali nie na pravoslávnej strane, ale paradoxne na strane katolíckej. Kameňom úrazu vzájomného dialógu bolo pre gréckokatolíkov v Rumunsku zrejme veľmi rýchle prijatie dokumentu pravoslávnu cirkvou, spojené s následnými výzvami na obnovu, či pokračovanie vzájomného dialógu. Tieto výzvy, ako aj synodálne prijatie dokumentu sa udiali bez čo i len náznaku ľútosti alebo snahy o ospravedlnenie sa zo strany pravoslávnej cirkvi za krivdy spáchané v minulosti, počas komunistického režimu na gréckokatolíkoch.¹⁹

Prijatím Balamandského dokumentu Posvätnou synodou urobila Rumunská pravoslávna cirkev významný krok k obnove vzájomných vzťahov s gréckokatolíckymi, avšak citlivejším a sebakritickejším postojom by bola prispela aj k uzdraveniu tej najcitlivejšej – emocionálnej roviny. Pravoslávni takto mohli predísť negatívnym emocionálnym reakciám gréckokatolíkov, bez ktorých by sa ich vzájomný dialóg mohol vyvíjať omnoho intenzívnejšie. Môžeme povedať, že vklad tejto pravoslávnej cirkvi do urovnania vzájomných vzťahov s gréckokatolíckou cirkvou mohol byť väčší a nebol ani zďaleka vyčerpávajúci.

RUSKÁ PRAVOSLÁVNÁ CIRKEV

Od začiatku deväťdesiatych rokov Ruská pravoslávna cirkev vyvíjala rozsiahle protesty proti udalostiam, ktoré prebiehali po páde totalitného režimu v cirkevnej oblasti na Ukrajine. Uniatov pokladala za prekážku v ekumenizme s rímskokatolíckymi.

12. – 17. januára 1990 sa v Moskve uskutočnilo stretnutie medzi Ruskou pravoslávnu cirkvou a Katolíckou cirkvou so zameraním na normalizáciu vzťahov medzi pravoslávny a východnými katolíckymi na západnej Ukrajine. Odporúčenia a hlavné princípy, ktoré tu zazneli, sú zopakovaním mnohých praktických myšlienok z Freisingu či Ariccie a neskôr boli potvrdené aj Balamandským dokumentom.

Z tohto dôvodu bol Moskovský patriarchát ešte pred vydaním Balamandského dokumentu viac-menej otvorený pre jeho prijatie. Prijatie tohto dokumentu Ruskou pravoslávnu cirkvou bolo potvrdené v spoločnom komuniké, vydanom pri rokovaní s Katolíckou cirkvou, ktoré prebiehali na vyššej úrovni v marci 1994. Moskva zdôrazňovala zvlášť potrebu uskutočňovania praktických pravidiel.²⁰

Vo februári 1997 sa konala synoda všetkých biskupov Ruskej pravoslávnej cirkvi, na ktorej prebehla živá diskusia o Balamandskom dokumente. Synoda nevyslovila svoje oficiálne stanovisko k nemu, ale rozhodla, aby synodálna

¹⁷ ERICKSON, s. 33.

¹⁸ HRYNIEWICZ, s. 155.

¹⁹ HRYNIEWICZ, s. 156.

²⁰ ERICKSON, s. 34.

teologická komisia dokument preštudovala a následne aby Posvätná synoda zaujala k nemu oficiálne stanovisko. Teologická komisia dokument prijala s tým, že je potrebné vyjasniť viaceré tvrdenia dokumentu, vrátane pojmu „sesterské cirkvi“. Ďalej navrhla, aby sa otvorila celopravoslávna diskusia o Balamandskom dokumente a až potom aby sa uvažovalo o jeho prípadnej ratifikácii cirkvami alebo o jeho potvrdení na celopravoslávnej konferencii.

Ruská pravoslávna cirkev teda Balamandský dokument vo všeobecnosti prijala, lebo bol pre ňu dobrou platformou na urovnanie situácie na západnej Ukrajine a v určitom smere takto aj v jej prospech. Toto prijatie však ešte nie je definitívne, lebo Ruská pravoslávna cirkev pokladá za podmienku prijatia jeho prerokovanie na celopravoslávnej pôde.

GRÉCKA PRAVOSLÁVNA CIRKEV

V Gréckej pravoslávnej cirkvi môžeme badať rôzne názorové a teologické smery. Preto v nej nachádzame aj protichodné reakcie, čo sa týka prijatia, či neprijatia Balamandského dokumentu.

Konštantínopolský ekumenický patriarcha Bartolomej sa po vyhlásení v Balamande v r. 1993 vyjadril, že obnovené odsúdenie uniatizmu ako metódy jednoty svedčí, aj keď nepriamo, o zmene srdca. Dodáva, že „vo všetkom tom, čo bolo povedané o právach a pastorálnych potrebách cirkevných komunít východného obradu zrodených v uniatizme, ktoré sú v plnom spoločenstve s Rímskym biskupom, je jasné, že pravoslávni tolerujú abnormálnu ekzeziologickú situáciu pre pokojné spolužitie sporných strán v konfliktných oblastiach, až dovtedy, kým si uniatské cirkvi neuvedomia, kam patria“²¹.

V júni 1995, na Sviatok apoštolov Petra a Pavla, počas návštevy u pápeža Jána Pavla II. v Ríme, však už patriarcha vyjadril počudovanie nad tým, že situácia na miestnych úrovniach sa od Balamandu nezlepšila a že „provizórna tolerancia iregulárneho režimu uniatizmu, tolerovaná len z dôvodu cirkevnej ekonomie, bola Rímom pochopená ako úplná amnestia udelená uniatizmu; inak povedané, uniatizmus sa stal úplne regulárnym stavom a takto legitímnym ekzeziálnym modelom“²².

V každom prípade však patriarcha Bartolomej, spolu s niektorými biskupmi patriacimi pod jeho jurisdikciu, zostáva aj naďalej obhajcom a obrancom Balamandského dokumentu. Svedectvom toho sú jeho protesty voči odporcom dokumentu, či už z radov athoských mníchov, alebo niektorých biskupov a teológov.

Athoskí mníši zaujali voči Balamandskému dokumentu odmietavé stanovisko a napísali *List athoského spoločenstva konštantínopolskému patriarchovi o Balamandskom dokumente*, ktorý podpísali predstavení dvadsiatich athoských kláštorov 8. 12. 1993. „V liste je vyjadrená túžba po jednote kresťanov, avšak musí sa tak stať v súlade s pravoslávnu tradíciou.“²³ List obsahuje tieto negatívne stanoviská: rímsku cirkev nie je možné uznať za

²¹ ERICKSON, s. 33. Podľa *Irénikon*, 66, 1993, s. 500-501.

²² ERICKSON, s. 33.

²³ List athoského spoločenstva konštantínopolskému patriarchovi o Balamandskom dokumente. In: *Orthodox Life*, roč. 44, č. 4, júl - august 1994, s. 26-39. (Citované z <http://www.grkat.nfo.sk>)

sesterskú, ani pápeža za kánonického biskupa Ríma; nie je možné uznať ani apoštolskú postupnosť rímskej cirkvi a platnosť jej sviatostí, kým Rím neodvolá „Filioque“, primát pápeža a jeho neomylnosť, stvorenú milosť a ostatné omyly. Mnisi v liste žiadajú patriarchu, aby tento dokument neprijal.

Podobné veľmi negatívne kritiky Balamandského dokumentu pochádzajú od tzv. starokalendaristov, od niektorých oficiálnych cirkevných hovorcov a v poslednom čase aj od permanentnej Svätej synody Gréckej cirkvi.

„Starokalendaristi“ kritizujú dokument ako „ďalšiu známku úplnej zrady pravoslávnej viery ekumenickým patriarchom a jeho sympatizantmi“. ²⁴ Podľa Svätej synody Gréckej cirkvi je „stanovisko dokumentu voči uniatizmu, ako prostredníkovi prozelytizmu, málo radikálne“. ²⁵ Kritiky nie sú uniformné, a preto každý dokument si zasluhuje osobitnú pozornosť.

Je faktom, že najnegatívnejšie odpovede na Balamandský dokument z pravoslávnej strany pochádzajú z Grécka. Táto skutočnosť sa nám môže zdať na prvý pohľad divná, keď si uvedomíme, ako naň reagovali napr. Rumunská či Ruská pravoslávna cirkev, kde žije omnoho väčší počet uniatov ako v Grécku (okrem asi 60 000 rímskokatolíkov tu žije len okolo 2 300 uniatov).

Napriek takémuto nízkemu počtu uniatov bol na území Grécka utvorený Byzantský apoštolský exarchát, ktorý pre Grékov predstavuje tie najhoršie aspekty uniatizmu. Exarchát bol podľa nich utvorený „prozelytizáciou, presnejšie, ako symbol rímskej opozície k ekleziálnym vyhláseniam miestnej pravoslávnej cirkvi a to, čo i len bez predstieranania, že je snahou o skutočnú úniu cirkvi. Jeho pokračujúce podporovanie Rímom je dnes chápané gréckymi pravoslávnyimi ako zámerná urážka“. ²⁶ Preto je ekumenický dialóg medzi rímskokatolíckou a pravoslávnuou cirkvou v Grécku veľmi krehký a vyvíja sa iba veľmi pomaly.

PRIJATIE BALAMADSKÉHO DOKUMENTU V KATOLÍCKEJ CIRKVI

Najvýznamnejšie reakcie na Balamandský dokument v Katolíckej cirkvi pochádzajú od niektorých východných zjednotených cirkví.

Čo sa týka oficiálneho vyjadrenia Magistéria, v r. 2000 vydala Kongregácia pre náuku viery dokument vysvetľujúci význam výrazu „sesterské cirkvi“ – *Poznámka k výrazu „sesterské cirkvi“*. Keďže tento výraz sa nachádza aj v Balamandskom dokumente, môžeme povedať, že ide o určité čiastočné oficiálne stanovisko, dotýkajúce sa tohto dokumentu a doplňujúce ho.

RUMUNSKÁ GRÉCKOKATOLÍCKA CIRKEV

Už niekoľko mesiacov pred schôdzkou komisie v Balamande rumunskí gréckokatolíci „vyjadrili svoj nepokoj vzhľadom na fakt, že v oficiálnom teologickom dialógu medzi rímskokatolíckou a pravoslávnuou cirkvou nie je vypočítaná aj mienka uniatov“. ²⁷

Po vydaní Balamandského dokumentu ho rumunskí gréckokatolíci napadli ako príklad „antikatólickeho ekumenizmu“ a vyjadrovali obavy o bu-

²⁴ ERICKSON, s. 35.

²⁵ HRYNIEWICZ, s. 156.

²⁶ ERICKSON, s. 35.

²⁷ HRYNIEWICZ, s. 147.

dúcnosť uniatských cirkví.²⁸ Vzhľadom na dokument hovorili o „násilnom umlčaní“, či o opustení a odvrhnutí gréckokatolíckej cirkvi rímskokatolíckmi.

Situácia sa stala vážnejšou, keď okrem svetských veriacich odsúdil dokument, v mene Konferencie biskupov gréckokatolíckej metropolie v Rumunsku, aj biskup Gheorg Gutiu. Urobil tak v otvorenom liste, adresovanom pápežovi Jánovi Pavlovi II. a rímskej kúrii. Biskupi vyjadrili svoje znepokojenie nad slovami o odvrhnutí uniatizmu ako metódy smerujúcej k jednote. Dokument pochopili ako spochybnenie zmyslu existencie ich cirkvi. Preto hovoria: „Rumunská cirkev zjednotená s Rímom neprijíma nič, čo je obsiahnuté v textoch z Rodosu, Freisingu, Ariccie a Balamandu...“²⁹ Otvorený list, adresovaný do Vatikánu, sa končí apelom na zablokovanie všetkých snáh o uznanie Balamandského dokumentu.

Príčiny takéhoto tvrdého postoja rumunských uniatských biskupov môžeme hľadať v neochote pravoslávnych o nápravu majetkových krívd minulého režimu. Pravoslávny metropolita Antonie Plamadeala odmietol žiadosť uniatov o vrátenie kedysi im patriacich chrámov. Odmietol aj článok dokumentu hovoriaci o umožnení slúženia liturgii členom druhej cirkvi vo vlastnom chráme v oblastiach, kde je postavený iba jeden chrám.³⁰ Takisto ani patriarcha Teoktyst – v jeho osobe vidia rumunskí uniati „najhoršiu kompromitáciu pravoslavia“ – nič ani len nespomenul o možnej vine pravoslávnych.³¹

Situácia sa neupokojila ani po návšteve gréckokatolíckych biskupov v Ríme a stretnutí s Jánom Pavlom II. Biskup Gutiu krátko po nej vyhlásil, že „nikto nás nemôže prinútiť prijať všetky body diskutovaného dokumentu, pretože to nie je dogmatický záver vyslovený Svätým Ocom alebo Vatikánskym koncilom, ktorý by vyžadoval naše prijatie“.³²

V máji 1999 sa uskutočnila návšteva pápeža Jána Pavla II. v Rumunsku. „Objatie biskupa Ríma a patriarchu Teoktysta pomohlo prekonať nepochopenia medzi pravoslávnyimi a gréckokatolíckmi.“³³ Takže je veľká nádej, že od tejto návštevy sa budú vzájomné vzťahy týchto cirkví vyvíjať priaznivejšie.

UKRAJINSKÁ GRÉCKOKATOLÍCKA CIRKEV

Zvláštnu pozornosť si zasluhuje aj oficiálna reakcia Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi na Balamandský dokument. Už niekoľko týždňov po stretnutí v Balamande reagoval na dokument kardinál Miroslav Lubačivský, arcibiskup ľvovský, hlava Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi, v liste kardinálovi Cassidymu, spolupredsedomi spoločnej komisie za katolícku stranu. V tomto liste kardinál ocenil text prijatého dokumentu o uniatizme. Hovorí, že „dosiahnutá zhoda vnáša ducha pokoja, vďaka vyváženej teologickej reflexii a praktickým pravidlám“.³⁴

²⁸ Porov. ERICKSON, s. 33.

²⁹ HRYNIEWICZ, s. 148–149.

³⁰ Porov. HRYNIEWICZ, s. 149.

³¹ Porov. HRYNIEWICZ, s. 156.

³² ERICKSON, s. 34; porov. OCA News, July 1994.

³³ GÁBOR, S.: Čo prinesie pápežova návšteva na Ukrajinu. In: Logos, roč. II, 2001, č. 1, s. 4.

³⁴ HRYNIEWICZ, s. 152.

Okrem pozitívneho hodnotenia sú v liste aj kritické úvahy. Kardinál pripomína, že „zmena modelu (jednoty) nie je iba výsledkom znovuobjavenia teologického a duchovného dedičstva východných katolíkov, podľa požiadaviek Druhého vatikánskeho koncilu. Zmena modelu si vyžaduje aj od rímskeho stolca nový prístup k uniatským cirkvám. Je potrebné zmeniť kánonické vzťahy medzi Rímom a východnými katolíckymi cirkvami tak, aby sa mohli stať modelom prijateľným pre pravoslávnych“.³⁵

Kardinál nesúhlasil ani s odmietnutím uniatizmu „nielen ako metódy, ale aj ako modelu“ jednoty Cirkvi.³⁶ Ďalšia kritická úvaha sa dotýka tých tvrdení dokumentu, ktoré podľa kardinála zhadzujú všetku zodpovednosť za úniu na katolíkov, čím sa zbytočne ospravedlňujú pravoslávni. Takisto aj neochota pravoslávnych prehodnotiť svoje dejiny a priznať si čo i len čiastočnú úlohu, ktorú zohrali v likvidácii východných katolíckych cirkví v r. 1945 – 1946, je pre kardinála smutnou skutočnosťou.³⁷

Po vydaní pastoračného listu kardinála Ľubačivského *Ku kresťanskej jednote*, v ktorom takisto ocenil dokument a zaviazal sa uplatňovať jeho odporúčenia, sa snaha o uskutočňovanie povatikánskych princípov ekumenizmu v Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi stala zreteľnejšou. List kardinála Ľubačivského bol prvou oficiálnou a pozitívnou reakciou zo strany gréckokatolíkov, ktorá naznačuje zmenu ich postavenia v ekumenických vzťahoch medzi cirkvami – sestrami.

Praktické problémy tu však pretrvávajú aj naďalej a sú v súčasnosti dané zvlášť vznikom „partikulárnej kánonickej fragmentácie pravoslávia na Ukrajine: S ktorou z troch zápasíacich jurisdikcií majú uniaty spolupracovať?“³⁸

Je veľká nádej, že praktické problémy v tomto, už od počiatku slubne sa vyvíjajúcom dialógu, pomohla vyriešiť aj pastoračná návšteva Svätého Otca Jána Pavla II. na Ukrajine, ktorá sa uskutočnila 23. – 27. júna 2001.³⁹

REAKCIA VATIKÁNU

Záväzné vyjadrenie Apoštolského stolca k Balamandskému dokumentu neexistuje, ale z početných vyhlásení a ekumenických aktivít Vatikánu, konajúcich v duchu tohto dokumentu, je zrejmé, že prijatie dokumentu Vatikánom bolo kladné.

Pápež Ján Pavol II. „mnohokrát vyjadril svoje uznanie dokumentu, vidiac v ňom začiatok »novej etapy« dialógu obidvoch cirkví“.⁴⁰ Takisto kardinál Cassidy v liste patriarchovi Teofanovi Simitulovi zdôrazňuje, že „táto dohoda našla široké prijatie v Katolíckej cirkvi a aj medzi predstaviteľmi východných katolíckych cirkví“.⁴¹

Vatikán vyvíja tiež tlak na miestnych uniatských predstavených, aby sa dôslednejšie riadili vo vzťahu k pravoslávny ekumenickými princípmi Druhého vatikánskeho koncilu. Zároveň sa usiluje aj o vysvetlenie

³⁵ HRYNIEWICZ, s. 152.

³⁶ Porov. ERICKSON, s. 34.

³⁷ Porov. HRYNIEWICZ, s. 153.

³⁸ ERICKSON, s. 35.

³⁹ Porov. GÁBOR, S.: Čo prinesie pápežova návšteva na Ukrajine, s. 4.

⁴⁰ HRYNIEWICZ, s. 150.

⁴¹ HRYNIEWICZ, s. 150.

problematických otázok týmto predstaviteľom. Napríklad, po počiatkovej, veľmi negatívnej reakcii na Balamandský dokument boli rumunskí gréckokatolícki biskupi pozvaní do Ríma a okrem iného strávili celý deň s kardinálom Cassidyom – „prezeraním dokumentu vo svetle súčasného katolíckeho učenia o ekumenizme“. Pozoruhodný bol tiež seminár o ekumenizme, spoločne organizovaný Ukrajinskou katolíckou cirkvou a Pontifikálnou radou pre podporu jednoty kresťanov (Venice, 26. – 29. septembra 1994), na ktorom bolo zastúpených jedenásť východných katolíckych cirkví byzantskej tradície, na čele s kardinálom Cassidyom a Willebrandom. Na seminári sa objasňovala rímska ekumenická politika voči pravoslávny. ⁴²

DOKUMENT POZNÁMKA K VÝRAZU „SESTERSKÉ CIRKVI“

Tento dokument vysvetľuje vo svetle katolíckeho dogmatického učenia výraz „sesterské cirkvi“, ktorý sa často používa aj v ekumenickom dialógu medzi Katolíckou cirkvou a pravoslávny cirkvami.

Po historickom prehľade o vzniku, používaní a význame tohto pojmu, dokument uvádza aj direktívu na jeho používanie. Okrem iného hovorí: „Skutočne, vo vlastnom zmysle, sesterské cirkvi sú výlučne len partikulárne cirkvi (alebo skupiny partikulárnych cirkví, napríklad patriarcháty alebo metropolitné provincie) samy medzi sebou. Musí byť vždy zrejmé, že keď sa výraz sesterské cirkvi používa v tomto vlastnom zmysle, jedna, svätá, katolícka a apoštolská, všeobecná Cirkev nie je sestra, ale matka všetkých partikulárnych cirkví.“ ⁴³

Ďalej dokument podotýka, že nemôžeme Katolícku cirkev nazývať sestrou nejakej partikulárnej cirkvi alebo skupiny cirkví, lebo by sa to protivilo základnej pravde katolíckej viery o existencii iba jednej Cirkvi Ježiša Krista. Sestrou môžeme nazývať napr. rímsku cirkev voči všetkým ostatným partikulárnym cirkvám, ale nie Katolícku cirkev. Preto by sme sa mali vyhnúť používaniu slovného spojenia „naše dve sesterské cirkvi“, ako prameňu nedorozumenia, lebo keď sa toto spojenie použije na pomenovanie Katolíckej cirkvi a všetkých pravoslávnych cirkví (alebo jednej z pravoslávnych cirkví), svojím plurálovým tónom znejasňuje reálnu existenciu jednej, svätej, katolíckej a apoštolskej Cirkvi a ekumenickú teologickú terminológiu.

STANOVISKÁ MIESTNYCH KATOLÍCKO-PRAVOSLÁVNÝCH TEOLOGICKÝCH KOMISIÍ

V niektorých západných krajinách existujú zmiešané katolícko-pravoslávne teologické komisie alebo konzultačné skupiny. Pre úplnosť prehľadu reakcií na Balamandský dokument si treba všimnúť aj ich vyhlásenia, pretože ide už o určité spoločné konsenzy v prístupe k dokumentu, aj keď iba na miestnej úrovni.

Je potrebné znovu poznamenať, že Balamandský dokument dostal všeobecne prijateľnú odpoveď od pravoslávnych a katolíckych teológov na Západe a v tomto duchu sa nesú aj vyhlásenia spomínaných skupín.

⁴² Porov. ERICKSON, s. 37.

⁴³ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Note on the Expression „Sister Churches“*, bod 10.

OFICIÁLNA SEVEROAMERICKÁ PRAVOSLÁVNO-RÍMSKOKATOLÍCKA
KONZULTAČNÁ SKUPINA

Hoci si členovia tejto skupiny všimajú v dokumente aj určité nedostatky, poukazujú naň ako na „silný a pozitívny príspevok k teologickému dialógu medzi našimi cirkvami“.⁴⁴ Podľa nich je významným dôsledkom dokumentu vylúčenie „ideových“ základov prozelytizmu.⁴⁵ Keď toto rímskokatolícka cirkev prijme, zásadne sa zmení postavenie uniatských cirkví vzhľadom na pravoslávnych. Uniati prestanú byť príčinou podozrievania a napätia. Je to krok k obnoveniu vzájomnej dôvery. Najdôležitejším odporúčaním dokumentu je podľa nich potreba odpustiť.

Čo sa týka východných katolíckych cirkví, tie „majú právo existovať iba dovtedy, kým sa neobnoví plná jednota pravoslávnej a katolíckej cirkvi... Východné katolícké cirkvi už nebudú zohrávať úlohu klinu voči pravoslávny“.⁴⁶

Výraz „sesterská cirkev“ táto konzultačná skupina chápe ako „vzájomnú úctu k pastierskej službe druhej strany a spoločnú zodpovednosť za Božiu Cirkev a jej smerovanie“.⁴⁷

KATOLÍCKO-PRAVOSLÁVNA ZMIEŠANÁ KOMISIA FRANCÚZSKA

Členmi tejto komisie boli významní pravoslávni teológovia, ako napr. Olivier Clement, Nikolas Losský a Boris Bobrinskoj. Preto je jej stanovisko k Balamandskému dokumentu pre nás zaujímavé.

Komisija dokument akceptovala a vyhlásila, že sa „plne pridrižiava veľkých ekleziologických princípov Balamandského dokumentu“ a zaväzuje sa plne podporovať ich uskutočňovanie. Jej členovia to vo svojom vyhlásení vyjadrili týmito krásnymi slovami: „Vyznávame Bohu – Otcu, Synu a Svätému Duchu – našu spoločnú vďaku a našu radosť z Balamandského dokumentu. Chceme spolupracovať v našej krajine zo všetkých síl a všade dbať na to, aby bol dokument prijatý a uvedený do praxe v každej oblasti, kde je potrebné pracovať v prospech autentického života cirkví – sestier, »aby svet mohol uveriť.«“⁴⁸

Odozva na Balamandský dokument vo svetovom meradle je maximálne protichodná. Ešte veľa námahy bude treba vložiť do aktivít usilujúcich sa o zblíženie katolíckej a pravoslávnej cirkvi v duchu, ktorý je načrtnutý v tomto dokumente.

Dokument predostrel množstvo užitočných rád, ako toto vzájomné zblíženie a odpustenie čo najviac napomôcť. Napriek všetkým snahám však ešte nevedel úplne napraviť vzájomné vzťahy medzi pravoslávny a uniatmi na miestnej, historickými udalosťami najviac postihnutej úrovni.

Čas ukáže aj to, či tie pravoslávne cirkvi, ktoré dokument prijali, budú v uskutočňovaní jeho dôsledkov vytrvalé, alebo či podľahnú rôznym vnútorným

⁴⁴ ERICKSON, s. 35; § 17, in: *Quest for Unity*, 184–190.

