

V

TEOLOGICKÝ
ČASOPIS

1
2007

TEOLOGICKÁ FAKULTA
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE

BRATISLAVA

Teologický časopis

Ročník V, 2007, číslo 1

Vydáva 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. ThDr. MUDr. Ján Ďačok SJ, PhD.

ThLic. Ján Ďurica SJ

doc. ThDr. Andrej Filipek SJ

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ

prof. ThDr. Ivan Kútny, Dr.

doc. ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.

Helena Panczová, PhD.

Mgr. Terézia Sukopová

doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD.

prof. ICDr. Cyril Vasil' SJ

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, Monika Chromíková

Vychádza dvakrát ročne

Registrácia MK SR č. 3029/2003

ISSN 1336-3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Peter Bujko SJ Zmeny v chápaní rehoľného života po Druhom vatikánskom koncile	5
Peter Caban K liturgicko-historickým koreňom slávenia eucharistie Eucharistická slávnosť 5. – 8. storočia v Ríme	17
Ladislav Csontos SJ Teologická reflexia a organizácia tajného štúdia teológie na Slovensku v období socializmu	31
Michal Chabada Inšpiratívnosť teológie Jána Dunsca Scota pre dnešok	43
František Kunetka Instrukce <i>Redemptionis sacramentum</i> : Otázky a podněty	49
Jaroslav Pastuszak Fenomenologie dialogu – východiska a teologické perspektivy	59
Miloš Lichner SJ Slovenská spoločnosť pre katolícku teológiu	71

RECENZIE

Ladislav Csontos SJ MIERZWIŃSKI, B.: <i>Męczyzna istota nieznaną</i> . Warszawa : Oficyna Wydawniczo-poligraficzna „ADAM“, 1999. 280 s. ISBN 83-7232-086-1	81
Eva Frimmová <i>Stručný katolícky teologický slovník : Ukázkový zväzok</i> . Hlavný red. Ján Ďurica. Trnava : Teologická fakulta TU v Trnave, 2006. 187 s. ISBN 80-7141-554-5	83
Michal Chabada KRAPKA, E.: <i>Teológia pred Božou tvárou : Meditácie</i> . Trnava : Dobrá kniha, 2000. 133 s. ISBN 80-7141-299-6	85
Miroslav Karaba BLAŽEK, M. – ĎURČEK, K. – ROJKA, L.: <i>Filozofický a fyzikálny pohľad na vesmír</i> . Bratislava : Typi Universitatis Tyrnaviensis; Veda, 2006. 316 s. + xxxviii s. ISBN 80-8082-079-1; ISBN 80-224-0929-4	86

SPRÁVY

Šimon Marinčák

„Sväté tajomstvá na kresťanskom Východe.“ Medzinárodná vedecká konferencia. Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity. Košice 13. – 14. apríla 2007 89

Ladislav Csontos SJ

„Prorocké osobnosti strednej a východnej Európy.“ Medzinárodná konferencia. Centrum sv. Vojtecha. Ostrihom 7. – 10. mája 2007 92

Ladislav Csontos SJ

Svetová konferencia o rodine Praha 2007.
„Rodina v globálnom svete.“ *Keď pomáhame rodine, uzdravujeme svet.* Praha 16. – 19. mája 2007 95

Contents

ARTICLES

Peter Bujko SJ

Changes in the Understanding of Religious Life after the Second Vatican Council 5

Peter Caban

On the Liturgical-Historical Roots of the Celebration of the Eucharist : Eucharistic Celebration in the 5th – 8th Centuries in Rome 17

Ladislav Csontos SJ

Theological Reflexion and Organization of Secret Theological Study in Slovakia in Period of Socialism 31

Michal Chabada

Inspirational Power of John Duns Scotus' Theology for Today 43

František Kunetka

The Instruction “Redemptionis sacramentum“ : Questiones and Impulses 49

Jaroslav Pastuszak

Phenomenology of Dialogue – its Resources and Theological Perspectives 59

Miloš Lichner SJ

Slovak Society for Catholic Theology 71

REVIEWS – MATERIALS 81

Zmeny v chápaní rehoľného života po Druhom vatikánskom koncile a ich praktické účinky

PETER BUJKO SJ

BUJKO, P.: Changes in the Understanding of Religious Life after the Second Vatican Council. *Teologický časopis*, V, 2007, 1, s. 5 - 16.

Religious life belongs to the elementary forms of life in the Church. The effort for perfect love in the form of consecrated life has its origin in the teaching and example of Jesus Christ. The shortened formula of religious life is gospel values. A believer commits him or herself to keep three gospel values: poverty, chastity and obedience, gives oneself to God and thus responds to His calling. Religious life theology until Second Vatican Council was determined by the theology of St. Thomas Aquinas which made distinction between value and commandment. The Vatican II brings new aspects in the understanding of religious life. Religious life is in the council documents looked upon in connection with the teaching on Church and a common call to holiness. The questions surrounding religious life are dealt with specifically in the council document *Perfectae caritatis* and chapters five and six of *Lumen gentium*. After Vatican II the reflection and development of religious life theology continues. The fruit of this process is the document *Vita consecrata*. This document may be marked as the summa or compendium of conciliar and postconciliar religious life theology. Changes in the understanding of religious life after the Second Vatican Council have caused in practical life of religious individuals but also of the whole religious communities far-reaching consequences. Despite the problems which accompany this renewal process, we also find the signs of hope. These signs of renewal and development give us the right to say that the Church and the world await and need a witness to religious life.

ÚVOD

Rehoľný život patrí k základným elementom života Cirkvi. Sväté písmo síce neprináša nijaké priame svedectvo o založení rehoľného života, ale mnohé radikálne výzvy, predovšetkým o zrieknutí sa majetku alebo života v manželstve pre Božie kráľovstvo, sú dodnes pre mnohých impulzom ku spôsobu života, v ktorom tieto radikálne slová stoja v centre a sú jeho zdôvodnením. Ježiš Kristus nezakladá nijaké učenie alebo hnutie, ale niečo oveľa viac.¹ List Hebrejom ho nazýva „pôvodcom a završiteľom viery“ (Hebr 12,2). Ježiš sám ohlasuje evanjelium a v ňom sa realizuje „príchod“, „blízkosť“ a „prítomnosť“ Božieho kráľovstva. To, čo vzniká všetkým týmto konaním, nemožno zaradiť

¹ Porov. KRAPKA, E.: Biblické základy rehoľného života. In: *Sympóziu o rehoľnom živote*. Bratislava : Dobrá kniha, 1993, s. 43-52; PESCH, W.: Zur biblischen Begründung des Ordenslebens. In: *Ordens-Korespondenz*, 6, 1965, s. 31-47; STEINMETZ, J. F.: Das Ordensleben und seine biblischen Grundlagen. In: *Geist und Leben*, 48, 1975, s. 212-225.

do zvyčajnej schémy založenia. Kto hľadá biblický základ, zdôvodnenie rehoľného života, musí hľadiť na samého Ježiša Krista. On sám je základom a zdôvodnením.

V tomto článku sa pokúsime zachytiť zmeny v tradičnom chápaní teológie rehoľného života tak, ako ich vyvolal Druhý vatikánsky koncil, a ukázať, akým spôsobom ovplyvnili praktický život rehoľníkov. V prvej časti sa zameriavame na predstavenie tradičnej predkoncilovej teológie rehoľného života a v druhej a tretej časti priblížime koncilovú a pokoncilovú teologickú reflexiu rehoľného života. V poslednej, štvrtej časti poukážeme na praktické účinky tejto teológie.

1. TRADIČNÁ TEOLOGIA REHOĽNÉHO ŽIVOTA

Teológia rehoľného života, ktorá bola platná ešte pred niekoľkými desaťročiami, sa rozvinula z učenia Tomáša Akvinského.² Táto teológia mala svoj základ v rozlišovaní medzi prikázaním a radou, ako to možno vidieť v texte Mt 19,16-26 a 1 Kor 7. Najprv sa pokúsme sledovať vznik a význam evanjeliových rád a potom v krátkosti nazrieť na najdôležitejšie aspekty teológie rehoľného života u Tomáša Akvinského.

TRI EVANJELIOVÉ RADY

Evanjeliové rady chudoby, čistoty a poslušnosti bývajú často označované ako skrátená formula rehoľného života.³ Zvyčajne hovoríme o troch evanjeliových radoch, ale mohli by sme sa pýtať, či existujú skutočne iba tri evanjeliové rady. V Novom zákone nájdeme totiž na jednej strane viaceré výroky, ktoré vyznievajú ako rady, odporúčania, napr. k tichosti a pokore (porov. Mt 11,29) a najmä k láske k nepriateľom (porov. Mt 5,4n), na druhej strane nenájdeme v ňom výslovný výrok, ktorý by sme mohli označiť ako radu k dobrovoľnej poslušnosti. Až v 11. – 12. stor. sa utvára dnešná prax troch sľubov a odvtedy hovoríme o troch evanjeliových radoch, hoci prakticky boli tieto tri rady v živote Cirkvi od jej počiatkov.⁴ Mohli by sme sa pýtať: Čo znamená evanjeliová rada? Pojem rada je známy z morálnej teológie ako protipól voči prikázaniu. Prikázanie dáva niečo za povinnosť, čo sa bezpodmienečne vyžaduje; naplnenie prikázania je povinnosťou, nenaplnenie je z morálneho hľadiska hriechom. Rada však predkladá a odporúča niečo, čo vo svojom vyplnení závisí od dobrej vôle toho, komu sa predkladá. Rady sú konkretizáciou viery a nádeje. Evanjeliové rady predstavujú základné rozhodnutie viery, ktoré sa dotýka všetkých oblastí života, jednoducho zahŕňa celý život. Ide o to, že človek kvôli Kristovi a kvôli jeho posolstvu a na základe jeho pozvania sa odpútava od všet-

² Porov. HERZIG, A.: „Ordens-Christen“ : *Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. Würzburg : Echter, 1991, s. 10–16.

³ K tejto problematike porov. RANWEZ, E.: Drei evangelische Räte? In: *Concilium*, 1, 1965, s. 748–752; WISSE, S.: Geistliches Leben und evangelische Räte. In: ROTZETTER, A. (Ed.): *Geist und Geistesleben*. Zürich : Benziger, 1980, s. 59–76.

⁴ Porov. SWITEK, G.: *Theologie des geistlichen Lebens*. Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1993, s. 91.

kých pozemských istôt a naplnení, aby sa koncentroval iba na to nevyhnutné, a to na Božie kráľovstvo.⁵

TEOLÓGIA REHOĽNÉHO ŽIVOTA U TOMÁŠA AKVINSKÉHO

Teológia rehoľného života u Tomáša Akvinského je podstatne určovaná dvoma predpokladmi: rozlišovaním medzi prikázaním a radou a vzťahom medzi láskou k Bohu a láskou k blížnemu.⁶ Pre Tomáša je samozrejmé, že všetci kresťania sú povolani k dokonalosti lásky. Existujú však rozličné cesty k tejto dokonalosti lásky. Každý musí ísť cestou prikázaní, aby dosiahol večný cieľ. Podľa Tomáša dosiahne však človek cieľ ľahšie, istejšie a rýchlejšie, ak sa oslobodí od prekážok, ktoré by mohli brzdiť vzlet lásky k Bohu plnením rád.⁷ Podľa Tomáša tri „všeobecné a dokonalé rady“ rehoľného života odporúča Kristus a sú pripojené ku prikázaniam, pretože to zodpovedá „novému zákonu“ – zákonu slobody.⁸

Rehoľníci tým, že sa zaväzujú dodržiavať evanjeliové rady, sú podľa Tomáša v stave dokonalosti (*status perfectionis*),⁹ pretože evanjeliové rady sú explikáciou totálneho sebadarovania človeka Bohu, zahŕňajú celého človeka v jeho najpodstatnejších aspektoch (vonkajšie dobrá, dobrá vlastného tela a duše). Zložením sľubov prináša človek nielen nejakú „čiastkovú“ obeť (*sacrificium*) niečoho, ale celostnú obeť svojho života (*holocaustum*).¹⁰ Na základe tejto celostnej obety (lebo ona vyjadruje úplnú pripútanosť k Bohu, závislosť od neho) hovorí Tomáš o rehoľnom stave ako o stave dokonalosti. Rehoľník nie je už samotným zložením sľubov dokonalý, ale zaväzuje sa v nich túžiť po tejto dokonalosti. V zložení rehoľnej profesie sa podľa Tomáša uskutočňuje totálne odovzdanie sa, obeť človeka Bohu. Týmto sa stáva všetko, čo človek koná, aktom bohoslužby (uctenia, oslávenia Boha; *religio*). Preto sú rehoľníci pre Tomáša „religiosi“.¹¹

Tomášovo učenie je dnes z rozličných aspektov kritizované. V týchto kritikách sa objavujú námietky proti nespoľahlivej exegéze, z ktorej vychádza, ďalej, že Tomáš dáva radám predovšetkým asketický význam – vidí ich ako prostriedok individuálneho posvätenia, ako prostriedok oslobodenia sa od pozemských dobier, aby sa človek prostredníctvom nich oslobodil pre väčšiu lásku k Bohu.¹² Takisto sa spája táto teológia rehoľného života so vznikom

⁵ Porov. KRAPKA, E.: Biblické základy rehoľného života. In: *Sympóziu o rehoľnom živote*, s. 43–52.

⁶ Porov. HERZIG, A.: „Ordens-Christen“ : *Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, s. 10. Tomáš sa zaoberal témou rehoľného života v týchto svojich dielach: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256); *De perfectione vitae spiritualis* (1269); *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (1270); *Summa Theologica* II–II, q. 179–189.

⁷ Porov. STh II–II, q. 44 a. 4 a 3.

⁸ Porov. STh I–II, q. 108 a 4.

⁹ Porov. STh II–II, q. 1.

¹⁰ Porov. SWITEK, G.: *Theologie des geistlichen Lebens*, s. 105–110.

¹¹ Porov. STh II–II, q. 186 a 1.

¹² Porov. STh II, q. 186 a. 7.

mentality stavu, v ktorej je rehoľníkom pripisované akési vynimočné, osobité miesto.¹³

Tomášova teológia rehoľného života sa presadila v živote Cirkvi a oplyvnila chápanie rehoľného života na dlhé obdobie. V snahách o obnovu rehoľného života sa vykryštalizovali dva smery. Prvý videl v rehoľnom živote prototyp dokonalého kresťanského života a druhý videl rehoľný život iba ako jednu z foriem na zrealizovanie dokonalosti kresťanského života. Do popredia vystupuje zdôrazňovanie všeobecného povolania ku svätosti všetkých kresťanov a teológia rehoľného života sa spája s učením o Cirkvi. Rozhodujúcu zmenu v chápaní rehoľného života priniesol Druhý vatikánsky koncil.

2. TEOLOGIA REHOĽNÉHO ŽIVOTA VO SVETLE DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU

Teologicky najvýznamnejšie výroky súvisiace s našou témou sa nachádzajú vo vieroučnej konštitúcii o Cirkvi *Lumen gentium* (LG), a to v 5. kapitole (De universalí vocatione ad sanctitatem in Ecclesia) a v 6. kapitole (De Religiosis). Pochopiť výpoveď týchto kapitol nám môže pomôcť poznanie, za akých zaujímavých okolností vznikali. Prvý náčrt kapitoly o rehoľnom živote mal názov „De statibus evangelicae acquirendae perfectionis“. Tento návrh bol napísaný v duchu teológie sv. Tomáša Akvinského. V dôsledku kritických hlasov bol názov zmenený na „O tých, ktorí sa zaväzujú k dodržiavaniu evanjeliových rád“. Napriek tomu teologická komisia celú kapitolu v máji 1963 vrátila a nová skupina biskupov a teológov bola poverená, aby ju ešte raz prepracovala. Tak vznikol nový text s nadpisom „Povolanie ku svätosti v Cirkvi“.¹⁴ Na rozdiel od prvého návrhu sa v tomto prípade rehoľný život chápal v súvislosti s učením o Cirkvi a so všeobecným povolaním k dokonalosti. Tento nový text rozprúdil na koncile živú diskusiu. Vonkajším podnetom bola otázka rozdelenia kapitol.¹⁵ Jedna skupina zastávala názor, že ekleziálnemu zmyslu rehoľného života by sa najlepšie zadostučinilo tým, keby sa o rehoľnom živote hovorilo v rámci všeobecného povolania veriacich ku svätosti. Druhá strana, ku ktorej patrilo veľa rehoľných osôb, bola toho názoru, že kvôli tomu, aby sa vyzdvihol význam rehoľí a aby sa im vyjadrila podpora v situácii pre nich spoločensky ťažkej, je nevyhnutné venovať rehoľnému stavu vlastnú kapitolu.¹⁶

Ďalšie intenzívnejšie diskutované body boli: otázka biblických základov, ktorá znovu nastolila problematiku rozlišovania medzi prikázaním a radou; diferencované chápanie v predkladanom texte vyjadreného znakového charakteru rehoľného života a výrazu „stav dokonalosti“.¹⁷ Dva rozličné prúdy, názory stáli proti sebe. Jeden, ktorý kládol dôraz na všeobecné povolanie ku svätosti, a druhý, ktorý zastával názor, že rady sú samy osebe lepším prostried-

¹³ Porov. WULF, F.: *Perfectae caritatis*. Übersetzung, Einleitung und Kommentar. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Herder, 1967, s. 250–307.

¹⁴ AS 2/1, 269–281.

¹⁵ Porov. HERZIG, A.: „Ordens-Christen“ : *Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, s. 19.

¹⁶ Porov. SWITEK, G.: *Theologie des geistlichen Lebens*, s. 111–112.

¹⁷ Porov. HERZIG, A.: „Ordens-Christen“ : *Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, s. 19.

kom k dokonalosti, a vyčítal opačnému názoru nivelizovanie kresťanských povolání. Nový text bol v priebehu diskusií doplnený mnohými dodatkami, ktoré mali zdôrazniť prednosť rehoľného života, a nakoniec bol rozdelený do dvoch kapitol: dnešná 5. a 6. kapitola, ktoré však tvoria jednotu.¹⁸ Dejiny vzniku týchto kapitol vysvetľujú kompromisný charakter mnohých výpovedí. V obidvoch dokumentoch *Lumen gentium* a *Perfectae caritatis* (PC) sa nachádzajú najdôležitejšie výpovede o rehoľnom živote. Preto sa im budeme podrobnejšie venovať.

LUMEN GENTIUM A PERFECTAE CARITATIS

5. kapitola *Lumen gentium* „O všeobecnom povolaní k svätosti v Cirkvi“ (LG 39 – 42) vychádza zo svätosti Cirkvi a vyvodzuje z toho povolanie každého kresťana ku svätosti, to znamená k dokonalej láske. Jedna (ale nie tá istá) svätosť sa realizuje v rozličných okolnostiach a úlohách života podľa vlastných darov a milosti.¹⁹ Svätosť Cirkvi je podporovaná osobitným spôsobom prostredníctvom mnohorakých rád, ktorých nasledovanie predkladá Ježiš v evanjeliu svojim učeníkom; vynimočné miesto medzi nimi zaujímajú chudoba, čistota a poslušnosť.