⁴⁵ Porov. OFICIÁLNA SEVEROAMERICKÁ PRAVOSLÁVNO-RÍMSKOKATOLÍCKA KONZULTAČNÁ SKUPINA: *Cirkvi pravoslávna a rímskokatolícka – podniknutie krokov k prekonaniu rozdelení*. Citované z <http://www.grkat.nfo.sk>

⁴⁶ *Cirkvi pravoslávna a rímskokatolícka – podniknutie krokov k prekonaniu rozdelení*. Citované z <http://www.grkat.nfo.sk>

⁴⁷ *Cirkvi pravoslávna a rímskokatolícka – podniknutie krokov k prekonaniu rozdelení*. Citované z <http://www.grkat.nfo.sk>

⁴⁸ ERICKSON, s. 36; porov. *Eastern Churches Journal*, 1.2 (Summer 1994), s. 57–62.

nezhodám a hlasom niektorých teológov a biskupov, ktorí dokument z rôznych príčin odmietajú. Otáznymi zostávajú aj dôsledky jeho uskutočňovania pre katolícku stranu.

Napriek všetkým prekážkam je dokument určitým krokom, ktorý bol vykonaný, a jeho význam nemožno ignorovať, aj keď ho niektorí odmietajú prijať.

POUŽITÁ LITERATÚRA

- OFICIÁLNA SEVEROAMERICKÁ PRAVOSLÁVNO-RÍMSKOKATOLÍCKA KONZULTAČNÁ SKUPINA: *Cirkvi pravoslávna a rímskokatolícka – podniknutie krokov ku prekonaniu rozdelení*. Uverejnené na oficiálnej stránke <http://www.goarch.org> Gréckej pravoslávnej arcidiecézy v USA v r. 1996. (Citované z <http://www.grkat.nfo.sk>)
- CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Note on the Expression „Sister Churches“*.
- ERICKSON, John H.: Concerning the Balamand Statement. In: *The Greek Orthodox Theological Review*, 1997, vol. 42, no. 1-2, s. 25-43.
- GÁBOR, S.: Čo prinesie pápežova návšteva na Ukrajinu. In: *Logos*, 2001, roč. 2, č. 1, s. 4.
- HRYNIEWICZ, Waclaw OMI. *Przeszłość zostawić Bogu : Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*. Opole : Wydawnictwo Św. Krzyża, 1995. ISBN 83-85025-90-1.
- Katolicko-pravoslávne konsensy na celosvetovej úrovni*. Velehrad; Roma : Refugium, 2001. ISBN 80-86045-51-X.
- Katolicko-pravoslávny dialog : Texty z let 1965-1995*. Velehrad; Roma : Refugium, 2002. ISBN 80-86045-82-X.
- List athoského spoločenstva konštantínopolskému patriarchovi o Balamandskom dokumente. In: *Orthodox Life*, roč. 44, č. 4, júl – august 1994, s. 26-39. (Citované z <http://www.grkat.nfo.sk>)
- PANCZA, D.: Prehľad reakcií pravoslávnych autorít na Balamandské vyhlásenie. In: <http://www.grkat.nfo.sk>

ThLic. Tomáš Majda
Ul. Dr. Goldbergera 248/10
089 01 Svidník

Historický prehľad vývoja rukopisov *akolouthia*

ŠIMON MARINČÁK

MARINČÁK, Š.: An Historical Overview of the Development of the Manuscripts of *Akolouthia*. Teologický časopis, I, 2003, 1, s. 75–87.

Fourteenth century keeps a special place in the history of Byzantine liturgy and music. We speak about the modulation of the Byzantine 'Chanted Office', its mixing with the monastic usages, and a slow transformation into synthesis of rites, which is in use even today. The final stage of such modulation in the Byzantium is also marked by an appearance of the new kind of manuscript – the *akolouthiai*, from among them the special place keeps the Τάξις τῶν ἀκολουθιῶν – the Byzantine *Liber usualis*. The new manuscripts bear within them special musical and liturgical modifications that have appeared in the fourteenth century. The modifications were so significant that we can call them a reform, although some scholars would not agree with the assertion. The present study is trying to penetrate beneath the surface of late developments and changes that the Byzantine manuscripts of *akolouthiai* bear. This study should be a general introduction into the given problematic, rather than a definitive and decisive treatise.

ÚVOD

Rukopisy typu *akolouthia* (ἀκολουθία) sa objavili na scéne dejín v Byzancii približne v prvej polovici 14. storočia. Priniesli isté nové, ktoré sa možno zdá zanedbateľné, ale pre vývoj liturgických hudobných kníh je nesmierne dôležité. Prv než sa pozrieme na tento nový druh rukopisov zblízka, musíme si osvetliť okolnosti, pri ktorých *akolouthia* vznikala a ktoré ju do istej miery aj ovplyvnili, keďže vieme, že liturgia úzko súvisí s konkrétnymi situáciami v čase a priestore.¹ Práve preto bol každý krok v jej štruktúrnom a hudobnom vývoji spôsobený, prípadne aspoň ovplyvnený, určitými vonkajšími podnetmi, či už politickými alebo teologickými.

HISTORICKÝ KONTEXT

Celkový úpadok Byzancie sa začal už v 13. storočí latinskou okupáciou Konštantínopola (1204 – 1261). Vyplienenie a zničenie mesta, rozprášenie všetkých služobníkov chrámov a kléru započali postupnú stratu byzantského „spievaného“ ofícia.² Počas okupácie Konštantínopola neboli otvorené nijaké cisárske školy a dlhá liturgická a hudobná tradícia stratila svoju kontinuitu.

¹ Porov. BAUMSTARK, A.: *Comparative Liturgy*. Westminster Maryland, 1958, 18.

² Spievané ofícium – ἁσματικὴ ἀκολουθία – je katedrálny obrad, ktorý si vyžadoval veľké množstvo služobníkov (biskupa, kňazov, diakonov, diakonisky, spevákov, lektorov a ďalších); stál v priamom protiklade k mníšskemu oficiu, ktoré mohol odslúžiť jeden človek.

Paleológska renesancia (1259 - 1453), ale najmä samotný fakt oslobodenia Konštantínopola utvorili ovzdušie novej nádeje, ale tiež nebezpečenstvo straty mnohých pamiatok zdedených po predkoch (čo bolo zjavné najmä v 13. storočí). Keďže v dobe oslobodenia hlavného mesta bola väčšina sekulárneho kléru stále roztrúsená, v chráme Hagia Sofia nebolo možné naďalej udržiavať veľkolepé bohoslužby „spievaného“ officia. V tej dobe príchod mníchov z Palestíny pomohol udržať bohoslužby vo funkčnosti, ale obrady, čiastočne z nutnosti a čiastočne istou syntézou, podstúpili už druhú monastizáciu v dejinách vývoja byzantského obradu.³ A tak v histórii byzantskej cirkvi už po druhýkrát do liturgie zasiahlo mníšstvo. Samozrejme, s príchodom mníchov z Palestíny musel liturgický poriadok podstúpiť už druhú monastizáciu obradov.⁴ Jedinou výnimkou bola katedrála v Solúne, kde ešte stále prežíval starý spôsob „spievaného“ officia aj po obnovení Byzantského cisárstva, hoci len v niektoré dni cirkevného roku.⁵

Byzantské cisárstvo bolo aj v 14. storočí centrom búrlivých udalostí. Hlavné mesto (Konštantínopol) muselo čeliť útokom Bulharov, Mongolov a Turkov. Aj Cirkev v tej dobe trpela najmä mnohými vnútornými rozdeleniami, politickými problémami, vnútornou rivalitou určitých hierarchov, zmenami na patriarchálnom tróne, ako aj zmenšovaním sa celkového územia. Najmä strata Malej Ázie v 14. storočí výrazne zasiahla obyvateľstvo, ktoré bolo časom nútené konvertovať na islam.

Tieto udalosti ovplyvnili aj liturgický život v Byzantskej ríši. Stacionárne liturgie začali dostávať symbolický význam a eucharistické liturgie, ako aj liturgia hodín sa začali slúžiť výlučne vo vnútri chrámového priestoru.⁶ Keďže vonkajší vývoj sa týmito udalosťami dosť obmedzil, prekvital vnútorný vývoj, najmä čo sa týka symboliky a teológie. Reakciou Cirkvi na tieto pohromy bola cirkevná obnova, ktorá sa odohrala v 14. storočí v kláštorech. Tá napokon kulminovala v hesychastickom hnutí.⁷

NOVÝ DRUH RUKOPISOV

Postupný úpadok cisárstva bol sprevádzaný postupnou stratou území; to ovplyvnilo krátenie výnosov (sme stále vo feudálnej spoločnosti), čo malo negatívny dosah na ekonomickú situáciu cisárstva. To do veľkej miery ovplyvnilo aj veľký chrám Hagia Sofia a ďalšie cirkevné inštitúcie, ktoré mali svoje majetky mimo hlavného mesta.⁸ Keďže prepísanie jednej knihy bolo veľmi nákladné, aj to mohlo byť jedným z dôvodov „zhustenia“ repertoárov rôznych kníh do jednej – do knihy *akolouthia*. Nebol to asi jediný dôvod, ale túto možnosť nesmieme obísť.

³ Prvá monastizácia bola dôsledkom ikonoklastickej kontroverzie v 8. storočí.

⁴ TAFT, R. F.: *The Byzantine Rite : A Short History*. Collegeville, 1992, 78.

⁵ LINGAS, A. L.: *Sunday Matins in the Byzantine Cathedral Rite : Music and Liturgy*. Ann Arbor Michigan : University Microfilms International Dissertation Services, 1996, 41-42.

⁶ Stacionárne liturgie počítali s mestom ako s liturgickým priestorom. Neobmedzovali sa na chrám ako taký, ale využívali celý okolitý priestor ako bohoslužobný. Dnes nám túto skutočnosť pripomínajú procesie na väčšie sviatky, napr. v Ríme sprievod z Baziliky sv. Jána v Lateráne (S. Giovanni in Laterano) do Baziliky sv. Márie Väčšej (S. Maria Maggiore) na sviatok Božieho Tela.

⁷ Porov. HUSSEY, J. M.: *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford, 1990, 260.

⁸ Porov. HUSSEY, J. M.: *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, 252.

Nové rukopisy *akolouthiai*, ako sme už naznačili, sú antológie. Obsahujú bežný repertoár tak pre protopsalta (sólového speváka), ako aj pre zbor. Táto skutočnosť presvedčila takmer všetkých bádateľov, že kniha *akolouthia* je zloženinou repertoárov dvoch samostatných kníh: *asmatika* a *psaltika*.⁹ Fakt, že *akolouthia* pokrýva bežný repertoár pôvodne obsiahnutý v minimálne dvoch samostatných knihách, robí samozrejme antológiu ekonomicky dostupnejšou a zrejme aj obľúbenejšou. Väčšia dostupnosť novej knihy tak mohla napomôcť a urýchliť obnovenie liturgického života v stiesnenejších podmienkach, v ktorých sa Byzantské cisárstvo v tej dobe nachádzalo.¹⁰ Pozrime sa teraz na obidve knihy, repertoár ktorých podľa predpokladu tvoril antológie.

ASMATIKON

Asmatikon (ἄσματικόν) je hudobná kniha, ktorá obsahuje zvláštne spevy a refrény na eucharistickú liturgiu a liturgiu hodín, spievané malou skupinou spevákov alebo zborom v chráme Hagia Sofia v Konštantínopole.¹¹ *Asmatikon* vznikol pravdepodobne v Konštantínopole v 11. storočí, možno ešte o niečo skôr.¹² Keďže jeho repertoár bol spievaný väčšou skupinou ľudí, je upravený v stredne ozdobnom štýle.¹³

Repertoár *asmatika* pozostáva z piatich všeobecných skupín:

1. repertoár ôsmich nedeľných období,¹⁴
2. hypakoi¹⁵ na sviatky liturgického roku,
3. doxai,¹⁶
4. introity a trishágiá¹⁷ eucharistickej liturgie a
5. koinonika¹⁸ na sviatky liturgického roku.¹⁹

⁹ Porov. CONOMOS, D.: Papadiki. In: *Oxford Dictionary of Byzantium* 3. Oxford, 1991, 1578; CONOMOS, D.: The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle : Liturgy and Music. In: *Dumbarton Oaks Studies*, Washington, 1985, 21; WILLIAMS, E. V.: *Akolouthiai*. In: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* 1. Oxford, 1980, 187.

¹⁰ CONOMOS, D.: The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle, 68–69.

¹¹ WELLESZ, E.: *The History of Byzantine Music and Hymnography*. Oxford, 1961, 144; porov. CONOMOS, D.: The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle, 56.

¹² CONOMOS, D.: *Asmatikon*. In: *Oxford Dictionary of Byzantium* 1, 209.

¹³ CONOMOS, D.: *Asmatikon*, 209.

¹⁴ Tzv. oktoechos – bohoslužobné texty propria a melódie, ktoré pokrývajú týždenný cyklus bohoslužieb. Striedajú sa podľa jednotlivých týždňov (každých osem týždňov sa vystrieda celý cyklus) a celý cyklus začína Veľkou nocou.

¹⁵ Hypakoe je hymnus oktoechu palestínskeho pôvodu. Je to vlastne refrén strofického poetického spevu, ktorý sa vkladá medzi verše žalmov (podobne ako troparion). Najčastejšie ho nachádzame na utierni, kde sa spieva po tretej óde kánonu.

¹⁶ Doxai = doxológie sú spevy, ktoré slúžia na oslavu Boha. Obvykle sa používajú dva druhy: veľká a malá doxológia. Veľká sa začína slovami Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ (Gloria in excelsis Deo). Malá doxológia je dvojveršový spev Δόξα πατρὶ καὶ Υἱῷ... Καὶ νῦν καὶ ἀεί... (Sláva Otcu i Synu..., I teraz i vždycky...).

¹⁷ Trishagion (Ἄγιος ὁ Θεὸς – Svätý Bože, Svätý Silný...) je spev, ktorý sa spieva na eucharistickej liturgii pred prokeimenom, na utierni na konci veľkej doxológie, a na takmer všetkých hodinkách ako časť krátkych prosieb pred modlitbou Otčenáš.

¹⁸ Koinonikon je spev na prijímanie.

¹⁹ DI SALVO, B.: *Asmatikon*. In: *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 16, 1962, 154.

PSALTIKON

Psaltikon (ψαλτικόν) je hudobná kniha obsahujúca zvláštne spevy a verše, ktoré spieva sólista (obvykle protopsaltes).²⁰ Preto je hudba v *psaltikone* upravená vo vysoko ozdobnom štýle.²¹ Repertoár *psaltika* môžeme rozdeliť do dvoch kategórií: prvá obsahuje spevy s melódiami voľnej bezprostrednej kompozície, v prekomponovanom štýle, často nazývané aj kalophonikon;²² druhá kategória obsahuje spevy skomponované s využitím charakteristických hudobných formúl, ktoré už existovali.²³ Inými slovami, ide o repertoár starší a repertoár pôvodný. *Psaltikon* pozostáva zo siedmich všeobecných skupín:

1. kontakia,²⁴
2. hypakoai,
3. koinonika,
4. prokeimena,²⁵
5. verše zo žalmov,
6. prokeimena pred čítaním z Apoštola,
7. allelouiaria po čítaní z Apoštola.²⁶

Obidve knihy obsahujú repertoár mestských oblastí. Líšia sa repertoárom, štýlom a funkciou, ale vzájomne sa dopĺňajú.²⁷ Spolu umožňujú správne vedenie hudobnej časti bohoslužieb podľa pravidiel.

AKOLOUTHIA²⁸

Fúzia knihy pre zbor s knihou pre sólového speváka mala pravdepodobne za cieľ širokú využiteľnosť, ľahšiu dostupnosť, ako aj menšie náklady na jej produkciu. Keďže svoju najväčšiu popularitu dosiahla len dve storočia pred pádom cisárstva (v roku 1453), jej relatívna dostupnosť mohla byť jedným z dôvodov jej veľkej popularity, pretože ekonomická situácia tej doby nebola práve najružovejšia.

Odhladnuc od jej obrovskej popularity v 14. a 15. storočí, samotná kombinácia dvoch samostatných rukopisov (kníh) nebola v Byzancii ničím novým. Podobné pokusy boli zaznamenané už v predchádzajúcich dobách, napríklad v kláštore Svätého Spasiteľa v Messine (San Salvatore di Messina) už okolo roku 1225.²⁹ Tento fakt poukazuje na možnosť odlišných dôvodov

²⁰ DI SALVO, B.: *Asmatikon*, 137. Protopsaltes znamená „prvý spevák“. Je to istá obdoba dnešného dirigenta zboru. Musel to byť človek hudobne a spevácky vzdelaný.

²¹ WELLESZ, E.: *The History of Byzantine Music and Hymnography*, 143; CONOMOS, D.: *Psaltikon*. In: *Oxford Dictionary of Byzantium* 3, 1754.

²² Z gréckeho καλός – pekný, krásny; a φωνή – zvuk, tón. Porov. LIDDELL-SCOTT, H. G.: *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford, 1996.

²³ DI SALVO, B.: A proposito della pubblicazione del *Contacarium Ashburnhamense*. In: *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 14, 1960, 57–58.

²⁴ Kontakion je hymnus oktoechu nachádzajúci sa spolu s heirmosom po šiestej óde kánonu, hudobná fráza oboch sa však vzájomne odlišuje.

²⁵ Prokeimenon je spev, ktorý sa slávnostne spieva pred čítaniami lekcii. Jeho západnou paralelou by bolo responzórium. Prokeimenon však môže stáť aj samostatne.

²⁶ DI SALVO, B.: A proposito della pubblicazione del *Contacarium Ashburnhamense*, 58.

²⁷ CONOMOS, D.: *Psaltikon*, 1754.

²⁸ Krátky opis všetkých rukopisov *akolouthiai*, ktoré boli použité v tejto práci, uvádzame ďalej.

²⁹ DI SALVO, B.: *Asmatikon*, 138; WELLESZ, E.: *The History of Byzantine Music and Hymnography*, 144; ohľadom roku porov. CONOMOS, D.: *Psaltikon*, 1754.

na zlučovanie repertoárov samostatných kníh, keďže Messina sa nenachádzala v rovnakej politickej a ekonomickej situácii ako byzantské mestá Konštantínopol a Solún. Ak akceptujeme vyhlásenie významného byzantského muzikológa Olivera Strunka, že kompilácie rukopisov skriptória v Messine neboli nikde imitované,³⁰ môže to znamenať:

- a) odlišné dôvody pre kompilácie a
- b) odlišné výsledky kompilácií.

Akolouthia (ἀκολουθία) je oficiálny názov pre knihu (rukopis), ktorá obsahuje „poriadok bohoslužieb“. Je akousi hudobnou paralelou *horologia* (Ὁρολόγιον – časoslov),³¹ obsahuje však širší repertoár ako časoslov. Západnou paralelou tejto knihy by mohla byť tzv. *Liber usualis*. Rukopisy *akolouthiai* sa často nazývajú rôznymi menami. Môžu sa napríklad nazývať *papadike* (Παπαδική), *mousikon* (Μουσικόν), *anthologion* (Ἀνθολόγιον) alebo *mathematarion* (Μαθηματάριον) atď.³² Niektoré *akolouthiai* sa nazývajú *Taxis ton Akolouthion* (Τάξις τῶν ἀκολουθιῶν).³³ Byzancia bola všeobecne známa obľubou rôznych *taxeis* – pravidiel, aj dávno pred 14. storočím.³⁴

Rukopisy *akolouthiai* sú väčšinou usporiadané podľa určitého poriadku, ktorý sa dodržiava takmer vo všetkých zachovaných rukopisoch *akolouthiai*. Samozrejme, každý z rukopisov obsahuje isté odlišnosti, môže obsahovať obľúbené spevy kláštora, mesta, v ktorom vznikol, alebo dokonca aj pisára, ktorý rukopis prepisoval.³⁵ Rukopis spočiatku obsahoval väčšinu repertoára *asmatika* a *psaltika*, ten sa však časom vytratil a neskoršie *akolouthie* už obsahujú vlastný repertoár.³⁶ Organizácia rukopisu *akolouthia* je odlišná od organizácie rukopisov *asmatikon* a *psaltikon*. Rukopisy *akolouthiai* obsahujú omnoho viac ďalších spevov a rôznych dodatkov, spevy tak ordinária, ako aj propria. Obvyklý obsah jednej *akolouthie* vyzerá takto:

1. tabuľka hudobnej semiografie s inštrukciou o jej použití,
2. poriadok večierne,
3. poriadok utierne,
4. Liturgia sv. Jána Zlatoústeho,
5. Liturgia vopred posvätených Darov,
6. rôzne dodatky pre liturgiu hodín a eucharistické liturgie na rôzne sviatky, ďalšie verzie spevov propria atď.

³⁰ STRUNK, O.: S. Salvatore di Messina and the Musical Tradition of Magna Grecia. Ninth International Congress of Byzantine Studies. Thessalonica, 1953 (reprint STRUNK, O.: *Essays on Music in the Byzantine World*. New York, 1977, 45–54), 48.

³¹ STRUNK, O.: The Antiphons of the Oktoechos. In: *Journal of the American Musicological Society*, 13, 1960, 50–67 (reprint STRUNK, O.: *Essays on Music in the Byzantine World*, 165–190), 170.

³² CONOMOS, D.: *Papadike*, 1578.

³³ Viedeň Theol. gr. 185; Athos Megale Lavra I 148.

³⁴ TAFT, R. F.: *The Byzantine Rite*, 44.

³⁵ WILLIAMS, E. V.: *Akolouthiai*, 187.

³⁶ WILLIAMS, E. V.: *Akolouthiai*, 187–188.

HUDBA V AKOLOUTHIAI

V *akolouthiai* prevažujú spevy skomponované v kalofonickom štýle. Tento štýl sa dá ľahko rozoznať podľa výraznejšieho využívania bezvýznamových slabík – teretismata (niečo podobné ako naše popevky), ktoré si vyžadujú veľkú dávku virtuozity. Teretismata sa vkladali najmä do kódy hudobnej skladby, ale často sa vplietali aj do liturgického textu. Pravdepodobne išlo o istú „infláciu“ hudobnej ozdobnosti. Pri úbytku možností slobodne rozvíjať liturgické spevy na úrovni horizontálnej sa melodický vývoj posunul na vertikálnu úroveň.

Je niekoľko teórií, ktoré sa pokúšajú nájsť príčinu tohto vývoja. Prvá hovorí, že ide o nedostatok hudobného génia. Skladatelia „menej“ obdarení talentom hudobno-textovej kompozície sa pokúšajú prehnanou aplikáciou melodických ozdôb napodobniť genialitu pôvodných skladateľov.³⁷ Druhá teória hovorí, že ide o dobový hudobný vkus, ktorý bol do veľkej miery ovplyvnený hudbou blížiaceho sa tureckého vojska. Je možná aj kombinácia oboch hypotéz, ktorá sa v dobovom kontexte nezdá byť celkom nepravdepodobná. Tretia hypotéza naznačuje možnosť spevákov ukázať svoje spevácke majstrovstvo (vieme, že skladatelia boli väčšinou aj spevákmi). Štvrtá hypotéza hovorí o schválnom predĺžovaní skladieb za účelom vyplnenia „hluchých“ miest v bohoslužbe. Táto posledná hypotéza sa nám nezdá veľmi pravdepodobná, pretože stav, v ktorom sa bohoslužby v tej dobe nachádzali, nepoukazuje na nijaké prestoje alebo hluché miesta v liturgiách. Dnes je ťažké posúdiť pravdivosť jednej či druhej hypotézy, musíme si počkať na ďalšie výskumy, ktoré by viac osvetlili túto problematiku.

Najstaršie *akolouthiai* zo 14. storočia ešte obsahujú kompozície konštantínopolského repertoáru z 12. a 13. storočia³⁸, ale zároveň uvádzajú aj nový repertoár³⁹. Zdá sa, že kalofonický štýl dosiahol svoj vrchol v prvej polovici 14. storočia. Množstvo kalofonických spevov sa výrazne znižuje v rukopisoch kopírovaných po roku 1350.⁴⁰

Všeobecne prevláda mienka, že tvorcom tohto druhu rukopisu je spevák (protopsaltes) a skladateľ Ioannes Koukouzeles (Ἰωάννης Κουκουζέλης), neskorší mních na hore Athos. Keďže sa narodil pravdepodobne okolo konca 13. storočia⁴¹, snaha o prinavrátenie pôvodných veľkolepých foriem obradov,

³⁷ K tomuto názoru sa výrazne prikláňa celá grottaferratská škola. Porov. TARDO, L.: *L'Antica Melurgia Byzantina nell'interpretazione della scuola Monastica di Grottaferrata*. Grottaferrata, 1938, 83.

³⁸ CONOMOS, D.: Papadike, 1578.