Najdôležitejšie výpovede o rehoľnom živote nájdeme v 6. kapitole *Lumen gentium* „Rehoľníci“ a v dekréte *Perfectae caritatis*. Rehoľný život je podľa vyjadrenia koncilu charizma: „Evanjeliové rady Bohu zasvätenej čistoty, chudoby a poslušnosti, pretože majú svoj podklad v Pánových slovách a jeho príklade a odporúčajú ich Apoštoli i cirkevní Otcovia, Učítelia a Pastieri, sú darom Božím, ktorý Cirkev prijala od svojho Pána a jeho milosťou ho neprestajne uchováva.“ (LG 43)

Táto charizma je darovaná Cirkvi v mnohorakých podobách. V *Perfectae caritatis* sa hovorí o rozmanitosti tejto charizmy: „Mnohí z nich z vnuknutia Ducha Svätého žili pustovníckym životom, alebo založili rehoľné spoločenstvá, ktoré Cirkev s radosťou prijala a odobrila svojou autoritou. Tak sa z vôle Božej vyvinula podivuhodná rozmanitosť rehoľných spoločností, ktorá vo veľkej miere prispela k tomu, že Cirkev je nielen schopná konať všetko dobré (porov. 2 Tim 3,17) a pripravená na dielo služby, na budovanie Tela Kristovho (porov. Ef 4,12), ale aj, vystrojená rozličnými darmi svojich detí, javí sa ako nevesta vyzdobená pre svojho ženícha (porov. Zjv 21,2) a skrz ňu sa stáva známou mnohotvárnou múdrosťou Božiu (porov. Ef 3,10).“ (PC 1)

Podľa učenia koncilu je rehoľný život *consecratio*: „Sľubmi alebo inými svojou povahou sľubom podobnými záväzkami, ktorými sa veriaci viaže zachovávať spomenuté tri evanjeliové rady, oddáva sa bezvýhradne nadovšetko milovanému Bohu, takže je z nového a osobitného titulu určený pre službu a chválu Božiu. Krstom už síce odumrel hriechu a zasvätil sa Bohu; aby však mohol v hojnejšej miere požívať ovocie krstnej milosti, chce sa zachovávaním evanjeliových rád v Cirkvi oslobodiť od prekážok, ktoré by ho mohli odvieť od horlivosti v láske a dokonalosti v uctievaní Boha, a vrúcnejšie sa zasnúcuje

¹⁸ Porov. SWITEK, G.: *Theologie des geistlichen Lebens*, s. 112.

¹⁹ Porov. SWITEK, G.: *Theologie des geistlichen Lebens*, s. 115

službe Božej.“ (LG 44) Touto rehoľnou profesiou vzniká *status Deo consecratus* (LG 45).

Rehoľníci sa zriekajú sveta, aby „odpovedali na Božie volanie, aby tak nielen zomreli hriechu (porov. Rim 6,11), ale sa aj zriekli sveta a žili jedine Bohu. Veď celý svoj život venovali jeho službe: ide tu o osobitné zasvätenie, ktoré korení hlboko v krstnom zasvätení a je jeho plným zvýraznením“ (PC 5).

Koncil potvrdzuje tradičné chápanie rehoľného života ako nasledovania Krista; ono je založené na Kristových slovách a jeho príklade (LG 43; PC 1); rehoľníci nasledujú Krista, ktorý „v panictve a chudobe (porov. Mt 8,20; Lk 9,58) svojou poslušnosťou až po smrť na kríži (porov. Flp 2,8) vykúpil a posvätil človeka“ (PC 1).

Život podľa evanjeliových rád je predstavený asketicko-psychologicky ako oslobodenie, oslobodenie od prekážok lásky (LG 44), od pozemských starostí (LG 44). „Kto prijíma tieto rady dobrovoľne, podľa svojho osobného povolania, nemálo dopomáhajú k očiste srdca a slobode ducha, neprestajne podnecujú horlivosť v láske...“ (LG 46)

Z ekzeziologickej perspektívy je rehoľný život eschatologickým znamením: „Úsilie o dokonalú lásku zachovávaním evanjeliových rád má svoj pôvod v učení a príklade božského Majstra a javí sa ako skvelé znamenie kráľovstva nebeského.“ (PC 1)

Koncilové texty nie sú v niektorých bodoch celkom jasné, ako to už dejiny ich vzniku naznačili. Günter Switek zhrnul otvorené otázky koncilu takto: „Na mnohých miestach je naznačená osobitá prednosť rehoľného života, ale nie je ľahké zistiť, v čom presne táto prednosť spočíva. Je povedané, že rehoľný život je eschatologickým znamením. Znamenie však predpokladá základ. Ono nie je konštitutívne pre nejakú vec, ale konsekutívne. Aký je základ pre symbolický charakter rehoľného života? V akom zmysle sa majú chápať mnohé porovnania, ktorými sa vyjadruje osobitý význam evanjeliových rád («speciali modo fovetur», «eminent pretiosum gratiae divinae donum», «facilius indiviso corde», «in honore praecipuo» atď.)? Ďalšou otvorenou otázkou, na ktorú koncil neodpovedal dostačujúco, je vzťah osobitého rehoľného zasvätenia ku sviatosťi krstu. Ide tu o niečo viac ako »zasvätenie« pre špeciálnu službu v Cirkvi?“²⁰

Na tieto otázky sa pokúsili odpovedať v období po Druhom vatikánskom koncile niektorí teológovia. V ďalšej časti prinášame krátky prehľad najdôležitejších pohľadov.

3. POKONCILOVÉ PRÍSPEVKY K TEOLOGII REHOĽNÉHO ŽIVOTA

Koncilové texty o rehoľnom živote neboli posledným slovom v oblasti teológie rehoľného života. Treba ich chápať skôr ako dokumenty, ktoré mali prechodnú funkciu.

Dejiny pôsobenia, účinkov koncilových textov o rehoľnom živote možno zhrnúť do štyroch základných otázok: 1. Ako sa má chápať vzťah medzi rehoľníkmi a ostatnými pokrstenými? K tejto otázke patria témy: tri evanjeliové rady, rehoľné zasvätenie a zmysel uvedených porovnaní. 2. Ako sa má chápať

²⁰ SWITEK, G.: *Theologie des geistlichen Lebens*, s. 117-118.

vzťah medzi rehoľami a Cirkvou? Do tejto oblasti patria témy: svätosť, znakovosť charizmy. 3. V akom vzťahu sú rehole a svet? V tomto prípade ide o určenie presného významu tradičných formúl: „separatio amundo“ a „soli Deo“. 4. Ako určovať rozličné typy reholí? Tu ide o „charizmu“ jednotlivých inštitútov, o kritériá pre „autentické tradície“.²¹

Z veľkého množstva autorov vyberáme iba niekoľkých, pretože ich pohľady sú v tejto súvislosti zaujímavé.²² Podľa Anneliese Herzig: „Cirkev nežije iba zo služby hierarchie, ale aj z množstva rozličných chariziem, a práve tu je miesto mníškeho a rehoľného života od jej počiatkov.“²³ Johann Baptist Metz vidí rehole ako kritickú verejnosť v Cirkvi. Sám to vyjadruje takto: „Rehole, funkcionálne vzaté, sú produktívne príklady na zacvičenie sa Cirkvi do nových sociálno-kultúrnych situácií. Ony sú súčasne korektív, spôsob »šokovej terapie Ducha Svätého« pre veľkú Cirkev. Žalujú radikálnosť evanjelia v Cirkvi, ktorá je v nebezpečenstve prispôsobenia sa.“²⁴ J. B. Metz ďalej dodáva: „Evanjeliové rady sú uvedením (zacvičením) do nasledovania... 1. Chudoba ako evanjeliová cnosť je protestom proti diktatúre vlastníctva a čistého sebaopotvrdzovania... 2. Čistota ako evanjeliová rada je výrazom radikálneho zachytenia a neuhastiteľnej túžby po »dni Pána«. 3. Poslušnosť ako evanjeliová cnosť je radikálnym, nekalkulujúcim vydaním života Bohu Otcovi, ktorý zdvíha a oslobodzuje.“²⁵

Exegéta Norbert Lohfink vidí úlohu reholí v tom, že majú byť kontrastným a modelovým spoločenstvom pre Cirkev, keďže ona túto svoju úlohu byť kontrastným spoločenstvom pre svet dostačujúco nenaplnila.²⁶

Podľa Jean-Marie Rogera Tillarda rehoľný život je rozvinutím „transcendentálneho pólu“ krstnej milosti; rehoľníci žijú „pred Bohom a pre svet“; sú znamením koinonie v srdci Cirkvi.²⁷ Peter Lippert tvrdí, že základom existencie reholí je ich funkcia a ich služba v Cirkvi.²⁸ Pre Leonarda Boffa sú rehoľníci „Božími svedkami vo svete“. Oni dosvedčujú transcendentiu svojím alternatívnym konaním, odchodom zo sveta ako dominujúceho spoločenského systému.²⁹

Reflexia koncilových dekrétov vrcholila v apoštolskom liste *Vita consecrata* (VC). Najdôležitejšie aspekty tohto listu predstavíme v ďalšej časti.

²¹ Porov. SWITEK, G.: *Theologie des geistlichen Lebens*, s. 118.

²² Porov. JELICH, G.: *Kirchliches Ordensverständnis im Wandel*. Leipzig, 1983; GRESHAKE, G.: *Das Selbstverständnis der Orden heute : Berufung zum Ordensleben nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. In: *Ordens-Nachrichten*, 30, 1991, s. 11–34.

²³ HERZIG, A.: *Orden der Zukunft - Zukunft der Orden*. In: *Ordens-Nachrichten*, 30, 1991, s. 23.

²⁴ METZ, J. B.: *Zeit der Orden?* Freiburg; Basel; Wien : Herder, 1977, s. 10.

²⁵ METZ, J. B.: *Zeit der Orden?*, s. 10.

²⁶ Porov. LOHFINK, N.: *Die Orden als Gottes Kirchentherapie : Biblische Überlegungen zur Not der Kirche und zur Not vieler Orden*. In: *Ordenskorespondenz*, 24, 1986, s. 31–64.

²⁷ Porov. TILLARD, J.-M. R.: *Frei sein in Gott : Zur Praxis des Ordenslebens heute*. Freiburg; Basel; Wien : Herder, 1979.

²⁸ Porov. LIPPERT, P.: *Müssen Ordensleute sich unterscheiden? Bemerkungen zum Selbstverständnis und Zeugnis des Ordensstandes*. In: *Ordenskorespondenz*, 10, 1969, s. 182–201.

²⁹ Porov. BOFF, L.: *Zeugen Gottes in der Welt : Ordensleben heute*. Zürich, 1985.

VITA CONSECRATA

25. marca 1996 bol publikovaný posynodálny pápežský okružný list *Vita consecrata* o zasvätenom živote a jeho poslaní v Cirkvi a vo svete.³⁰ Táto exhortácia predstavuje výsledky 9. riadneho zasadania biskupskej synody od 2. do 29. októbra 1994 v Ríme. Dokument možno označiť ako sumu alebo kompendium koncilovej a pokoncilovej teológie rehoľného života.³¹ List je rozdelený do troch kapitol, ktoré nesú názvy: „Confessio trinitatis“, „Signum fraternitatis“, „Servitium caritatis“. To zodpovedá schéme: identita, spoločenstvo, poslanie. V prvej kapitole sa spája výrazne trinitárny pohľad na rehoľný život so silným kristologickým, ekleziologickým a pneumatologickým akcentom. Týmto spôsobom sa umožňuje čo najrozsiahlejšia teologická vízia života podľa evanjeliových rád, ktorá prekonáva partikulárne vysvetlenia a rozhodne prispieva ku prehĺbeniu chápania zasväteného života a zameriava sa na jeho podstatu.³²

Druhá kapitola pod titulom „Signum fraternitatis“ opisuje ekleziálne miesto rehoľníkov v spoločenstve univerzálnej Cirkvi.

Tretia kapitola s ústredným heslom „Servitium caritatis“ je zameraná na poslanie rehoľného života. Rozhodujúcimi pojmami tejto časti sú evanjelizácia, alebo nová evanjelizácia. Osobitná pozornosť sa venuje prorockému svedectvu zasväteného života v konfrontácii s obrovskými výzvami dnešného sveta (VC 84).³³ Dokument sa usiluje objasniť, v čom spočíva už spomenuté, ale doteraz nedostačujúco zdôvodnené „viac“ (*magis*) rehoľného života.³⁴ Bez toho, že by sa oslabilo alebo zatienilo povolanie všetkých ku svätosti, sa vyjadruje toto *magis* ako radikálnejšie prehĺbenie krstného zasvätenia, ako celostná obeta, určitým spôsobom ako prežívanie eschatonu už na tomto svete a tým, že v živote zasvätených osôb pokračuje Ježišova životná forma (VC 32). Na to, aby sa zabezpečila táto vedomá prítomnosť explicitne kresťanskej perspektívy (v kristologickom, ekleziologickom a predovšetkým v eschatologickom pohľade), je potrebná určitá životná forma: v zasvätenom živote sa práve toto dosvedčuje.³⁵ Na rovine vysloveného dosvedčenia je neodškriepiteľné *proprium* (VC 32). Podľa pápežského listu sú rehoľníci (zasvätení) znamením prichádzajúceho kráľovstva a evanjelia pre spoločenstvo kresťanov, pre spoločnosť s jej hodnotami i nedokonalosťami.

³⁰ JÁN PAVOL II.: *Vita consecrata*. Posynodálna apoštolská exhortácia o zasvätenom živote a jeho poslaní v Cirkvi a vo svete. Trnava : SSV, 2001.

³¹ Porov. SCHÜTZ, Ch.: Einführende Bemerkungen zum Apostolischen Schreiben „Das geweihte Leben“. In: *Ordenskorespondenz*, 1996, s. 386.

³² Porov. SCHÜTZ, Ch.: Einführende Bemerkungen zum Apostolischen Schreiben „Das geweihte Leben“. In: *Ordenskorespondenz*, 1996, s. 386–387.

³³ Porov. SCHÜTZ, Ch.: Einführende Bemerkungen zum Apostolischen Schreiben „Das geweihte Leben“. In: *Ordenskorespondenz*, 1996, s. 388.

³⁴ Porov. DAMMERTZ, V. J.: *Vita consecrata*. Eine Einführung in das päpstliche Dokument zum Ordensleben. In: *Ordens-Nachrichten*, 35, 1996, s. 11–12.

³⁵ Porov. CABRA, P. G.: Anmerkungen zum Apostolischen Schreiben *Vita consecrata*. In: *Ordens-Nachrichten*, 35, 1996, 24.

V texte listu sa uznávajú mnohé požiadavky vo vzťahu k postaveniu ženy v Cirkvi a spoločnosti ako opodstatnené (VC 57).³⁶ Súčasne sú muži vyzvaní, aby prehodnotili svoje myšlienkové schémy, svoje sebachápanie a svoju úlohu v sociálnom, politickom, hospodárskom, náboženskom a cirkevnom živote. Svätý Otec očakáva od žien zasväteného života, že prispejú k odstráneniu mnohých jednostranných náhľadov, ktoré neumožňujú plné uznanie ich dôstojnosti, ich špecifického prínosu pre život a ich pastorálnu a misionársku účinnosť. Preto je oprávnená snaha žien zasväteného života, aby bola viac uznaná ich identita, ich schopnosti, ich poslanie, ich zodpovednosť jednak vo vedomí Cirkvi, ako aj v každodennom živote.

Osobitnou črtou tohto listu je úsilie venovať pozornosť obidvom myšlienkovým spôsobom alebo „dušiam“ vo vzťahu k rehoľnému životu v jeho východnej a západnej tradícii (porov. VC 6, 27). Nechýba ani pohľad na zasvätený život v reformovaných a ortodoxných cirkvách a dokonca aj mimo kresťanského sveta (porov. VC 2).

4. PRAKTICKÉ ÚČINKY

Zmeny v chápaní rehoľného života a nové teologické pohľady, ktoré sa zrodili z podnetov Druhého vatikánskeho koncilu, priniesli v prvých pokoncilových rokoch veľa praktických účinkov pre konkrétne prežívanie rehoľného života. Obdobie po koncile je poznačené úsilím o reformu rehoľného života podľa definície obnovy v dekréte *Perfectae caritatis*. Dekrét požaduje ustavičný návrat ku prameňom každého kresťanského života a k duchu začiatkov jednotlivých inštitútov, súčasne však ich prispôsobenie zmeneným časovým okolnostiam. Obnova sa teda nasmerovala na dva orientačné body: jedným z nich je pôvod, biblické základy rehoľného života, čo na prvom mieste znamená evanjelium (Sväté písmo); na druhom mieste vlastný (histrický) pôvod a v tomto zmysle „duch“, a nie litera, doslovné znenie regúl; druhým orientačným bodom je dnešná konkrétna dejinná situácia, ktorá si vyžaduje interpretáciu (porov. PC 2).

Nasledujúci vývoj možno označiť ako boj o správne uvedenie týchto pravidiel do života. A to bolo často spojené s rozličnými experimentmi, ktoré sa nepreukázali vždy ako tá najsprávnejšia cesta. Obdobie experimentovania a kvasenia, ktoré sa často vnímalo ako obdobie krízy, prinieslo podľa mienky historika K. Schatza aj pozitívne tendencie, predovšetkým v hľadaní intenzívnejšie prežívanej skúsenosti spoločenstva, bratstva.³⁷ To spočíva predovšetkým v odstránení stavovských bariér (chórové sestry, laické sestry, kňazi, laickí bratia) v rámci rehoľného spoločenstva, ako to žiada už dekrét *Perfectae caritatis*, č. 15, a v zavedení rovnosti členov v komunitnom živote. Pozitívne tendencie možno vidieť aj v túžbe po intenzívnejšom duchovnom zdieľaní, po otvorenom, aj keď často náročnom dialógu a v spoločnom hľadaní rozhodnutí v otáz-

³⁶ Porov. DAMMERTZ, V. J.: *Vita consecrata*. Eine Einführung in das päpstliche Dokument zum Ordensleben. In: *Ordens-Nachrichten*, 35, 1996, s. 14-15.

³⁷ Porov. SCHATZ, K.: *Geschichte des Ordenslebens*. Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985/86, s. 222.

kach dotýkajúcich sa spoločenstva, namiesto autoritatívnych nariadení predstaveného.³⁸

V sedemdesiatych rokoch sa objavuje aj tendencia zmeniť obrovské komunity na menšie spoločenstvá, v ktorých by bolo možné prekonávať anonymitu veľkej skupiny a viac prežívať ľudskú blízkosť spoločenstva. Čiastočne sa tieto snahy spájali s hľadaním vierohodne prežívanej formy chudoby, pričom sa chudoba chápala menej ako spoločenstvo dobier, ale skôr ako život medzi chudobnými a ako chudobní.³⁹ Na tomto mieste možno spomenúť príklad bratov a sestier Charlesa de Foucaulda, ktorý má v sebe veľkú príťažlivosť. Slová koncilu o povolani všetkých ku svätosti sa neprejavili len v tom, že rehoľníci sa cítili na svojej ceste ku svätosti späť so všetkými ostatnými kresťanmi, ale začali vznikať aj nové spoločenstvá, v zmysle silnejšej integrácie jedného rehoľného spoločenstva v širšom rámci ako tzv. „rehoľnej rodiny“, v ktorej nachádzajú svoje miesto rozličné životné formy (manželia, rodiny, slobodní, celibátnici).⁴⁰

Popri klasických rehoľných rodinách, ako je napr. dominikánska, fran-tiškánska atď., povstali „nové duchovné hnutia“, ktoré ponúkajú odstupňované začlenenie (príslušnosť). Človek si môže slobodne voľiť, či chce patriť k širšiemu okruhu priateľov, alebo do kruhu stálych členov, a to alebo s rodinou bývajúc privátne, alebo do kruhu v spoločenstve bývajúcich rodín, alebo do „najvnútornejšieho“ kruhu celibátne žijúcich členov. Všetci zdieľajú tú istú spiritualitu a jednotlivé kruhy sú priepustné tak, že v priebehu života je možné meniť príslušnosť k tomu-ktorému kruhu. V tomto modeli vystupuje eklezio-logický aspekt rehoľného života do popredia. Napríklad spoločenstvo blahoslavenstiev predstavuje svoju charizmu a svoju spiritualitu ako žité *communio* (spoločenstvo) rozličných životných stavov (rodiny, slobodní, zasvätení, diakoni a kňazi). Spoločenstvo sa chápe ako kondenzovaná forma (podoba) Cirkvi ako Božieho ľudu, ktorá môže byť prežívaná.⁴¹

Teoretická otázka, čo utvára „magis“ rehoľného života, sa stáva v tomto kontexte nepodstatnou, pretože každý prežíva a skusuje svoje vlastné povolanie ako osobné „magis“, čo nemôže viesť k postojú povýšenectva voči ostatným.

Niečo podobné môžeme nájsť v *Knihe života mníšskeho bratstva Jeruzalem*⁴², ktorá je regulou (stanovami) spoločenstva Jeruzalem: „Mnich nie je nič iné ako úplný kresťan. Preto sa usiluje žiť radikálnosť evanjelia.“⁴³ Požiadavka žiť radikálne evanjelium sa v tomto prípade odvodzuje zo skutočnosti byť kresťanom, a nie z nejakého exkluzívneho povolania.

V spiritualite tohto spoločenstva nachádzame aj odpoveď na otvorené otázky koncilu, nie však teoreticky reflektované, ale prakticky žité. Ide o problém: V akom vzťahu sú rehole ku svetu? V *Knihe života mníšskeho bratstva Jeruzalem* nájdeme k tomu: „Mesto je jedným z najprednostnejších miest stretnutia Boha s človekom: Boh býva v ňom, posväcuje a potešuje ho a daruje mu pra-

³⁸ Porov. SCHATZ, K.: *Geschichte des Ordenslebens*, s. 222–223.

³⁹ Porov. SCHATZ, K.: *Geschichte des Ordenslebens*, s. 222.

⁴⁰ Porov. WEAG, G.: *Nové komunity v 3. tisícročí*. Bratislava : Lúč, 2002, s. 150.

⁴¹ Porov. http://www.seligpreisungen.org/vorstellungsheft_02.htm

⁴² *Kniha života mníšskeho bratstva Jeruzalem*. Brno : Vetus Via, 1998, s. 140.

⁴³ http://jerusalem.cef.fr/NOUVEAU/LdV/Chap06_DF.php

vú radosť.⁴⁴ Na inom mieste: „Keďže jedným z najdôležitejších znamení našej doby je vznik veľkých miest, preto podstatná črta monastického povolania dnes je v tom byť mestským. Pozdvihni v srdci mesta obidve ruky chvály a príhovoru.“⁴⁵ Tradičné *separatio a mundo* (oddelenie od sveta) je tu vyjadrené takto: „Tvoje monastické povolanie ťa chce chrániť pred týmto svetom bez toho, že by ťa od neho úplne oddelilo, chce ťa včleniť doň bez toho, že by si sa v ňom stratil.“⁴⁶

V takýchto nových hnutiach možno vidieť vydarenú syntézu starých duchovných tradícií Cirkvi so správnym prispôbením sa súčasným okolnostiam sveta. Kontemplácia sa v nich spája s aktívnym životom v poslaní.⁴⁷

Niektoré z „nových spoločenstiev“ dávajú odpoveď alebo hľadajú spôsoby, ako odpovedať na požiadavky koncilu vo vzťahu k ekumenickému a medzináboženskému dialógu. Spájajú spiritualitu západnej tradície s teológiou a spiritualitou východných cirkví.

Ako spoločenstvo s povolaním k ekumenizmu môže byť označené spoločenstvo Chemin Neuf (Nová cesta).⁴⁸ Vzniklo zo stretnutia medzi charizmatickou obnovou a cestou ignaciánskej tradície. Veľká túžba po jednote kresťanov v ekumenickom hnutí a úsilie o utvorenie spoločného domu Európy sa spojili v spiritualite tohto spoločenstva.

Koncil znova upozornil aj na najstaršiu formu zasväteného života, totiž na eremitov⁴⁹ a na *virgines consecrate* (zasvätené panny).⁵⁰ Toto našlo svoje vyústenie i v novom *Kódexe kánonického práva*, kde sa hovorí o týchto dvoch formách zasväteného života, ktoré nie sú zviazané so spoločenstvom, v časti o inštitútoch zasväteného života.⁵¹ Tým sa preukázala úcta prastarej forme a tradícii zasväteného života, ktorá má vo východnej tradícii nepretržitú kontinuitu a pre západnú cirkev ju takto znova tematizoval samotný učiteľský úrad Cirkvi. O tom, že toto oficiálne znovuuvedenie má svoje opodstatnenie, svedčia aj nové formy eremitov.⁵² V centre spirituality pustovníkov je *solitudinis silentium* – ticho samoty. Tým sa nemyslí nič iné ako ticho adorácie, poklony Bohu.

ZÁVER

Zmeny v chápaní rehoľného života po Druhom vatikánskom koncile spôsobili v životnej praxi jednotlivých rehoľníkov, ale aj celých spoločenstiev ďalekosiahle účinky. Dosvedčujú to mnohé príklady. Rehoľný život bol prostredníctvom Druhého vatikánskeho koncilu vovedený do dynamického pro-

⁴⁴ http://jerusalem.cef.fr/NOUVEAU/LdV/Chap11_DF.php

⁴⁵ http://jerusalem.cef.fr/NOUVEAU/LdV/Chap11_DF.php

⁴⁶ http://jerusalem.cef.fr/NOUVEAU/LdV/Chap12_DF.php

⁴⁷ Porov. KEHL, M.: *Kirche und Orden im Umbruch*. Referat auf dem Symposium der deutschen Provinz der Jesuiten, 30. März 2005 Vierzehneiligen, s. 9.

⁴⁸ Porov. <http://www.chemin-neuf.de/Beschreibung%20Chemin%20Neuf-Dataien/leidenschaft>

⁴⁹ Porov. SCHLOSSER, M.: Solus cum Solo – Eremiten gestern und heute. In: *Ordenskorenspondenz*, 1996, s. 188–211.

⁵⁰ Porov. <http://www.consecratedvirginis.org/cv/vc/vc2.html>

⁵¹ Porov. *Kódex kánonického práva*. Bratislava, 1996, kán. 603, kán. 604.

⁵² Porov. SCHLOSSER, M.: Solus cum Solo – Eremiten gestern und heute. In: *Ordenskorenspondenz*, 1996, s. 209–211.

cesu obnovy. Tento proces pokračuje dodnes, a môžeme povedať, že bude pokračovať ďalej. Znamená pôsobenia Ducha Svätého a duchovné ovocie tohto procesu potvrdzujú, že rehoľný život patrí podstatne k životu a svätosti Cirkvi. Napriek problémom, ktoré sprevádzajú tento proces obnovy, nachádzame aj znamenia nádeje. Tieto znaky obnovy a rozvoja nás oprávňujú povedať, že Cirkev a svet očakávajú svedectvo zasväteného života a potrebujú ho.

ThLic. PETER BUJKO SJ
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173
814 99 Bratislava
e-mail: peterbujkos@yahoo.de

K liturgicko-historickým koreňom slávenia eucharistie Eucharistická slávnosť 5. – 8. storočia v Ríme

PETER CABAN

CABAN, P.: On the Liturgical-Historical Roots of the Celebration of the Eucharist : Eucharistic Celebration in the 5th – 8th Centuries in Rome. *Teologický časopis*, V, 2007, 1, s. 17 – 30.

This article focuses on the oldest roots of the liturgical celebration of the Eucharistic sacrifice in the city of Rome in the 5th – 8th centuries of the Christian antiquity from the scientific-reconstruction viewpoint. It is not possible to talk about the strict form of the Mass celebration until the 5th century. This development is visible since the beginning of the Latin epoch only. Not mentioning some scarce sources coming from Roman writers who just prove the differences among the Eucharistic celebrations in the late antique Rome, there are available only very short and sporadic reports on the liturgy in the city of Rome. The existing sources refer mainly to logical conclusions taken from the later reports which remain hypothetical from many aspects (Irish, Gallic and Ravenna sources mainly). Just later there are more detailed reports on the Eucharistic celebrations. Furthermore this article clarifies the period of the penetration of the Roman liturgy into the Frank world and its enrichment by Gallic elements. In the conclusion there are some notes and tentative translation of the valuable *Ordo Romanus primus*.

V tomto článku sa zaoberáme z vedecko-rekonštrukčného hľadiska najstaršími koreňmi liturgického slávenia eucharistickej obety v meste Ríme v období 5. – 8. storočia kresťanského staroveku. Do začiatku 5. storočia sa ešte celkovo nedá hovoriť o striktnej forme slávenia omše, takýto vývoj sa črtá až neskôr, od počiatkov latinskej periódy.¹ Odhliadnuc od niektorých skromných prameňov pochádzajúcich od rímskych spisovateľov, ktoré skôr dokazujú rozdiely eucharistických slávení v neskoroantickom Ríme, máme do konca 5. storočia k dispozícii len veľmi krátke a sporadické správy o liturgii v meste Ríme a o zapojení sa do nej. Existujúce pramene sa zväčša odvolávajú na logické závery odvodené z neskorších zmienok, ktoré zostávajú z rôznych aspektov hypotetické (ide najmä o írské, galské a ravenké pramene). Až neskôr sa objavujú podrobnejšie zmienky o eucharistickom slávení. Článok sa ďalej zaoberá obdobím prenikania rímskej liturgie do franského sveta a jej obohatením o galské prvky. V závere sa pokúsime o opis omše podľa cenného *Ordo Romanus primus*.

¹ Tak sa napr. Ambróz odvolával na rímske obyčaje, hoci sa zároveň dožadoval vlastných zvykov. Porov. AMBROSIUS: *De sacramentis*, kap. 3, č. 5.

Skúmať korene liturgie v kresťanskej antike je pomerne náročné. Jednak neexistuje veľa prameňov o tejto liturgii, jednak väčšinou ide len o zlomky správ, dokumentujúcich v dobovom kontexte eucharistickú obeť z liturgickej stránky. Táto téma je však veľmi potrebná pre liturgicko-historický výskum, pretože doteraz, aj v súčasnej liturgii, čerpáme práve z pokladu liturgie staroveku. Ako to teda vyzeralo v Ríme v kresťanskom staroveku? V tomto miliónovom meste žilo v 5. storočí okrem domáceho obyvateľstva aj veľa iných národnostných skupín, napr. Gréci, Sýrčania, Egypťania, Afričania... Aj vďaka nim rástol počet kresťanov, ktorí slávlí svätú omšu vo svojej materinskej reči. Významnú, aj keď postupne strácajúcu sa úlohu hrala do konca 4. storočia gréčtina a celkovo helénsky spôsob života. Grécky jazyk uprednostňovali najmä vzdelaní Rimania. Napriek tomu, že existujú preukázateľne jasné znaky o počiatkoch presadzovania latinčiny medzi kresťanmi, a to už od 2. storočia,² používanie gréckeho jazyka počas eucharistických slávení sa v Ríme zachovalo až do konca 4. storočia. Latinčina ako prioritný jazyk Ríma nastúpila až v 5. storočí. Teda začiatky slávenia latinskej omše v Ríme sú takpovediac zahalené do tmy. V tom čase sa na mnohých miestach presadzovalo právo na samostatné formulovanie modlitieb v eucharistickom slávení. Postupne sa však mnohí celebranti inšpirovali textami druhých, prípadne úplne prevzali ich formulácie.

Na začiatku 5. storočia sa postupne začala posilňovať aj vonkajšia organizácia a štruktúra Cirkvi. Mestské cirkevné spoločenstvá sa zväčšovali a v nich sa začali budovať chrámy, najčastejšie zdobené mozaikami. Nedela sa presadila ako sviatočný deň, popri Veľkej noci a spomienkach na mučeníkov sa začali sláviť aj iné cirkevné sviatky, pritom však Cirkev stále zápasila s pohanským kultom. Tieto elementy viedli ku zmene štýlu kresťanskej liturgie. Vnútorne prevaha kresťanskej liturgie nad pohanským kultom sa zviditeľnila aj vo vonkajšej podobe. Nemožno sa čudovať, že v tomto období sa v takomto kontexte v kresťanskej liturgii objavili nové sklony, ktoré môžeme pozorovať v postupne sa rozvíjajúcich rituáloch, vo formulácii modlitieb pre eucharistické zhromaždenie, v rozkvetení liturgických služieb a v zapojení sa laikov do bohoslužobného spevu. Platilo to najmä pre liturgiu celej cirkevnej obce, ktorej predsedal biskup.

O liturgii, ktorej predsedali presbyteri³ (bolo ich vtedy v Ríme vyše štyridsať⁴), máme iba málo správ. Pravdepodobne boli tieto zhromaždenia z hľadiska liturgie a liturgických služieb o čosi jednoduchšie a skromnejšie. Je to však len domnienka, pretože väčšina prameňov toho obdobia opisuje predovšetkým slávenie omše za účasti biskupa. Od začiatku 5. storočia zaznamenáme prvé veľmi tvorivé a plodné obdobie rozvoja liturgie. Pominuli sa prenasledovania Cirkvi, kresťania sa už nemuseli skrývať, liturgia sa stávala vecou prestíže. V tomto období vzniklo mnoho liturgických textov, ktoré už boli zaznamenané. V týchto textoch sa prejavujú charakteristické črty západ-

² Najprv sa latinský jazyk používal pri iniciácii, v biblických prekladoch a počas bohoslužby slova.

³ Bolo to ešte v súkromných domoch alebo v užšom kruhu veriacich.

⁴ Porov. OPTATUS, M.: *Contra Parmen*, č. 2,4.

nej liturgie.⁵ Pre eucharistickú slávnosť rímskej liturgie tohto obdobia bolo typické, že asi od 5. storočia sa zachovali už vlastné omšové formuláre, iba eucharistická modlitba, s výnimkou prefácie, zostávala z veľkej časti nezmenená. Situácia dotýkajúca sa prameňov je v tomto období podstatne bohatšia a poskytuje detailnejšie správy o vývine liturgie a o zapojení sa do nej. Obdivuhodná tvorivá sila 5. – 6. storočia dala jasny podnet aj pre vývin liturgických textov v neskoršej dobe, keď silnel význam tradovanej a kompilátorskej práce pri vývine textov pre liturgiu. V časovom rámci od 5. do 7. storočia sa môžeme opierať o pomerne stručné odkazy a podnety už písomne zaznamenaných prameňov o liturgii. Výsledky skúmania, ktoré môžeme do istej miery vnímať ako isté, nám dávajú pomerne zreteľný obraz o slávení eucharistie v tomto období.⁶

Slávenie svätej omše na začiatku 6. storočia sa začalo tichou modlitbou,⁷ počas ktorej celebrant, diakon a ostatní klerici kľáčali smerom k oltáru. V pápežských bohoslužbách bola v tomto období asistencia veľmi početná, predovšetkým ak pápež so svojim sprievodom prichádzal na nedelne a sviatočné slávenie. Ešte viac bola táto slávnosť vyprofilovaná počnúc od 4. storočia pri známom pápežskom *statio* v titulárnych chrámoch mesta Ríma, kde sa udržiavala idea kresťanskej obce zhromaždenej okolo biskupa. Pri slávnostnom vstupe sa pravdepodobne spievali žalmy a vstup bol ukončený tichou modlitbou pred oltárom. Koncom 5. storočia sa z Východu prebrali zvolania *Kyrie eleison*, *Christe eleison*, ktoré sa spievali, aklamovali ako litánie, prípadne ich veriaci spievali ako responzum.⁸ Ďalej sa spieval hymnus *Glória*, pochádzajúci z Východu a pôvodne udomácnený v laudách liturgie hodín. *Glória* ako spev zapojenia sa cirkevnej obce sa objavuje v západnej liturgii (Rím, Miláno, Španielsko) už vo 4. storočí, a to ako spev vo vianočnom období.⁹ Tento spev zostal, s výnimkou veľkonočných sviatkov a slávnosti primícií (*Missa prima neosacerdotis*), vyhradený len pre biskupa až do stredoveku.¹⁰ Prvá orácia¹¹ predstaveného uzatvárala úvodnú časť slávenia svätej omše. Táto prezidiálna modlitba¹² bola zvláštnosťou rímskej liturgie a od 5. storočia bol potvrdený jej charakter ako formuly ukončievajúcej modlitbu ľudu. Už vtedy bola formulovaná so zreteľom na obsah slávenia.

V omšiach bez účasti biskupa slávených v rímskych chrámoch, ale aj mimo Ríma, bol pravdepodobne skromnejší úvod. Omša sa začala litániami, ktoré boli zakončené zvolaním *Kyrie*, a po tichej modlitbe nasledovala prvá orácia. Ešte jednoduchší bol rítus slávenia svätej omše v malej skupine veriacich, stále

⁵ Tu niekde tkvie koreň rozdielnych liturgických znakov liturgie Východu a Západu.

⁶ Porov. MEYER, H. B.: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. In: *Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Teil 4. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1989, s. 178–179.

⁷ Podobne ako aj dnes pri liturgii Veľkého piatka.

⁸ Je možné, že *Kyrie* sa vyvinulo práve zo štáciových litánií.

⁹ Pápež Symachus (498 – 514) rozšíril jej použitie aj na nedelne omše a sviatky mučeníkov.

¹⁰ Okrem uvedených slávení len biskup mohol vtedy začať spev *Glória*.

¹¹ Najprv ako prvá modlitba – *oratio prima*. Jej názov je odvodený od starogalskej *collechio*, resp. *collecha*.

¹² Podobne ako modlitba nad obetnými darmi a modlitba po prijímaní.

sa stretávajúcích v súkromných domoch. O presnom priebehu slávenia však dodnes veľa nevieme.¹³ Ľudia sa okrem spevu litánií a pokračovania spevu Glória zapájali aktívne do liturgie aj prednesom čítaní zo Svätého písma. Na to slúžili lektori, ktorí už vtedy čítali od ambony. Nie je isté, či bol poriadok čítaní v Ríme trojdielny ako v Galii, Španielsku a Miláne (čítania zo Starého zákona, z Nového zákona a evanjelium) a či v 6. storočí bolo čítanie zo Starého zákona odstránené. Čítania prednášali veriaci spôsobom *lectio continua*, pričom sa kládol dôraz na výber a priradenie vhodnej perikopy na sviatky a na iné cirkevné obdobia.

Od tohto obdobia začínajú vystupovať do popredia cirkevné sviatky zvýrazňujúce teologické aspekty Kristovho života, napr. Veľkonočné trojdnie so svojou prípravnou, pôstnou dobou (*Quadragesima*), Vianoce, advent, väčší počet sviatkov svätých, napr. sviatok sv. Petra a Pavla a pod. Časť roka medzi týmito sviatkami (*per annum*) boli naplnené až do čias Gregora Veľkého viac či menej voľným výberom čítaní.¹⁴ Vzhľadom na *participatio actuosa* treba zdôrazniť, že čítania, okrem evanjelií, v kresťanskom staroveku vždy prednášal lektor, zatiaľ čo evanjelium čítal z vyvýšeného miesta vysvätený služobník. Počas nediel a sviatkov sa spievali dva navzájom nezávislé medzispevy: po prvom čítaní žalm, resp. od polovice 6. storočia iba určitý úsek zo žalmu, a Aleluja s veršom pred evanjeliom. Do týchto spevov sa zapájali veriaci. Podľa niektorých výskumov spievanie responzóriového žalmu nezáviselo od počtu čítaní, a preto bol spev žalmu už v starších prameňoch nazvaný responzóriom a zo začiatku mal skôr charakter spievaného čítania. Takisto z Východu prebraný spev Aleluja nie je spievanou odpoveďou, ale tiež od počtu čítaní nezávislým chválospevom na slová evanjelia.¹⁵

O kázni v rímskej liturgii 4. – 6. storočia nevieme veľa. Je pravdepodobné, že biskup v Ríme kázal rovnako ako iní biskupi s istou pravidelnosťou (napr. kázne pápeža sv. Leva Veľkého) a že túto službu vykonával aj presbyter. Liturgista Joseph Jungmann dosvedčuje, že existujú dôkazy o skôr zriedkavej kázateľskej činnosti tohto obdobia.¹⁶ Od konca 4. storočia máme zmienky o spoločných modlitbách veriacich na štýl prosieb Veľkého piatka, tzv. *orationes sollemnes*, ktoré neskôr pretrvali vo veľkopiatkovej liturgii. Začiatkom 5. storočia sa z Východu prebrala do prosieb forma litánií, ktorá bola omnoho jednoduchšia, pretože nahradila výzvu diakona pokľaknúť si k tichej chvíli modlitby.¹⁷ Chlieb a víno na eucharistické slávenie prinášal v Ríme po prosbách veriacich k oltáru diakon. Nepoznáme nijaké iné zaručené dôkazy o prinášaní

¹³ Porov. MEYER, H. B.: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. In: *Gottesdienst der Kirche : Handbuch der Liturgiewissenschaft*, s. 178.