³⁹ Tento repertoár je špecifikovaný v práci WILLIAMS, E. V.: *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century (with) Musical Supplement*. Ann Arbor Michigan : University Microfilms International Dissertation Services, 1968.

⁴⁰ WILLIAMS, E. V.: The Kalophonic Tradition and Chants for the Poyeleos Psalm 134. In: *Studies in Eastern Chant*, 4, Crestwood, 1979, 229¹⁰.

⁴¹ Presné dáta jeho narodenia a smrti nie sú známe, ale viaceré hypotézy umiestňujú jeho život do druhej polovice 13. a skorého začiatku 14. storočia. Ďalšie informácie o jeho živote boli podrobne uvedené v prácach: WILLIAMS, E. V.: *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century (with) Musical Supplement*, 304–377; GERCMAN, E. V.: Documenta Koukouzeliana. In: *Vizantijskij vremennik*, 58, 1999, 104–116.

ktoré sa slúžili v chráme Hagia Sofia pred latinskou okupáciou, ho musela zasiahnuť vo svojej plnej sile⁴².

PREHLAD POUŽITÝCH RUKOPISOV

Podľa zisteného repertoáru rukopisov *akolouthia* sa zdá, že nie sú len jednoduchou fúziou repertoárov *asmatika* a *psaltika*. *Akolouthiai* totiž obsahujú viac repertoáru, vrátane spevov na liturgiu hodín, eucharistických liturgií, tak pre sólistu, ako aj pre zbor, spevy tak nové, ako aj staršie. Čo je však dôležité, repertoár každého rukopisu je zložený podľa svojej funkčnosti. Aj samotné spevy v rámci svojich skupín sú organizované podobne. Sú organizované podľa presného poriadku, podľa toho, ako sa každá jednotlivá liturgia má odslužiť, so všetkými potrebnými a nepostrádateľnými spevmi. Tým sa táto kniha stáva istým druhom univerzálnej príručky každého protopsalta ktoréhokoľvek byzantského chrámu. Hoci to bol v tej dobe nový druh rukopisu, možno ani nevznikol ako reformný, ale skôr ako kodifikujúci s ozdobnejšou hudbou.⁴³ Rukopisy *akolouthiai* by tak mohli byť odpoveďou spevákov na snahy o opätovné vybudovanie predkrižiackej slávy byzantských liturgií. Neskorší vývoj dokázal, že táto snaha bola vcelku úspešná.

Celkovo sa nám zachovalo nie viac ako štrnásť rukopisov *akolouthiai* zo 14. storočia a asi dvakrát toľko z 15. storočia. Ich počet sa neustále mení v závislosti od objavov nových rukopisov stratených v kláštorných zbierkach. V neskorších storočiach sa ich počet rapidne zvýšil, a ešte aj v 18. a 19. storočí sa pokračovalo v ich kopírovaní.

Detailnejšie sme preštudovali osem rukopisov. Časovo pokrývajú približne posledné storočie existencie Byzantskej ríše, teda obdobie od roku 1336 (datovanie najstaršej známej *akolouthie*) do roku 1453 (rok pádu Konštantínopola). Tu sú, zoradené chronologicky:⁴⁴

1336	Atény EBE 2458 ⁴⁵
1341 – asi 1360	Atény EBE 2622
1385 – 1391	Viedeň Theol. gr. 185
1425	Athos Iviron 985
15. storočie	Sinaj 1293
15. storočie	Vatikán gr. 791
1453	Atény EBE 2406

Atény EBE 2458 (1336)

Tento rukopis je pre výskum rukopisov *akolouthiai* veľmi dôležitý, pretože ide o jeho najstaršiu existujúcu kópiu. Jeho presné datovanie (1336) sa nachádza

⁴² Porov. LINGAS, A. L.: Hesychasm and Psalmody. In: *Mount Athos and Byzantine Monasticism : Papers from the Twenty-eight Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, March 1994. Ed. A. Bryer, M. Cunningham. Hampshire, 1996, 155–168.

⁴³ PANAGIOTIDES, P. Ch.: The Musical Use of the Psalter in the 14th and 15th Centuries. In: *Byzantine Chant*, 166, ed. Ch. Troelsgård.

⁴⁴ Číselné označenie rukopisov je zároveň ich kolokačným knižničným číslom.

⁴⁵ EBE je skratka pre Grécku národnú knižnicu (Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος).

⁴⁶ POLITES, L.: *Κατάλογος χειρογράφων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος* (άρ. 1857–2500). Athéni, 1991, 457–460.

v hlavičke kódexu. Rukopis je opísaný v katalógu Politesa.⁴⁶ Tento rukopis je v katalógu nazvaný *Papadike*.⁴⁷ Obsahuje 232 fóliov. Edward Williams poukazuje na fakt, že rukopisy s katalógovými číslami 2396 až 2643 pôvodne patrili kláštrom severného Grécka.⁴⁸ To by znamenalo, že tento rukopis mohol vzniknúť a byť používaný niekde v okolí Solúna, prípadne priamo v meste.

Rukopis má takúto základnú štruktúru:

3 ^r – 10 ^v	didaktický spev
11 ^r – 45 ^v	večiereň
46 ^r – 142 ^r	utiereň
142 ^v – 178 ^v	Liturgia sv. Jána Zlatoústeho
179 ^r – 232 ^v	katanyktika, prologos, akathistos, kratemata

Atény EBE 2622 (1341 – asi 1360)

Tento rukopis je nazvaný *Akolouthia a/alebo Papadike*.⁴⁹ Zatiaľ nie je katalogizovaný. Pokiaľ ide o jeho datovanie, Oliver Strunk ho zaraďuje do polovice 14. storočia (na základe cisárskej aklamácie, kde sa cituje meno Anny Savojskej, ktorá vládla od roku 1341 do roku 1347⁵⁰; Edward Williams, Alexander Lingas a Dimitri Conomos udávajú rozmedzie rokov asi 1341 – 1360⁵¹. Diane Touliatos vo svojej doktorskej dizertácii udáva tie isté roky⁵², ale vo svojom neskoršom článku už udáva približný rok 1350⁵³. Rukopis obsahuje 423 fóliov.

Rukopis má takúto základnú štruktúru:

1 ^r – 8 ^r (?)	bez názvu
8 ^v – 90 ^r	večiereň (?) (rubrika vraví Μακάριος ἀνήρ)
90 ^v – 327 ^r	utiereň
327 ^v – 368 ^v	Liturgia sv. Jána Zlatoústeho
369 ^r – 423 ^v	Liturgia vopred posvätených Darov

Viedeň Theol. gr. 185 (1385 – 1391)

Tento rukopis je opísaný v katalógu Heinricha Hungera a Christiana Hannicka.⁵⁴ Pokiaľ ide o jeho datovanie, katalóg ho odhaduje okolo roku

⁴⁷ TOULIATOS, D.: Byzantine Chant Repertory Recovered : The Sources in the National Library of Greece in Athens. In: *Manuscripta*, 38, 1994, 181.

⁴⁸ WILLIAMS, E. V.: *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century (with) Musical Supplement*, 105³⁰.

⁴⁹ TOULIATOS, D.: Byzantine Chant Repertory Recovered, 182.

⁵⁰ STRUNK, O.: The Antiphons of the Oktoechos, 170–171.

⁵¹ WILLIAMS, E. V.: *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century (with) Musical Supplement*, 76; LINGAS, A. L.: *Sunday Matins in the Byzantine Cathedral Rite*, 65; CONOMOS, D.: The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle, 73.

⁵² TOULIATOS-BANKER, D.: *The Byzantine Amomos Chant of the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν. Thessalonica, 1984, 40.

⁵³ TOULIATOS, D.: Byzantine Chant Repertory Recovered, 182.

⁵⁴ HUNGER, H. – HANNICK, Ch.: *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*. Wien, 1984, 370.

1400.⁵⁵ Edward Williams, Alexander Lingas a Dimitri Conomos dávajú rozmedzie rokov 1385 až 1391.⁵⁶ Christian Hannick ho bližšie spresňuje na obdobie od 1379 do 1391.⁵⁷ Tento rukopis nenesie nijaký názov.⁵⁸

Rukopis má takúto základnú štruktúru:

1 ^r – 2 ^v	Koukouzelova didaktická poéma
3 ^r – 76 ^v	večiereň
77 ^r – 233 ^v	utiereň so všetkými dodatkami
233 ^v – 276 ^v	Liturgia sv. Jána Zlatoústeho
277 ^r – 281 ^v	Liturgia vopred posvätených Darov
282 ^r – 341 ^v	spevy na Veľkú noc, stichera, eulogitaria, koinonikon, mathematarion atď.

Athos Ivion 985 (1425)

Tento rukopis je opísaný v katalógu Spyridona Lambrosa⁵⁹ a v ďalšom katalógu Grigoria Stathisa⁶⁰. Rukopis nesie názov *Mousika* (Lambros) a *Papadike* (Stathis). Je presne datovaný rokom 1425.⁶¹

Rukopis má takúto základnú štruktúru:

1 ^r – 2 ^v	prologos
3 ^r – 8 ^v	didaktické inštrukcie ⁶²
9 ^r – 33 ^r	večiereň
33 ^v – 131 ^r	utiereň
131 ^v – 164 ^v	Liturgia sv. Jána Zlatoústeho
165 ^r – 214 ^r	stichera, theotokia

Sinaj 1293 (15. storočie)

Tento rukopis je opísaný v katalógu Beneševiča,⁶³ kde je mu chybné pripísané čas vzniku 14. storočie. Samotný katalóg ponúka o rukopise len minimum informácií. Kenneth Clark ho znova chybné zadeluje ako rukopis 13. storočia.⁶⁴ Tento rukopis je nazvaný *Psaltike* (Clark) a tiež

⁵⁵ HUNGER, H. – HANNICK, Ch.: *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, 370.

⁵⁶ WILLIAMS, E. V.: *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century (with) Musical Supplement*, 75; LINGAS, A. L.: *Sunday Matins in the Byzantine Cathedral Rite*, 65; CONOMOS, D.: *The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle*, 73.

⁵⁷ HANNICK, Ch.: *Étude sur l'akolouthia asmatiké (avec quatre figures)*. In: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 19, 1970, 245.

⁵⁸ F. 1^r, porov. HUNGER, H. – HANNICK, Ch.: *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, 370.

⁵⁹ LAMBROS, S. P.: *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. Cambridge, 1895, 244.

⁶⁰ STATHIS, G. Th.: *Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς, "Ἁγίου Ὄρους*. Athénai, 1976–1993, 816–826.

⁶¹ WILLIAMS, E. V.: *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century (with) Musical Supplement*, 76; TOULIATOS-BANKER, D.: *The Byzantine Amomos Chant of the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, 41.

⁶² LAMBROS, S. P.: *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, 244.

⁶³ BENEŠEVIČ, V. N.: *Opisanie grečeskich rukopisej monastyryja svjatoj Ekateriny na Sinaje*. St. Petersburg, 1911, III/I, 18.

⁶⁴ CLARK, K. W.: *Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, microfilmed for the Library of Congress*. Washington, 1952, 12.

Ψαλτικῆς παπαδικῆ παλαιά (Beneševič). Datuje sa do 15. storočia⁶⁵ a obsahuje 324 fóliov.

Rukopis má takúto základnú štruktúru:

2 ^r – 55 ^v	večiereň
56 ^r – 236 ^v	utiereň
237 ^r – 276 ^v	Liturgia sv. Jána Zlatoústeho
277 ^r – 300 ^v	Liturgia vopred posvätených Darov
301 ^r – 324 ^v	heirmoi psallomenoi

Vatikán gr. 791 (15. storočie)

Tento rukopis je opísaný v katalógu Devresseho.⁶⁶ Lorenzo Tardo pripisuje vo svojom článku rukopis Vatikán gr. 791 modernej orientálnej škole.⁶⁷ Bližšie ho opisuje na stranách 244–245 svojho článku.

Rukopis Vatikán gr. 791 je datovaný do 15. storočia.⁶⁸ Dimitri Conomos spresňuje tento dátum na prvú polovicu 15. storočia.⁶⁹ Katalógový názov rukopisu je *Officia liturgica varia cum notis musicis*.⁷⁰ Obsahuje 285 fóliov.

Rukopis má takúto základnú štruktúru:

1 ^r – 7 ^v	didaktické inštrukcie pre použitie hudobnej semiografie
8 ^r – 43 ^v	veľká večiereň
44 ^r – 105 ^r	utiereň
106 ^r – 151 ^r	Liturgia sv. Jána Zlatoústeho
151 ^v – 285 ^v	dodatky (151 ^v – 214 ^r na pohyblivé a stále sviatky, 214 ^r – 275 ^r heirmologion, 275 ^v – 283 ^v menologion)

Atény EBE 2406 (1453)

Tento rukopis je opísaný v katalógu Politesa.⁷¹ Obsahuje obrovský repertoár spevov spievaných v Solúne a v niektorých athoských kláštoroch. Pravdepodobne bol používaný v oblasti okolo Solúna. Vznikol v samotnom roku pádu Konštantínopola a Byzantskej ríše (1453). Bol napísaný v meste Serres, teda už mimo hraníc Byzantského cisárstva.⁷² Obsahuje 468 fóliov.

Rukopis má takúto základnú štruktúru:

1 ^r	kratemata diafora
3 ^r – 7 ^v	epofelis methodos
8 ^r – 20 ^v	methodos

⁶⁵ WILLIAMS, E. V.: *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century (with) Musical Supplement*, 76; TOULIATOS-BANKER, D.: *The Byzantine Amomos Chant of the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, 41.

⁶⁶ DEVRESSE, R. (ed.): *Codices Vaticani graeci*. Vaticano, 1950, 315.

⁶⁷ TARDO, L.: I codici melurgici della Vaticana ed il contributo alla musica bizantina del monachesimo greco della Magna Grecia. In: *Archivio Storico per la Calabria e Lucania*, 1, 1931, 238.

⁶⁸ DEVRESSE, R. (ed.): *Codices Vaticani graeci*, 315; WILLIAMS, E. V.: *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century (with) Musical Supplement*, 76.

⁶⁹ CONOMOS, D.: *The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle*, 73.

⁷⁰ DEVRESSE, R. (ed.): *Codices Vaticani graeci*, 315.

⁷¹ POLITES, L.: *Katalogos cheirografon EBE*, 398–405.

⁷² WILLIAMS, E. V.: *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century (with) Musical Supplement*, 105³⁴.

21 ^r – 73 ^r	večiereň
73 ^v – 216 ^v	utiereň
217 ^r – 275 ^v	Liturgia sv. Jána Zlatoústeho
276 ^r – 292 ^v	Liturgia vopred posvätených Darov
293 ^r – 468 ^v	stichoi, megalynaria, theotokion

ZLOŽENIE AKOLOUTHIAI

Všetky tieto rukopisy sú si podobné vzhľadom na ich vnútornú štruktúru. Porovnanie ich štruktúr nám umožňuje utvoriť takúto všeobecnú organizáciu rukopisov *akolouthiai*:

- I. teoretický rozbor a/alebo didaktický spev
- II. večiereň
- III. utiereň
- IV. Liturgia sv. Jána Zlatoústeho a Liturgia vopred posvätených Darov
- V. rôzne dodatky k liturgii hodín, k eucharistickým liturgiám a ďalšie rôzne spevy

I. Väčšina rukopisov *akolouthia* sa začína teoretickým rozborom, ktorý poskytuje úvod do základných princípov hudby a notácie. Obvykle sa tento rozbor nachádza úplne na začiatku rukopisov. Za ním nasleduje didaktický spev nazývaný Ἰσον, ὀλιγον, ktorý sa pripisuje Ioannovi Koukouzelovi.⁷³ Tento pôvodný didaktický spev bol skomponovaný okolo roku 1300.⁷⁴ Slúži ako ilustrácia princípov teoretického rozboru. Umiestnenie teoretického rozboru a spevu na začiatku daných rukopisov poukazuje na skutočnosť, že táto nová semiografia a hudobný štýl sa objavili v 13. až 14. storočí ako čosi nové, nebol to iba ďalší vývin čohosi už existujúceho.

II. Druhá väčšia sekcia rukopisov je večerná bohoslužba. Obvykle je to veľká večiereň, ale napríklad v rukopise Sinaj 1293 je zaznamenaná najprv malá večiereň, až potom veľká.⁷⁵ Bližšie podrobnosti ohľadom večierne by boli už mimo rámec tohto článku. Základné dielo, ktoré hovorí o večierni z tohto obdobia, je monografia Edwarda Williamsa.⁷⁶

Nezriedka za veľkou večierňou nasledujú rôzne skupiny dodatočných spevov. Zdá sa, že neexistovali nijaké pravidlá ohľadom druhov spevov v dodatku, ani čo sa týka ich poradia. Práve tu sa mohla slobodne prejavíť obľúbenosť, či naopak neobľúbenosť spevov v kláštoroch, kde rukopisy vznikali.

⁷³ Tento didaktický spev bol detailne preštudovaný vo dvoch článkoch: DÉVAL, G.: The Musical Study of Cucuzeles in a Manuscript of Debrecen. In: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, III, fasc. 1–2, Budapest, 1955, 151–179; DÉVAL, G.: The Musical Study of Koukouzeles in a Fourteenth-Century Manuscript. In: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, VI, Budapest, 1955, 213–235. Vývin tohto spevu v nedávnej dobe preštudoval a publikoval Ch. Troelsgrd. TROELSGLRD, Ch.: The Development of a Didactic Poem: Some Remarks on the Ἰσον, ὀλιγον, ὀξεία by Ioannes Glykys. In: *Byzantine Chant*, ed. Ch. Troelsgrd, 69–85.

⁷⁴ DÉVAL, G.: The Musical Study of Cucuzeles in a Manuscript of Debrecen, 156.

⁷⁵ Porov. Sinaj 1293, f. 40^r.

⁷⁶ WILLIAMS, E. V.: *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century (with) Musical Supplement.*

III. Potom nasleduje ranná bohoslužba, utiereň. Zdá sa, že utiereň mala v byzantskom bohoslužobnom kruhu hlavné miesto, čo sa týka popularity. V rukopisoch nachádzame rôzne verzie mnohých spevov, skladby napísané rôznymi skladateľmi z rôznych končín Byzantskej ríše. Podrobnosti ohľadom utierne boli preskúmané v našej práci, ktorá bude publikovaná v blízkej budúcnosti.⁷⁷ Podobne ako pri večierni, aj po utierni nasledujú v rukopisoch rôzne dodatky, ako napr. polyelea, amomoi a rôzne stichera.

IV. Po utierni zväčša nasledujú eucharistické liturgie. Prvou je obvykle Liturgia sv. Jána Zlatoústeho, po nej nasleduje Liturgia vopred posvätených Darov.⁷⁸ Ak ide o nekompletný rukopis, prípadne o skrútený, vtedy sa v ňom nachádza len Liturgia sv. Jána Zlatoústeho. V našom prípade Liturgia vopred posvätených Darov chýba v rukopisoch Atény EBE 2458, Iviron 985 a Vatikán gr. 791. Eucharistickej Liturgii sv. Jána Zlatoústeho sa venoval Neil Moran vo svojej monografii.⁷⁹

V. V závere rukopisov (slovo záver je do istej miery zavádzajúce, keďže väčšinou ide o takmer polovicu rozsahu rukopisu) sa nachádzajú dodatky rôznych spevov. Okrem dodatkov pre eucharistické liturgie sa tam nachádzajú kalofonické spevy z večierne, utierne, ako napr. polyeleoi, amomoi, antiphona, anagrammatismoi, prokeimena, alleluia, megalynaria, theotokia, stichera, makarismoi, doxologiai a kratemata. Ani pre tieto dodatky neexistuje nijaké pravidlo, preto sa rôznia od rukopisu k rukopisu. Je však jeden element, ktorý istým spôsobom zjednocuje tieto spevy. Je to bohaté preplnenie skladieb melizmami na tzv. teretismata.

Ak porovnáme tieto rukopisy, vidíme, že kvantita spevov sa rôzni len v malej miere. Najväčšou časťou je vždy utiereň. Druhou najväčšou časťou sú dodatky (v závere rukopisu). Na treťom mieste sú eucharistické liturgie a napokon je večiereň.

Priemerná veľkosť našich *akoluthiai* je asi 325 fóliov. Keď rozoberieme jednotlivé časti, prideme k nasledujúcim záverom v percentách (percentá sú zaokrúhlené s čo možno najväčšou presnosťou): Teoretický rozbor je rozložený od 2 do 18 fóliov (priemer 8), čo je od 1 % do takmer 4 % (priemer 2,5 %) veľkosti rukopisov. Veľká večiereň je rozložená od 25 do 80 fóliov (priemer 50), čo je od 10 % do 20 % (priemer 15,5 %) veľkosti rukopisov. Utiereň je rozložená od 60 do 240 fóliov (priemer 140), čo je od 20 % do 55 % (priemer 42,5 %) veľkosti rukopisov. Všetky eucharistické liturgie spolu sú uložené od 35 do takmer 100 fóliov (priemer 57), čo je od 15 % do 20 % (priemer 17,25 %) veľkosti rukopisov. A napokon záver (dodatky) je rozložený od 25 do takmer 135 fóliov (priemer 90), čo je od 7 % do 45 % (priemer 25 %) veľkosti rukopisov.

⁷⁷ MARINČÁK, Š.: *The Structure of Byzantine "Orthros" according to the XIVth Century "Taxis tón Akolouthiôn" Musical Manuscripts*. Roma, 2003. (nepublikovaná dizertácia)

⁷⁸ V byzantských liturgických rukopisoch do 10. storočia sa na prvom mieste nachádzala vždy Liturgia sv. Bazila Veľkého, po nej Liturgia sv. Jána Zlatoústeho. Od desiateho storočia sa toto poradie vymenilo. Dôvody, pre ktoré sa Liturgia sv. Jána Zlatoústeho stala populárnejšou a častejšie používanou, nám nie sú známe. Bežne zaužívaný názor, ktorý naznačuje zvýšenie obľúbenosti tejto liturgie z dôvodu jej krátkosti, nie je relevantný ani z hľadiska historického, ani z hľadiska liturgického. Takisto nie je pravda, že Liturgia sv. Jána Zlatoústeho vznikla skrátením Liturgie sv. Bazila Veľkého. Obe tvrdenia sú mylné.

⁷⁹ MORAN, N. K.: *The Ordinary Chants of the Byzantine Mass : Investigations and Critical Edition*. In: *Hamburger Beiträge zur Musikwissenschaft*, 12, Hamburg, 1975.

Tieto čísla sme zoradili do nasledujúcej tabuľky:

	Počet fóliov	Priemer	%	Priemer
Teoretický rozbor	2-18	8	1-4	2,5
Večiereň	25-80	50	10-20	15,5
Utieren	60-240	140	20-55	42,5
Eucharistické liturgie	35-100	57	15-20	17,25
Dodatky	25-135	90	7-45	25

ZÁVER

Dôležitosť tohto rukopisu pre vývoj byzantských liturgicko-hudobných kníh u nás nie je docenená. Je to jednak z dôvodu nedostatku informácií o tejto problematike, ale aj z pocitu akejsi samozrejmosti – dnes už bežná kniha (u nás poznáme podobný typ ako *zborník* alebo *imológion*) bola v 14. storočí niečím prevratne novým. Zmeny v štruktúre rukopisov tej doby sú sprevádzané aj faktom, že približne od konca 13. storočia sa v rukopisoch začali objavovať mená skladateľov. Táto prax podpisovania sa pod jednotlivé skladby je takisto čosi, čo v dovedajšej praxi nemalo obdoby. Avšak vďaka týmto podpisom máme aspoň základné bibliografické údaje o skladateľoch a majstroch, ktorí sa podpísali pod vývoj byzantskej hudby.

Obdobie približne sto rokov pred pádom Byzantskej ríše je obdobím mnohých zmien nielen v hudbe, ale aj v liturgii. Zaznamenávame tu istú infláciu výrazových prostriedkov. Tento vývojový stupeň hrá však veľkú úlohu v dejinách hudby a liturgie, pretože po páde ríše (1453) sa ich vývoj úplne zastavuje. Pri strate občianskej slobody v tureckej ríši sa liturgický život stáva jediným spojivom byzantských kresťanov s veľkolepou Byzantskou ríšou. Pre ľud boli bohoslužby niečím vzácnym, posvätným, na čo sa nesmeli a ani nesmie siahnuť. Táto charakteristická črta človeka nám dnes umožňuje poznať byzantskú liturgiu v stave, v akom bola zanechaná v roku 1453.

PaedDr. S.E.O.Lic. Šimon Marinčák
Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta
Prešovskej univerzity v Prešove
Ul. Petra Pavla Gojdiča 2, 080 01 Prešov
e-mail: smarincak@iol.sk

Katecheza dorosłych według współczesnych dokumentów katechetycznych Kościoła

KAZIMIERZ MISIASZEK SDB

MISIASZEK, K.: The Church's Current Documents on the Catechetical Teaching of Adults. *Teologický časopis*, I, 2003, 1, s. 89-101.

This work is an overview of the primary documents of the Church on adult catechesis. It points out that insofar as catechesis fulfils its purpose, it forms fully developed human beings and creates fully developed Christian communities. These are the two main purposes of adult catechesis. By "fully developed" the author intends that the catechesis should be aimed at the development of the whole person. Catechesis cannot simply re-use material used for instance in the catechesis of teenagers. Catechesis should be useful for adults to make them more responsible for themselves, their relatives, for the life of the Church and the society in which they live. The Church, on its side, should offer them particular forms of engagement and formation. The more adult Christians actively participate in the work of spreading the Gospel, the more they will feel themselves to be part of Holy Mother the Church.

Katecheza dorosłych pozostaje wciąż żywym zagadnieniem we współczesnej katechetycznej refleksji i praktyce Kościoła. Zainteresowanie nią wypływa, jak się wydaje, z kilku przyczyn. Na pierwszym miejscu należy wymienić ogólne przemiany dokonujące się we współczesnym świecie, najbardziej zaś postępujący jego rozwój, zmierzający generalnie do humanizacji świata i domagający się tym samym człowieka prawdziwie dojrzałego, także dojrzałego w wierze, aby mógł on w sposób twórczy i odpowiedzialny w nim uczestniczyć. Jednakże we współczesnym świecie, obok tychże szlachetnych dążeń, mamy nadal do czynienia ze zjawiskami takimi jak gwałcenie praw i godności osoby ludzkiej, deprecjacja rodziny, dyskryminacja rasowa, konflikty etniczne itp., które potwierdzają, a nawet wymuszają troskę o formację człowieka prawdziwie dojrzałego. Inną przyczyną potrzeby katechezy dorosłych jest trwanie takich procesów społecznych i kulturowych, jak sekularyzm, laicyzacja życia, które podważają, relatywizują czy wręcz negują tradycyjne wartości chrześcijańskie, tworząc nową kulturę i obyczaje bez odniesień do wiary. Utrudniają tym samym, i to w znacznym stopniu, formację chrześcijańską nie tylko dorosłych, ale także dzieci i młodzieży. Z drugiej jednak strony stają się swoistym wyzwaniem pod adresem Kościoła o mocnego w wierze człowieka dorosłego, aby był w stanie nie tyle przeciwstawiać się procesom dechrystianizacji życia, ale stworzyć nową kulturę chrześcijańską, włączając się aktywnie w dzieło nowej ewangelizacji. Nie można pomijać także przyczyn o charakterze ekonomiczno-społecznym i technologicznym, wyrażających się w takich faktach, jak niedorozwój gospodarczy, bezrobocie, niezdolność czy niemożliwość udziału większej liczby ludzi w publicznych decyzjach, migracje grup ludności wykorzeniające ich z własnych środowisk

kulturowych i pozbawiające potrzebnego dla rozwoju poczucia bezpieczeństwa i stabilności, czy wreszcie wpływ środków społecznego przekazu, nie wolnych od manipulacji osobą ludzką, jej prawami i godnością. Stają się one dzisiaj kwestiami ważnymi dla Kościoła, głównie z racji tkwiących w samej naturze wiary chrześcijańskiej, która nie rozdziela egzystencji ludzkiej i jej problemów od własnych założeń czy zasad.

Przyczyny większego zwracania uwagi na potrzebę katechezy dorosłych są jednak najbardziej widoczne w samym Kościele, w którym coraz bardziej odkrywa się rolę i znaczenie człowieka dorosłego, gdyż to on właśnie, a nie dziecko czy dorastający, jest podstawowym podmiotem jego życia i rozwoju. Dlatego też i jego formacja winna być stałą troską Kościoła. Jest już ona widoczna w wielu Kościołach partykularnych, jednak w Polsce nie dostrzega się takiego nią zainteresowania, aby można było mówić o dążeniu do wypracowania bardziej całościowej jej koncepcji. Tymczasem w dokumentach katechetycznych stale ponawia się apel o dowartościowanie chrześcijańskiej formacji człowieka dorosłego. Jakkolwiek Sobór Watykański II nie zajął się kwestiami katechetycznymi, to jednak przypomniał w dekrecie *Christus Dominus* o potrzebie katechezy zarówno dzieci, młodzieży, jak i dorosłych (zob. n. 14). Sprawił także, że myśl teologiczna oraz praktyka duszpasterska szeroko otwarły się na kwestie społeczne i kulturowe, w których przecież podstawowym zagadnieniem pozostaje człowiek dorosły jako podmiot szeroko rozumianego rozwoju, wymagający również rozwoju swojej wiary. Wyraźnie kwestia katechezy dorosłych pojawiła się w *Directorium Catechisticum Generale* z 1971 r., nieco później w adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* (1979), następnie została kontynuowana w osobnym dokumencie, jakim jest *La catechesi degli adulti nella comunità cristiana (Katecheza dorosłych we wspólnocie chrześcijańskiej)*, wydanym przez Międzynarodową Radę do spraw Katechezy w 1990 roku, aby w końcu stać się przedmiotem analiz i ustaleń w *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji* z 1997 roku.

Liczba wydanych dokumentów mogłaby wystarczająco świadczyć o wadze, jaką Kościół przykłada do katechezy dorosłych. Wydaje się jednak, że tym, co najbardziej decyduje o jej potrzebie, jest wskazana podstawowa rola człowieka dorosłego w Kościele. Aby mógł on w pełni i odpowiedzialnie włączyć się w jego życie i rozwój, wymaga właściwej dla siebie formacji, która nie może poprzestać na ogólnych jedynie założeniach, czy tym bardziej ograniczać się do prostego przekazu prawd wiary, ale ma wydobywać, określać i realizować cele tak, aby rzeczywiście człowiek dorosły mógł dostrzec w nich swój prawdziwy obraz, realne problemy, którymi żyje, nadzieje i tęsknoty, które go przepęlniają, a jednocześnie przekonać się, że proponowana chrześcijańska formacja jest wyrazem troski ofiarującej mu jasno określone miejsce i rolę w życiu Kościoła.

1. KATECHEZA DOROSŁYCH ODPOWIADAJĄCA CZŁOWIEKOWI DOROSŁEMU – „DOJRZAŁY” CHARAKTER KATECHEZY DOROSŁYCH

W okresie posoborowym szybko doszło do zrodzenia się przekonania o potrzebie, a nawet konieczności natychmiastowego rozbudowania katechezy dorosłych, wspólnie z innymi rodzajami działalności pastoralnej. Dokonał się w ten sposób prawdziwy przewrót w ogólnym spojrzeniu na katechezę, wcześniej

skoncentrowanej na dzieciach i młodzieży, a w obszarze formacji ludzi dorosłych nierzadko posługującej się, jak to czasami wprost nazywano – „infantylnym stylem prowadzenia”. Dlatego określając jej naturę, cele i zadania, mówiło się nie tylko o jej rozwoju, ale i o tym, aby posiadała charakter odpowiadający człowiekowi dorosłemu, biorąc pod uwagę jego sposób postrzegania i oceny rzeczywistości, uczenia się, a także rodzaj zaangażowania w rozwiązywanie problemów współczesnego świata i Kościoła, większy zakres odpowiedzialności za życie rodzinne, społeczne, kulturalne itp.¹ Nierzadko można było słyszeć opinię, że „ta katecheza nie może być wykonana inaczej, jak tylko w ten sposób, że wychodzi od problemów ludzi dorosłych, którzy chcą chrześcijaństwa dojrzałego, przekraczającego świat dziecięcy. Innymi słowy, chodzi o katechezę, która nie poszukuje sposobów »odzyskania« dawnych pozycji, ale rozumie na serio problemy ludzi dorosłych, aby razem z nimi budować świat prawdy”². Bardziej jeszcze zdecydowanie wypowiadał się J. Colomb, odsłaniając zarazem przyczyny spowalniające rozwój tej formy katechezy: „...musimy wysilić się jeszcze bardziej, wejść nawet w sferę podświadomości i powiedzieć, że niektórzy boją się pogłębiania znajomości misterium chrześcijaństwa, gdyż taki fakt mógłby utrudnić sprawowanie władzy w Kościele. I nie ma nic nadzwyczajnego w tej »idei« (pogłębiania misterium chrześcijaństwa – przyp. M. K.), jeżeli jest prawdą, że religijne wychowanie dorosłych związane jest z promocją osób świeckich, z wieloma problemami, która ta promocja niesie i nieść będzie. Pozostaje jednak fakt, że spotykamy się tu z lękiem związanym z formacją umysłów bardziej świadomych, jasnych i zdolnych do krytyki.”³ Dlatego pojawił się postulat, aby i sama katecheza dorosłych stawała się, jak określano, „katechezą dorosłą, dojrzałą“, co odnoszono zarówno do jej celów, treści, języka, jak i metody, a więc do jej całościowych ujęć.

Pojawiające się w obszarze myśli i praktyki katechetycznej propozycje odnowy katechezy dorosłych powoli jednak wchodziły w treści oficjalnych dokumentów kościelnych. W soborowym dekrete *Christus Dominus* (n. 14) mówi się jeszcze o katechezie, w tym katechezie dorosłych, w terminach typowo przedsoborowych, jako o „podawaniu nauki katechizmu“ („catechetica institutio ... tradatur“). W *Directorium Catechisticum Generale* znajdujemy już dość szeroką charakterystykę dorosłego, zarówno w wymiarze jego życia osobowego, wspólnotowego, społecznego, jak i kościelnego, które ma być poddane refleksji chrześcijańskiej, czy też czerpać z wiary inspiracje, motywacje i oceny (zob. DCG 92–97). Zaleca się w nim także przywrócenie katechumenatu dorosłych lub lepsze przystosowanie go (zob. tamże, n. 20). Doszło więc w zakresie treści i celów do pierwszych, oficjalnych prób jej odnowy, czego jednak nie można jeszcze powiedzieć w odniesieniu do metody. W tym bowiem wymiarze katecheza

¹ Zob. ALBERICH, E. – BINZ, A.: *Adulti e catechesi : Elementi di metodologia catechetica dell'etr' adulta*. Torino, 1993, s. 12, 21, 60.

² Wyrażenie „odzyskanie przez katechezę dawnych pozycji“ rozumie się jako dążenie do jej dawnego statusu w Kościele, w którym pielęgnowało się wizję człowieka i świata wciąż chrześcijańskiego, bez świadomości istnienia nowych problemów, wyrażających się chociażby w faktach laicyzacji czy dechrystianizacji życia. Jeżeli natomiast mówiło się o zagrożeniach wiary, to głównie w tonie polemicznym, nierzadko oskarżycielskim, gdzie „świat“ był traktowany jako rzeczywistość z gruntu obca myśli chrześcijańskiej. Zob. LEPERS, E.: *Nécessité d'une catéchèse d'adultes dans l'Eglise*. In: *Catéchèse*, 21, 1981, 82, s. 10.

³ COLOMB, J.: *Al. servizio della fede : Manuale di catechetica*, t. 2. Torino, 1970, s. 405.

dorosłych jest kontynuatką, nie w sensie jednak dosłownym, ujęć przedsoborowych, gdyż obecne w tym dokumencie określenie „dla dorosłych“ nie wydaje się zakładać aktywnego udziału katechizowanych w jej tworzeniu. Rzeczywiście, obecne w DCG inne jeszcze sformułowania mogą potwierdzać jej metodycznie „pasywny charakter“: mówi się w nim, że dorośli „potrzebują katechezy“, która „stосуje się“, aby „pokazywała“ katechizowanemu, czy „uczyła“ go chrześcijańskiego widzenia rzeczywistości (zob. tamże, n. 93, 96). Wyraźny zwrot w tym względzie nastąpił dopiero wraz z pojawieniem się adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* (1979), w której Jan Paweł II, jakkolwiek nie analizował szeroko aspektów metodycznych, to jednak orzekł już, że „wspólnota chrześcijańska nie może prowadzić katechezy stałej z pominięciem bezpośredniego i wypróbowanego udziału dorosłych, zarówno tych, którzy w niej uczestniczą, jak i tych, którzy ją organizują“ (CT 43).

Kontynuacją i rozwinięciem papieskiej myśli są kolejne dokumenty, w których pojawiający się obraz katechezy dorosłych posiada już bardziej wyraźne cechy wspomnianej wcześniej „dojrzałości“. Bezpośrednie uwzględnianie człowieka dorosłego, jego potrzeb, oczekiwań, problemów, czy inaczej mówiąc doświadczeń w zakresie życia osobistego, społecznego i kościelnego, jak również o współdziałaniu w tworzeniu katechezy przyniósł dokument wypracowany przez Międzynarodową Radę do spraw Katechezy – *La catechesi degli adulti nella comunità cristiana*. Podaje się w nim, że „katecheza dorosłych ma być w najwyższym stopniu uważana na mężczyznę i kobietę jako osoby dorosłe, w ich sytuacji dorosłych, w zdecydowanej większości ludzi świeckich, a więc z uwagą skierowana na ich problemy i doświadczenia, doceniając ich bogactwo duchowe i kulturowe, w pełni szanując także istniejące różnice, i pobudzając ich aktywną współpracę w budowaniu katechezy, która ich dotyczy“ (n. 26). Ten punkt widzenia został powtórzony w *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji* (zob. n. 174), stając się w ten sposób nie tylko sugestią, ale zasadą, kryterium określającym jej naturę.

2. KATECHEZA DOROSŁYCH FORMUJĄCA CZŁOWIEKA DOJRZAŁEGO

Tak sformułowany temat, w którym nie wyodrębnia się aspektu religijnego, czy też inaczej mówiąc, nie podaje się określenia katechezy dorosłych jako procesu zmierzającego jedynie do rozwoju wiary, wydaje się ze wszech miar zasadny, a to głównie z racji ścisłego związku religii z rozwojem całej osoby ludzkiej.⁴ Jeżeli bowiem mamy przywoływać i posługiwać się w obrębie katechezy dorosłych kategoriami „dojrzały człowiek“ czy „dojrzała osoba“, jak to już jest

⁴ Zob. CHLEWIŃSKI, Z.: Rola religii w funkcjonowaniu osobowości. In: *Psychologia religii*. Red. Z. Chlewiński. Lublin, 1982, s. 61–76. Autor ten w innym opracowaniu twierdzi, że „religijność – podobnie jak uspołecznienie – należy do właściwości konstytuujących osobę ludzką, tj. każdy człowiek jest w szerokim sensie »religijny«, czyli ma jakiś stosunek do wartości transcendentnych, choć różnie może je rozumieć“. Zob. CHLEWIŃSKI, Z.: Religijność dojrzała. In: *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*. Red. Z. Chlewiński, Lublin, 1989, s. 9–10. Zob. także identyczną wypowiedź Andrew Allen'a, twierdzącego, że każdy człowiek jest w jakiejś mierze „koniecznie religijny“. Opinia ta jest zamieszczona w włoskim wydaniu książki ALLPORTA, G. W.: *L'individuo e la sua religione: Interpretazione psicologica*. Brescia, 1972, s. 246. Zob. również MAKSELON, J.: Człowiek jako istota religijna. In: *Psychologia dla teologów*. Red. J. Makselon. Kraków, 1990, s. 255–281.

postulowane w literaturze z tego zakresu, nie możemy tego uczynić nie odwołując się do religii jako jednego z fundamentalnych czynników decydujących o pełnej dojrzałości człowieka. Nie zapomina się przy tym, że specyficznym celem katechezy dorosłych jest zawsze formacja religijna – jednakże zawsze w bezpośrednim i koniecznym związku z ogólnym rozwojem człowieka. Określając ponadto katechezę dorosłych tylko w kategoriach celów ściśle religijnych, zatracilibyśmy z pola widzenia rozumienie wiary jako wartości niosącej określoną koncepcję życia i posiadającą wpływ na szeroko rozumiane życie społeczne, sprowadzając ją tym samym do „faktu prywatnego“, a więc wypaczając jej prawdziwy sens.

Mówiąc jednakże o katechezie dorosłych z perspektywy rozwoju człowieka dorosłego należy koniecznie nadmienić, że jej prawdziwa natura ukaże się wówczas, gdy dorosły pojawi się w niej jako *podmiot w rozwoju*, który to rozwój jest w dodatku procesem złożonym i posiadającym własną charakterystykę, odmienną od cech podobnego procesu w okresie dzieciństwa i młodości. Powszechnie bowiem twierdzi się dzisiaj, że nie ma jednego obrazu człowieka dorosłego, raz na zawsze określonego, ale że istnieją różne fazy jego rozwoju, wykazujące cechy odrębności, układające się przy tym w jeden, spójny proces. Tym samym domagają się one zróżnicowanych, tzn. właściwych im metod oddziaływania formacyjnego. Nie jest to jednak jeszcze powszechnie przyjmowany punkt widzenia. Jeżeli bowiem zgodnie przyjmuje się, że katecheza dzieci i młodzieży zakłada rozwój jako podstawową jej kategorię, to w odniesieniu do katechezy dorosłych trwa jeszcze przekonanie o ujednoliconym obrazie człowieka dorosłego, który raczej się już nie zmienia, jest raz na zawsze ukształtowany. Takie zresztą przekonanie utrzymało w jakiejś mierze *Directorium Catechisticum Generale* z 1971 roku. Twierdziło się w nim bowiem, że główną cechą charakterystyczną wieku dojrzałego „jest świadomość osiągnięcia pełni osobowości“ (n. 94), czy dojrzałości osobowej (zob. tamże, n. 92). Ale i nawet w aktualnie obowiązującym *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji* z 1997 roku, gdy poleca się, aby dokładnie określić typowe cechy chrześcijanina dorosłego w wierze (zob. DOK 173), kontynuuje się postrzeganie wieku dorosłego w ujednoliconych kategoriach, tzn. tak, jakby tenże dorosły trwał w raczej stabilnym okresie rozwoju, w którym istnieją ściśle i niezmiennie określone punkty odniesienia pozwalające na wyodrębnienie cech dojrzałej wiary. Tymczasem już badania G. W. Allporta dowiodły, że „osoba dwudziestoletnia, trzydziestoletnia, a nawet siedemdziesięcioletnia nie posiada koniecznie osobowości dojrzałej. Wiek chronologiczny jest w rzeczywistości niewystarczającą miarą dla określenia dojrzałości umysłowej, emocjonalnej, religijnej“⁵. Autor ten twierdził nawet, że właśnie w wieku dorosłym, jak w żadnym innym, możemy odnaleźć najwięcej pozostałości infantylnych postaw religijnych.⁶

Dalszy rozwój badań nad człowiekiem dorosłym przyniósł nowe, a zarazem bardziej już pozytywnie brzmiące opinie o człowieku dorosłym, zgodnie z którymi jest on otwarty na dojrzewanie psychologiczne i ludzkie. Poszukiwania psychologiczne postawiły przed nami nowe wymiary życia człowieka dorosłego.

⁵ ALLPORTA, G. W.: *L'individuo e la sua religione : Interpretazione psicologica*, s. 105.

⁶ Zob. ALLPORTA, G. W.: *L'individuo e la sua religione : Interpretazione psicologica*, s. 105.

Jak twierdzi E. H. Erikson, wiek dorosły posiada specyficzny charakter rozwojowy i konfliktowy zarazem, nie będąc, jak wcześniej twierdzono, ostatecznym etapem możliwości rozwojowych.⁷ Tym samym wychodzi się w edukacji poza określenie człowieka dorosłego jako raz na zawsze „uformowanego“, „wychowanego“, będącego już całkowicie dojrzałym, także poza koncepcję dojrzałości jako rzeczywistości statycznej, usytuowanej pomiędzy adolescencją a starością, idąc ku rozumieniu wieku dorosłego jako okresu dynamicznego, odznaczającego się ciągłym rozwojem, który można także określić jako „zdolność dojrzewania“⁸. Potwierdza się tę tezę w *Raporcie Międzynarodowej Komisji do spraw Rozwoju Edukacji*, dowodząc, że „współczesna nauka wniosła do wiedzy o człowieku pewien element o szczególnej doniosłości, wykazując, że biologicznie nie jest on nigdy ukształtowany do końca. Można by powiedzieć, że nigdy nie staje się dorosłym, jego życie jest bowiem nie kończącym się procesem uzupełniania i uczenia się. Ta niepełność rozwoju różni go w sposób zasadniczy od innych żywych istot, musi on bowiem uzyskać od swego otoczenia umiejętności życia, w które nie wyposaża go ani natura, ani instynkty. (...) W rzeczywistości nieustannie na nowo »wchodzi w życie«, rodzi się w swym ludzkim kształcie. W tym tkwi jeden z głównych argumentów przemawiających za edukacją permanentną“⁹. Argument ten znajduje także swoje uzasadnienie w teologii, która również nie podaje rozumienia człowieka w kategoriach statycznych, ale – odwołując się do Pisma świętego – mówi o nim jako o osobie uczestniczącej w procesie doskonalenia, którego podstawowe założenia zostały w jakiejś mierze określone przez św. Pawła, a wyrażone w stwierdzeniach, że mamy dojść „do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa“ (Ef 4, 13); czy też, że jesteśmy wezwani do „napelnienia całą Pełnią Bożą“ (Ef 3, 19), co wydaje się być wystarczającą przesłanką dla tezy, że rozwój człowieka winien być postrzegany w kategoriach przekraczających jego ziemską egzystencję, niejako przedłużony na czasy pełnej realizacji Królestwa Bożego. Niemożliwe bowiem jest, aby człowiek mógł ową „Bożą Pełnię“ osiągnąć w czasie swojego ziemskiego życia, jak również być doskonałym według pełni Chrystusa. Jawi się więc w ten sposób wizja nie tylko Królestwa Bożego, znacznie wybiegająca poza utarte schematy o jego raczej statycznej i niezmiennej „rzeczywistości“, ale i całego procesu rozwoju osoby ludzkiej, która swoją pełnię osiągnie dopiero w Bogu.

We współczesnej refleksji pastoralnej i katechetycznej, ale głównie w krajach Europy zachodniej i Stanach Zjednoczonych, korzysta się z dorobku myśli antropologicznej i psychologicznej nad człowiekiem dorosłym¹⁰. Przyjmuje się w niej, że rozwój człowieka dorosłego można podzielić na przynajmniej trzy podstawowe fazy czy cykle: młody dorosły, dorosły (dojrzały) i zmierzający ku starości, które wykazują specyficzne dla siebie cechy, właściwości. Młody dorosły (generalnie do 35 roku życia) jest jeszcze w okresie poszukiwania własnego projektu życia, potem sposobów jego realizacji, w czym potrzebuje i poszukuje

⁷ Zob. ERIKSON, E. H.: *I cicli della vita*. Roma, 1984, s. 13.

⁸ ALBERICH, E. – BINZ, A.: *Adulti e catechesi : Elementi di metodologia catechetica dell'etr' adulta*, s. 57, także s. 56.

⁹ *Uczyć się, aby być*. Red. E. Faure. Warszawa, 1975, s. 300, zob. także s. 278.

¹⁰ Szczególne znaczenie w tym względzie posiadają badania Erika H. Eriksona (np. cytowane już jego dzieło *I cicli della vita*), Daniela Levinsona (np. *The Seasons of a Man's Life*. New York, 1978), Roberta Kegana (*The Evolving Self : Problem and Process in Human development*. Cambridge, 1982).

jednego lub kilku „mistrzów“, „doradców“, którzy pomogliby mu budować fundamenty tegoż projektu życia. Wykazuje przy tym wolę bycia aktywnym, zaangażowanym, której towarzyszy poczucie władzy, także wzrastająca odpowiedzialność za rodzinę, pierwsze krytyczne podejście do kariery, świadomość, że nie tylko ważna jest własna autonomia, ale i zależności (współzależności) od innych osób itp. Odnośnie do życia religijnego zauważa się, że jest to czas pewnej nieobecności i oddalenia od Kościoła: młody dorosły uczestniczy w nim sporadycznie i okazjonalnie (przygotowanie do małżeństwa, do chrztu dzieci, grupy rodzinne itp.), co z punktu widzenia duszpasterskiego i katechetycznego przedstawia się jako fakt paradoksalny, gdyż będąc w okresie poszukiwania wspomnianych mistrzów i doradców, nie szuka ich w Kościele, często z powodu braku odpowiednio w tym względzie zorganizowanych form chrześcijańskiej formacji.¹¹

W okresie tzw. właściwej dojrzałości (generalnie od 35 do 50–55 roku życia) dorosły pogłębia w sobie poczucie odpowiedzialności, z większą uwagą podchodzi do swoich zadań, gdyż dochodzi do głosu potrzeba twórczości czy też, jak określają to niektórzy autorzy, „potrzeba płodności“. Jest ona zdolnością nawiązywania relacji z ludźmi spoza własnej rodziny, budowania czegoś nie tylko dla siebie, ale i przyszłych pokoleń, chęcią naprawy istniejącego świata. Ci, którym się to nie udaje, popadają w stan autoabsorbpcji, w której własne potrzeby i osobisty komfort zajmują pierwsze miejsce. Szczególną wartością czy cnotą tego okresu jest „troska“ i „gorliwość“ o to, co wniosło się w świat w dotychczasowym życiu, inaczej i popularnie rzecz ujmując – pragnie się wtedy „coś“ po sobie pozostawić. W życiu religijnym dochodzą do głosu, czasem po raz pierwszy, tzw. „wielkie kwestie“, jak na przykład pytania i refleksje na temat sensu życia, jego celowości, nowe spojrzenie na religię i jej rolę w życiu człowieka itp. Dlatego w duszpasterstwie notuje się wtedy powrót do aktywności religijnej, do działalności pastoralnej i wychowawczej.¹²

W okresie starości dochodzą do głosu nowe wartości i cnoty. Przechodzi się od kontaktów funkcjonalnych, które miało się z innymi, do takich, które oparte są na wewnętrznej wartości. Trzeba jednak stawiać czoła postępującemu wówczas zubożeniu afektywnemu (wiele osób kochanych już odeszło), pozostając jednocześnie elastycznym w kontaktach, szczególnie w obszarze międzypokoleniowym, które stają się coraz ważniejsze. Spadek sił fizycznych i perspektywa końca życia skłaniają do ponownego patrzenia na przeszłość. Głównym wyzwaniem staje się zdolność pogodzenia z własną przeszłością i uznania jej, inaczej mówiąc – jest to okres zdążania do wewnętrznej integralności. Integralność ta jest prawie niemożliwa bez głębokiej nadziei i zaufania w życie. Gdy do niej nie dojdzie, osoba wyniszcza się w zgorzknieniu. Z punktu widzenia pastoralnego okres ten charakteryzuje się małym zaangażowaniem, gdy tymczasem jest jeszcze wiele lat, których często nie wie się jak wypełnić. A w katechezie i duszpasterstwie można przecież wtedy podejmować takie tematy, jak podtrzymywanie sił fizycznych, uczuciowych,

¹¹Zob. ALBERICH, E. – BINZ, A.: *Adulti e catechesi : Elementi di metodologia catechetica dell'etr' adulta*, s. 75–77.