¹⁴ Zo starogalického liturgického priestoru pochádzajú dôkazy a svedectvá o poriadkoch čítaní a o zapojení sa do nich už z 5. storočia, zatiaľ čo z Ríma až zo 7. storočia. Porov. JUNGSMANN, J.: *Missarum sollemnia*, zv. 1. Wien; Freiburg; Basel, 1962, s. 531–556.

¹⁵ Tento chválospev bol v Ríme do čias Gregora Veľkého obmedzený na veľkonočné obdobie a až neskôr bolo jeho použitie rozšírené aj počas Vianoc a nakoniec i v ostatné sviatky a nedele – okrem pôstneho obdobia.

¹⁶ Porov. JUNGSMANN, J.: *Missarum sollemnia*, zv. 1, s. 544, 585n.

¹⁷ Od 6. storočia začínajú z rímskej liturgie miznúť prosby. Dialo sa to čiastočne preto, lebo z litaniových prosieb a s nimi spojených zvolaní sa vyvinul samotný procesiový spev.

darov veriacich a o ofertóriovom speve v rímskej liturgii z obdobia pred Gregorom Veľkým. Pravdepodobne priniesli veriaci svoje dary pred omšou do miestnosti vyhradenej na tento účel. Až *Ordo Romanus I* tvrdí, že koncom 7. storočia počas rímskej štáciovej bohoslužby pápež a jeho asistencia preberali obetné dary od skupiny veriacich. Záverečná modlitba predstaveného nad darmi, ktorá s ohľadom na jej štruktúru a premenlivosť textu zodpovedala modlitbe dňa a záverečnej modlitbe, sa stala koncom 5. storočia stálou časťou rímskej liturgie.¹⁸

Eucharistická modlitba v rímskom slávení sa začínala dialógom zachovaným od čias *Traditio apostolica* až dodnes. Predstavený s rozopätými rukami dialóg nahlas prednášal, prípadne ho spieval jednoduchým recitačným tónom. Od eucharistickej modlitby z *Traditio apostolica* a od zachovaných východných anafor sa zreteľne odlišuje obsahom a štruktúrou. Otázka, ako vlastne vznikla táto eucharistická modlitba používaná v Ríme medzi 3. a 6. storočím, nie je napriek mnohým snahám, pokusom a hypotézam dodnes úplne zodpovedaná. S istotou môžeme povedať len toľko, že v istých črtách existuje zreteľné príbuzenstvo s alexandrijskou liturgickou tradíciou: intercesie a prvá epikléza, ako aj epikléza na prijímanie.¹⁹ Spev Sanktus bol prevzatý z Východu a v Galii sa objavuje už od 6. storočia, v Ríme až od 7. storočia, spievaný spolu s Benediktus. Časti rímskej eucharistickej modlitby²⁰ sú dosvedčené textovou formou, ktorej pôvod siaha do 6. storočia, a sú doložené v prameňoch z prelomu 7. a 8. storočia. Do štruktúry textu eucharistickej modlitby sa veriaci zapájali odpoveďami Amen. Okrem prefácie, intercesí za živých i mŕtvych, prvej spomienky a vymenovania svätých (*communicantes*), do ktorého bola už v 6. storočí vsunutá zmienka o tajomstvách sviatku, a okrem Hanc igitur, kde je spomenutý úmysel slávenia, sa opakovali všetky časti v tom istom slovnom znení v každej omši. Počas bohoslužieb v nedelju a vo sviatky chýbalo až do čias Gregora Veľkého Hanc igitur a Memento za zosnulých.²¹ Avšak v tejto rímskej eucharistickej modlitbe prichádzalo ku zmenám, ktoré sa vzťahovali na slovné znenie modlitieb, na spomínané vsunutie Hanc igitur aj Mementa, čo je pozoruhodné z hľadiska aktívnej účasti, pretože zmeny sa od 9. storočia dotýkali aj vyslovovania Amen po jednotlivých častiach modlitby. Takisto od 9. storočia sa odlúčila prefácia so Sanktus – Benediktus od kánonu omše, ktorý sa už vtedy začínal slovami *Te igitur*.²² Motív chválospevu postupne ustupoval do úzadia v prospech motívu obetovania a od 4. storočia vytlačal pojem *Oblatio*, čo bolo do toho času bežné označenie pre Eucharistiou. Okrem toho nie je v doxologických častiach, v porovnaní s východnými anaforami, tematizovaná ce-

¹⁸ Porov. MEYER, H. B.: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. In: *Gottesdienst der Kirche : Handbuch der Liturgiewissenschaft*, s. 179.

¹⁹ Už v čase Ambróza v Miláne boli pevne stanovené v *Canon Romanus* časti od „Quam oblationem“ po „Suplices“ v štruktúre a v obsahu. Potom však boli ešte vhodne upravené. Už v ranej dobe existovali ku *Canon Romanus* mnohé prefácie, pričom každá omša mala pôvodne svoj vlastný text prefácie – napr. zachovalo sa 267 prefácií z 5. – 6. storočia.

²⁰ Text má dodnes platnú formu; bol však mierne, ale nepodstatne pozmenený.

²¹ „Communicantes“ bolo zavedené ešte pred Gregorom Veľkým.

²² Odhliadnuc od týchto faktorov, zostal *Canon Romanus* od čias Gregora Veľkého až po reformu Druhého vatikánskeho koncilu zachovaný takmer bezo zmeny.

listvosť dejín spásy a stvorenia, ale zakaždým len čiastočný aspekt zodpovedajúci úmyslu slávnosti.

Táto výnimočnosť rímskej eucharistickej modlitby podporovala vývoj, v ktorom už dlhšie pred Gregorom Veľkým vzniklo mnoho prefácií, čo mali niekedy aj moralizujúci aspekt. Výslovné zmienky o spôsobe odpovedí ľudu v týchto prefáciách sa nám nezachovali. Prijímanie Eucharistie predchádzalo lámanie chleba, vtedy ešte bez sprievodného spevu *Agnus Dei*²³, a výzva k bozku pokoja, ktorý si navzájom dali vždy vedľa seba stojaci veriaci. Na záver predniesol kňaz Otčenáš s úvodnými slovami: *Praeceptis salutaribus moniti*²⁴ a ľud odpovedal záverom poslednej prosby z Otčenáša: *...sed libera nos a malo*, a to ešte predtým, ako kňaz pokračoval s embolizmom. Potom nasledovalo prijímanie kňaza a klerikov pri oltári a nato prijímanie veriacich, ktorým podával kňaz chlieb a diakon kalich. Pri podávaní svätého prijímania sa odpovedalo na kňazom vyslovenú formulu zvolaním Amen. Od 5. storočia bolo prijímanie sprevádzané spevom veriacich, na Západe sa používal predovšetkým spievaný, rezponzóriový žalm 34(33). Už ku koncu kresťanského staroveku sa našli veriaci, ktorí neprijímali pravidelne pri každej omši. Preto sa počítalo so skutočnosťou, že títo neprijímajúci opustia eucharistické zhromaždenie skôr, a zaviedlo sa vyhlásenie bohoslužobného poriadku na ďalší týždeň pred udeľovaním svätého prijímania.²⁵ Prijímanie bolo ukončené modlitbou celebranta *oratio ad complendum*; jej forma a štýl zodpovedali modlitbe dňa – kolekty a modlitbe prednášanej nad obetnými darmi – *superoblato*.²⁶ Celkovo slávenie omše uzatvorilo požehnanie zhromaždeného ľudu biskupom, prípadne kňazom, ktoré predchádzala výzva diakona, aby sa ľud sklonil na požehnanie. Záverečné požehnanie, ktoré je dokázateľné už od 3. storočia, sa vyskytuje vo všetkých liturgiách Východu i Západu a patrí k najstarším častiam liturgie. Po zvolaní ľudu Amen opustil celebrant a asistencia chrám.²⁷

PRENIKANIE DO FRANSKÉHO SVETA

Slávenie eucharistie podľa „čistého“ rímskeho vzoru, predovšetkým v samotnom meste Ríme, ale aj v juridickej oblasti prislúchajúcej rímskemu biskupovi, sa udržalo v západnej, latinskej Cirkvi v tejto forme do 8. storočia. Potom sa uskutočnil rozhodujúci obrat; jeho súvislosti si treba uvedomiť, aby sme mohli porozumieť dôsledky pre *participatio actuosa* v eucharistickom slávení. Ťažisko kultúrno-politického, ale aj cirkevného života sa v tomto období premiestnilo zo stredomorského prostredia do germánskej, najmä do franskej oblasti severne od Álp. Toto viedlo na jednej strane k enormnému rozšíreniu vplyvu rímskej liturgie, ale na druhej strane aj ku zlúčeniu s mimorímskou liturgickou tradíciou, a to i v otázke aktívneho zapájania sa do liturgických slávení. Postupne vznikala rímsko-franská zmiešaná liturgia, ktorá vytlačila ne-

²³ Teda bez zapojenia ľudu.

²⁴ Máme zmienky od 5. storočia, že kňaz spieval Otčenáš.

²⁵ Porov. MEYER, H. B.: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. In: *Gottesdienst der Kirche : Handbuch der Liturgiewissenschaft*, s. 181.

²⁶ Táto modlitba – postkomúnia najneskôr od konca 5. storočia patrí medzi stále prvky omše.

²⁷ Porov. MEYER, H. B.: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. In: *Gottesdienst der Kirche : Handbuch der Liturgiewissenschaft*, s. 182.

rímsku liturgiu. Pri tomto procese zostal stav textu starorímskej omšovej liturgie zväčša nedotknutý, ale bol doplnený o textový materiál z galsko-franskej tradície, rozšírený o súkromné kňazské modlitby a obohatený o mnohé elementy. Počet kňazov a počet slávení omši pribúdali v rovnakej miere, ako klesalo množstvo veriacich zúčastňujúcich sa na nich. Začínala sa viac zdôrazňovať sakramentálna prítomnosť Krista v konsekrovaných podobách chleba a vína, pričom pamiatka sprítomnenia obety Pánovej smrti a zmŕtvychvstania strácala oproti staroveku svoju pozíciu.

Po zmene tisícročia dominoval franský vplyv v politickom a kultúrnom svete, ale aj v bohoslužobnom živote. S reformou vychádzajúcou z kláštora Cluny a s reformnými snahami pápeža Gregora VII. (1073 – 1085) nastal istý pohyb. Vedúcim motívom tohto úsilia bola túžba oslobodiť sa spod nadvlády cisárskej moci a opäť zaviesť starorímsky poriadok. Vo Franskej ríši mala zásluhou cisára Karola Veľkého dominantný vplyv rímska liturgia. V skutočnosti sa však táto liturgia zmiešala s galskými prvkami a de facto to už nebola čistá liturgia mesta Ríma, ale zmiešaná rímsko-franská liturgia. Na fakt existencie zmiešanej rímsko-franskej liturgie od čias pápeža Inocenta III. (1198 – 1216) nás upozorňuje rímsko-franský poriadok omše, ktorý sa stal vzorom pre celú západnú Cirkev.²⁸ V tomto čase sa nezávisle od tradovaných liturgických textov rozvíjali už i pobožnosti pre ľud, pričom celková zbožnosť bola formovaná na jednej strane hlbokou úctou k Oltárnej sviatosti a ku kňazskej moci, na druhej strane to však viedlo k postupne silnejúcemu oddeľovaniu kléru od ostatných veriacich, k osamostatneniu jednotlivých častí omšovej liturgie (kázeň, pozdvihovanie, sväté prijímanie) a postupne ku premnoženiu omšových slávení spojených s rôznymi, nie vždy správnymi zvykmi.

PREMIEŠANIE GALSKÝCH A RÍMSKYCH PRVKOV

Pontifikátom pápeža Gregora Veľkého († 604) sa začína ďalšie významné obdobie rozvoja liturgie. Hlavným dôvodom dôležitosti tohto obdobia je fakt, že informácie o ňom už môžeme čerpať z pomerne mnohých písomných prameňov liturgie.²⁹ Zároveň je to i obdobie konca kresťanského staroveku, obdobie bohaté na aktívnu účasť na liturgii. Je to časový priestor, v ktorom sa po oddelení Východorímskej ríše od Západorímskej ríše a po jej úpadku pod tlakom germánskych kmeňov utvárala západná kultúra. Grécko-rímske dedičstvo cirkevného staroveku a germánsky životný štýl i spôsob myslenia sa istým dlhodobým procesom zmenili na novú jednotu, ktorú bolo badať aj v slávení liturgie. Základné pramene tohto obdobia sú: Veronský sakramentár, Staré Gelaziánium, gelaziánske sakramentáre 8. storočia, gregoriánske sakramentáre, Hadrianum.

²⁸ Vďaka Rímu a s pomocou františkánskej rehole sa tento omšový poriadok rýchlo rozširoval a slúžil vo forme, ktorú vytvorili rímski ceremoniári ako základnú predlohu aj pre posttridentskú omšovú reformu.

²⁹ Dejiny týchto zachovaných prameňov liturgie sú pomerne zložité, existuje o nich množstvo, niekedy i protichodných, výskumov. Predstavujeme v stručnom prehľade len najvýznamnejšie pramene, ktoré majú súvis s aktívnou účasťou ľudu na bohoslužbách tohto obdobia.

VERONSKÝ SAKRAMENTÁR (VE)³⁰

Zo začiatku 7. storočia pochádza najstarší zachovaný dôkaz predgregoriánskej rímskej omšovej liturgie. Ide o zbierku jednotlivých omšových formulárov (*libelli*), ktoré vznikli v 5. a 6. storočí; zostavil ich na súkromné použitie istý kompilátor mimo mesta Ríma, pravdepodobne vo Verone, podľa rímskeho vzoru modlitieb. Táto skupina omšových formulárov nie je sakramentárom v pravom zmysle slova, ale je najstarším zachovaným prameňom pre liturgiu tohto obdobia. Zbierka obsahuje materiál, ktorý sa používal na slávenie omše rímskeho biskupa a uchováva sa v archíve Lateránu. Tieto modlitby sa ďalej odpisovali a šírili pre potreby iných cirkevných spoločenstiev. Veronský sakramentár obsahuje asi tristo omšových *libelli* s vybranými textami, teda modlitbami (omšové orácie, prefácie³¹, formuly Hanc igitur, aj texty pre celebrantov, na vysviacky, krst a sobáš). Materiál je zoradený podľa občianskeho kalendára, teda nie podľa cirkevného, a je usporiadaný podľa mesiacov (texty na január až apríl chýbajú). Zbierka textov dokazuje mnohými narážkami časovú spojitosť rímskej liturgie s udalosťami politického a cirkevného života (vpády Germánov, spory učencov), slobodu vo formulovaní a výbere omšových textov (s výnimkou pevne stanovených textov kánonu), ale aj význam Ríma a pripravenosť iných miestnych cirkevných spoločenstiev prevziať texty podľa rímskeho vzoru. Tieto *libelli* obsahujú hodnotný euhologický materiál, ktorý bol neskôr viacnásobne prevzatý do iných kníh omšových modlitieb. Najmä texty prefácií zahrnuté v každom formulári tejto zbierky dávajú obraz o dobovom chápaní eucharistie a aj o aktívnej účasti na nej. Zaujímavé je, že viaceré texty týchto prefácií nehovoria veľa o tajomstve Eucharistie, ale často poukazujú na životopisy svätcov, čím chcú byť výzvami pre veriacich.

STARÉ GELAZIÁNUM (GEV)³²

Skutočným sakramentárom v pravom zmysle slova, kompilovaným zo staršieho materiálu,³³ je tzv. Staré Gelaziánum – *Gelasianum Vetus*, zapísané asi v roku 750, ktoré v troch knihách, obohatených o starogalské texty, obsahuje: temporale (a niektoré texty na obrady krstu, konsekráciu kostola), sanctorale (s omšovými formulármi adventu), texty na nedeľné omše na obdobie po Turícach, Rímsky kánon, votívne omše, niekoľko modlitieb požehnania a texty na sobáš.³⁴

Pravdepodobne ide o sakramentár zostavený z rozličných rímskych *libelli*, neskôr obohatený o franský materiál, určený pre presbyterov rímskych kostolov. Staré Gelaziánum je dôležitým dôkazom rozvoja, ktorý sa začal na prelome staroveku a stredoveku a určoval nasledujúce storočia, počas ktorých sa rímska liturgia, ako spoločná liturgia Ríma, najskôr cestou voľnejšieho prevzatia a po-

³⁰ Nachádza sa v Bibliotheca capitolare, Verona, cod. 85. Porov. MEYER, H. B.: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. In: *Gottesdienst der Kirche : Handbuch der Liturgiewissenschaft*, s. 189–190.

³¹ Obsahuje 267 prefácií.

³² *Cod. Vaticanus Reginensis* lat. 316.

³³ Materiálom boli takisto *libelli*.

³⁴ Obsahuje 54 prefácií.

tom na základe štátnych, ako aj cirkevných konvencií usilovala potlačiť minorímske tradície, ale napokon sa s nimi zmiešala. Sakramentár spomína súhlas veriacich s vyslúžením sviatosti.

GELAZIÁNSKE SAKRAMENTÁRE 8. STOROČIA

Ďalším plodom úsilia o zjednotenie liturgie na báze rímskej tradície sú tzv. ranogelaziánske (zmiešané) sakramentáre, napr. *Gelasianum saeculi octavi* z druhej polovice 8. storočia. Jeho rukopisné dôkazy pochádzajú z Galie, južného Nemecka a severného Talianska. Materiál týchto textov vznikol na rôznych miestach zo strateného pôvodného exemplára. Ďalšími textovými dôkazmi, menej svedčiacimi o aktívnej účasti, sú Sakramentár z Gellone (GeG, koniec 8. storočia), Sakramentár z Angoulême (GeA, okolo r. 800), Sakramentár Cod. Phillippp 1667, zachovaný v Berlíne (GeB, okolo r. 800), Sakramentár zo St. Gallen (GeS, okolo r. 800), Sakramentár z Rheinau (GeR, okolo r. 800), Sakramentár z Monzy³⁵ (GeM, 9. – 10. stor.). Tieto sakramentáre ranogelaziánskeho typu sú charakteristické prevzatím galsko-franských tradícií a monastickými vplyvmi. Ich štruktúra sa od Starého Gelaziána odlišuje tým, že temporál a sanktorál nenasledujú za sebou v oddelených odsekoch, ale sú spojené. Menej vypovedajú o aktívnej účasti veriacich na bohoslužbách, ale sú cenným prameňom súdobej liturgie.

GREGORIÁNSKE SAKRAMENTÁRE (GR)

Pre dejiny západnej latinskej omšovej liturgie mal význam i tzv. gregoriánsky typ sakramentára, ale jeho pôvod je napriek mnohým štúdiám dodnes iba hypotetický. Tieto druhy sakramentárov sa vyvinuli z menších zbierok orácií a omšových formulárov rozličného pôvodu, určených na rôzne príležitosti.³⁶ Zozbieraný materiál tvoril podklad pre rozvoj iných typov sakramentárov, napr. v Lateráne na začiatku 8. storočia vznikol jeho doplnením³⁷ pápežský sakramentár, ktorý už obsahoval všetko, čo potreboval rímsky biskup na slávenie liturgie.