¹² Zob. ALBERICH, E. – BINZ, A.: *Adulti e catechesi : Elementi di metodologia catechetica dell'etr' adulta*, s. 77–78.

intelektualnych i duchowych. Innymi ważnymi kwestiami są: wykorzystanie czasu wolnego, rozumienie i zaakceptowanie ograniczeń wieku, wzrost w wierze, przygotowanie do śmierci, uczestnictwo w życiu wspólnoty kościelnej itp.¹³

Niezależnie od krytycznych uwag, które mogą się rodzić pod adresem tak „sklasyfikowanego“ człowieka dorosłego, dla katechezy dorosłych teorie te mogą być potrzebne i użyteczne, chociażby z tego punktu widzenia, aby nie postrzegać dorosłego jako człowieka, który jest raz na zawsze ukształtowany i nie podlega zmianom. Poglądy te uświadamiają ponadto konieczność zwracania szczególnej uwagi na czas pojawiających się „przejść“, nowych problemów, okresów kryzysowych, które powinny być w formacji chrześcijańskiej swoistego rodzaju zaproszeniem do pogłębienia „jakości wiary“, do jej nowych wyrazów w życiu osobistym, społecznym i kościelnym.

Postrzeganie katechezy dorosłych w jej funkcji wspomaganie całego rozwoju człowieka dorosłego w jego poszczególnych fazach rozwojowych nie wydaje się, aby było wyraźnie eksponowane w dokumentach katechetycznych. Ukazywany obraz człowieka dorosłego jest, co prawda, dynamiczny, ukazujący problemy tego okresu, ale – jeżeli można tak ująć – bardziej przedstawia „fenomenologiczny ogląd trudności“, jakie napotyka on w realizowaniu samego siebie, niż jest ścisłym łąčeniem wiary z jego osobowym rozwojem. Jakkolwiek w DCG twierdzi się, że „doskonale ukształtowanie osobowości nie polega na pewnej zewnętrznej równowadze między życiem osobistym a zakresem życia społecznego, lecz przede wszystkim zdąża do osiągnięcia chrześcijańskiej mądrości“ (n. 94), to jednak brak jest wyraźnego wskazania na specyficzną udział wartości religijnych (ewangelicznych, chrześcijańskich) w całym procesie rozwoju człowieka dorosłego. Nie określa się także, co bliżej znaczyłaby owa „chrześcijańska mądrość“ i jakie powinna posiadać cechy, aby odpowiadały one człowiekowi dojrzałemu, czy też mówiąc bardziej precyzyjnie – dojrzewającemu, także w znaczeniu religijnym. Nawet gdyby ostatecznie założyć, że jest ona synonimem dojrzałości, to z pewnością nie wyczerpuje wszystkich aspektów całego procesu dojrzewania, gdyż jest najbardziej – jeżeli można tak powiedzieć – jego „produktem finalnym“. Kwestia ta nie pojawia się także w *Catechesi tradendae*, podobnie jak w *La catechesi degli adulti nella comunità cristiana* i *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji*. Co prawda, w ostatnich dwóch dokumentach można dojść do przekonania, że zakłada się specyficzną rolę religii chrześcijańskiej w życiu człowieka dorosłego, ale dopiero na podstawie analizy wszystkich treści odnoszących się do katechezy dorosłych, przy czym nie jest to myśl wyodrębniona, jasno określona. W pierwszym z nich zakłada się, że katecheza ta zdąża do pomocy dorosłemu, aby przeżywał w sposób dojrzały wiarę jako dorosły (zob. n. 34), ale gdy analizuje się uwarunkowania i wyzwania pod adresem tejże katechezy, przedstawia się jedynie kwestie ekonomiczno-społeczne, społeczno-kulturowe i eklezjalne (zob. n. 15–17), wyraźnie pomijając perspektywę personalną, która wydaje się być zawsze pierwsza w uzasadnianiu potrzeby religii (wiary chrześcijańskiej) dla osobowego i chrześcijańskiego dojrzewania, chociażby z tytułu istniejących w dzisiejszym świecie faktów pewnej dezorganizacji czy wprost dezintegracji psychicznej, moralnej i duchowej osoby ludzkiej, także, a może najbardziej dotykającej człowieka dorosłego.

¹³ Zob. ALBERICH, E. – BINZ, A.: *Adulti e catechesi : Elementi di metodologia catechetica dell'etr' adulta*, s. 78.

W *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji* perspektywa postulowanego wyżej rozumienia natury katechezy dorosłych bardziej się przybliży, gdy twierdzi się, że „wiera człowieka dorosłego powinna być stale oświecana, rozwijana i chroniona, by mogła nabyć tę chrześcijańską mądrość, która nadaje jedność, sens i nadzieję wielorakim doświadczeniom jego życia osobistego, społecznego i duchowego“ (n. 173), niemniej nadal brakuje widzenia bardziej globalnego, a równocześnie szczegółowo ukazującego, jak wiara chrześcijańska może dzisiaj wspomagać dorosłego, aby nie tylko uchronił się przed możliwą wewnętrzną dezintegracją, ale poszukiwał w religii tych „twórczych mocy“, które gwarantowałyby harmonię w jego osobowym rozwoju. Nie można także rozwoju ludzkiego i chrześcijańskiego ujmować jedynie w kategoriach doświadczeń, ale najbardziej jako rozwijającego się procesu, wykazującego zarazem cechy jedności, systematyczności, spójności itp. Nie wyczerpuje istoty rozwoju inne stwierdzenie w *Dyrektorium*, o tym, aby katecheza dorosłych zwracała się „do tych, którzy są wystawieni na zmiany i niekiedy dość głębokie kryzysy“ (DOK 173), ponieważ nie podziela się w nim przekonania o człowieku dorosłym, którego życie z reguły podlega, jak to zostało wyżej powiedziane, zmianom i mają w nim miejsce różnego rodzaju kryzysy. Ponadto kryzysy wieku dorosłego należałoby ujmować nie tyle jako rodzaj niebezpieczeństw, jak zdaje się sugerować DOK, ile jako pewien rodzaj szansy, aby wejść w nowy okres życia z nowymi doświadczeniami, które można potraktować jako bodźce dalszego rozwoju. Wspomniany E. H. Erikson ujmuje je nawet w kategoriach wyzwań decydujących o kierunku i jakości dojrzewania.¹⁴ Podobnie wypowiada się R. Kegan, gdy twierdzi, że w procesie rozwoju bytu ludzkiego szczególne znaczenie posiadają kryzysy: są one szansą i wyzwaniem. Jakkolwiek nie mówi wprost o odniesieniach do Ewangelii, to jednak jego pogląd jest jej bliski, więcej nawet – wyrasta z ewangelicznego rozumienia życia i jego rozwoju, które w nauczaniu Chrystusa zakłada „obumieranie“, trwanie czegoś, aby dopiero na tej drodze uzyskać plon obfity, jak tego mamy dowód w przypowieści o ziarnie (zob. J 12,24). R. Kegan jest bowiem przekonany, że osiągnięcie nowego sposobu uczestnictwa w świecie zależy od zgody na porzucenie i stracenie czegoś (z siebie). Osoba może tego nie uczynić, i zatrzymuje się w swoim rozwoju. A projekty życiowe realizują się wówczas, twierdzi dalej, kiedy jest się gotowym do poniesienia ryzyka w obliczu czegoś, co pojawia się jako nowe, a także wtedy, gdy porzuca się to, co jest stare.¹⁵

Rozumie się, że katecheza dorosłych zmierza głównie do pomocy dorosłemu w rozwoju jego wiary, co rzeczywiście oddane jest we wszystkich analizowanych dokumentach. Można jednak pytać, czy uczyni to w stopniu wystarczającym, gdy pominie lub niezbyt jasno uwypukli także kwestie natury antropologicznej, a najbardziej te, które traktują o zasadach rozwoju osoby ludzkiej. Wydaje się, że bardziej przekonująco w tym względzie brzmi opinia R. Kegan, że dla zrozumienia dojrzewania bytu ludzkiego konieczne jest posiadanie globalnej jego wizji, która zakłada fundamentalne pytania, typu: kim jestem?, dlaczego żyję?, skąd pochodzę?, dokąd zmierzam? itp., a więc

¹⁴ Zob. ERIKSON, E. H.: *I cicli della vita*.

¹⁵ Zob. KEGAN, R.: *The Evolving Self : Problem and Process in Human development*. Cambridge, 1982, cyt. za ALBERICH, E. – BINZ, A.: *Adulti e catechesi : Elementi di metodologia catechetica dell'etr' adulta*, s. 73.

pytania, które nie mogą pomijać odpowiedzi także natury religijnej.¹⁶ Dlatego można postawić tezę, że wiara czy katecheza dorosłych o tyle będzie posiadać swoje znaczenie, o ile postrzegana będzie w ścisłej funkcji rozwoju całej osoby. Tylko bowiem dojrzała osoba, nie tylko osoba odznaczająca się dojrzałą wiarą, może w pełni, twórczo i odpowiedzialnie podejmować zadania przemiany i doskonalenia dzisiejszego świata i Kościoła. Zresztą „dojrzała wiara“ nie zakłada uprzedniego istnienia dojrzałej osoby, ile stałą troskę o harmonijny wzrost czy rozwój osoby, która jest religijna. W tym sensie teologiczna teza o „łasce zakładającej naturę“ („gratia supponit naturam“) musi być w wychowaniu właściwie odczytana jako postulat traktowania człowieka w optyce jednej, niepodzielnej rzeczywistości, w której nie rozróżnia się już tego, co przyrodzone i nadprzyrodzone, naturalne i nadnaturalne, ale zmierza się do całościowej, integralnej formacji osoby i jej wiary. Jest to zresztą zgodne z założeniami teologii odwołującej się do faktu stworzenia i Wcielenia, a zgodnie z którą rozumie się naturę człowieka jako materialną i duchową zarazem, czy ściślej, człowiek rozumie siebie jako „materię-ducha“.¹⁷ Nie można więc związków natury i łaski odczytywać tak, że łaska jakby „dochodzi“ do natury, „wlewa się w nią“, gdyż zakładałoby się wówczas jakiś rodzaj dualizmu, który w wychowaniu, a szczególnie w wychowaniu religijnym, nie doprowadziłby do uformowania pełnej osoby ludzkiej. Mógłby natomiast doprowadzić do utrwalenia podziału na wiarę i kulturę, przesądając ostatecznie o niepowodzeniu całego procesu wychowania.

3. KATECHEZA DOROSŁYCH BUDUJĄCA DOJRZAŁE WSPÓLNOTY CHRZEŚCIJAŃSKIE

Ścisłe z rozwojem człowieka dorosłego związany jest inny wymiar katechezy dorosłych, a mianowicie stała w niej troska o budowanie wspólnot chrześcijańskich, które również posiadałyby charakter „dojrzały“. Jest to postulat, który pojawia się dość często w literaturze podejmującej problematykę chrześcijańskiej formacji człowieka dorosłego w Kościele. Zasadniczą przesłanką takiego jej zorientowania jest prawda o człowieku dorosłym jako stojącym w centrum życia pastoralnego. Już w 1964 r. w dokumentach IV Narodowego Kongresu Katechetycznego we Francji pojawiła się opinia, że „spotkanie orędzia chrześcijańskiego z mentalnością ludzi dzisiejszych jest warunkiem każdej katechezy dorosłych“.¹⁸ W Niemczech Adolf Exeler (1966) mówił o centralności tej katechezy w Kościele.¹⁹ Także Bruno Dreher podkreślał konieczność centralnej roli osób dorosłych w całej pastoralnej działalności Kościoła. Twierdził on, że katecheza dzieci i młodzieży pozostaje zawsze częściowa i jest zorientowana

¹⁶ Zob. KEGAN, R.: *The Evolving Self : Problem and Process in Human development*. Jakkolwiek R. Kegan nie odnosi swoich przemyśleń wprost do rozwoju wiary, to jednak jego koncepcja całościowego ujmowania procesu rozwojowego człowieka może być z powodzeniem wykorzystana w katechezie dorosłych. Zresztą odpowiedzi na pytania o sens i cel życia nie mogą pomijać aspektów religijnych, jeżeli pragnie się, aby koncepcja rozwoju była rzeczywiście globalna.

¹⁷ Zob. GRACZYK, M.: *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich : Próba retrospekcji i reinterpretacji*. Warszawa, 1992, s. 417.

¹⁸ *Catéchèse pour l'homme d'aujourd'hui : Actes du 4e Congrès National de l'Enseignement Religieux*. Paris, 1964, s. 311-312.

¹⁹ Zob. EXELER, A.: *Wesen und Aufgabe der Katechese*. Freiburg, 1966.

na katechezę dorosłych, ponieważ przedmiotem katechezy może być tylko to, co rzeczywiście realizuje się we wspólnocie dorosłych.²⁰ Gabriel Moran (USA) przekonywał, że chrześcijaństwo jest religią, która rzeczywiście może być przyjęta i w sposób wolny zaakceptowana tylko przez człowieka dorosłego. W konsekwencji, twierdził, należy nauczać dorosłych tak, aby mogli przyjąć wiarę chrześcijańską, a dzieci jako te, które mają stać się ludźmi dorosłymi.²¹ Nie brakło także głosów o potrzebie katechezy dorosłych na kontynencie południowoamerykańskim, przede wszystkim podczas konferencji Episkopatu Latinoamerykańskiego w Medellin i w Puebla. W postanowieniach z Medellin (sierpień 1968) czytamy: „Dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, z powodu sytuacji, w jakiej żyją ludzie krajów latinoamerykańskich, katecheza dla świata dorosłych ukazuje się jako prawdziwe wyzwanie dla Kościoła.”²²

Powyższy punkt widzenia znalazł swoje odzwierciedlenie w pierwszym posoborowym dokumencie katechetycznym, w *Directorium Catechisticum Generale*, w którym czytamy: „...katechezę dorosłych należy uznać za docelową formę katechezy, ku której skierowane są – zawsze również konieczne – wszystkie pozostałe formy, a to z tej racji, że ta właśnie katechizacja ma na uwadze ludzi zdolnych do odpowiedzialnego w pełni przyzwolenia.” (DCG 20) Jan Paweł II potwierdził ten punkt widzenia w *Catechesi tradendae*, nazywając katechezę dorosłych „najznakomitszą formą katechezy”, a uzasadniał to faktem, że „zwraca się ona do osób wykonujących największe zadania i w ogóle zdolnych do życia według Orędzia Chrześcijańskiego i to w jego pełni” (CT 43). Opinię tę uznała również Międzynarodowa Rada do spraw Katechezy w dokumencie na temat katechezy dorosłych we wspólnocie chrześcijańskiej (zob. n. 4). *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji* odwołuje się zarówno do DCG, jak i do papieskiej adhortacji (zob. DOK 59, 171), polecając ponadto, aby katecheza dorosłych była spójnym procesem katechetycznym w ramach duszpasterstwa diecezjalnego (zob. DOK 59), jak również, aby w jej realizacji dostrzegać wagę wspólnoty mającej być dla dorosłego „miejscem przyjęcia i wsparcia” (tamże, n. 174).

Inne przesłanki za potrzebą „dojrzałej” katechezy dorosłych wynikają z powtarzających się opinii, że ukazywana wizja Kościoła i jego misji nie odpowiada aktualnym przemianom. Często także uczestnicy katechezy dorosłych nie mogą zintegrować obrazu Chrystusa z obrazem Kościoła, szczególnie jeżeli weźmie się pod uwagę eklezjalną praktykę, w której nie ma jeszcze ściśle określonej roli ludzi świeckich, jak ma to miejsce na przykład w Polsce, a co w efekcie sprawia, że dorośli z trudem identyfikują się z Kościołem. Zdarza się też, że praktyka katechezy dorosłych odznacza się stylem klerykałnym i paternalistycznym, niosąc ideę Kościoła nie odnowionego i utrudniając w jakiejś mierze tę odnowę. Jak twierdzą E. Alberich i A. Binz, „być dorosłym w Kościele jest jeszcze tylko snem, ideą trudną do zrealizowania”.²³

²⁰ Zob. DREHER, B.: *La catechesi in seno all'organismo complessivo della pastorale generale*. In: *La sterilità della catechesi infantile*. Modena, 1969, s. 71.

²¹ MORAN, G.: *Vision and Tactics : Toward an Adult Church*. New York, 1968.

²² AQUILERA, F. M.: *Catequesis de adultos y catequesis por la familia*. In: *Semana Internacional de Catequesis : Catequesis y promoción humana*. Medellin 11-18 agosto de 1968. Salamanca, 1969, s. 158.

²³ ALBERICH, E. – BINZ, A.: *Adulti e catechesi : Elementi di metodologia catechetica dell'età adulta*, s. 12.

Dzisiaj można już powiedzieć, że odpowiedzi na powyższe zarzuty znajdują się w tych dokumentach katechetycznych, w których rozumie się katechezę dorosłych rzeczywiście w kategoriach „katechezy dojrzałej”. Swój pełny wyraz znalazły w *La catechesi degli adulti nella comunità cristiana* oraz w *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji*. Ową dojrzałość katechezy rozumie się przede wszystkim jako ukierunkowanie na ewangelizację, a więc dążenie do tego, aby katecheza była wpisana w cały plan i program pastoralny wspólnoty chrześcijańskiej, która jest przede wszystkim wspólnotą ewangelizacyjną. Pozwoli to dorosłym nie tylko być odbiorcami tego typu katechezy, ale i aktywnymi misjonarzami w Kościele i w własnym środowisku. W pierwszym z wymienionych wyżej dokumentów jasno stwierdza się, że „uznając poważne zobowiązanie na rzecz nowej ewangelizacji, do której Duch wzywa dzisiaj Kościół na całym świecie, katecheza dorosłych podejmuje oczekiwane od niej jasne cele misyjne” (n. 38) co oznacza wykazywanie się „dyspozycyjnością i kompetencją w byciu chrześcijanami w świecie” (tamże), a w szczególności w takiej obecności w świecie kultury, aby umieć rozróżnić dobro od zła, wydobywać i dowartościowywać to, co jest dobre, sprawiedliwe, czyste, godne umiłowania i dowartościowania. Misyjność zakłada także umiejętność interpretowania pragnienia „wolności i zbawienia w ludziach naszych czasów, szczególnie w szerokim obszarze świata ludzi biednych, jak również działanie na rzecz przemian w życiu rodzinnym, społecznym i zawodowym w świetle Ewangelii” (tamże). Od dorosłych wymaga się także „zaangażowania w posługę katechetyczną, a także w szerokim tego słowa znaczeniu, w działalność pastoralną na rzecz braci w wierze, młodych i dorosłych, mając na uwadze różne sytuacje i problemy, nierzadko bardzo trudne” (n. 23). Uznaje się przy tym, że „Królestwo Boże, jak ziarno wrzucone w glebę, wzrasta przede wszystkim dzięki pracowitości swoich dorosłych członków; także sam Kościół, i każda forma katechezy, ubogaca się charyzmatem dojrzałości i mądrości osób dorosłych...” (n. 24). Ten punkt widzenia nie jest już tak wyraźnie obecny w *Dyrektorium*, w którym nie wspomina się wprost o ewangelizacyjnych czy misyjnych celach katechezy dorosłych. Można jedynie go wydobywać na podstawie zadań, jakie stawia się przed katechezą dorosłych, głównie w postulacie, aby zauważała stan świecki w Kościele, gdyż sakrament chrztu „udziela im zdolności do szukania Królestwa Bożego przy zajmowaniu się sprawami świeckimi i kierowaniu nimi po myśli Bożej, a zarazem powołuje ich do świętości” (DOK 174).

Za „dojrzałym” charakterem (naturą) katechezy dorosłych przemawiają w dokumentach także te cele, które nie ograniczają się do kwestii tylko wewnątrzkościelnych, ale ukazują dorosłym szeroką panoramę ich zaangażowania w świecie. Wzywa się ich zatem do tego, aby troszcząc się o własną formację i dojrzewanie życia w Duchu Chrystusa zmartwychwstałego oraz posiadając podstawowe, organiczne i umotywowane rozumienie wiary zdobywali umiejętność właściwej oceny zmian społeczno-kulturowych naszego społeczeństwa w świetle wiary; aby umieli wyjaśniać problemy religijne i moralne; rozwijali racjonalne podstawy wiary; przyjmowali postawę odpowiedzialności w misji Kościoła i w dawaniu świadectwa chrześcijańskiego w społeczeństwie, które wiąże się także z posiadaniem odpowiednich kompetencji i umiejętności (zob. DOK 175, *La catechesi degli adulti nella comunità cristiana*, n. 39–42).

Ujmując wszystkie powyższe kwestie w sposób syntetyczny można stwierdzić, za dokumentem Międzynarodowej Rady do spraw Katechezy, że katecheza jest o tyle „dojrzała“, o ile jest posłuszna słowu Pana, troszczy się o wspólnotę wiary, pozostaje w służbie miłości i wychowuje do świadectwa w dzisiejszym świecie (zob. n. 38).

doc. Dr. hab. Kazimierz Misiaszek SDB
Wydział Teologii Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego
Katedra Dydaktyki
Ul. Kawęczyńska 53, 03 Warszawa
tel.: 004822 8186551/206

Tri dimenzie neznesiteľnej bolesti človeka a problém eutanázie

Habilitačná prednáška

AUREL ŠTEFKO SJ

ŠTEFKO, A.: Three Dimensions of Unbearable Human Pain and the Problem of Euthanasia. *Teologický časopis*, I, 2003, 1, s. 103-107.

Human beings are three-dimensional: physical, psychical and personal-spiritual. They live their whole lives through these dimensions and with everything connected in life to them. In each dimension of pain, they experience the very immanent part of their being that arises from the tension of two principles. In the dimension of body, pain comes from the tension between physical and pathological states; in the psychic sphere pain arises from the limitation of soul by the substance; in the personal-spiritual dimension pain arises from the tension between the ideal and the imperfect nature. Pain always affects the whole person, and to resolve it we must not ignore any of these three aspects of human life. Today some countries offer euthanasia to patients who experience unbearable pain, along with analgesia and psychotherapy. The patient and the physician face a decision: either to choose a "compassionate" death or to accept pain as a part of human life and to discover a more profound understanding of their own existence which arises from the suffering of pain. The second decision, of course, requires a search for the value of a transcendent reality in something higher than human beings. And that "higher" is God.

I. TRI DIMENZIE ČLOVEKA, ALEBO ČO JE ČLOVEK

Viacere vedné disciplíny sa pokúšajú odpovedať na otázku: Čo je človek? V samej tejto otázke, už jej položením, nachádzame odpoveď. Človek je pýtajúca sa bytosť. Je to ten, ktorý sa môže a musí pýtať, aby svoje stanoviská mohol obhájiť vo verejnej diskusii. To si vyžaduje zdôvodnenie. Táto zásada platí aj pre problém, ktorým sa chceme teraz zaoberať. Je to problém neznesiteľnej bolesti v súvislosti s eutanáziou.