HADRIANUM (GRH)

Podobným typom gregoriánskeho sakramentára, udomácneného najmä v lateránskej bazilike, je tzv. Hadrianum (GrH). Nazýva sa tak podľa pápeža Hadriána (772 – 795), ktorý neskôr na žiadosť cisára Karola Veľkého (784 – 791) poslal tento sakramentár³⁸ do Aachenu³⁹. Do ďalšieho sakramentára tohto druhu, ktorý bol exportovaný do Franskej ríše, sa ešte nedostali reformy uskutočňované pápežom Sergiom (687 – 701), ale boli do neho pripojené

³⁵ Bibliotheca capitulare Monza, cod. F1 – 101.

³⁶ Medzi nimi boli napr. aj texty, ktoré pochádzali od pápeža Gregora Veľkého (590 – 604), a tie boli postupne doplňované a voľne šírené.

³⁷ Doplnili sa *Ordo missae*, kánon, formuláre pre omše pri rôznych príležitostiach, požehnanie.

³⁸ Pravdepodobne už predtým prišiel cez Anglicko do Ríma Alkuinov predhadriánsky gregoriánsky sakramentár.

³⁹ Aachenský pôvodný exemplár sa nezachoval v podobe rukopisu.

časti z Gelaziána 8. storočia a niekoľko formulárov z misála Alkuina z Yorku.⁴⁰ Ďalším dôkazom tejto skupiny je Sakramentár z Tridentu (GrTr), ktorý poslal pápež Hadrián na konci 8. storočia na franský dvor. Tento sakramentár odzrkadľuje vývojový stav *participationis* ľudu v 7. storočí. Ku špeciálnym vlastnostiam týchto sakramentárov patria: omšové formuláre sú zväčša bez názvu, z hľadiska výstavby ide o kolektu, superoblatu a postkomúniu (tu s názvom *ad complendum*), niekde bolo pridané *oratio ad collectam* pre štáciové bohoslužby; v pôstnom období bola pridaná formula záverečného požehnania ľudu *oratio super populum*. Prefácií je tu iba štrnásť. Tieto pramene obsahujú kompletne omšové ordinárium a spomínajú zapojenie ľudu zvolaním Amen. Omšové ordinárium a najmä kánon sa nachádzajú vo väčšine uvedených sakramentárov, nie však na tom istom mieste.⁴¹

Ďalší vývoj účasti na liturgii pod vplyvom rímsko-franskej omšovej reformy dokumentuje zmiešaný sakramentár Hadrianum. Toto pomenovanie sa dá chápať ako súhrnný názov pre predhadriánske gregoriánske sakramentáre karolínskeho obdobia, ktoré slúžili v ríši Karola Veľkého ako podklad pre reformu a zjednotenie liturgie. Najkompletnejší zachovaný exemplár tohto druhu je Sakramentár biskupa Hildoarda z Cambrai z roku 812. V týchto sakramentároch zvyčajne chýbajú predovšetkým formuláre na nedelňé omše po Turícach a votívne omše. Tieto časti boli doplňované z predgregoriánskych a galských prameňov⁴² a takto doplnená omšová kniha sa v takmer nezmenenej podobe odpisovala alebo prepracúvala tak, že doplnenia boli pripojené k textu na záver.⁴³ Tak vznikali mnohé nové kódexy, ktoré čoraz viac vytlačali staré sakramentáre.⁴⁴

Ako to vyzeralo s knihami či zbierkami čítaní, ktoré používali lektori ako služobníci aktívneho zapojenia do liturgie? Pramene pre rímske poriadky čítaní začínajú niektorými fragmentmi zo 7. storočia, ktoré umožňujú spoznať stav poriadku lekcii z danej doby. Najprv to boli okrajové poznámky v rukopisoch Svätého písma, čo poukazovali na perikopy, ktoré lektori čítali v liturgii. Popri nich vznikli aj zoznamy perikop, ktoré udávali začiatok a koniec čítania určeného na ten-ktorý deň.⁴⁵ Z nich si môžeme odvodiť poriadok čítaní, ktorý

⁴⁰ K Alkuinovým dielam porov. WALDHOF, S.: *Alcuins Gebetbuch für Karl den Grossen*. Münster : Aschendorf Verlag, 2003.

⁴¹ Porov. MEYER, H. B.: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. In: *Gottesdienst der Kirche : Handbuch der Liturgiewissenschaft*, s. 190–191.

⁴² Čiastočne ich doplnili v 9. storočí – úvod a dodatky – pravdepodobne Benedikt z Aniane a i. Okrem už spomínaných chýbajúcich formulárov obsahujú tieto doplnenia aj texty požehnaní, z toho vyše päťdesiat formulácií biskupských požehnaní, vyše dvesto prefácií a rozličné iné liturgické texty.

⁴³ Od raného stredoveku (v Taliansku od 8. – 9. storočia, severne od Álp od 10. storočia) sa začali objavovať zjednotené sakramentáre, ktoré už neobsahovali len modlitby celebrantov, ale aj čítania (často nie pre všetky, ale iba pre *comunne* a votívne omše), niekedy aj znotované omšové spevy, príp. aj rubriky. Tak začal postupne vznikáť *Missale plenum*.

⁴⁴ Popri sakramentároch vznikli z rímskych zbierok liturgických textov aj iné, menšie omšové knihy, ktorým sa predovšetkým mimo mesta Ríma (v anglosaskej oblasti a vo Franskej ríši) pripisoval záväzný charakter.

⁴⁵ Podobným, ale zároveň najstarším rukopisom takého usmernenia pre oblasť rímskej liturgie je tzv. Würzburgský apoštolský list z polovice 8. storočia, nachádzajúci sa vo Würzburgskom

sa používal čoskoro po Gregorovi Veľkom od 7. storočia. Spolu s inými prameňmi, najmä s rímsko-franskými, ktoré ponúkajú úplný zoznam všetkých používaných čítaní (epištoly a evanjeliá, čo sa pôvodne rozvíjali oddelene)⁴⁶ na základe raného Gelaziána, sa dá sledovať tento vývoj až do polovice 9. storočia, keď už zaznamenávame stav, ktorý sa stal smerodajným pre ďalšie obdobia. Od týchto zoznamov perikop (*capitularia*) môžeme odlišiť tzv. *comes* (*liber comitis*), ktoré obsahujú celý text epištoly alebo evanjelií⁴⁷ a aj obidvoch čítaní (*lectionarius*).⁴⁸ *Comes* sa niekedy spájali so sakramentármi alebo antifonármi, v čom sa dá vidieť predstupeň neskorších úplných misálov.⁴⁹ Pre účinkujúceho predspeváka, ktorý mal spievať graduál alebo tractus po čítaní, resp. aleluja pred evanjeliom, bolo v Ríme vytvorené *cantatorium*⁵⁰ s rezponzóriom ako pomôcka na zapojenie sa. *Cantatorium* mohlo slúžiť aj ako vzor pre scholu cantorum. Pre spevy Introitus, Offertorium a Communio vznikol antifonár. Oba spevníky boli neskôr spojené pod názvom graduál a vznik týchto spevov sa datuje už v 5. storočí.⁵¹ Doteraz uvedené zachované knihy či fragmenty z nich obsahujú časti modlitieb, čítaní a spevov omšovej liturgie, ale iba zriedka sa v nich (napr. v niektorých sakramentároch) dajú nájsť stručné pokyny na vykonávanie slávenia a na aktívnu účasť.

Približne od 8. storočia sa začali tvoriť špeciálne knihy obradov, ktoré sa nazývali *ordines*.⁵² Tieto knihy sú významné preto, lebo konkrétne svedčili o spôsobe zapojenia sa do liturgie. Vznikli z požiadavky spísať presné pokyny pre priebeh slávenia, a to najmä pre cirkevné obce, ktoré preberali rímsku liturgiu a slávil eucharistiu mimo mesta Ríma. Ranostredoveké *ordines* siahajú do 7. – 10. storočia. Podľa dostupných rukopisov sú najzaujímavejšie *Ordines Romani*, opisujúce (aj) obrady slávenia omše.⁵³ Najstarším a najdôležitejším z týchto prameňov, od ktorého závisia mnohé iné, je *Ordo Romanus I* pre pápežskú omšu zo 7. storočia.⁵⁴ V tomto období na území severne od Álp, kde sa stávala postupne viac dominantnou rímska liturgia, rástla potreba vysvetľovať liturgiu a zapojenie sa do nej, a to jednak kléru, ale aj veriacim. Z toho vznikol druh výkladu omše označovaný ako *expositio missae*. Najstaršie, ešte anonymné

kódexe, kde je zaznamenaný zoznam perikop evanjelií, ktoré sa čítali v liturgii na území Franskej ríše.

⁴⁶ Vzhľadom na vnútornú štruktúru slávenia omše bolo pozoruhodné, že sa rozvíjalo množstvo čítaní oddelene. Zo začiatku neboli myšlienkovito zladené čítania zo Starého zákona a čítania z evanjelií.

⁴⁷ Na margo evanjelií treba spomenúť, že už v tomto období existovali tzv. homiliáre, ktoré neboli liturgickými knihami, ale používali sa ako vzor pre kázeň pri slávení omše.

⁴⁸ Terminológia pre tieto knihy je veľmi rozmanitá a nekonzistentná.

⁴⁹ Porov. MEYER, H. B.: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. In: *Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft*, s. 192–193.

⁵⁰ *Cantatorium* sa vo franskej oblasti nazývalo graduál.

⁵¹ Otázka, či sa pápeži Gregor Veľký († 604), Celestín († 432) alebo Damaz I. († 384) osobne podieľali na ich vzniku a zozbieraní spevov, dodnes nie je vyriešená. Isté je však oficiálne prevzatie rímskych spevníkov do Franskej ríše za kráľa Pipina III. Krátkeho, ktorý v roku 754 nariadil zavedenie rímskej liturgie do Franskej ríše.

⁵² Po roku 1200 *caeremoniale, liber caeremoniarum*.

⁵³ *Ordo 1 – 7* opisuje pápežskú omšu; *Ordo 9 a 10* biskupskú omšu; *Ordo 15* omšu, ktorej predsedal presbyter; *Ordo 17* omšu v kláštoroch.

⁵⁴ Všetky ostatné ordá sú mladšie a prejavujú sa v nich značné franské, resp. galské vplyvy.

výklady omše pochádzajú z karolínskeho obdobia a sú katechetickými, prakticky orientovanými slovnými výkladmi. No už od obdobia Alkuina z Yorku, z 9. storočia sú známe aj mená autorov týchto výkladov, napr. Alamar⁵⁵. Ďalej tu existovalo dielo *Canonis missae expositio*, ktoré ako stredoveký teologický traktát podrobne vysvetľovalo slávenie omše.⁵⁶

OMŠA PODĽA ORDO ROMANUS PRIMUS

Významným prameňom informácií o aktívnom zapojení sa do liturgie a slávení svätej omše na prelome 7. a 8. storočia je *Ordo Romanus I*, ktorý opisuje pápežskú rímsku štacionárnu bohoslužbu. Táto forma slávenia rozhodujúco ovplyvnila celú liturgiu v latinskom obrade a stala sa vzorovým príkladom pre zjednocujúce dejiny vplyvu kodifikovaných foriem liturgického slávenia a účasti na ňom. Preto uvidíme stručný opis eucharistického slávenia z konca 7. storočia v meste Ríme a ako sa kresťania, či už klerici alebo laici, do neho zapájali. Tento opis je dôležitý na pochopenie ďalšieho vývoja *participationis actuosae*.⁵⁷

Slávnostná rímska štacionárna bohoslužba sa slávila za početnej asistencie a účasti veriacich, ktorí prichádzali pod vedením svojho duchovného v procesii k rímskemu štáciovému chrámu, zatiaľ čo pápež sprevádzaný asistenciou tam prichádzal na koni z Lateránu. Nasledovalo prijatie pri vstupe do kostola. Potom sa pápež obliekol do bohoslužobných rúch v sakristii, kde mu boli predstavení lektor a žalmisti. Už tu vidíme líniu plodného a aktívneho zapojenia sa do prípravy liturgického slávenia, keď sa služba lektora a žalmistov tak cenila, že boli osobne predstavovaní pápežovi. Na pokyn pápeža manipulom sa začal vstup do chrámu v procesii s akolytmi, ktorí niesli sedem svietnikov, ďalej išiel subdiakon s kadidlom, potom diakoni, zatiaľ čo schola cantorum zoradená pred vchodom do presbytéria spievala Introitus. Za tým pápež vzdal úctu eucharistickému konsekrovanému chlebu z predošlého slávenia, poklonil sa pred oltárom, prežehnal sa, vymenil si pozdrav pokoja s klerikmi, po tichej modlitbe, prednesenej kľačičky, pobozkal oltár a knihu evanjelií, ktorá ležala na oltári, a išiel ku katedre. Nasledovalo spievané Kyrie, ktoré schola – rovnako ako aj Introitus a neskôr spevy na prípravu obetných darov a na prijímanie – ukončila na pápežov pokyn. Nasledujúce zainonovanie spevu Gloria in excelsis Deo bolo až do 11. storočia vyhradené biskupovi – okrem Veľkej noci a primícií.⁵⁸

Pri bohoslužbe slova sedel pápež na katedre v apside, po jeho pravici sa nachádzali biskupi pôsobiaci v Ríme, po jeho ľavici presbyteri z titulárnych kostolov. Jeden zo subdiakonov prečítal z ambony epištolu, hneď nato zaspieval odtiaľ spevák – striedajúc sa so scholou – žalm (graduál) a/alebo spev Aleluja. Diakon dostal od pápeža požehnanie, vzal z oltára evanjeliár a odniesol ho

⁵⁵ Amalarove výklady omše sú ďaleko od alegorickej metódy a to predovšetkým od tzv. rememoratívnej alegorizácie, pomocou ktorej sa časti obradu omše paralelizovali s postupom starozákonných a novozákonných dejín alebo s utrpením a smrťou Krista.

⁵⁶ Porov. MEYER, H. B.: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. In: *Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft*, s. 193–195

⁵⁷ Text *Ordo Romanus I* porov. ANDRIEU, M.: *Les Ordines Romani*. Haut Moyen-Age, 1948, s. 1–64 (úvod); 65–108 (text).

⁵⁸ Podobne to bolo aj so záverečnou oráciou.

na ambonu, sprevádzaný asistujúcimi s kadidlom a so sviečkami, a predniesol evanjelium.

Prípravu obetných darov začal pápež pozdravom (*Dominus vobiscum*) a výzvou k modlitbe (*Oremus*) bez príslušnej orácie. Zatiaľ čo diakoni prikrývali oltár korporálom⁵⁹, pápež opustil katedru a prijal chlieb, diakon zas darované víno (*senatorium*), ostatní klerici prijímali ďalšie dary od veriacich. Po tom, čo diakon, ktorý k vínu primiešal trocha vody a prežehnal kalich, pripravil dary potrebné na slávenie, pápež pristúpil k oltáru a priniesol prebraté dary aj dary asistujúcich. Celý tento priebeh sprevádzala schola spevom. Hlavnú modlitbu, začínajúc úvodným dialógom, prefáciou a Sanktus, odriekal pápež nahlas⁶⁰, stojac pri oltári obkopený klérom a obrátený k ľudu. Na záverečnú doxológiu pozdvihol eucharistický chlieb, diakon pozdvihol kalich.

Prijímanie uviedol pápež modlitbou Otče náš,⁶¹ jej poslednú prosbu odriekali veriaci. Po pozdrave pokoja (*Pax Domini*) si klérus a veriaci vymenili bozk a nato pápež začal lámanie chleba a hneď potom pristúpil ku katedre. Medzitým pokračovali biskupi a presbyteri v lámaní chleba, schola ich sprevádzala spevom *Agnus Dei*, ktorý bol prevzatý na prelome 7. a 8. storočia z Východu. Potom pápež prijal pri katedre Eucharistiu a vložil do kalicha kúsok eucharistického chleba tohto slávenia.⁶² Po prijímaní pápeža oznámil hlavný diakon⁶³ poriadok bohoslužieb na nasledujúce dni, pretože vtedy opúšťali kostol tí (a bolo ich mnoho), čo nepristupovali ku prijímaniu. V samotnom obrade prijímania najskôr prijímali Eucharistiu jeden za druhým biskupi, až potom ostatný klérus a veriaci. Schola sprevádzala tento obrad spevom žalmu. Klérus a šľachtici prijímali eucharistický chlieb od pápeža, ostatní veriaci od biskupov a kňazov, kalich s Kristovou krvou putoval k ostatným biskupom, od kňazov k ostatným kňazom, od hlavného diakona k významným prítomným a od diakonov k ostatným veriacim. Po prijímaní pápež opäť pristúpil k oltáru, aby vyslovil záverečnú oráciu (*Ad complendum*).

Záver slávenia bol veľmi krátky – zvláštnosť, ktorú si rímsko-latinská liturgia zachovala dodnes: jeden z diakonov zvolal *Ite missa est!* a po zvolaní veriacich *Deo gratias* odišiel pápež, za ktorým išli nosiči svietnikov so sviečkami a kadidlom, z presbytéria do sakristie. Záverečné požehnanie sa vtedy ešte neudelovalo, existovalo iba krátke slovo požehnania: *Žehnaj nás, Pane*, ktoré pápež povedal pri odchode klerikom, mníchom a veriacim.⁶⁴ Takýto spôsob litur-

⁵⁹ Korporál bol až do stredoveku veľká oltárna plachta.

⁶⁰ Podľa franského rukopisu z polovice 8. storočia od „Te igitur“ ju odriekal tak, že ju mohli počuť len asistujúci.

⁶¹ Táto zmienka je doplnok neskorších rukopisov, *Ordo Romanus I* Otče náš neuvádza.

⁶² Veľmi pravdepodobne sa to vzťahovalo na prastarý zvyk „fermentum“ – jedna časť eucharistického chleba sa posielala do iných štacionárnych kostolov a tam sa s pozdravom pokoja dávala do kalicha, aby tak symbolizovala zjednotenie so slávením eucharistie biskupa, resp. spoločenstiev medzi sebou. Od 2. storočia existujú dôkazy o tomto zvyku, napr. list Ireneja pápežovi Viktorovi, spomína ho i Euzébius v *Historia Ecclesiastica* 5,24,14m a pod. Tento zvyk sa tradoval až do stredoveku.

⁶³ V niektorých spisoch nazývaný aj arcidiakon.

⁶⁴ Porov. MEYER, H. B.: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. In: *Gottesdienst der Kirche* : *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, s. 197–198.

gického stvárnenia omše bol ušľachtilou formou slávnostnej bohoslužby⁶⁵ pre latinský Západ. Na jej čele stál biskup so svoju asistenciou a veriaci sa do nej plne zapájali.

ThDr. PETER CABAN, PhD.
Teologický inštitút
Banská 28, 976 32 Badín
e-mail: caban@centrum.sk

⁶⁵ Missa normativa. Porov. MEYER, H. B.: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. In: *Gottesdienst der Kirche : Handbuch der Liturgiewissenschaft*, s. 199.

Teologická reflexia a organizácia tajného štúdia teológie na Slovensku v období socializmu

LADISLAV CSONTOS SJ

CSONTOS, L.: Theological Reflexion and Organization of Secret Theological Study in Slovakia in Period of Socialism. *Teologický časopis*, V, 2007, 1, s. 31 – 41.

Fr. Emil Krapka SJ, Slovak priest and Jesuit, theologian and writer, was born in 1925 in Horné Dubové near Trnava. In 1942 he joined the Society of Jesus. He studied philosophy in Piešťany, Brno and Děčín, and theology in Trnava, where he was caught up with dissolution of monasteries in 1950. He was interned and integrated into the military labour camp. Here he secretly continued the theological studies and on 23rd December 1950 he was ordained as a priest. In 1953 he was relieved into a civil life and till he was imprisoned in 1960 he worked in various civil employments. Together with the other four Jesuits, the secret bishop Ján Ch. Korec at the head, he was condemned to four years. After returning from prison till the fall of communism he was devoted to theology besides the civil employment. In 1991 he became the first director of the Theological Institute of St. Alloys in Bratislava. He prepared its transformation to the Theological Faculty of University of Trnava in 1997. Nowadays he is retired and lives in Bratislava. In environment of silenced Church he developed his theological reflection. He made up his mind to developing the theology as a personal meeting with God in mystery of His word.

He wanted to study and develop theology so that in its word a man could meet God: also in theological experience His presence, listen to His word for our salvation and give God with human word the answer of our faith. Thus this meeting becomes a prayer in theology, meditation. In his theological reflection he proceeds as follows: every sphere of themes begins with thematic theological meditation, continues with the consideration about some humane know-how, whereby he raises a question and afterwards indicates the contribution of philosophy. The centre of this reflection is biblical confirmation and its teleological resolution. In further section he shows how this mystery lives in Church, in liturgy and doctrine, in father's and theologian's confirmations and what place and reach has this truth of faith in life. He published a number of essays in samizdats and also in public, his essential theological work *Mysterium Verbi : Theology as a Meeting with God in Word* was officially published in 1994.

In special way he contributed to the organization of theological study in Slovakia. In advance of publishing the apostolic constitution of John Paul II *Sapientia Christiana* from 15th April 1979 and *Ordinationes* of the Congregation for catholic education from 29th April 1979, he worked out the Curriculum of ecclesiastical essays according to the documents of the Vatican Council II, that requested their renovation. This curriculum together with attached bibliographies and the schedule of philosophical and theological academic themes, influenced the intellectual formation of entire generation of secret priests as well as it helped diocesan priests and catholic laics who are remembered in this synopsis. He accepted his historical situation as an opportunity to live in faith of Church and thus theologially reflect and mediate this faith to his contemporaries.

Slovenská provincia Spoločnosti Ježišovej už v tridsiatych rokoch 20. storočia pripravovala popri iných apoštolských podujatiach aj zriadenie teologického učilišťa pre rehoľných bohoslovcov. 5. októbra 1941 oficiálne začal svoju činnosť Teologický inštitút svätého Alojza v Banskej Bystrici. Študovali na ňom bohoslovci jezuiti aj misionári verbisti. Vonkajšie povojnové udalosti a pomery spôsobili, že inštitút sa musel presťahovať najprv do Ružomberka a v roku 1949 do Trnavy.¹ Teologický inštitút sa hlásil ku tradícii jezuitského vysokého školstva, ktoré bolo rozvinuté najmä na Trnavskej univerzite; na nej už pri jej založení v roku 1635 začala pôsobiť teologická fakulta so skromnými začiatkami a pekným rozvojom.²

Po barbárskej noci z 13. na 14. apríla 1950, keď polícia podporovaná ľudovými milíciami prepadla mužské kláštory a rehoľníci boli sústredení do koncentračných kláštorov, nasledovali mnohé ďalšie opatrenia boja proti Cirkvi. 14. júla 1950 boli rozpustené všetky semináre a vysoké školy teologické, okrem fakulty v Bratislave, na ktorej mohli vyučovať iba štátu verní kňazi, neraz proti vôli biskupov. Počet bohoslovcov tým klesol na jednu desatinu.³ Mnohí predstavení a učiteľia z kňazských seminárov sa ocitli v táborech nútených prác a vo väzeniach. Rehoľníci boli podrobovaní preškoľovaniu a rozdelení: mladší boli odvedení ako vojaci na nútené práce do Pomocných technických práporov (PTP), starší do sústreďovacích a trestných kláštorov, s viacerými boli zinscenované súdne procesy, v ktorých boli odsúdení na vysoké tresty odňatia slobody. No napriek tomu, ako uvádza kardinál J. Ch. Korec v treťom zväzku knihy svojho svedectva *Od barbárskej noci*, takmer všetky mužské rehole žili po roku 1950 rozptýlené v civile. Rehole si zakladali svoje tajné noviciáty a študijné strediská. Významným podielom k tomu prispievali Mons. Viktor Trstenský, Ján Mastylák CSsR, Andrej Dermek SDB, Stanislav Sloboda SDB, Alojz Litva SJ, Ján Dieška SJ, diecézni kňazi Dr. Ladislav Hanus, Ján Maga, Jozef Jarab, Rudolf Baláž, Peter Fidermak a ďalší. Filozofii sa venovali laici Ing. Ján Letz a Ladislav Lencz. Touto cestou kráčali väčšinou saleziáni, jezuiti, kapucíni, lazaristi, piaristi, františkáni a ďalší.

Jezuiti mali štúdium organizované na veľkej výške a viedol ich v ňom najmä Emil Krapka SJ, ktorý svoju teologickú reflexiu predstavil v diele *Mysterium Verbi*. Jezuiti pod jeho vedením vydali sériu samizdatových teologických zborníkov *Verbum fidei*, ktoré mali oživujúci vplyv na teologické myslenie na Slovensku.⁴ Práve vďaka systematickej práci E. Krapku aj iní rehoľníci a diecézni kňazi dostali do rúk množstvo kvalitnej teologickej literatúry v podobe prekladov i vlastnej teologickej tvorby. Táto činnosť bola v roku 1960 aj príčinou jeho uväznenia a odsúdenia na štyri roky väzenia. Po prepustení z väzenia pokračoval vo svojej teologickej a učiteľskej práci až do pádu komunizmu v novembri 1989. V roku 1991 stál na čele Teologického inštitútu sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, ktorý vstúpil do verejného života riadnym

¹ Porov. ŠIMONČIČ, J.: Teologický inštitút Spoločnosti Ježišovej sv. Alojza v rokoch 1941 – 1950. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 37–42.

² Porov. DOLINSKÝ, J.: Teologická fakulta Trnavskej univerzity v rokoch 1635 – 1777. In: *Studia comeniana et historica*, roč. 36, 2006, č. 75–76, s. 78.

³ Porov. KOREC, J. Ch.: *Od barbárskej noci*. Bratislava : Lúč, 1993, s. 67–68.

⁴ Porov. KOREC, J. Ch.: *Od barbárskej noci*, s. 339–340.

denným štúdiom katolíckej teológie a stal sa pripravovateľom súčasnej Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, ktorá sídli v Bratislave. Jeho prínos sa stal skutočne rozhodujúcim pre ďalšie smerovanie teologickej reflexie a pre organizáciu teologického štúdia na Slovensku. Dnes je Teologická fakulta TU súčasťou svetovej siete jezuitských škôl, ktoré sa venujú službe viery a napomáhaniu spravodlivosti. Juraj Dolinský SJ o tomto praktickom aspekte v poslaní univerzity s jej filozofickým a teologickým štúdiom píše: „Univerzity ostávajú rozhodujúcim inštitucionálnym prostredím v ľudskej spoločnosti. Chudobným slúžia ako dôležité cesty k sociálnemu povzneseniu. Na univerzitách a ich prostredníctvom sa uskutočňujú dôležité diskusie o etike, o budúcich smerniciach pre hospodárstvo a politiku, ba priamo o zmysle ľudskej existencie, ktoré stvárnajú našu kultúru.“⁵ Bude vhodné hlbšie sa dotknúť tejto inšpiratívnej sily.

TEOLOGICKÁ REFLEXIA P. EMILA KRAPKU SJ

S odstupom času, v roku 2000 charakterizoval Emil Krapka v úvode ku svojej knihe *Teológia pred Božou tvárou* svoju teológiu takto: „Zaumienil som si prežívať a rozvíjať teológiu ako osobné stretnutie s Bohom v tajomstve jeho Slova. Chceme podávať, študovať a rozvíjať teológiu tak, aby sme sa v jej slove dôverne stretli s Bohom: aj v teológii chceme prežívať jeho prítomnosť, počúvať jeho slovo pre našu spásu a v nej dávame Bohu našim slovom odpoveď viery. Takto sa naše stretnutie v teológii stáva modlitbou, meditáciou.“⁶ V tomto duchu rozvíjal svoju teologickú reflexiu v prostredí umlčanej cirkvi, ktorú však vnímal ako živú a životaschopnú. Svoje teologické reflexie publikoval v samizdatovom texte *Úvahy o situácii našej Cirkvi*, ktorý koloval v rokoch 1970 – 1975 v mnohých kópiách po vtedajšom Česko-Slovensku. V roku 1985 bol anonymne publikovaný v samizdatových *Teologických textoch*.⁷ Svoje chápanie teológie ešte plnšie rozvíja a charakterizuje v predhovore svojho samizdatového diela *Mysterium Verbi*, ktoré neskôr vyšlo aj oficiálne. Jeho teológiu ako stretnutie s Bohom v slove charakterizuje jedna významná črta, a to jej osobný aspekt. Vyzdvihuje živý, celkom osobný prístup k celej teológii, aby sa teológovi stala hlboko prežívaným osobným stretnutím s Bohom. Iba tento osobný postoj, ktorým nachádzame samých seba v každej téme a v každej časti teológie, umožňuje pretvoriť množstvo náboženských poznatkov na skutočný rozhovor v Bohom. Celý zložitý systém, do ktorého sa rozrástlo teologické myslenie, dostáva až osobným prístupom črtu dôverného a súvislého dialógu. Tým získa tiež vnútornú jednotu, keď sa Božie slovo stane našim slovom viery. Odvolávajúc sa na Druhý vatikánsky koncil, na jeho dekrét o kňazskej výchove *Optatam totius*, zdôrazňuje, že osobným prístupom k teológii a jej pastoračným zameraním sa majú prekonať tie nedostatky, ktoré sa vyčítali teológii, totiž, že

⁵ DOLINSKÝ, J.: Jezuitské školstvo dnes. In: *Jezuitské školstvo včera a dnes : Zborník z medzinárodnej konferencie 12. októbra 2006 v Trnave*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 202.

⁶ KRAPKA, E.: *Teológia pred Božou tvárou : Meditácie*. Trnava : Dobrá kniha, 2000, s. 9.

⁷ Porov. poznámka vydavateľa ku stati KRAPKA, E.: *Úvahy o situácii našej Cirkvi*. In: *Teologické texty*, roč. 4, 1993, č. 1, s. 18.

je odtrhnutá od života, že nemá dosah na pastoraáciu, že nevyúsťuje do modlitby, že je priveľmi vecná, chladná a neosobná.⁸

Tento osobný prístup uplatňuje od samého začiatku svojej teologickej reflexie. V úvahách o situácii našej cirkvi neopisuje podrobne situáciu prenasledovania, ktorá bola v jeho časoch všeobecne známa, ale len akoby mimochodom povie: „Za posledné desaťročia sme videli a prežili v našej cirkvi prejavy hlboké viery a evanjeliovej lásky, no súčasne sme boli svedkami prejavov ľudskej slabosti. Negatívne javy nás znepokojujú. Výroky o tom, že »náš ľud je veriaci«, alebo že »u nás ľudia viac chodia do kostola ako inde«, nedávajú primeranú odpoveď na otázku o situácii našej cirkvi. Neobjasnia ju ani časté vzdychania a sťažnosti na podmienky, v akých naša cirkev žila a žije, na vonkajšie zásahy a vplyvy.“⁹ Ďalej prehľbi svoje chápanie situácie človeka. Vychádza zo základnej ľudskej skúsenosti, že človek nikdy nie je sám, ale vždy je uprostred mnohých živých bytostí a neživých vecí, jeho bytie je vložené do sveta, je situované. Je to jeho bytostné miesto, bez ktorého by nemohol jestvovať. Človek nie je však iba pasívne vložený na toto miesto, ale sám je tvorcom situácie a je za ňu aj zodpovedný. Hovorí: „Túto základnú situáciu nemožno vysvetliť tým, že všetko je navzájom závislé, že je tu naša »situácia pre situáciu«, ale len tým, že je tu »situácia pre niekoho« a že je tu závislosť od Niekoho, kto nie je určený nijakou situáciou, je nad ňou, je skutočným pánom situácie. Naša základná situácia je v Bohu... Od neho vychádzame a k nemu smerujeme, v ňom spočínieme... Teda každá ľudská situácia je: výsledkom určitej súčinnosti prírodných, historických a spoločenských síl a zákonitostí, ktoré nás určujú zvonku; naším osobným zápasom a osobnou drámou, je naším výtvorom, za ktorý sme zodpovední; láskavým darom Božím – v každej situácii je pre nás prítomný a činný Boh.“¹⁰ V každej situácii k nám môže prehovoriť Boh a možno zachytiť jeho hlas, preto zamýšľať sa nad situáciou značí načúvať a zachytávať Boží hlas.

Pokračuje vo svojich úvahách, prekonajúc čisto vonkajškový pohľad na Cirkev a jej situáciu vo svete. Ako základ svojej vízie kladie obraz Pánovho prechodu v starozákonnom zjavení i novozákonnú udalosť v Nazarete z Lk 4,16-30, keď sa Ježiš v synagóge predstaví slovami proroka Izaiáša, čo vyvolá rozporné reakcie a napokon vedie k prvému pokusu o jeho zabitie. „Ale on prešiel medzi nich a odišiel.“ Páter Krapka týmto tajomstvom dôvodí: „Tajomstvo Pánovho prechodu je vtlačené ako pečať do dejín Cirkvi: menia sa miesta, doby, reč, prostredie tohto výjavu, ale všade sa uskutočňuje ten istý prechod Pánov. Ježiš Kristus ide svetom vo svojej Cirkvi, ohlasuje evanjelium, krstí a uzdravuje. Aj Kristova Cirkev sa stretá raz s obdivom a milým prijatím, inokedy s odmietnutím a prenasledovaním. Cirkev napreduje na svojej púti, prenasledovaná svetom a potešovaná Bohom, hlásajúc kríž, pokiaľ on sám nepríde.“¹¹

Východiskom týchto jeho úvah je teda celkom jasne paschálne mystérium. V tomto chápaní mystéria hľadá na Cirkev. Hovorí: „Základná situácia Cirkvi

⁸ Porov. KRAPKA, E.: *Mysterium Verbi : Teológia ako stretnutie s Bohom v slove*. Bratislava : Teologický inštitút sv. Alojza na Slovensku, 1994, s. 7-8; KRAPKA, E.: *Teológia pred Božou tvárou : Meditácie*, s. 109-111.

⁹ KRAPKA, E.: Pánov prechod. In: *Viera a život*, roč. I, č. 1, s. 13.

¹⁰ KRAPKA, E.: Úvahy o situácii našej Cirkvi. In: *Teologické texty*, roč. 4, 1993, s. 17.

¹¹ KRAPKA, E.: Pánov prechod. In: *Viera a život*, roč. I, č. 1, s. 14.

je v Bohu: Cirkev je uložená a spočíva v Bohu, a to nielen v jeho »rukách« ako jedno zo stvorených diel, ale je uložená do samotného vnútorného života Božieho, ako tajomstvo Božie. Cirkev je dielom Otca skrze Syna v Duchu Svätom, vychádza z trojičného tajomstva Božieho ako tajomstvo našej spásy. »Všeobecná Cirkev sa javí ako ľud zjednotený v jednote Otca i Syna i Ducha Svätého,« hovorí táto Cirkev sama o sebe na Druhom vatikánskom koncile, opakujúc slová sv. Cypriána a sv. Augustína. Táto základná situácia sa uplatňuje v každej jednotlivej historickej či miestnej situácii. Každá konkrétna situácia Cirkvi na tomto mieste a v tejto chvíli je predovšetkým tajomstvom Božím. Nech je už zapríčinená, spôsobená, privedená, využitá, či zneužitá akýmkoľvek zásahmi, vždy v sebe nosí na prvom mieste tajomstvo Božie na našu spásu. Práve táto konkrétna situácia Cirkvi je pre každého z nás miestom stretnutia s Bohom, rozhovoru s ním. Je tajomstvom milostivej prítomnosti Boha, príchodom jeho kráľovstva. Je miestom a chvíľou, kedy prechádza popri mne Pán, je skutočným prechodom Pánovým.¹² Nehovorí o tom, že treba očakávať nejaké lepšie, pre teológiu priaznivejšie časy, ale jednoducho priznáva, že pred každou, aj tou najnepriaznivejšou situáciou sa treba skloniť a v nej si uctiť Božie tajomstvo, ktoré v nej k človeku prichádza, ktoré je v nej prítomné pre nás ľudí a pre našu spásu. Tu hovorí celkom osobne, že si treba uvedomiť Božie tajomstvo v nás a tu treba robiť teologickú reflexiu.

Túto myšlienku rozvíja celkom osobne, keď pokračuje: „Cirkev je situovaná v nás veriacich, v našom vnútri, v našom srdci. Každý z nás nosí v sebe Cirkev. A tak náš osobný život spoluvytvára jej konkrétnu situáciu. Ako údy Tajomného tela sme spolutvorcovia situácie našej Cirkvi. ... Ako každá situácia, aj situácia Cirkvi má pre nás nielen pasívny, trpne prijímaný moment, ale aktívny. Nie je pre nás len niečím vopred daným, uloženým, núteným. Aj situáciu Cirkvi spoluvytvárame, aktívne sa na nej podieľame, je aj naším výtvorom; aj v dejinách spásy sme dejinotvorní... Preto tiež, ako každá situácia, aj táto konkrétna situácia našej Cirkvi obsahuje pre nás moment osobného rozhodovania: práve túto situáciu musíme riešiť, zvládnuť, usmerniť. Nijaká, ani tá najťažšia situácia nemôže byť dôvodom nečinnosti, zatrpknutosti, kapitulácie: môže zdôvodniť len určitú formu činnosti. Pre Cirkev, a teda pre nás niet beznádejnej situácie, lebo v každej situácii je prítomný Boh ako naša spása.“¹³ Tu vyjadril Emil Krapka celkom otvorene svoj osobný postoj aj po prežitých ťažkých päťdesiatich rokoch rozpustenia kláštorov, prepúšťania zo zamestnania a napokon aj väzenia. Cirkev nemožno umlčať, ak sa ona sama nedá umlčať. Teologickú reflexiu nemožno zvonka zahatať, iba ak by sme sa jej osobne zriekli. A tak pokračuje ďalej vo svojich teologických reflexiách, v ktorých si vytvoril svoj osobitný osobný prístup, čo uplatnil najmä od druhej polovice sedemdesiatych rokov.

Tento svoj prístup k teológii naplno rozvinul v predhovore ku svojej knihe *Mysterium Verbi*, ktorý teraz stručne predstavíme. Priznáva sa čitateľovi: „MYSTERIUM VERBI – TAJOMSTVO SLOVA – s chvejúcim srdcom, po dlhom hľadaní a premýšľaní, zvolil som si tento titul pre nasledujúce úvahy, ktoré chcú naznačiť, ako možno robiť a prežívať teológiu ako osobné stretnutie

¹² KRAPKA, E.: Úvahy o situácii našej Cirkvi. In: *Teologické texty*, roč. 4, 1993, s. 17.