Možnosť pýtať sa je výsadou podstaty človeka. Nemôže sa pýtať rastlina, kameň, zviera. Ale čo je to za bytosť, ktorá sa od všetkého ostatného odlišuje možnosťou a nutnosťou pýtať sa? Aká je to bytosť, ktorá sa pri svojom pýtaní stáva sama sebe otázkou? Čo je človek?

Biológ v nás vidí živého tvora, súčasť živej prírody. Z pohľadu chémie sme niekoľko kilogramov uhlíka, vápnika, pár dekagramov fosforu, železa a iných prvkov. A to ostatné je voda. Inak sa na človeka pozerá politik, inak zas ekonóm alebo právnik. Všetky tieto odpovede majú jednu vec spoločnú. Sú iba čiastočné a definitívnu odpoveď na otázku Čo je človek? nedávajú.

A teraz si predstavme, že by nás ktosi, napríklad nejaký umelec, predstavil ako trojuholník. Aj keď sa to možno na prvý pohľad zdá zvláštne, práve táto

neverbálna odpoveď na otázku Čo je človek? pokročila v úplnosti najďalej. Neuvažuje o človeku čiastočne, ale vníma ho ako celok. Tak stojí pred nami človek ako bytosť troch dimenzií.¹ Je to dimenzia telesná, duševná (psychická) a duchovno-osobná.

II. TRI DIMENZIE ĽUDSKEJ BOLESTI

Človek prežíva v spomínaných dimenziách celý svoj život a všetko, čo s ním súvisí. Prežíva v nich aj bolesť. Stretáva sa s ňou od úsvitu svojich dejín. Bolesť ho často sprevádza životom ako kruté poznanie vlastnej zraniteľnosti a nedokonalosti. A to ho nakoniec vedie k poznaniu a vedomiu vlastnej konečnosti. Môžeme povedať, že bolesť je človeku imanentná. Vzniká ako napätie dvoch princípov:

- v tele medzi fyziologickým stavom a patológiou,
- v psychickej sfére z obmedzenia ducha hmotou,
- v osobnej sfére medzi ideálom a nedokonalosťou jeho realizácie.

Súčasnú vednú disciplínu medicína, psychológia, antropológia i teológia sa zhodujú v tom, že existujú tri dimenzie bolesti:

- fyzická,
- psychická (duševná) a
- spirituálno-osobná (duchovná).

Fyzická bolesť sa obyčajne prejavuje ako nepríjemný, až neznesiteľný pocit vyvolaný dráždením voľných nervových zakončení, ktoré sú receptormi pre bolesť.² Má ťažisko vo fyzickej oblasti. Nie je vždy iba krutá. Spoluutvára ľudský osud a jej postupné chápanie je tvorivým podnetom pre rozvoj detských zmyslov a nepostrádateľným článkom biologického zákona, ktorý vládne životu. Stáva sa tak výstražným znamením pre ochranu života. Stáva sa dôležitým ochranným mechanizmom. Upozorňuje aj na lokalizáciu patologického procesu a stáva sa dôležitou diagnostickou pomôckou.³

Psychická bolesť dominuje primárne napríklad pri úmrtí blízkej osoby alebo pri inej psychickej traume. Dotýka sa najintímnejších vrstiev človeka, ale ani ona nemusí byť iba zlá. Dáva človeku možnosť zoceliť sa, očistiť a dotvárať sa. Ak s ňou však nebojuje, môže ho aj zlomiť a urobiť malomyselným.

Duchovná (osobná) bolesť je tretím, hierarchicky najvyšším stupňom bolesti. Ťažisko má v duchovnej dimenzii. Bolesť tu dostáva význam ontologický, ktorý je zrejmý už v samotnom zážitku bolesti, ale iba potiaľ, pokiaľ sa tento zážitok týka objektívneho skutočného diania. Práve v človeku tu bolesť zjavuje svoj zmysel, ktorý presahuje funkciu varovania, signálu, trestu, napomenutia alebo príležitosť dokázať odvalu či trpezlivosť. Je možnosťou vstupu človeka do poriadku vyššej slobody a účasťou na živote obsiahlejšieho celku dostáva zmysel skutočného osobného odovzdania. Osobné utrpenie dostáva tak charakter povolania, ktoré človeku umožňuje vykúpiť spoločenstvo, na ktorom sa podieľa. Tomuto povolaniu musí obetovať pohodlie a prijatím bolesti musí získať priestor pre pokoj a rozvoj. Príklady účasti človeka na spoločenstve skrze

¹ Porov. KAŠPARŮ, M.: *Malý kompas víry*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1995, s. 9.

² Porov. BOHUŠ, O.: *Anesteziológia*. Martin : Osveta, 1992, s. 279.

³ Porov. GUYTON, A. C. – HALL, J. E.: *Textbook of Medical Psychology*. Philadelphia, 1996, s. 609.

vykupujúcu hodnotu bolesti nachádzame v bolesti vojaka, ktorý sa obetuje za vlasť, alebo v bolestiach matky, ktoré sprevádzajú vznik nového života.

Napokon človek prežíva aj bolesť nad vlastnou nedokonalosťou, nad svojím hriechom. Túto bolesť chápeme už ako bolesť metafyzickú.

III. TRPÍ CELÝ ČLOVEK

Pre trojuholník – nazvime ho trojuholník života – je typické, že každá jeho strana susedí s ďalšími dvoma.

Jeho tri uhly (psychosomatický, psychospirituálny a somatospirituálny) hovoria o tom, že bolesť zasahuje v človeku všetky tri spomínané dimenzie, aj keď jej ťažisko môže byť rôzne. Napríklad, človek sa musí vo svojej psychike vyrovnáť so skutočnosťou fyzickej ujmy. A naopak, psychická trauma môže vyvolať nielen fyzickú bolesť, ale aj fyziologické poškodenie. Ak pristúpi aj pocit viny, zahŕňa bolesť aj duchovnú dimenziu.

Už v roku 1894 vyslovili Marshall a Strong koncepciu, že vnímanie bolesti je vyvolané nielen neurofyziologickým dejom pri bolestivom podnete, ale že konečné spracovanie tohto podnetu obsahuje aj rôzne silný emociálny negatívny náboj. Túto teóriu rozpracovali Melzack-Wall a Casey a došli k záveru (v roku 1963), že neospinotalamický systém sprostredkuje projekciu bolesti do medzimizgu (presnejšie do jeho časti thalamu) a somatosenzorickej časti kôry. Cestou aktivácie retikulárnych a limbických štruktúr sa pripája mocný negatívny emocionálny náboj, ktorý môže vyvolať pocit až neznesiteľnej bolesti. Vyvolá to nielen okamžitú reakciu, ale aj celkovú. To vedie k somatickým a psychickým zmenám. V tejto situácii sa často vynárajú otázky o zmysle „takéhoto“ života. Najmä vtedy, ak sa bolesť stane chronickou, to môže dať podnet k ventilovým samovražedným či eutanatickým riešeniam. Chorí sa dožadujú eutanázie – usmrtenia inou osobou, alebo asistovaného suicidia.

IV. EUTANÁZIA – DOBRO UMIERAJÚCICH?

Debaty o eutanázii rozdelili laickú i odbornú verejnosť na viacero skupín. Najliberálnejšia skupina hovorí o smrti na požiadanie ako o morálnej povinnosti lekára. Iní žiadajú jej uzákonenie za presne stanovených podmienok. Ďalšia skupina ju označuje za vraždu.

Obhajcovia eutanázie, t. j. želania byť usmrtený ukončením liečby alebo priamym zásahom, odôvodňujú svoj postoj najmä dvoma argumentmi: 1. súcit s trpiacim a žiadosť pacienta a 2. kvalita života.

Odpoveď odporcov na tieto argumenty je takáto: Poukazovanie na neznesiteľnú bolesť je čoraz menej a menej presvedčivé, lebo medicína má najmä dnes účinné prostriedky na jej odstránenie. Napokon, kto určí, kedy sa bolesť stáva neúnosnou, a najmä pre koho je neznesiteľnou (pre chorého, či pre jeho okolie). Smerovanie touto cestou obmedzuje nielen osobnú slobodu, ale aj slobodu spoločnosti. Lekár i pacient sú pod tlakom. Samo „právo na smrť“ je pomýleným východiskom, subjektívne oprávnenie nemôže byť obsahom objektívneho práva.

Argument o kvalite života je svojimi dôsledkami závažný pre spoločnosť. Podľa neho by si určitá skupina privlastnila právo posudzovať hodnotu života ostatných. Tak právo na eutanáziu predstavuje silnú diskrimináciu medzi

životom zdravým a životom postihnutým chorobou. A to je v protiklade s mravnou, etickou a právnou logikou. Chorých to vylučuje z právneho poriadku, vykonávateľov z poriadku mravného. Okrem toho sa treba obávať zneužitia, nedorozumenia aj chybnnej diagnózy.

V. VÝCHODISKÁ

Pri riešení problému neznesiteľnej bolesti človeka nesmieme zabudnúť ani na jednu zo spomínaných troch dimenzií.

1. Analgetický účinok je zameraný predovšetkým na somatickú bolesť. Usilujeme sa orientovať ho predovšetkým kauzálne (na odstránenie príčiny). Z tzv. málo invazívnych metód používame akupunktúru, elektroanalgéziu a tiež hypnózu. Farmakológia prináša so sebou aj určité etické problémy. Usilujeme sa používať nenávykové farmaká. K invazívnym metódam počítame chemickú neurolyzu a neurochirurgické zákroky.⁴

2. Psychoterapia zdôrazňuje najmä nevyhnutnosť posilniť zložku sebadôvery. Pocit neznesiteľnej bolesti však nesmieme podceňovať. Analgéziu treba vhodne kombinovať psychofarmakoterapeuticky predovšetkým antidepresívami.⁵

Keď sa pozeráme na problém eutanázie už len z hľadiska spomínaných možností liečby, vidíme, že to nie je nič iné ako zjednodušené (a často aj lacné) riešenie bolesti a utrpenia. Keď je lekárska starostlivosť zabezpečená, pacient potrebuje ešte inú pomoc. Je to predovšetkým ľudský prístup a duchovná starostlivosť.⁶ Okrem lekára a sestry tu zohrávajú dôležitú úlohu aj príbuzní a kňaz. Práve oni majú rozhovormi a návštevami poskytnúť chorému tú najúčinnjšiu pomoc a útechu. Utvárajú mu tak možnosti, aby narazil na hlbšiu podstatu svojej existencie a v nej sa nakoniec zmieril aj s tým, aby prijal nielen bolesť a utrpenie ako súčasť života, ale aj jeho poslednú fázu – smrť. Dietrich Bonhoeffer hovorí: „Nielen čin, ale aj utrpenie je cesta ku slobode.“ Oslobodzujúca črta bolesti a utrpenia je v tom, že človek môže svoju vec vydať celkom zo svojich rúk do Božích rúk. V tomto zmysle je bolesť a utrpenie cestou ku slobode a smrť dokonca jej korunou. Či tento čin je alebo nie je vecou viery, to závisí od toho, či ho človek chápe ako pokračovanie a dovŕšenie slobody.

Nachádzať zmysel utrpenia, to závisí od toho, aký zmysel dáva človek životu.

Keď Ježiš Kristus v Getsemanskej záhrade prežíval úzkosť tak intenzívnu, že vyvolala až patofyziologickú reakciu – na jeho tele sa objavili kvapky krvi –, jeho ľudské povedomie bolo podrobené najtvrdšej skúške. Stiesnený predtuchou skúšky, ktorá ho čaká, je pred Bohom sám. Vzýva ho svojím obvyklým oslovením Abba, Otec (Otecko). Prosí ho, aby vzal od neho, ak je to možné, kalich utrpenia.⁷ V smrteľnom zápase sa ešte viac modlí (píše evanjelista Lukáš, ktorý sám bol lekárom). Čiže aby zmiernil utrpenie, ktoré bolo kruté, modlil sa ešte viac, aby sa bolesť umŕtvovala a stávala sa znesiteľnou.

⁴ Porov. *Lékařské repetitorium I*. Praha : Avicenum, 1981, s. 357.

⁵ Porov. *Lékařské repetitorium I*, s. 357.

⁶ CSONTOS, L. – KRAPKA, E.: *Nad tajomstvom človeka*. Bratislava : Teologický inštitút sv. Alojza SJ na Slovensku, 1992, s. 89.

⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: *Novo millennium inueunte*.

Tak nakoniec aj výkrik na kríži *Heloi, heloi, lema sabakthani?* (Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil?), to nie je výkrik zúfalca, ale modlitba Syna, ktorý z lásky obetuje svoj život Otcovi, na spásu všetkých. Otcom „opustený“ Syn, ktorý sa stotožňuje s naším hriechom, zveruje svojho ducha do Otcových rúk. Nemôžeme sa tu vyhnúť otázke, ako mohol Ježiš žiť v spojení s Otcom, ktoré je prameňom radosti, a súčasne prežívať agóniu, až po výkrik opustenosti. To, že tieto dve nezmieriteľné skutočnosti stoja vedľa seba, je zakotvené v nevyspytateľnej hĺbke hypostatickej jednoty.⁸

Tento pohľad dáva bolesti a utrpeniu nielen zmysel, ale dokonca tvorivý charakter. Tak to napísal Apoštol v Liste Hebrejom: „...z toho, čo vytrpel, naučil sa poslušnosti, a keď dosiahol dokonalosť, stal sa pôvodcom večnej spásy pre všetkých, ktorí ho poslúchajú.“ (Hebr 5,7-9)

Veriaci človek prežíva túto skutočnosť spolu so sv. Pavlom, ktorý zasiahnutý bleskom vyznáva: „Pre mňa žiť je Kristus...“ Bez tohto postoja hrozí, že sa človek stiahne do akejsi ulity, podlieha sebaľútosti a život pokladá za hodnotný iba do takej miery, v akej je zdrojom príjemna a blahobytu. Utrpenie a svoju existenciu v ňom pokladá za nezmysel.⁹ Nielenže nenašiel zmysel bolesti, ale ani zmysel života. Nenašiel svoje vlastné povolanie. Riešenie vidí v jednoduchom a lacnom úteku zo života – v eutanázii. Odvolávajúc sa na slobodu, žiada, aby jeho blaho bolo dosiahnuté zločinom iného človeka – eutanáziou. Táto sloboda, na ktorú má každý človek právo, neznamena splniť akékoľvek želanie. Ani chorí a trpiaci (a už vôbec nie ich príbuzní) nemajú právo žiadať od svojho okolia niečo, čo by porušovalo ľudské práva a osvedčenú morálku, ktorá presvedča, že život má aj v bolesti a utrpení zmysel, keď človek prekoná sám seba – za ideu, za svojich najmilších.¹⁰

doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD.

Teologická fakulta Trnavskej univerzity

Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava

tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19

fax: +421/2/544 302 44

e-mail: astefko@post.sk

⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Novo millenium inueunte*.

⁹ JÁN PAVOL II.: *Encyklika Evangelium vitae*. Trnava : SSV, 1995, s. 50.

¹⁰ TRITZMAUR, K.: Eutanázia – dôstojná smrť, alebo útek zo života. In: *Zborník prednášok z medzinárodného kongresu o humanizácii modernej medicíny*. Bratislava, 1991.

Středověký člověk a jeho svět. Zost. Jacques Le Goff. Praha : Vyšehrad, 1999. 319 s. ISBN 80-7021-27-48

Kniha je tematicky rozdelená na desať kapitol, ich autormi sú desiatich významní svetoví medievalisti, pôsobiaci na pracoviskách od Paríža, cez Florenciu až po Varšavu. Doteraz vyšla v dvanástich jazykoch a dáva nahliadnuť, čím žil stredoveký človek, aké boli jeho túžby, sny, obavy a viera.

KAPITOLA I. MNÍSI

Autor prvej kapitoly Giovanni Miccoli hľadá príčiny, prečo mnísi a kláštory prestali byť súčasťou Európy, prečo vymizli pustovníci, aké spoločenské a náboženské zmeny spôsobili, že sa oslabil význam skúsenosti utvárajúcej obraz kresťanskej Európy. Rehole so sebou priniesli radikálnu zmenu v základnej duchovnej orientácii. Samotný spôsob vzniku a rozvoja kláštorov znamenal zmenu, pretože sa pritom uplatnilo kritérium poslušnosti a disciplíny. V 5. – 7. storočí dominuje snaha utvoriť z kláštora sebastačný svet, ktorý bude strediskom modlitby, práce, ale aj kultúry. Týmto sa kláštor stáva stále viac ostrovom uprostred spoločnosti, bez záujmu o ňu. Mních je tiež vzdelancom, ochrancom klasickej kultúry. G. Miccoli však poukazuje aj na elitársku mentalitu mníchov, pretože sa pokladajú za jediných pravých nasledovníkov prvotnej Cirkvi, ľudí hodnotia podľa rebríčka morálnych hodnôt a zásluh a na vrchol tohto rebríčka stavajú sami seba. Táto elita si je vedomá vlastnej dôležitosti a svojho vedúceho postavenia v dejinách. Miccoli uvádza dva hlavné javy roztrieštenosti mníšstva. Jeden vychádza z vnútra kláštora a na základe tradície spochybňuje jeho život a jeho

východiská, druhý sa vo svetle nových požiadaviek na pokresťančovanie spoločnosti stavia proti aristokratickému odstupu a elitárskemu uzatváraniu sa kláštora.

KAPITOLA II. VOJAK A RYTIER

Autorom tejto kapitoly je Franco Cardini. V priebehu 10. storočia sa delenie spoločnosti na slobodných a otrokov postupne mení, spoločnosť sa delí na vojakov a sedliakov. Krutosť tejto doby bola podnetom na utvorenie určitých konštánt, napríklad rozdelenie spoločnosti do troch stavov – na duchovenstvo, vojakov a roľníkov. Modlenie, bojovanie a práca na poli sa pokladali za tri stĺpy, na ktorých spočíval kresťanský svet. Etika rytierstva sa rodí z cirkevných kánonov mierových koncilov a je založená na službe Cirkvi a ochrane slabých. Rodil sa nový typ rytiera, ochotného v službách Cirkvi použiť aj meč a so zbraňou v ruke sa stať svätým. V 12. storočí požeňal sv. Bernard vznik novej kategórie mníchov – rádových rytierov. Rytier je hrdinom duchovného boja, zápasu s diablom, mystikom a rytierske dobrodružstvo sa mení na náboženské hľadanie grálu. Rytierstvu zostali okázalé spôsoby, turnaje a súboje muža proti mužovi, ale ozajstná vojna na konci stredoveku, to už bolo niečo celkom iné.

KAPITOLA II. ROENÍK A POĽNOHOSPODÁRSTVO

Stredovekého roľníka zobrazuje autor kapitoly Giovanni Cherubini ako súčasť väčšieho spoločenstva, ale aj ako samostatného človeka, usilujúceho sa o sebastačnosť. Niekedy je pastierom alebo lesným robotníkom. Spoločensky sa pohybuje medzi svojím pánom a dedinskou

komunitou. Má veľa povinností voči šľachte. Utláčaný roľník je sociálnym bojovníkom, odpor však prejavuje pasívne a len niekedy rozpúta-va vzbury.

KAPITOLA IV. MEŠŤAN

Autorom tejto kapitoly je Jacques Rossiaud. Jedným zo základných aspektov rozmachu západného sveta je rozvoj miest, ktorý vyvrcholil v 12. storočí. Mesto pretvára stredovekého človeka. Do popredia sa dostáva trh a peniaze, možnosť vzdelávania a zábavy. Mestské rodiny sú oveľa menšie a nepevnejšie ako dedinské. Mesto svojim spôsobom života, ničivou morálkou má dosah na príbuzenské vzťahy, upadá solidarita. Štruktúra obyvateľstva je veľmi rozmanitá. Hlavným spoločenským typom ostáva mešťan a diferenciacným kritériom sú peniaze. V mestách sa odohrávalo dvakrát viac zločinov ako na dedinách. Mešťan im čelil s pomocou priateľov a susedov. Mešťan je členom jedného alebo viacerých cechov, bratstiev, ktoré mu poskytujú zázemie, ochranu. V záverečnej časti tejto kapitoly sa autor zaoberá náplňou života mešťanov, stravovaním, školstvom, zdravotníctvom...

KAPITOLA V. INTELEKTUÁL

O vykreslenie pravdepodobne najzložitejšieho z tejto galérie navzájom zviazaných portrétov sa pokúsila Mariateresa Fumagalli Boenio Brocchieriová. Výraz intelektuál, ktorý neoznačuje vlastnosť, ale člena skupiny osôb, v stredoveku neexistuje. Stredoveký človek označuje osoby, ktoré my nazývame intelektuálmi, menami magister a profesor, alebo eruditus či doctus. Najpočetnejšiu kategóriu predstavujú literáti. Boli to všetci tí, čo vedeli čítať

a písať a ovládali svet jazyka, najmä latinčinu. Študijné odbory sú organizované podľa starej štruktúry siedmich slobodných umení: trivium – gramatika, logika a rétorika; quadrivium – aritmetika, geometria, hudba a astronómia. Za vrchol, cieľ úsilia intelektuála sa pokladalo štúdium a neskoršie vyučovanie teológie. Autorka pripomína svätého Anzelma, Abelárda a iných veľkých univerzitných majstrov 13. storočia, v súvislosti s otázkami stredovekej viery.

KAPITOLA VI. UMELEC

Enrico Castelanuovo vychádza vo svojej kapitole z rozporu medzi monumentalitou stredovekého umenia a jeho anonymitou. Pokúša sa objasniť samotné postavenie umelca. Umelec na jednej strane žije v určitom opovrhnutí, na druhej strane túži dosiahnuť slávu, presadiť svoju hrdosť. V stredoveku nemali pre umelcov zvláštny termín. Pod výrazom *artificies* chápali umelca a remeselníka. Najviac cenený a vážený z umelcov je architekt. Vysoko je hodnotená práca zlatníkov, po nich nasledujú sklári, maliari a nakoniec sochári. Hlavné pramene, pomocou ktorých sa môžeme zoznámiť so stredovekými umelcami, sú kláštorné a biskupské kroniky, nápisy na náhrobných kameňoch v opáštvoch a v katedrálach.

KAPITOLA VII. STREDOVEKÝ KUPEC 11. – 15. STOROČIA

Aron J. Gerevič hovorí o kupcovi agrárnej spoločnosti, ktorý sa postupne dostáva do popredia ako tvorca nových vzťahov, čo podryvajú tradičný základ feudalizmu, a spre-vádza ho odveká nedôvera. Od počiatku veľkého rozmachu západného sveta je prospešnosť kupca uznávaná, hoci kupec ostáva vydedencom. Obchod si však vyžadoval

určité znalosti a vyššie vzdelanie. V 13. storočí sa začínajú objavovať svetské školy, v ktorých sa deti učili čítať, písať a počítat, rozvíja sa písanie dokumentov v ľudových jazykoch. Nemalý význam sa pripisoval aj vyučovaniu cudzích jazykov. Kupecká etika je vyjadrená veľmi jasne: treba vedieť peniaze zarábať, ale ešte dôležitejšie je vedieť ich správne a rozumne utrácať.

KAPITOLA VIII. ŽENY A RODINA

Autorkou tejto kapitoly je Christiane Klapisch-Zuberová. Žena nemala v trojčlennej schéme spoločnosti miesto. Pre stredovekého človeka je dlho definovaná nie svojím profesným zameraním, ale telom. Žena je označovaná ako manželka, vdova alebo panna. Autorka odhaľuje, aké miesto a postavenie zaujímali ženy v stredovekej spoločnosti. Žena sa vydáva relatívne mladá za muža vo veku okolo tridsiatky, polovicu života prežije v mnohých tehotenstvách. Podriaďuje sa povinnostiam manželky, musí dodržiavať vernosť svojmu manželovi a jej jedinou útechou je láska k deťom. V niektorých spoločenských vrstvách však ženy neboli odkázané iba na život vnútri domu a neboli tak podriadené mužom. Dedičanky ťažko pracovali na poliach, ženy remeselníkov zase v dielnach svojich mužov, ktoré často po ich smrti preberali. Spoločnosť na konci stredoveku len veľmi ťažko akceptovala ženský stav mimo rámca manželského života. Ženy zostali aj naďalej iba akýmsi kolieskom v súkolí, ktoré je riadené zákonom zachovania rodu.

KAPITOLA IX. SVÄTEC

Andre Vauchez predstavuje svätca ako muža jedinej uznávanej kategórie, kresťanskej dokonalosti. Každý svätec či svätica sa počas svojho

života čo najviac usilovali stotožniť sa s postavou Božieho Syna, a preto sa nesmieme čudovať, že všetci svätci sa navzájom podobajú, ako sa podobajú aj zázraky. Kult svätých sa nezrodil v stredoveku, hoci v tomto období zaznamenal najväčší rozmach. Vychádza v podstate z kultu mučeníkov. Mučeník získal po smrti prístup do raja a do večného života práve preto, že zomrel ako človek podľa vzoru Krista. Západ postupne prechádza od kultu mučeníkov ku kultu biskupov, mníchov a pustovníkov. Svätec sprostredkuje kontakt medzi nebom a zemou, je oporou Cirkvi, často je patrónom remesiel, miest, všetkých spoločenstiev a jednotlivca. Okolo jeho hrobu a relikvií sa utvára kult. Prostredníctvom svätcov sa v priebehu storočí prejavila viera, ktorú ľud nosil v sebe, vo svojej vôli vytrvať a prekonať všetky protivenstvá.