¹³ KRAPKA, E.: Úvahy o situácii našej Cirkvi. In: *Teologické texty*, roč. 4, 1993, s. 17.

s Bohom v tajomstve Slova. Istotne je to veľmi odvážny názov. Lenže či celá teológia nie je tým najodvážnejším činom človeka? Premýšľať o Bohu, pýtať sa na jeho Meno, skúmať jeho bytie a vlastnosti, hovoriť o jeho tajomstve: môže sa na to človek vôbec odvážiť? No sama túžba nášho srdca nás neodolateľne núti k tomuto odvážnemu kroku; a dejiny ľudstva svedčia, ako nástojčivo sa ľudia pýtali na Boha, hľadali ho, premýšľali o ňom, hovorili slová o Bohu – formovali si určitú teológiu. V tomto vedomí, že robíme základnú ľudskú povinnosť a že napĺňame túžbu nášho srdca, vkladáme naše ľudské slovo o Bohu do tajomstva Božieho slova: stretáme sa s Bohom v Slove. A pritom toto stretnutie zostáva tajomstvom, mystériom: budí v nás úctu, svätú bázeň pred Bohom, ktorý nás oslovuje; a tiež úctu k človekovi, ktorý je povoláný do tohto rozhovoru s Bohom.¹⁴

V tomto názve chce vyjadriť aj samotný obsah teológie, vychádza pritom z toho, že tajomstvo Slova je sám Boží život, je to Boh sám. Boh v plnosti svojho života vyslovuje seba tak dokonale, že jeho Večné Slovo ho oslovuje ako Syn milovaného Otca v láske Ducha Svätého. Tajomstvom slova je v jeho chápaní celé stvorenie, aj človek a jeho život. Boh stvoril všetko svojím slovom a človeku dal schopnosť slova, aby mohol vysloviť seba na Božiu chválu. Tajomstvom slova je aj to Božie zjavenie, ktoré sa uskutočnilo ústami Mojžiša, prorokov a ďalších biblických autorov, ktoré sa počas celých dejín spásy zasnúbilo s ľudským slovom. Napokon je to tajomstvo Slova, ktoré sa stalo telom a prebývalo medzi nami. Boh nám dal naozaj svoje Slovo, prehovoril k nám v Synovi, aby každý, kto verí v neho, nezahynul, ale mal večný život. Lebo on má slová večného života. Zároveň je to prítomnosť samotného Kristovho slova v Cirkvi: v jej ohlasovaní evanjelia, v jej sviatostiach, v jej modlitbe, vo viere Cirkvi, ktorou ona vyslovuje svoje áno k Božiemu slovu. Tým chce vyjadriť tajomstvo Božieho slova a celú ľudskú skutočnosť. Veriace slovo má svoj zmysel v tom, že sa začlení do tajomstva Božieho slova. Boh je ten, ktorý hovorí Slovo, koná svojím slovom, dáva svoje Slovo, aby sme boli schopní slova, a tak sa s ním stretli.¹⁵

Emil Krapka hovorí: „Chceme robiť teológiu tak, aby sme sa v jej slove stále dôvernejšie stretali s Bohom: v nej chceme prežiť jeho prítomnosť, počúvať, čo nám hovorí pre našu spásu, v nej dávame Bohu odpoveď viery. Takto sa naše stretnutie stáva meditáciou a modlitbou.“¹⁶ Teologickú reflexiu chce rozvíjať v Cirkvi ako vo veriacom spoločenstve, chce spoločne uvažovať a načúvať hlasu otcov a učiteľov Cirkvi a hrdinských svedkov viery. Toto stretnutie má byť stretnutím aj s týmto svetom, so všetkými jeho úzkosťami aj nádejami, s jeho veľkosťou i biedou. Má byť rozhovorom s bratmi a sestrami, aj s tými, ktorí sa vyhýbajú rozhovoru s Bohom. Ako sme už povedali, jeho prístup k teológii má silne akcentovanú osobnú črtu.

Svoju teologickú reflexiu vkladá do kontextu kresťanskej teológie, ktorá „nie je dielom jedného človeka či jednej generácie; je to mohutná stavba, na ktorej pracovali všetky generácie Cirkvi. ... Aj teológia má charakter živého procesu, akým je celý život Cirkvi; je viazaná na historický vývoj a na organic-

¹⁴ KRAPKA, E.: *Mysterium Verbi : Teológia ako stretnutie s Bohom v slove*, s. 5–6.

¹⁵ Porov. KRAPKA, E.: *Mysterium Verbi : Teológia ako stretnutie s Bohom v slove*, s. 6–7.

¹⁶ KRAPKA, E.: *Mysterium Verbi : Teológia ako stretnutie s Bohom v slove*, s. 7.

kú nadväznosť jeho prvkov. Preto i naše úvahy budú vychádzať z tradičného teologického základu a budú sledovať zaužívaný školský postup. No práve na tomto základe a postupe chcú naznačiť osobný prístup k témam teológie. Nakoniec i celkom praktické uvažovanie nás vedie k takémuto postupu: treba uviesť poslucháča alebo čitateľa do tej teologickej literatúry, ktorá je ako duchovné dedičstvo a s ktorou sa bude stretať, a na tomto materiáli ukázať, že je možný osobný prístup. Rozsiahly materiál teologického štúdia sa má postaviť do takého svetla, aby sme v ňom ľahšie pobadali osobné príťažlivé momenty, aby sme teológiu nielen študovali, ale aj prežívali.¹⁷ Napokon sa hlási k požiadavke Druhého vatikánskeho koncilu, keď hovorí: „Aj v našich úvahách centrálné miesto má svedectvo zjavenia a biblická teológia.“¹⁸

Na záver stručne a výstižne predstavuje metódu svojej teologickej reflexie: „Väčšie okruhy príbuzných tém začínajú meditáciou: v nej sa formou modlitby predloží vlastný okruh témy. Jednotlivé úvahy sa začínajú obyčajne nejakou ľudskou skúsenosťou a nastolením otázky, potom sa stručne naznačí prínos filozofie. Centrom úvahy je biblické svedectvo a jeho teologické rozvedenie. V ďalšej časti sa ukazuje, ako toto tajomstvo žije Cirkev, v jej liturgii a učení, vo svedectvách otcov a teológov. Napokon sa naznačí, aké miesto a dosah má toto tajomstvo či pravda viery v našom živote.“¹⁹ Tak uskutočňoval to, čo naznačuje Ľuboš Rojka SJ vo svojej štúdií *Ratio studiorum a štúdium filozofie na jezuitských inštitúciách*. Uvádza, že na celosvetovom jezuitskom sympóziu o filozofii v roku 1977 boli najprv zdôraznené konkrétne dôvody, pre ktoré je potrebné sa zaoberať filozofiou: (1) Humanitné a sociálne vedy, aj keď napomáhajú ľudskú zrelosť, praktickosť a inkulturáciu, nestačia na plný intelektuálny rozvoj človeka. (2) Jediné filozofia je schopná dosiahnuť univerzality, ktorá je predpokladom dostatočnej kritickosti a zosystematizovania iných disciplín. (3) V dnešnej dobe sa filozofia stáva čoraz nevyhnutnejším prostriedkom na rozlišovanie prirodzenosti a hodnôt moderných systémov. Dôležitosť filozofie narastá, keď si uvedomíme, že mnohí ľudia dnes neakceptujú nič, čo vyslovene pripomína Krista, a preto je im bližší filozof ako teológ.²⁰ V tomto duchu koncipoval páter Krapka svoju teologickú reflexiu i osnovu tajného teologického štúdia.

ORGANIZÁTOR TAJNÉHO TEOLOGICKÉHO ŠTÚDIA

Zanietenie, s akým sa Emil Krapka pustil do práce teológa, vidieť zo spôsobu, ako usporiadal filozofické a teologické štúdium pre kandidátov kňazstva, ktorí sa nemohli dostať na štúdium do jediného, režimom prísne kontrolovaného, kňazského seminára v Bratislave. Ešte pred vydaním apoštolskej konštitúcie Jána Pavla II. *Sapientia christiana* z 15. apríla 1979 a *Ordinationes Kongregácie pre katolícku výchovu* z 29. apríla 1979, ktoré sú priložené k samotnej konštitúcii, vypracoval „Osnovu cirkevných štúdií podľa dokumentov

¹⁷ KRAPKA, E.: *Mysterium Verbi : Teológia ako stretnutie s Bohom v slove*, s. 8.

¹⁸ KRAPKA, E.: *Mysterium Verbi : Teológia ako stretnutie s Bohom v slove*, s. 8.

¹⁹ KRAPKA, E.: *Mysterium Verbi : Teológia ako stretnutie s Bohom v slove*, s. 9; porov. KRAPKA, E.: *Teológia pred Božou tvárou : Meditácie*, s. 9, 116–127.

²⁰ Porov. ROJKA, L.: *Ratio studiorum a štúdium filozofie na jezuitských inštitúciách*. In: *Jezuitské školstvo včera a dnes : Zborník z medzinárodnej konferencie 12. októbra 2006 v Trnave*, s. 213.

Druhého vatikánskeho koncilu²¹. Koncil si žiadal obnovu cirkevných štúdií. Emil Krapka hovorí: „Tomu má slúžiť i nová úprava štúdií; pri nej »treba hľadieť najmä na to, aby sa filozofické a teologické disciplíny vhodnejšie rozvrhli a súladne sa snažili čoraz viac sprístupniť seminaristom tajomstvo Kristovo, ktoré pôsobí na celú históriu ľudského pokolenia, ustavične vyúsťuje v Cirkev a uplatňuje sa hlavne kňazskou službou« (OT 14). Koncil sa obracia na kňazov, aby boli »zrelí vo vede« a ich náuka nech je »duchovným liekom pre Boží ľud«. Preto ich povzbudzuje: »Keďže v našich časoch ľudská vzdelanosť i bohoslovné nauky robia nebývalý pokrok, kňazi sa povzbudzujú, aby primeraným spôsobom neprestajne zdokonaľovali svoje teologické i svetské vedomosti a tak sa vhodnejšie pripravovali na dialóg so svojimi súčasníkmi.« (OT 19)²²

Osobitne významné je, že v „Osnove cirkevných štúdií“ myslí aj na laikov, keď hovorí: „Laici majú svoje osobitné poslanie v obnove náboženského života, vzdelania a kultúry. Koncil sa im osobitne prihovára v konštitúcii o Cirkvi, v dekrétu o laickom apoštoláte, v deklarácii o kresťanskej výchove, v pastorálnej konštitúcii o Cirkvi v súčasnom svete. »Keďže laici majú svojím spôsobom účasť na poslaní Cirkvi, ich apoštolská výchova nadobúda osobitný charakter vzhľadom na sám svetský ráz vlastný laikátu a na jeho duchovnosť... Pri duchovnej výchove sa vyžaduje dôkladná vedecká príprava, a to teologická, etická a filozofická, prispôbená veku, postaveniu a nadaniu. A nech sa nepodceňuje význam všeobecného kultúrneho vzdelania spolu s praktickou a technickou prípravou.« (AA 29) V duchu koncilu, podľa jeho úmyslov a želaní je zostavená táto Osnova cirkevných štúdií. Svojím spôsobom chce prispieť k obnove náboženského vzdelania a kultúry u nás. Chce pomáhať všetkým – kňazom, bohoslovcov i zainteresovaným laikom – sústavne sa nábožensky vzdelávať, stále napredovať v posvätnnej vede a tým rásť v poznaní Ježiša Krista.²³ Tu sa jasne ukazuje odvážna prorocká vízia pre cirkevné štúdiá v rámci kňazskej formácie i formácie laikov, ako to čítame aj v apoštolskej konštitúcii *Sapientia christiana*: „Cirkevné fakulty sú otvorené pre všetkých, pre bohoslovcov i pre laikov.“²⁴ Program predložený v „Osnove cirkevných štúdií“ koncipoval Emil Krapka v súlade s koncepciou podobných programov na Pápežskej Gregorovej univerzite v Ríme, ktorá je zverená jezuitom.

Predpokladá sa externá forma štúdia, alebo – ako sa v tom čase táto forma nazývala – štúdium popri zamestnaní, čo dobre vystihovalo situáciu študujúceho, ktorý musel byť zamestnaný, aby mal z čoho žiť, a zároveň študoval to, k čomu sa cítil byť povolaný. Systém bol postavený tak, aby sa dal zvládnuť za šesťnásť hodín týždenne. „Osnova je rozdelená na základný kurz, ktorý svojím obsahom a úrovňou zodpovedá seminárnemu filozofickému a teologickému kurzu, a na špeciálny kurz, do ktorého sú zaradené náročnejšie diela, na úrovni postgraduálneho štúdia. Látka filozofického kurzu je rozdelená do štyroch paralelných sérií, cyklov. Teologická látka je rozčlenená do piatich cyklov. Pričom osnova sa snaží zachovať sústredenosť a tematickú nadväznosť.

²¹ Porov. KRAPKA, E.: Rehoľný život v skrytosti. In: *Studia Aloisiana : Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity* 1998. Bratislava, 1998, s. 146–147.

²² KRAPKA, E.: Osnova cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 223–224.

²³ KRAPKA, E.: Osnova cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 224.

²⁴ JÁN PAVOL II.: *Apoštolská konštitúcia Sapientia christiana*. Trnava : SSV, 1999, č. 31. s. 26.

Napríklad v teologickom kurze sa hovorí o Cirkvi a sviatostiach súčasne v dogmatickom, morálnom a pastorálnom cykle.²⁵

V tom čase nebolo možné vypracovať nejaký oficiálny dokument miestnej cirkvi, a on sám nechcel vzbudiť takéto podozrenie, preto vysvetľuje svoje úmysly: „Táto osnova nie je úradnou direktívou, ale priateľskou pomôckou. Chce pomáhať rovnomerným a súvislým zadelením látky, čím umožňuje študujúcemu osobnú kontrolu. Ďalej posilní vedomie tých, čo zodpovedne preštudovali vyznačenú látku, že dosahujú úroveň, ktorú od nich Cirkev žiada. Pritom osnova je otvorená dopredu: kto má viac času a možností, môže postupovať rýchlejšie, môže už v základnom kurze študovať diela vyznačené pre špeciálny kurz, alebo inú odbornú literatúru. Osnova ukazuje možnosti pre ďalšie štúdium, hlavne pre rast vo viere. Veď život viery a poznanie viery sa neuzavierajú do seba, ale stále viac sa otvárajú do budúcnosti, až sa raz zavfšia v blaženom videní Boha, keď ho uvidíme takého, aký je (1 Jn 3,2).“²⁶ Tu celkom jasne nadväzuje na svoju skúsenosť viery z predchádzajúcich rokov väzenia a tajného rehoľného života a štúdia teológie, čo pre neho bolo osobnou skúsenosťou viery, ako to dosvedčuje celý rad jeho teologických meditácií i jeho teologické prežívanie Duchovných cvičení sv. Ignáca z Loyoly v knihe *Mysteria Regni Dei : Tajomstvá Božieho kráľovstva nazierané v Duchovných cvičeniach svätého Ignáca*.²⁷ Kniha najprv kolovala ako samizdat, v roku 1999 bola aj oficiálne publikovaná.

V členení filozofického kurzu „vychádza zo zaužívaného školského členenia filozofických disciplín. Hlavné disciplíny sú zaradené do dvoch cyklov, antropologického a metafyzického. Tretí cyklus je venovaný dejinám filozofie, štvrtý pomocným disciplinám. Základom štúdia je tomistická filozofia. Pre základný kurz sa uvádza niekoľko príručiek. Špeciálny kurz počíta s priamym štúdiom diel významných filozofov“.²⁸ Tu ide Emil Krapka v línii apoštolskej konštitúcie Jána Pavla II. *Sapientia christiana* z 15. apríla 1979 a *Ordinationes Kongregácie pre katolícku výchovu* z 29. apríla 1979.²⁹ Pripojená bibliografia študijnej literatúry svedčí o tom, že chápanie štúdia nie je uzavreté iba na tomistickú filozofiu, ale je otvorené aj pre novovekú a súčasnú filozofiu. V bibliografii uvádza v slovenskom alebo v českom preklade dostupné diela Bacona, Descarta, Leibniza, Kanta, Hegela, Bergsona, Blondela, Marcela, Maritaina, Mouniera, Teilharda de Chardin, Schelera, Whitehaeda a ďalších.³⁰ Celý

²⁵ KRAPKA, E.: Osnova cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 224–225.

²⁶ KRAPKA, E.: Osnova cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 225.

²⁷ KRAPKA, E.: *Mysteria Regni Dei : Tajomstvá Božieho kráľovstva nazierané v Duchovných cvičeniach svätého Ignáca*. Trnava : Dobrá kniha, 1999.

²⁸ KRAPKA, E.: Osnova cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 225.

²⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolská konštitúcia Sapientia christiana*. *Ordinationes*, 2. časť, č. 51, s. 64–65. „Povinné predmety sú: 1° v prvom cykle: a) filozofické predmety požadované na teológii, ako sú najmä systematická filozofia so svojimi hlavnými časťami a jej historický vývoj; b) teologické predmety: Sväté písmo: úvod a exegéza; fundamentálna teológia so základnými problémami ekumenizmu, nekresťanských náboženstiev a ateizmu; dogmatická teológia; morálna teológia; pastoračná teológia (pastorálka); liturgika; cirkevné dejiny, patológia a archeológia; kánonické právo; c) pomocné predmety, to jest niektoré vedy o človeku a okrem latinského jazyka aj biblické jazyky, pretože sa vyžadujú v ďalších cykloch.“

³⁰ Porov. KRAPKA, E.: Osnova cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 228–230.

filozofický kurz rozpracoval do podoby svojím spôsobom informačného listu a otázok na opakovanie, ktoré zoradil podľa jednotlivých predmetov a tém, a k tomu vždy pripojil aj odporúčanú literatúru.³¹

Teologické štúdium základného kurzu, ktorý zodpovedá prvému cyklu, rozložil do ôsmich semestrov. Ďalšia možnosť štúdia zodpovedá druhému cyklu, ktorý nazýva špeciálnym. Zaujímavá je dôslednosť, s akou uplatňuje zásadu, že štúdium teológie sa má napájať z biblických prameňov. „Základom osnovy je biblický cyklus; naň nadväzuje dogmatický, morálny a pastorálny cyklus. Súbežne s nimi prebieha aj historický cyklus.“³² Vysvetľuje: „Biblický cyklus začína všeobecným úvodom do Svätého písma. Preberajú sa tu otázky vzniku, integrity textu, kánonickosť, inšpirácia a interpretácia Svätého písma. Nasleduje osobitný úvod do Starého a Nového zákona. ... Nasledujúce semestre biblického cyklu vyplňa vzorová exegéza vybraných kníh, statí alebo tém zo Svätého písma.“³³ Zdôrazňuje nevyhnutnosť súbežného štúdia dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu a uvádza jeho vhodné rozloženie do jednotlivých semestrov.³⁴

Dogmatický cyklus je druhým nosným cyklom osnovy. V úvode k nemu uvádza E. Krapka odporúčania koncilu, že cyklus má obsahovať úvodný kurz a fundamentálnu a dogmatickú teológiu. „V dogmatickom cykle sa má postupne utvárať syntéza teologickej látky, rozčlenená z didaktických dôvodov do piatich cyklov. Od biblického prameňa vedie cesta cez verné historické tradovanie zjavených právd až po ich morálne a pastorálne uplatnenie v živote Cirkvi a v živote jednotlivých údob.“³⁵ Táto vízia sa odráža aj vo veľmi podrobnom vypracovaní tém z teológie, ktoré poskytujú nielen podrobné členenie látky, ale aj podnety na opakovanie a tým na nadobudnutie osobnej teologickej syntézy.³⁶

V morálnom cykle pripomína potrebu jeho obnovy, hovoriac: Doterajšie príručky a metódy vyučovania morálky boli zamerané na prípravu budúcich svedníkov. Preto v nich prevládala kazuistický charakter; vzniká dojem negatívnej zákazovej morálky. Koncil prekročil toto úzke chápanie a žiada, aby morálna teológia bola naozaj teológiou, aby vychádzala z tajomstva Krista a zamerala sa na kresťanský život v jeho celosti. Študujúcemu odporúča siahnuť po poľskom alebo českom samizdatovom preklade pokoncilovej morálnej teológie Bernharda Häringa *Das Gesetz Christi*, ktorá vyšla vo Freiburgu v roku 1963.³⁷ Pre pastorálny cyklus uvádza ako hlavný študijný prameň

³¹ Porov. KRAPKA, E.: Hlavné témy filozofie. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 266–321.

³² KRAPKA, E.: Osnova cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 232; porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolská konštitúcia Sapientia christiana*, č. 67, § 1, s. 36. „Štúdium Svätého písma nech je akoby dušou posvätnéj teológie, ktorá sa opiera o pisané Božie slovo a zároveň o posvätnú Tradíciu ako o trvalý základ.“

³³ KRAPKA, E.: Osnova cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 239.