KAPITOLA X. ČLOVEK NA OKRAJI V STREDOVEKU

Autor poslednej kapitoly Bronislav Geremek píše o ľuďoch vyľúčených z uznávanej spoločnosti. Prvým typom človeka žijúceho na okraji je vyhnanec. Vyhnanstvo v ranom stredoveku bolo náhradou za trest smrti a malo viac foriem. Buď išlo o zbavenie práva pobytu na určitom území alebo o nútený pobyt na presne vymedzenom mieste. Podľa barbarských zákonov sa s vyhnancom má zaobchádzať ako s vlkom, jeho zabitie sa pokladá za primeranú obranu. Zlú povest majú a mimo spoločnosti ostávajú aj naďalej herci, prostitútky a úžerníci. V stredovekej spoločnosti má chorý a zmrzačený človek všetky predpoklady ocitnúť sa na okraji spoločnosti. Extrémnym prípadom človeka na okraji spoločnosti je kacír a Žid; o nich sa autor zmieňuje len krátko a vymenúva

znaky poníženia, ktorými sú niektorí z nich poznamenaní. Všetky tieto kategórie ľudí charakterizuje odlišnosť ich životného štýlu od všeobecného štýlu života kresťanskej spoločnosti.

doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD.

SULOWSKI, J.: CZY ADAM A EWA „BYLI NADZY“? DWIE MĄDROŚCI – S BOGIEM ALBO BEZ BOGA. ŁÓDŹ : ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO, 1998. 284 s.

SULOWSKI, J.: ZWEIERLEI WEISHEIT – MIT ODER OHNE GOTT. IN: STUDIES ON THE BIBLE. WARSZAWA : BOBOLANUM, 2000, s. 189–294.

Kniha *Či Adam a Eva „boli nahí“? Dve múdrosti – s Bohom alebo bez Boha* je opravená a zaktualizovaná verzia doktorskej práce poľského biblistu Juliana Sulowského, v ktorej podáva zaujímavý exegetický výskum veľmi ťažkého úseku dejín spásy. Autor skúma výraz $\text{וְהָנַחַשׁ הָיָה עִרְמִים}$ – w^e hannāchāš hājāh ‘ārūm (Gn 3,1) vo vzťahu s konštatovaním, že muž a žena boli עִרְמִים ‘arūmmím (Gn 2,25), predkladá filozoficko-biblickú štúdiu udalostí Izraela ako dôvod pre nové chápanie správy Gn 2 – 3. Práca bola predstavená 21. novembra 1996 na Teologickej fakulte ATK vo Varšave.

Poľský preklad Tynieckej Biblie má k uvedenej téme takýto text: „Hoci muž a jeho žena boli nahí, nepocítovali pred sebou stud. A had bol chytřejší než všetky suchozemské zvieratá, ktoré Pán Boh stvoril.“ Tému teda stanovuje nasledujúci výraz: „a had bol chytřejší“ (= hebr. $\text{וְהָנַחַשׁ הָיָה עִרְמִים}$ – w^e hannāchāš hājāh ‘ārūm, začiatok verša 3.1) v odkaze k *nahí* (עִרְמִים ‘arūmmím, začiatok verša

2,25). Téma obsahuje hebrejské výrazy podľa vokalizácie mazoretov.

Hlavným predmetom výskumu je $\text{וְהָנַחַשׁ הָיָה עִרְמִים}$ – hannāchāš ‘ārūm (ten chytrý had) v súvisi s rovnobežným výrazom עִרְמִים – ‘arūmím (= nahí?, múdri?) v 2,25. Druhý výraz píšeme v spoluhláskovej verzii ‘*rwmmj*, keďže problémom je aj mazoretská vokalizácia toho výrazu a nielen eventuálna hra homoným. Slovom, ide o problém hebrejského textu a o určenie sémantiky termínov.

Problémom je mazoretská vokalizácia, keďže targum PJ prekladá výraz ‘*rwmmj* ako *múdri* namiesto *nahí*. Celá veta v tomto targume znie takto: „Obidvaja boli múdri, Adam i jeho žena, ale nevytrvali dlho vo svojej chvále.“ Tento targum je včasnejší než posledná verzia textu, ktorý zanechali mazoretí. To by znamenalo, že pre židovskú exegézu výraz ‘*rwmmj* predstavoval exegetický problém. Vokalizácia tohto kľúčového slova je problémom tiež preto, že všetky dovtedajšie preklady tohto textu sa stali dôvodom pre rozličné interpretácie. Pochádzalo to z toho, že dovtedajšie interpretácie rozprávania Gn 2,4b – 3,24 boli odtrhnuté od dejín Izraela a zároveň chýbala odvaha spochybníť mazoretskú vokalizáciu kľúčového výrazu עִרְמִים ‘*rwmmj*. Tento výraz (dageš forte) s bodkou v strednom „M“ (bodku vložili mazoretí), ktorá to „M“ zdvojuje, znamená vlastne *nahí* a bez tej bodky znamená *múdri*. Táto vokalizácia je problémom aj preto, že prídavné meno *nahí* bolo napísané iným zostavením spoluhlások v Gn 3,7 (עִרְמִים – ‘*jrm*) než v 2,25. Je nepochybné, že v 3,7 tento výraz znamená *nahí*, *obnaženie*, *zahanbení*, *núdzni*. Avšak v 2,25 má ‘*rwmmj* tie isté spoluhlásky ako prídavné meno ‘*rwmm* múdry, rozvážny, chytrý v 3,1 použité pre určenie hada. Zdá sa, že to isté prídavné meno bolo použité vo

vzťahu k mužovi a žene v 2,25, ale v množnom čísle.

Nemôžeme však zľahčovať Septuagintu, ktorá prekladá výraz 'rwmmj v 2,25 ako *nahí* – γυμνοί (gymnoi). Tak sa objavil problém, či prvotný hebrejský text (tzn. spoluhláskový text) bol dobre preložený v LXX. Následne, či sa mazoreti neriadili Septuagintou pri svojom akademickom označení hebrejského textu, vložiac dages forte do stredného „M“, ktoré tie spoluhlásky zdvojuje a mení význam výrazu *múdri* alebo *nahí*, alebo či to znamenalo *múdri* – ako potom došlo v LXX k ustáleniu prekladu na *nahí*?

Nasledujúci problém je spojený s termínom שִׁחַדָּה – *nāchāš* (had), ktorý podobne ako 'adam vystupuje v našom texte s členom *ha*, akoby išlo o nejakého známeho, už predtým spomenutého hada, ako je to v prípade 'adam spomínanom po prvý raz v Gn 1,26 a následne v 2,6 bez člena. Namiesto toho v Gn 3,1 je had spomenutý po prvý raz, a to hneď s členom ako שִׁחַדָּה – *hannāchāš*.

Poznajúc históriu Izraela, autor predložil pracovnú hypotézu, že termín שִׁחַדָּה – *hannāchāš* môže byť synonymom (alebo skôr kryptonymom) *habba'ala*, bôžika plodnosti, dažda a úrody. Vieme predsa, že v jeruzalemskej svätyni cez niekoľko storočí bol uctievaný medený had, tzv. נְחֻשְׁטָן – Nechuštan, ktorého zničil kráľ Ezechiáš (porov. 2 Kr 18,4), najpravdepodobnejšie preto, že tento had behom času nabral v povedomí ľudu symboliku kanaánskeho bôžika Baala, namiesto uzdravujúcej moci JHWH (porov. Nm 21,4-9). Tento fakt urobil pravdepodobným náš predpoklad, že rozprávanie Gn 2 – 3 mohlo vzniknúť v tom životnom prostredí (Sitz im Leben), o čom by svedčilo preklatie אָרִירָה vzťahujúce sa na hada v 3,14.

V tejto vedeckej rozprave používa autor diachronickú metódu, čiže uplatňuje historicko-literárnu kritiku (najmä kapitoly II a IV), ako aj synchronickú metódu a uplatňuje rétorickú analýzu mikrorozprávania, tzn. Gn 2,25 – 3,1-7, zhodne s požiadavkou inštrukcie Pápežskej biblickej komisie z roku 1993 *Interpretácia Biblie v Cirkvi*.

V úvode autor naznačuje, prečo sa pri svojom výskume nechce dať znehybniť korzetom mazoretskej vokalizácie hebrejského textu. Načrtáva význam fonológie podľa chápania hebrejskej Biblie, a teda významu rétorických figur používaných hagiografmi na vyjadrenie subtilných a súčasne aj hlbokých myšlienok.

V prvej kapitole sa autor venuje problému metód použitých pri práci na základe diskusie biblistov okolo toho problému v súčasnej biblistike. Potom načrtáva pohľady biblistov na Gn 2 – 3, predstavujúc ich ako základ svojich výskumov.

Hlavný základ výskumov predstavujú kapitoly II, III a IV. V druhej kapitole sa zaoberá sémantikou hebrejských výrazov na základe paralelných textov a kultúry starovekého Východu, opierajúc sa o výskumy s použitím diachronickej metódy. Výsledkom tejto analýzy je konštatovanie, že výraz עֵרוּמִים – 'rwmmj v 2,25 treba preložiť ako *múdri*, lebo nahota v Biblii označuje najväčšiu núdzu človeka a pozbavenie dôstojnosti, výsmech a zhanobenie, ktoré nemohlo byť údelom ľudí pred hriechom. Taký stav mohol nastúpiť až po spáchaní hriechu, keď sa stali עֵרוּמִים – 'erummim obnažení, zhanobení v Gn 3,7.

Prekladateľ Septuaginty použil prídavné meno *nahí* aj vo vzťahu k mužovi a žene pred hriechom, prekladajúc výraz 'rwmmj ako *nahí*,

keď pokladal verš 2,25 za zakončenie mikrorozprávania 2,18-24, lebo verš 2,24 hovorí, že muž a žena sa stanú jedným telom. Prekladateľ si vybral ľahšie riešenie, keď spojil 25. verš s nahotou prarodičov v manželskom akte, ale termín 'rumjm nedal do súvislosti s výrazom *hannachaš* 'rum, čiže s *prefíkaným hadom* v 3,1.

Prekladateľ Gréckej Biblie preložil koncovú frázu verša 2,25 וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ - *w^olo jit^eboš^ašu* výrazom *nepocitovali pred sebou stud* alebo *nehanbili sa* (καὶ οὐκ ἠσχύνοντο - kai úk eschýnonto). Súčasná biblistika však spolu s H. Gunkelom uznáva, že verš 2,25 predstavuje počiatok mikrorozprávania, ktoré pokračuje v 3,1-7. Podľa toho by sa mal verš 2,25 vysvetľovať viac v spojitosti s tým, čo nasleduje za ním, než s tým, čo ho predchádza. Potom výraz וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ - *welo jitboš^ašu* vôbec nemusí znamenať neprítomnosť vzájomného studu u prarodičov. Tento výraz predstavuje tzv. *hapax legomenon* v celej Hebrejskej Biblii a bol nazvaný *crux interpretum*. Preto sa táto fráza stala aj predmetom analýzy tejto rozpravy. Po oboznámení sa s názormi biblistov na túto tému autor práce prišiel k záveru, že tento podivný výraz je spojený s modloslužbou, menovite s kultom Baala a so sakrálnou prostitúciou v živote Izraela, doloženou biblickými textami od čias sudcov až po babylonské zajatie. Gramatická forma tohto slovesa (hitpalel) pochádza od koreňa *bwš*, používaného prorokmi, počnajúc Ozeášom, v súvislosti s kanaánskou posvätnou prostitúciou a s kultom Baala. Preto na potupenie tejto modly používajú proroci termín בִּשְׁת - *bš^et* či *habbošet* (= hanba, ohavnosť; napr. Jer 3,24; 11,13).

Takto sa objavila možnosť pripustiť, že tento výraz, unikátny v celej Hebrejskej Biblii, hagiograf cielene použil v intenzívnej forme

(hitpalel) *welo jitbošašu* v úplne inom zmysle než tému *bwš* v jednoduchšej forme Qal, v ktorej skutočne môže označovať stud. Preto je významná veta Ozeáša: „A prišli do Baal-Peor, zasvätili sa Hanbe (לִבְשֵׁת - *labbošet*), boli ohavnosťou ako ich miláčik.“ (Oz 9,10) Medzi touto výpoveďou Ozeáša a Gn 3,8-10 o mužovi a žene, ktorí sa skryli pred Bohom medzi stromy záhrady, pretože - ako sa zdá - sa cítili odporní, jestvuje veľká podobnosť. Tento kontext nasmeroval autora výskumu na nové chápanie uvedenej frázy a navrhuje preklad *nehanbili sa* namiesto doterajšieho *necítili pred sebou stud*. Takýto preklad logicky zodpovedá fráze *boli múdri* či *rozvážni, chytrí*, analogicky súvisiaci s *prefíkaným, múdrym hadom* v 3,1. Prefíkanosť baalizmu spočívala v tom, že Baalovi kňazi sľubovali šťastie a hospodársky úspech, vzrast potomstva a rozmnoženie stád. Sľubovali teda život a vtiahnutie do sféry bohov, avšak plodom týchto bohov bola smrť, pretože kult Baala bol spojený s vraždením obetovaných detí, čiže s ohavnosťami a sklamaním. Keď vznikol preklad Septuaginty, v Izraeli už nejestvovala kultová prostitúcia. V Egypte vtedy vládla grécka dynastia Ptolemaiovcov. V gréckej kultúre však bola nahota čímsi pozitívnym. To mohol byť jeden z činiteľov, ktorý uľahčoval prekladateľovi stotožnenie výrazu עָרַוּ מִיָּמַי - 'rumjm v 2,25 s výrazom עָרַוּ מִיָּמַי - 'jrm v 3,7, podobne, ako preložil tým istým aoristom ἔθητο - *étheto* (= umiestnil) hebr. slovo וַיַּשֵּׁם - *wajj^ašem* v 2,8 i וַיַּנְחִיחֵם - *wajjannich^ešu* v 2,15.

Určenie takéhoto kontextu života (Sitz im Leben) rozprávania Gn 2 - 3 dovolilo autorovi výskumu porozumieť, že hagiograf cielene použil tento výraz, unikátny v celej Hebrejskej Biblii, v intenzívnej forme וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ - *w^olo jit^eboš^ašu* (hitpalel) v úplne inom zmysle než tému *bwš* v jednoduchšej forme Qal. Preto

prekladáme tieto verše takto: „A boli obidvaja, človek (Adam) a jeho žena, múdri (rozvážni, chytrí), preto sa nehanbili. Ale had bol najmúdrejší (najprefikanejší) zo všetkých divých zvierat...“ Výraz *preto sa nehanbili* znamená, že nerobili kultovú prostitúciu, prorokmi nazývanú *ohavnosťou*, ani nijaké iné úchylky (deviacie). Hanba bola dvojaká, lebo s touto rituálnou prostitúciou bolo spojené rituálne zabíjanie detí. To sa zrejme vzťahuje na skúsenosť Izraela. Prarodičia by sa mohli hanbiť aj za iné hriechy.

Uvažovanie autora výskumu podporuje v tretej kapitole rétorická analýza. Ukázal v nej hermeneutický význam spojitosti Gn 2,25 viac s 3,1 než s 2,24. Následne táto spojitost a paronymické súvislosti tak s 3,1, ako aj s 3,7 pomáhajú pri určovaní sémantiky výrazov a dožadujú sa nového prekladu z hebrejčiny, pretože poukazujú na logickú súvislosť hebrejského textu a predchádzajú protikladným interpretáciám, a vrhajú nové svetlo aj na tvrdenia teológov o tzv. prastave prvých ľudí. Rétorická analýza dovoľuje pripustiť, že hlavným problémom Gn 2,4b – 3,24 je napätie medzi dvoma múdrosťami: múdrosťou hada, čiže múdrosťou tohto sveta, a múdrosťou Boha. Je to isté napätie, o ktorom hovorí aj sv. Pavol v 1 Kor 3,18-20.

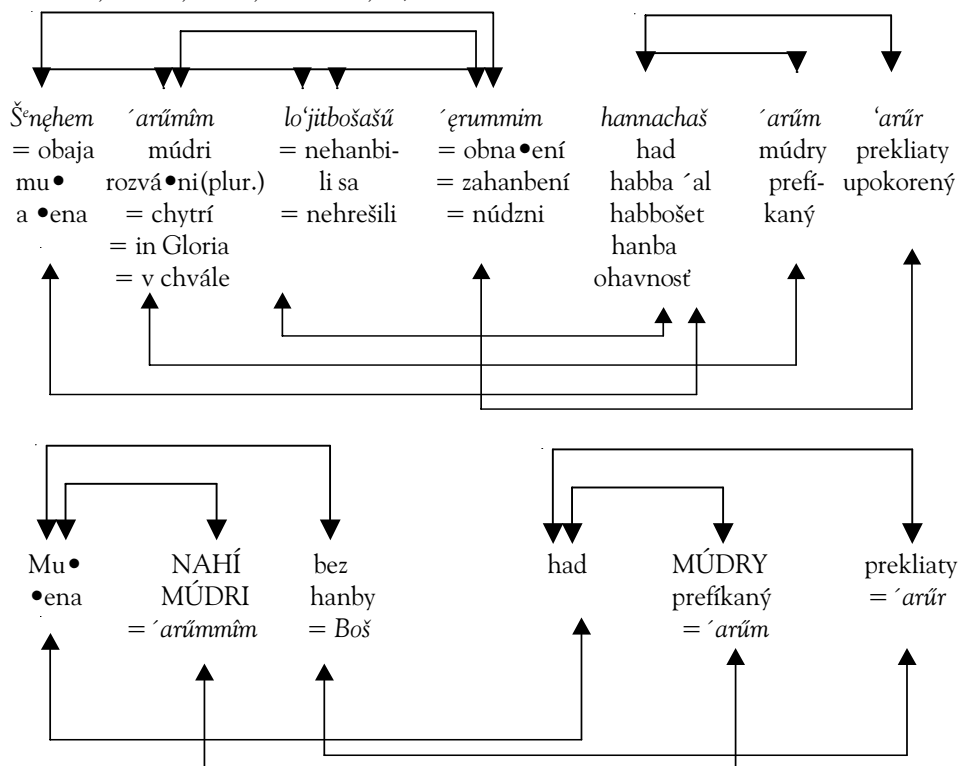
Zdá sa, že sa podarilo „presne určiť zmysel textu v tej podobe, v akej bol zredigovaný jeho autorom... Tento zmysel je preukazovaný skrze Boha, hlavného autora inšpirovaného textu“ (*Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 67). Na objavenie tohto zmyslu bolo treba určiť aj zmysel hada v Gn 3. Vo štvrtej kapitole to autor určil vo svetle paralelných textov v celej Biblii, ako aj vo svetle archeologických vykopávok. Analýza potvrdzuje domnienku, že hagiograf pri písaní alebo redigovaní Gn 2 – 3 mal v zornom poli kult Baala a kultovú prostitúciu,

spojenú s rituálnym vraždením detí, ako aj politické prímerie uzatvárané proti vôli Boha JHWHo. Had v tomto rozprávaní je kryptonymom Baala – jeho kult sa stal príčinou najväčšieho úpadku Izraela (Adam a Eva = symbol Izraela) počas asýrskeho zajatia a následne Júdu počas babylonského otroctva. Svätopisec určite chcel poučiť, že príčinou hanby Izraela, ako aj zla na zemi nie je JHWH, ale človek, ktorý sa vzbúril proti vôli JHWHo zjavenej vyvolenému národu v jeho dejinách.

Vzhľadom na vyššie uvedené, tento preklad by nemal byť pokladaný za šokujúci, aj keď rúca naše myšlienkové návyky. Nič však neuberá na presvedčivosti teologickej výpovede celého rozprávania a prekladom *obidvaja boli múdri ... preto sa nehanbili* unikáme nepotrebnému zostavovaniu rozprávania v smere na prvom mieste erotických asociácií v dnešnom zmysle tohto slova, aj keď je pravda, že rozprávanie mohlo vzniknúť na podklade náboženského neporiadku (sagrálnej prostitúcie), a teda obsahuje do určitej miery erotický životný kontext, ale v zmysle modloslužby. Táto interpretácia ešte viac posilňuje základ, na ktorom dogmatika buduje traktát všeobecne nazvaný *Protológia*. Samozrejme, tento biblický základ je širší než jeden verš Gn 2,25, ako tvrdia spolu s H. Gunkelom niektorí teológovia, počínajúc apokryfmi Starého zákona (porov. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do Apokryfów ST*, 107), ktorí jedine z tohto verša rozvíjali celú teóriu o tzv. *status integritatis* prarodičov.

Výsledkom týchto výskumov je pokus o utvorenie nového mikronaratívneho prekladu Gn 2,25 – 3,7 a načrtnutie následných možností využitia toho prekladu na teologické interpretácie celej literárnej jednoty Gn 2,4b – 3,24. Muž a žena, ktorí

prestali veriť Bohu, znížili svoju hodnotu, to, že boli stvorení na Boží obraz a podobu (Gn 1,26), a namiesto podoby na Boha poznali, že sú nahí (obnažení, Gn 3,7), potupení, zosmiešnení, núdzni a zahanbení (porov. Oz 9,10n). A predsa milosrdný Boh dáva východisko z tohto biedneho stavu, keď Nový Človek, ktorý na kríži prijal to potupenie (= obnaženie) na seba, po zmŕtvychvstaní priodial rúchom chvály toho, ktorý, hoci bol starcom, vstúpil do lona matky Cirkvi a znova sa narodil (porov. Lk 15,22; Jn 3,3-7.15-18; Gn 5,12-21; 2 Kor 5,21).



Hebrejské pojmy sú prepísané podľa autora, ako ich uvádza v posudzovanej knihe.

ThLic. Ján Ďurica SJ
doc. ThLic. MUDr. Marian Mráz SJ, PhD.

JURINA, J.: *KRÍZA POSTMODERNEJ KULTÚRY : VPLYV POSTMODERNÉHO MYSLENIA NA SÚČASNÚ KULTÚRU.* BRATISLAVA, 2001. 79 s. ISBN 80-900931-8-3

V poslednom období v hovorovom i odbornom slovníku stále častejšie počujeme skloňovať pojem „postmoderna“. Nie vždy je však presne jasné, čo sa týmto pojmom myslí. Kniha Jozefa Jurinu *Kríza postmodernej kultúry* poskytuje základné informácie o tomto pojme i jave.

Dielo je rozdelené do dvoch častí. Prvá časť podáva základnú charakteristiku postmodernej filozofie. Nájdeme tu dejinný vývoj pojmu „postmoderna“ i jeho postupné rozširovanie sa do oblastí kultúry, filozofie, ekonómie, sociológie, ba dokonca aj do teológie.

Fenoménu postmodernizmus charakterizuje autor ako „úplne novú cestu poznávania skutočnosti“ (s. 17). Za jeho základný princíp pokladá „odmietanie objektívnej pravdy“ (s. 18). Podľa tohto princípu môžu vedľa seba stáť dva protichodné názory, ktoré sú rovnako pravdivé. Autor sa ďalej venuje dôsledkom postmodernizmu, ktoré všeobecne môžeme pomenovať ako odmietnutie racionalizmu, univerzalizmu a totalitarizmu. Konkrétnejšie to znamená, že sa odmieta existencia objektívnej pravdy a presadzuje sa utváranie subjektívnych právd, pluralita právd, v poznávaní sa kladie veľký dôraz na city a emócie, ktoré sú takisto subjektívne. To však nevyhnutne vedie ku skepticizmu voči poznávaniu a k ďalším dôsledkom: ak človek nie je schopný poznať objektívnu pravdu, nie je schopný poznať ani sám seba alebo odpovedať na svoje základné otázky, prečo žije. Takto budúcnosť stráca zmysel a v prítomnosti žije človek v beznádeji. Tak ako otázku

pravdy, postmoderný postoj znemožňuje aj určitú objektívnu hierarchiu morálnych hodnôt, pretože presadzuje morálny relativizmus.

Po tomto úvodnom a všeobecnom vovedení do problematiky nás autor v druhej časti vovádza do vplyvu postmodernizmu na kultúru. Aj tento celok začína krátkym vysvetlením pojmov kultúra a kríza. Podrobne sa zastavuje pri rôznych odvetviach kultúry: pri výtvarnom umení, literatúre, hudbe a architektúre. Všetky tieto odvetvia majú v rámci postmodernizmu spoločného menovateľa: odmietanie tradície, noriem a pravidiel. Namiesto toho nastupujú nové výrazové prostriedky. Čo to konkrétne znamená? V literatúre napríklad ako nové výrazové prostriedky nastupujú irónia a tragédia. Nijaký literárny diskurz sa nemôže pokladať za lepší, ako sú ostatné, preto literárne diela nemajú ambíciu podávať poslednú pravdu ani istotu (s. 54). Stále viac sa realita nahrádza fikciou a postupne sa stiera rozdiel medzi skutočnosťou a vyjadrením. Takisto v texte chýba rozprávač, ktorý by čitateľa vedel viesť. Je na samotnom čitateľovi, aby si vybral, čo je pravda a čo nie, aby sa rozhodol, v čo bude alebo nebude veriť (s. 58). Obdobný postoj k istote a pravde nájdeme aj v ostatných odvetviach kultúry.

Autor sa zastavuje aj pri otázke, ako riešiť krízu súčasnej kultúry. Jedným z východísk, ako sa orientovať v záplave slov a obrazov, je „konať, tvoriť a budovať v zhode s pravdou, dobrom a krásou“ (s. 43), pretože od toho závisí celá stavba kultúry i miesto človeka. Škoda, že práve taký dôležitý bod nerozvil autor podrobnejšie.

Aj keď dielo neposkytuje priestor na riešenie skôr iba naznačenej problematiky, možno povedať, že ako celok ho môžeme pokladať za jeden z prostriedkov, ktoré majú dnešnému

človekovi pomôcť orientovať sa v záplave slov, obrazov, prúdov a v spleti protichodných názorov. Chce ho upozorniť na nebezpečenstvo, ktoré postmodernizmus so sebou prináša, a povzbudiť ho, že jedine hľadaním objektívnej pravdy, dobra a krásy a životom podľa týchto hodnôt sa dá v nej orientovať a nájsť pevná pôda pod nohami. Možno práve toto bolo úmyslom autora.

PhDr. Oľga Gavendová

MARCELLI, M.: MICHEL FOUCAULT, ALEBO STAŤ SA INÝM. BRATISLAVA : ARCHA, 1995. 135 s. ISBN 80-7115-099-1

Štrukturalizmus a jeho vetvy sedimentovali do rôznych vedných disciplín - filozofia, psychológia, sociológia, lingvistika a etnológia. Tento filozofický prúd nastoľuje mnohé provokatívne otázky a alternatívy, ktoré sa podieľali na dekonštrukcii racionality, etiky či subjektu. Samozrejme, tieto alternatívy nie sú konečne platné a imúnne voči ďalšej kritike.

Recenzovaná kniha predstavuje komplexný zasvätený úvod do tohto myšlienkového modelu a delí sa na sedem kapitol.

V prvej kapitole s názvom „Stať sa iným“ (s. 9 - 23) hľadá autor podmienky konfliktov a protikladov Foucaultovho myslenia. Nepoužíva však transcendentálnu metódu, chce určiť len východiskový bod, ktorý Foucaultovi umožnil opustiť už existujúce pozície a ktorý ho viedol k neustálym zmenám. Marcelli sa domnieva, že týmto momentom Foucaultovej teoretickej a praktickej činnosti bola stála túžba byť iným (s. 19). Pre Foucaulta to bola hra

neustáleho strácania, zmeny identity, čo ho viedlo nielen ku spoločenským a politickým aktivitám, ale aj k odmietnutiu všetkých filozofických názorov o ľudskej prirodzenosti (Foucault proti Chomskému), o ahistorickom subjekte a nadčasových determináciách. Ako prostriedok používa Foucault historizáciu.

Druhá kapitola „Veda je pokračovaním politiky a politika je pokračovaním vojny“ (s. 24 - 42) má za námet to, aké podmienky viedli Foucaulta k neustálym zmenám. Marcelli ich vidí vo Foucaultovej homosexualite. „Je zrejme, že Foucault chcel byť iný, pretože bol iný.“ (s. 24) Autor neostáva len pri tomto konštatovaní. Pripája široký rámec, v ktorom prezentuje vzťah medzi rozumom a ne-rozumom. V období osvietenstva sa ne-rozum stal ničivou silou a zároveň Foucault v tomto období identifikuje tajomné spojenectvo medzi vedením, mocou a politikou. Foucault chce dať slovo tomu, čomu bolo slovo vzaté, buduje archeológiu mlčania, na čo polemicky reagoval J. Derrida. Hoci je Foucault v nestálosti pokúšenie prekročiť hranice, predsa neopúšťa teritórium rozumu. „Rozum, racionalita, duchovné vedy, systém moderných spoločenských inštitúcií, mocenské vzťahy v súčasnej spoločnosti, to sú všetko predmety Foucaultovho deštruktívneho záujmu, ale zároveň hranice, ktoré nemôže opustiť, lebo iba v rámci týchto hraníc má jeho gesto zmysel.“ (s. 42)

Centrum nasledujúcej kapitoly tvoria „Dejiny iného“ (s. 43 - 59). V diele *Dejiny šialenstva* opisuje Foucault korene vyčleňovania sa rozumu a ne-rozumu, fázy a modifikácie tohto procesu. Foucaultovo úsilie sa označuje ako archeológia mlčania, preto sa primárne orientuje na dejiny. V renesancii podľa Foucaulta panovala medzi rozumom a ne-rozumom sym-

bióza, v osvietenstve sa začína segregácia, násilné privádzanie nerozumu k rozumu. Foucault, ako sme spomenuli, je veľmi skeptický a podozrievavý voči názorom o ľudskej prirodzenosti. Podľa neho sú oba póly, tak prirodzenosť, ako aj neprirodzenosť, produktmi dejinnej konštelácie. V epoche pozitivismu môžeme vidieť počiatky modernej psychiatrie. „Klinika je súdna inštitúcia a liečebný proces je permanentnou kulpabilizáciou šialenca.“ (s. 56) Zdá sa, ako keby sme sa podľa Foucaulta ocitli v zajatí morálky.

Vo štvrtej kapitole „Poriadok a jeho hranice“ (s. 60 – 75) sa Marcelli orientuje hlavne na Foucaultovo dielo *Slová a veci*, ktoré sa na Slovensku dožilo už dvoch vydání (Pravda, 1987; Kalligram, 2000). Podľa Foucaulta neexistuje jednotný poriadok, ale jeho rôzne modalities, a preto Foucault nastoľuje problém historického a priori (s. 61). Epistém je spoločný priestor pre rôzne druhy vedenia. Epistém renesancie je poznačená princípom podobnosti, klasická perióda princípom identity a odlišnosti, moderná epistém princípom historického vývoja. Problém vzťahu medzi jazykom a vecami je pre Foucaulta významný. V renesancii je jazyk vo svete, v klasickej perióde sa jazyk stáva znakom, ktorý je od sveta oddelený. Symbolom tohto obdobia je tabuľka. V modernej dobe sa na miesto tabuľky dostávajú dejiny, na miesto identity a rozdielu analógia a následnosť, na miesto reprezentácie imanentné zákony. Môže byť epistém identifikovaná s historickým a priori? Marcelli tvrdí, že celý problém spočíva v určení epistému ako historického a priori (s. 73).

V nasledujúcej kapitole „Majster jazyk“ (s. 76 – 89) je predmetom Marcelliho záujmu podstata jazyka a problém autora. Foucault sa pokúša prostredníctvom literatúry odhaliť

holé bytie jazyka, teda upozorňuje na jeho nezávislý charakter, existenciu nezávislú od používateľa. Každý subjekt je jeho gramatický znak (s. 77 – 78). V tejto kapitole sa dostáva do centra pozornosti aj problém, či bol Foucault štrukturalista. Štrukturalista konštruuje modely, ktoré sú nad realitou a ktoré dovoľujú určovať formálne predpoklady tak skutočného, ako aj možného. Foucaultova archeológia sa naopak úmyselne pokúša zachytiť špecifické existenčné podmienky práve tejto, historicky ohraničenej formácie (s. 83). Foucault ako „šťastný pozitivist“ odmieta hľadať historické totality, či transcendentálne základy, lebo na pozadí týchto pojmov sa jazyk kontroluje a ovláda. „Naša spoločnosť má strach pred nekontrolovaným charakterom diskurzu a pokúša sa ho všetkými prostriedkami obmedziť. Pod zdaním logofólie sa skrýva logofóbia.“ (s. 88)

V predposlednej kapitole (s. 90 – 119) „Zakladatelia diskurzivity“ je centrom analýz pojem moci. Foucault sa pokúšal nájsť mechanizmy, ktoré produkujú tak pravdu, ako aj lož, zhodu a odmietanie. Týmto mechanizmami sú mechanizmy moci (s. 110). Foucault neponúka nijakú definíciu, či konštrukt moci. Skôr ju analyzuje, pretože moc jestvuje ako uskutočnená. Moc sa dá realizovať len nad slobodnými ľuďmi, otroctvo je s mocou v protirečení. Autor si všima tri oblasti, do ktorých moc zasahuje – šialenstvo, delikvencia a sexualita. Týmto sa zároveň dostávame do sociálnej oblasti – klinika, väzenie a škola, v ktorých sa podľa Foucaulta realizujú mocenské procedúry. Foucault nás však učí využívať produktívnu a pozitívnu silu moci a tak sa stať inými (s. 117).

Posledná kapitola „Norma, disciplína, subjekt“ (s. 120 – 133) sa opiera o dve Foucaultove diela: *Dozerat a trestat* (Kalligram, 2000)

a prvý diel nedokončeného diela *Dejiny sexuality*. Norma je princíp štandardu, východisko organizácie a regulátor produkcie. Normalizácia je proces delenia, ktorý tak homogenuje, ako aj individualizuje. „Norma individualizuje kladením rozdielu.“ (s. 121) Norma hierarchizuje, overuje a kontroluje. Foucault študuje spojenie diskurzu a sexuality, medzi jeho pôsobením a pôžitkom. V 17. storočí sa telo chápe ako stroj, v 18. storočí ako jemná žijúca a biologická mechanika. „Moc nad životom sa ukazuje v disciplinovaní tela a v regulácii populácie.“ (s. 126) Foucault sa v *Dejinách sexuality* vracia do antiky a k jej požiadavkám estetizácie ľudskej existencie. Perspektíva individuálnej existencie spočíva teda v možnosti stať sa iným, a predovšetkým v tom, utvoriť zo svojho života umelecké dielo (s. 133).

Aj keď myslenie M. Foucaulta ponúka mnohé podnety, predsa treba upozorniť na kontroverznú povahu jeho štýlu života, ktorý aktívne praktizoval a hlásil sa k nemu. Treba dodať, že Foucaultovým dielom sa tiahne motív utvorenia etiky, ktorá by neobsahovala kresťanské motívy a čerpala by len z antiky, ako sa o to usilovala renesancia, či F. Nietzsche, ktorý Foucaulta výrazne inšpiroval. Recenzované dielo, aspoň sa domnievame, nechce vchádzať do týchto diskusií, skôr chce byť, zdá sa nám, čo najvernejšou prezentáciou či interpretáciou Foucaultovho myslenia, pričom si autor uvedomuje jeho riziká a vo vhodnom kontexte na ne poukazuje.

Mgr. Michal Chabada

TAFT, ROBERT F.: KATOLICISMUS VÝCHODNÍHO OBŘADU : DĚDICTVÍ A POSLÁNÍ. PREL. ANTONÍN ČÍŽEK. VELEHRAD : REFUGIUM VELEHRAD-ROMA, 2002. 63 s. ISBN 80-86045-89-7

V roku 2002 vydalo vydavateľstvo Refugium Velehrad-Roma v rámci výskumného zámeru „Jednotná Európa a kresťanstvo“ trinásty zväzok edície *Hlas Velehradu*. Je ním útla monografia jezuitu profesora Roberta F. Tafta *Katolicismus východního obřadu. Dědictví a poslání*.

Rozsahom nevelká, obsahom však nesmierne bohatá publikácia nám približuje východný obrad, východného kresťana, východného ducha.

Jej autor, jeden z najlepších žijúcich odborníkov na byzantskú liturgickú tradíciu, sa pýta: „Zostal v našom modernom svete, ktorý sa postupne vyvíja smerom k unifikovanej sekularizovanej kultúre zdominovanej západnou technológiou, ešte nejaký významnejší priestor pre naše východné obrady, iste starodávne a úctyhodné, ale možno zároveň aj prekonané? A sú ešte skutočne dôležitou súčasťou nášho katolíckeho dedičstva v tomto modernom svete?“ (s. 6-7)

Na túto otázku odpovedá jednoduchým a prítlačným spôsobom. Začína objasnením termínu „obrad“, v krátkosti rozoberá vznik jednotlivých východných tradícií, podrobnejšie sa venuje dedičstvu a duchu kresťanského Východu, všima si jeho charakteristické vlastnosti a liturgiu, uvažuje o význame a poslaní katolíkov východného obradu v dnešnej Cirkvi.

Podstatu východného kresťanstva autor neredukuje na exotické aspekty ceremoniálu a spevov, ktoré si, žiaľ, západní kresťania zvyčajne všímajú najviac. Predstavuje „štýl“ východného

kresťanstva v osobitnom kresťanskom „duchu“, ktorý má trvalú hodnotu, no zároveň je meniteľný a prispôsobivý historickému a kultúrnemu vývoju sveta, ako to Druhý vatikánsky koncil dokazuje ohľadom západných tradícií. Východného ducha objasňuje na základe byzantskej tradície. Ale podotýka, že to, čo naznačuje, bude vo väčšine prípadov charakteristické aj pre východný katolicizmus ako celok. Lebo v „najširšom pohľade je východná tradícia jediná vzhľadom na svoj západný doplnok“ (porov. s. 20–21).

Autor poukazuje na pozitíva a krásu východnej spirituality, ale vidí aj negatíva. Do úvahy berie historické faktory, ktoré vplývali na utváranie ekleziálnej podoby Východu a Západu. Všima si aj etnické a kultúrne činitele spôsobujúce rozdielny pohľad východného a západného človeka na Cirkev, ich postoje zbožnosti, chápanie vlastného a iných kultov.

„Najlepší spôsob, ako vystihnúť živého ducha Cirkvi, je cez jej liturgiu. To zvlášť platí pre Východ...“ (s. 26) Tu poukazuje na niektoré črty liturgie, vzácné východným kresťanom, ako sú napr. atmosféra posvätnosti a tajomstva, účasť na nebeskej liturgii, symbolika svetla, dôležitosť vzkriesenia, doktrinálny charakter jej modlitieb. Východný duch prenikol aj do štruktúry, usporiadania a výzdoby byzantského chrámu, plného hlbokého symbolizmu a tajomstva, ktorý približuje nádheru nedosiahnuteľného Božieho majestátu. V zhode s duchom liturgie je liturgický prístup „Východniara“ menej aktívny ako u „Západniara“. Svoju liturgickú útechu nachádza menej v dávaní a viac v prijímaní. Autor tu však poukazuje aj na nebezpečenstvo sklonu k ritualizmu (porov. s. 41).

Hlavný význam východných obradov vidí Taft v „katolicite“ Cirkvi. Túto vlastnosť Cirkvi definuje Karl Adam ako „podstatnú schopnosť

Cirkvi byť pre celé ľudstvo“. Taft o tom píše: „Svojou katolicitou je Cirkev schopná obnovovať a zjednocovať všetko v Kristovi. Aby to však dosiahla, musí sa vedieť prispôbiť akémukoľvek rozmanitému ľudskému materiálu, ktorý musí do seba pojať tak, aby potom mohla spätne všetko vteliť do Krista... Aby splnila svoje poslanie... musí sa usilovať byť kresťanstvom..., v ktorom každá ľudská rôznorodosť nachádza svoje oprávnené miesto v jednote pravdy a lásky.“ (s. 47–48)

V prvých storočiach po Kristovi viedol katolícky charakter Cirkvi k veľkej rozmanitosti jej viditeľného života, neskôr sa to však stalo problémom. Taft stručne uvádza príčiny a dôsledky postupného rozdelenia Cirkvi. Všima si historické a politické okolnosti a nezabúda ani na teologické spory. Poukazuje na dôsledky rozdelenia kresťanstva, na snahu o obnovenie *communio* a na dnešnú situáciu v Cirkvi so zreteľom na problém východných katolíkov. Venuje sa aj „uniatizmu“ a názorom naň.

Východný katolíik sa ocitol niekde medzi Východom a Západom, neprijatý a nepochopený ani jednou stranou. Predsa má však veľkú úlohu: „milovať Cirkev takú, aká je... byť svedectvom toho, čo má prísť“ (s. 58).

Touto knihou chce autor oslovit západných katolíkov, obrátiť ich „k láske a úcte ku katolíckemu Východu“ (s. 60). Pritom konštatuje, že „katolícky Západ ani dnes ešte úplne nechápe, že okrem liturgie i mnohé iné cennosti – duchovné, kultúrne, teologické, kánonické – tvoria integrálnu súčasť nášho východného dedičstva a musia byť uchovávané nie ako ústupok partikularizmu, ale v prospech univerzálnej Cirkvi“ (s. 57).

Oslovuje aj východných katolíkov. Nadchýna ich k horlivosti plniť toto ťažké dvojnásobné poslanie, ktoré im zanechali dejiny, podľa slov

melchitského patriarchu Maxima IV.: „Musíme bojovať o to, aby sme zaručili, že latinizmus a katolicizmus nie sú už viac synonymá ... musíme presvedčiť pravoslávnu cirkev..., že jednotu ... s Petrovým stolcom je možné dosiahnuť bez toho, že by boli donútení vzdať sa pravoslávia, alebo ktoréhokolvek iného z duchovných pokladov apoštolského a patristického Východu...“ (s. 58–59)

Mgr. Gabriela Majdová

Konferencia ku 150. výročiu narodenia Vladimíra Sergejeviča Soloviova

Vladimír Sergejevič Soloviov sa narodil 16. januára 1853 v Moskve, v rodine profesora ruských dejín na Moskovskej univerzite, autora mnohozväzkového diela *Dejiny Ruska od najstarších čias*, Sergeja Michajloviča Soloviova. Vychovávaný bol v pravoslávnom duchu. V rokoch dospelosti prešiel hlbokou náboženskou krízou, z ktorej sa dostal štúdiom židovského filozofa panteistu Barucha Spinozu. Sprvoti bol slavianofilom, priatelil sa s Fiodorom M. Dostojevským, ale vo svojej neskoršej publicistike sa čoraz viac prikláňal k univerzalizmu a staval sa proti nacionalistickému partikularizmu. Poslanie Ruska videl v obnovení kresťanskej jednoty medzi východnou a západnou cirkvou. Jeho obsiahle vedecké práce mu dávali všetky predpoklady pre univerzitnú kariéru, no zriekol sa jej a stal sa publicistom, hlásateľom ideí, ktorým bol verný do konca života, najmä idey zjednotenia kresťanských cirkví.

Ekumenické snaženia sú dnes, v období po Druhom vatikánskom koncile, veľmi živé, preto je vhodné znovu objavovať myšlienky veľkých protagonistov idey zjednotenia kresťanov, osobitne kresťanov Východu a Západu. Je potešujúce, že Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, usporiadalo v sobotu 8. marca 2003 v dome Spoločnosti Ježišovej v Košiciach vedeckú konferenciu pod názvom *Kresťanská spoločnosť a kultúra vo filozofii Vladimíra S. Soloviova*. Podnetom na jej uskutočnenie bolo 150. výročie narodenia tohto filozofa, teológa, mystika a básnika.

Konferencia sa uskutočnila z iniciatívy Mons. Jána Babjaka SJ, prešovského gréckokatolíckeho biskupa, zakladateľa a prvého riaditeľa Centra spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach, ktorý spolu s profesorom Jánom Komorovským konferenciu programovo pripravil. Organizačnú a technickú stránku konferencie vynikajúcim spôsobom zvládol páter Milan Lach SJ, poverený dočasným vedením Centra. Na konferencii sa zúčastnilo viac ako dvesto záujemcov z vedeckých a akademických inštitúcií, učitelia i študenti, kňazi a seminaristi, rehoľníci a rehoľníčky, angažovaní laici. Medzi významných hostí patrili košický arcibiskup Mons. Alojz Tkáč, vladyka Milan Chatur CSsR, košický exarcha, vladyka Ján Babjak SJ, prešovský eparcha, predseda Košického samosprávneho kraja RNDr. Rudolf Bauer, vyšší rehoľní predstavení. S osobitnou radosťou sme konštatovali, že medzi prítomnými bolo mnoho mladých ľudí, čo nebýva na podujatiach podobného charakteru častým javom.

Na začiatku konferencie prítomných pozdravil dekan Teologickej fakulty Trnavskej univerzity prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD. Mgr. Milan Lach SJ prehovoril o organizácii konferencie, o jej ideovom zámere a vedenie konferencie odovzdal doc. ICDr. Cyrilovi Vasilovi SJ, docentovi Teologickej fakulty Trnavskej univerzity a Pápežského východného inštitútu v Ríme. Ako prvý predniesol svoj referát prof. PhDr. Ján Komorovský, CSc., ideový pôvodca konferencie a jeden z najlepších znalcov Soloviova na Slovensku. Súhrne predstavil život a dielo Vladimíra Sergejeviča Soloviova (1853 – 1900). Po ňom predniesol svoju duchovno-teologickú reflexiu *Dogmatický rozvoj vo väzbe východnej a západnej cirkvi z pohľadu Vladimíra Soloviova* doc. ICDr. Cyril

Vasil' SJ, ktorý vyzdvihol inšpiratívnu silu Solovioiových ideí dnes. Vyzdvihol jeho presvedčenie o nevyhnutnosti univerzálnej jednoty medzi Východom a Západom. Z toho dôvodu sa Solovioiov pokladá za duchovného otca ekumenizmu. Potom vystúpil so svojím referátom ThDr. RNDr. Ladislav Hučko, CSc., odborný asistent na Teologickom inštitúte sv. Karola Boromejského v Košiciach a novomenovaný gréckokatolícky exarcha v Prahe. V referáte nazvanom *Solovioiova koncepcia integrálneho poznania* zasvätené analyzoval Solovioiovo dielo z pohľadu teórie poznania. Podľa neho Solovioiov pokladal za úplné poznanie iba také, ktoré v sebe obsahuje súhrn filozofie, prírodných vied a teológie. Solovioiova predstavil ako mysliteľa, ktorý v spôsobe myslenia predbehol svoju dobu o niekoľko rokov. Prof. PhDr. Ján Komorovský, CSc., sa vo svojej prednáške *Sociálna otázka vo filozofii Vladimíra Solovioiova* dotkol sociálnych postojov a úvah Solovioiova, ktorý videl riešenie tejto otázky v kresťanskom štáte. Nezanechal však projekt, ako by mal takýto štát vyzerieť. Literárny vedec prof. PhDr. Peter Liba, DrSc., z Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, vo svojom referáte *Senzibilná kultúra a projekt kultúry Vladimíra Solovioiova* poukázal na krízu vtedajšej západnej kultúry, ktorou bol v mladosti ovplyvnený aj Solovioiov, ale neskôr sa od nej dištancoval. Solovioiov skonštatoval, že na Západe sa stala kultúra božstvom. Za jediné riešenie v oblasti kultúry pokladal uplatnenie vzťahu, ktorý existuje v Najsvätejšej Trojici, vzťahu lásky. Prof. PhDr. Július Rybák, CSc., vo svojom referáte *Marginálie ku Zmyslu lásky Vladimíra Solovioiova* analyzoval a komentoval niektoré časti jeho knihy *Zmysel lásky*.

V popoludňajšom bloku prednášok sa doc. ThDr. Helena Hrehová, PhD., z Fakulty humanistiky Trnavskej univerzity, vo svojom referáte *Etický systém Vladimíra Solovioiova* venovala Solovioioiovým dielam *Duchovné základy života*, *Ospravedlnenie dobra* a *Legenda o Antikristovi*, kde autor podáva svoje predstavy o morálnom konaní a o etických princípoch, ktoré človeka upriamujú na Boha. Vyzdvihla jeho inšpiratívnu hodnotu v dialógu zameranom na hľadanie spoločných koreňov zjednocujúcej sa Európy. PhDr. Miluša Bubeníková z Karlovej univerzity v Prahe vo svojom príspevku *Vladimír Solovioiov proti básnickému formalizmu* poukázala na fakt, že k lyrickej poézii, ako k umeleckému vyjadrovaciemu prostriedku, mal Solovioiov najbližšie a že po hudbe je poézia najkrajšou formou vyjadrenia v umení. Napokon predniesol svoj obsiahlejší diskusný príspevok PhDr. Dušan Tellinger, CSc., z Prešovskej univerzity, o problematike prekladu reálií z ruštiny. Na záver sa rozprúdila bohatá diskusia k jednotlivým referátom.

Slovenská kresťanská verejnosť týmto skutočne vydareným vedeckým podujatím v Centre spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach vzdala hold nehynúcej pamiatke Vladimíra Sergejeviča Solovioiova a utvorila ďalšie predpoklady pre plodný dialóg medzi kresťanským Východom a Západom, ktorý je osobitne aktuálny na Slovensku. Veríme, že čoskoro budeme mať v rukách zborník prednášok tejto konferencie; príprava jeho vydania je v plnom prúde.

prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.