³⁴ Porov. KRAPKA, E.: Osnova cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 238.

³⁵ KRAPKA, E.: Osnova cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 243

³⁶ Porov. KRAPKA, E.: Témy z teológie. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 322–361.

³⁷ Porov. KRAPKA, E.: Osnova cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 247.

Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu a až potom učebné texty a príručky používané v tom čase v kňazskom seminári v Bratislave.³⁸ „Osнова venuje v historickom cykle štyri semestre všeobecným cirkevným dejinám; ďalšie dva patria patológii a dejinám teológie. Siedmy a ôsmy semester sú venované slovenským cirkevným dejinám, dejinám cirkevného umenia, liturgie alebo iným špeciálnym dejinám. Pri historickom štúdiu máme postrehnúť najmä podnety a smer, akým sa vyvíjal život Cirkvi v tej-ktorej dobe. Cirkevná história nám tak pomáha pochopiť a zvládnuť súčasnú situáciu.“³⁹

ZÁVER

Dejiny kultúr, národov, štátov, Cirkvi, rodín i jednotlivcov majú svoju kontinuitu; aj keď v nich bývajú krízy a otrasy, nikdy nezačínajú od nuly, alebo z pozície, že doteraz nebolo nič a teraz sa to len začína. Marxistický režim mal túto tendenciu, ktorou sme nasiakli aj my, no napriek tomu si generácie vystavené tejto skúške zachovali identitu svojej viery a odovzdali ju ďalšej generácii. Nepochybne významnú rolu v tom zohrali aj teológovia typu Emila Krapku, ktorý nečakal na nejakú lepšiu dobu, a tak by bol zmárnil mnoho času, ale prijal svoju dobu, svoju historickú situáciu ako jedinečnú príležitosť žiť vo viere Cirkvi a túto vieru teologicky reflektovať a sprostredkovať svojim súčasníkom. Jeho teologická reflexia, plná paschálneho mystéria, a podrobne vypracovaná osnova cirkevných štúdií ovplyvnila mnohých. Združila aj ďalšiu generáciu v štúdiu teológie a dala vznik inštitúcii, akou je Teologická fakulta Trnavskej univerzity, ktorá v roku 2007 slávi desať rokov od svojho založenia.

prof. RNDr. LADISLAV CSONTOS SJ, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173
814 99 Bratislava
e-mail: ladislav.csontos@tftu.sk

³⁸ Porov. KRAPKA, E.: Osнова cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 252–254.

³⁹ KRAPKA, E.: Osнова cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, s. 259.

Inšpiratívnosť teológie Jána Duns Scota pre dnešok

MICHAL CHABADA

CHABADA, M.: Inspirational Power of John Duns Scotus' Theology for Today. *Teologický časopis*, V, 2007, 1, s. 43 – 48.

Up-to-dateness and the inspirational power of John Duns Scotus' theology for today dwells in Scotus' integrating two aspects of theology – knowledge and practice. According to Scotus, the work of a theologian has to be completed by the act of love – this act has to be in correspondence with correctly interpreted revelation. A theological speculation without any impact on practical life is not possible – this speculation should inevitably be connected with praying and praying with theology, which fact has been observed also by Hans Urs von Balthasar. The goal of theology, according to Duns Scotus, is love: both towards God and towards a neighbour. Theology indicates the ways of this love, presents the rules for appropriate loving; better theological knowledge should make us more capable of loving God and a neighbour, since to know God truly and authentically means to let oneself be ravished by His love.

Key words: theology, knowledge and practice, rules of love, John Duns Scotus

ÚVOD

Náš článok je venovaný veľkej osobnosti stredovekého myslenia, čo nevyhnutne vedie k otázke, čím môže byť Scotova koncepcia teologického poznania inšpiratívna pre dnešok takmer sedemsto rokov po jeho smrti. Domnievame sa, že napriek veľkej časovej vzdialenosti nás Scotus učí, ako spojiť a zosúladiť teoretický a praktický rozmer teológie. Ako uvádza Juraj Dolinský, už jezuitské *Ratio Atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* z roku 1599 spája štúdium filozofie a teológie, pričom zdôrazňuje: „Nie holé obohatenie zmyslu je cieľom prednášok, ale predovšetkým formovanie náboženského a osobného charakteru.“¹ Na potrebu spojenia teológie so spiritualitou upozorňoval aj Hans Urs von Balthasar, aby teológia nebola izolovanou akademickou vedou, pretože teológia musí podľa Balthasara súvisieť so žitou vierou a znova smerovať k nej.² V tomto duchu sa vyjadruje aj Emil Krapka: „Teológia bez modlitby by klesla na úroveň profánnej náboženskej vedy, kde sa hovorí o náboženstve ako o jave, o Bohu ako o veci“, lebo „pravá teológia [...] je neoddeliteľná od prikázania lásky“.³

¹ DOLINSKÝ, J.: Teologická fakulta Trnavskej univerzity v rokoch 1635 – 1777. In: *Studia comeniana et historica*, roč. 36, 2006, č. 75–76, s. 78.

² Porov. BRAUNSTEINER, G.: Hans Urs von Balthasar a jeho storočnica (1905 – 1988). In: *Teologický časopis*, roč. III, 2005, č. 2, s. 8.

³ KRAPKA, E.: *Teológia pred Božou tvárou : Meditácie*. Trnava : Dobrá kniha, 2000, s. 17.

Názory všetkých teológov 13. a 14. storočia sa zhodovali v tom, že teológia je primárne vedeckým poznaním, ktoré stavia na pravdách zo zjavenia. Takisto sa zhodovali v tom, že posledným zmyslom zjavenia je naša spása. Avšak v pozadí týchto zhôd sa odohrávala diskusia, ktorá sa dotýkala podstaty zjavenej teológie. Pod vplyvom Aristotelovej filozofie boli v centre teologických diskusií najmä metodologické a špekulatívne faktory a spásno-dejinné faktory sa dostávali do úzadia. Veľmi diskutabilným problémom bolo práve včlenenie teológie ako vedy zo zjavenia za každú cenu do aristotelovskej schémy rozdelenia vied.⁴

Augustiniánsky prúd chápal teológiu ako vedu v zmysle *intellectus fidei*, ako rozumové pochopenie a presvetlenie právd viery, dával do popredia náboženský záujem a požadoval, aby stupňu duchovného poznania zodpovedal stupeň rastu v náboženskom živote. Tomistický prúd, nadväzujúc na Aristotelovu filozofiu, zdôrazňoval vedeckosť teológie a primárne kládol dôraz na racionálnu metódu a jasný pojmový jazyk.⁵

Pre Dunsu Scota je riešenie problému podstaty zjavenej teológie dvojnásobne sťažené: na jednej strane používa špecifický pojmový aparát gréckej filozofie, na druhej strane ho stimuluje františkánske myslenie a spiritualita.⁶

PRAKTICKÉ POZNANIE A PRAX PODĽA DUNSA SCOTA

Scotus používa pri určení podstaty teológie Aristotelovo rozdelenie vied na teoretické/špekulatívne a praktické. Scotus sa rozhoduje pre druhé určenie zjavenej teológie – zjavená teológia je praktickou vedou. Avšak v tejto súvislosti je nevyhnutné poukázať na Aristotelovo a Scotovo chápanie praxe. Podľa Aristotela je teoretické poznanie poznaním pre poznanie samo a je poznaním všeobecného a nevyhnutného⁷ a tento druh poznania Aristoteles delí na tri oblasti: fyzika, matematika a prvá filozofia.⁸ Predmetom praktického poznania je však konanie, jednotlivé a kontingentné veci či udalosti.⁹ Praktické poznanie je zamerané na mravné konanie a možno ho rozdeliť na oblasť etiky, ekonomiky a politiky.¹⁰

Kľúčom na rozriešenie tohto problému je Scotovo chápanie praktického poznania a praxe. Praktické poznanie je podľa Scota poznanie predmetu, na základe ktorého postupujeme k praxi. Naopak poznanie, ktoré ostáva v rozume, teda na jeho základe nie je možné postupovať k praxi, je teoretické. Okrem toho, prax je úkonom mohutnosti, ktorá je odlišná od rozumu, t. j. vôle. Prax

⁴ Porov. FINKENZELLER, J.: *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus: Eine historische und systematische Untersuchung*. Münster: Aschendorff, 1960, s. 263.

⁵ Porov. FINKENZELLER, J.: *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 163.

⁶ Porov. HONNEFELDER, L.: Die zwei Quellen des scotischen Denkens: Franziskanische Spiritualität und aristotelische Wissenschaft. In: *Zwischen Weisheit und Wissenschaft*. (Hg.) F. Lackner, Heft 45, 2003, s. 13–15.

⁷ Porov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova 1140b 31 – 32*. Bratislava: Pravda, 1979, s. 147.

⁸ Porov. ARISTOTELES: *Metafyzika VI 1026a 19 – 23*. Praha: Rezek, 2003, s. 175.

⁹ Porov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova 1140a – 1141a*, s. 145 – 147.

¹⁰ Porov. FINKENZELLER, J.: *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 264.

je neskoršia ako úkon rozumu a musí byť vyvolaná v zhode s poznaním rozumu, aby sama bola správnym úkonom.¹¹ Scotus ďalej rozlišuje medzi praktickými úkonmi v „širšom“ a „užšom“ zmysle slova. V skutočnom zmysle slova sú praktické len tie úkony, ktoré nasledujú po poznávacích úkonoch rozumu. Z tejto podmienky vyplýva, že prax je úkonom vôle a nijakej inej mohutnosti duše.

Scotus rozlišuje dva druhy úkonov vôle: vzbudený úkon (*actus elicitus*) a prikázaný úkon (*actus imperatus*), ktoré môžeme nazvať praktickými vo vlastnom zmysle slova a sú v moci poznávajúceho. Ako má umelec moc nad svojou tvorbou, o to viac má múdry [človek] moc nad svojím konaním.¹²

Tretou podmienkou praxe je jej zhoda so správnym úsudkom rozumu (*recta ratio*), aby mohla byť správnym konaním. V tom, či sa voľba uskutočnila v súlade s úsudkom rozumu, alebo nie, spočíva morálna hodnota voľby. Na základe týchto kritérií praxe môžeme povedať, že pôvodným a bezprostredným praktickým úkonom vôle je vzbudený úkon (*actus elicitus; volitio*). Prikázaný úkon nasleduje až po vzbudenom úkone vôle,¹³ ktorý je praxou akcidentálne (*per accidens*) a jeho morálna hodnota je založená na vzbudenom úkone vôle. Postupnosť jednotlivých úkonov rozumu a vôle je takáto: *obiectum – intellectio* (úkon rozumu) – *actus elicitus* (prvý úkon vôle) – *actus imperatus* (druhý úkon vôle).¹⁴

Scotus definuje praktické poznanie ako to, čo postupuje (*extenditur*) k praxi.¹⁵ Postupovanie k praxi interpretuje Scotus ako vzťah, ktorý nemusí byť reálny, chápe ho ako vzťah spôsobilosti (*relatio aptitudinalis*), t. j. ako potenciálny vzťah,¹⁶ pretože reálnym sa stáva až na základe slobodného rozhodnutia vôle. Postupovanie praktického poznania k praxi spočíva na dvoch základných formách vzťahu spôsobilosti: vzťah spôsobilosti zhody (*relatio aptitudinalis conformitatis*) a vzťah spôsobilosti esenciálnej priority (*relatio aptitudinalis prioritatis naturalis*).¹⁷

Pri esenciálnej prioritě musí rozumové poznanie predchádzať úkon vôle, pri spôsobilosti zhody sa má priviesť do zhody so správnym poznaním. Vzťah spôsobilosti sa bude vzťahovať najmä na vzbudený úkon, čo má za následok,

¹¹ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. Prol. p. 5 q. 1-2 n. 228, ed. Vat. I 155*: „...primo quod praxis ad quam cognitio practica extenditur est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut sit rectus.“

¹² JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. Prol. p. 5 q. 1-2 n. 231, ed. Vat. I 156*: „...praxis ad quam extenditur habitus practicus non est nisi actus voluntatis elicited vel imperatus. praxis est actus qui est in potestate cognoscentis ... igitur artifex in potestate sua habet factionem: multo magis prudens habet in potestate sua actionem.“

¹³ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. Prol. p. 5 q. 1-2 n. 234, ed. Vat. I 159*: „Ex duabus condicionibus praxis ultimis sequitur quod actus imperatus a voluntate non est primo praxis sed quasi per accidens, quia nec primo est posterior intellectione nec primo natus elici conformiter rectae rationi.“

¹⁴ Porov. SONDAG, G.: *Scolie*. In: *Jean Duns Scot : Prologue de l'Ordinatio. (Présentation et traduction annotée.)* Paris : PUF, 1999, s. 290.

¹⁵ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. Prol. p. 5 q. 1-2 n. 227, ed. Vat. I 154*: „...habitus practicus aliquo modo extenditur ad praxim.“

¹⁶ Na inom mieste – JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. Prol. p. 5 q. 1-2 n. 252, 260* – označuje Scotus tento vzťah ako habituálny.

¹⁷ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. Prol. p. 5 q. 1-2 n. 236, ed. Vat. I 161*: „...ista extensio consistit in duplici relatione aptitudinali, videlicet conformitatis et prioritatis naturalis.“

že praxou bude každý vnútorný úkon vôle, aj keď nebol navonok zrealizovaný. Z tohto dôvodu môžeme Scotovu teóriu praxe nazvať teóriou úmyslu (*intentio*).¹⁸ Scotus sám uvádza príklad: Nie je nevyhnutné, aby sa morálny habitus prejavoval aj navonok, lebo nie každý štedrý človek musí konať štedré skutky nasledujúce po voľbe, lebo ten, kto nemá peniaze, môže byť štedrý v srdci, prostredníctvom skutkov, ktoré si predstavuje; morálny habitus sa teda prejavuje navonok iba náhodne.¹⁹ Scotovu vôľu, v ktorej sa odohrávajú praktické vzbudené úkony, môžeme chápať ako *srdce* nielen preto, že je schopné milovať a nenávidieť, ale aj preto, že môže vyjadriť svoj úkon, aj keď sa neudeje nič navonok.²⁰

Ďalším charakteristickým bodom Scotovho chápania teológie ako praktickej vedy je pojem zhody (*conformitas*). Praktické poznanie, ktoré sa získava poznávaním predmetu, nielenže prirodzene predchádza úkon vôle, ale zároveň ako riadiace určuje vôľu ku správne konaniu.

V tomto kontexte sa dajú interpretovať pravdy teológie, napríklad „Boh je trojjediný“ či „Otec plodí Syna“ ako praktické pravidlá. Teologické pravdy nie sú len záležitosťou čistého teoretického poznania, ale aj základom správnosti lásky k Bohu a úcty k nemu. Človek, ktorý by miloval Boha ako iba jednu osobu, ako to robia tí, ktorí neveria v Trojicu, nemá na základe svojho poznania, ktoré nie je správne, správnu lásku k Bohu.²¹ Z tohto aspektu môžeme povedať, že čím viac správne poznávame Boha, tým správnejšie ho môžeme aj milovať. Domnievame sa, že na praktický rozmer teologického poznania vhodne poukazuje aj jezuitský teológ Emil Krapka SJ, keď hovorí: „...modlíme sa, aby sme poznali ako synovia tajomstvo trojjediného Boha, a poznávame ho, aby sme sa mu ešte hlbšie klaňali.“²²

Po prezentovaní podstaty praxe stojíme pred otázkou dôvodu, na základe ktorého praktické poznanie postupuje k praxi. Podľa Aristotela a jeho nasledovníkov je dôvodom *extensionis ad praxim* rozumového poznania, na základe ktorého sa stáva praktickým, cieľ.²³ Cieľ zapríčiňuje vo vôli túžbu, ktorá zas vplýva na rozum, aby uvažoval nad prostriedkami, ktoré treba použiť na jeho dosiahnutie, čím sa rozum stáva praktickým.²⁴ Môžeme si poslužiť príkladom z medicíny: Teoretický rozum uchopuje cieľ, ktorým je zdravie, a žia-

¹⁸ Porov. SONDAG, G.: *Duns Scot : La théologie comme science pratique. (Prologue de la Lectura.)* Paris : Vrin, 1996, s. 86.

¹⁹ JÁN DUNS SCOTUS: *Lect. Prol. p. 4 q. 1 n. 176, ed. Vat. XVI 59*: „Non enim requiritur in omni liberali quod habeat actus sequentes electionem quibus communicet, quia non habens pecunias potest esse liberalis communicando in corde per actus imaginatos, et sic de contingente.“

²⁰ Porov. SONDAG, G.: *Duns Scot : La théologie comme science pratique*, s. 86.

²¹ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. Prol. p. 5 q. 1-2 n. 322, ed. Vat. I 210*: „...‘Deus est trinus’, ‘Pater generat Filium’, dico quod istae veritates sunt practicae. Prima quidem virtualiter includit notitiam rectitudinis dilectionis tendentis in tres personas, ita quod si actus eliceretur circa unam solam, excludedo aliam (sicut infidelis eliceret), esset actus non rectus.“

²² KRAPKA, E.: *Teológia pred Božou tvárou : Meditácie*, s. 67 – 68.

²³ ARISTOTELES: *Etika Nikomachova 1140b25*, s. 146: „...lebo počiatky každého možného konania sú dané v cieľi, ktorý sa má uskutočniť práve konaním.“

²⁴ ARISTOTELES: *Etika Nikomachova 1139a – 1139b*, s. 142 – 143: „Počiatkom vedomého rozhodnutia je však žiadostivosť a rozumová úvaha poukazujúca na účel. ... Samo myslenie však nič neuvádza do pohybu, robí to až pri zameraní na určitý cieľ a konanie.“

dostivosť po ňom túži. Pod vplyvom tejto túžby prichádza rozvažovanie rozumu, ktorý hľadá vhodné prostriedky a postupy na dosiahnutie tohto cieľa, a tak sa stáva praktickým.²⁵

Scotus kritizuje uvedenú koncepciu a argumentuje takto: Keby to tak bolo, lekár by bol praktikom len vtedy, keď by aktuálne liečil. No lekár nie je lekárom len vtedy, keď aktuálne lieči, ale aj vtedy, keď má poznanie ľudského tela, ktoré lieči, alebo nie.²⁶ Z toho vyplýva, že cieľ praktickej vedy je obsiahnutý v jej *predmete*. „Človek, a nie blaženosť či zdravie, je predmetom morálnej vedy a medicíny, pretože pojem cieľa v jednej i druhej vede je obsiahnutý v pojme toho, na čo sa prax vzťahuje.“²⁷ Cieľ je obsiahnutý v predmete poznania a s rozumom spolupracuje ako parciálna účinná príčina poznania. Poznávaním predmetu sú zároveň poznávané aj prostriedky na dosiahnutie cieľa.²⁸ Podobne je to aj v prípade zjavenej teológie: z poznania Boha ako predmetu teológie sa získavajú pravidlá, ktoré musí človek vo svojich praktických úkonoch zohľadniť, aby dosiahol svoj cieľ, ktorým je blažený život s Bohom.

Z poznania Boha ako predmetu teológie a posledného cieľa človeka sa odvodzujú závery, ktoré sú princípmi či pravidlami, vďaka ktorým môže byť vôľou zapríčinená prax. Dôvodom, ktorý umožňuje postupovanie praktického poznania k praxi, je prirodzenosť predmetu. Na rozdiel od geometrie, kde môžeme učiť o trojuholníku bez ohľadu na to, či je hoden lásky, teológiu nemôžeme učiť bez ohľadu na to, že Boh je predmetom lásky. Boh nie je len *cognoscibile*, ale je súčasne *operabile*.

ZÁVER

V čom by mohla spočívať aktuálnosť a inšpiratívnosť teológie Jána Duns Scota pre dnešok? Ako sme uviedli, u Scota sa spájajú oba momenty teológie – poznanie a prax. Na konci práce teológa musí podľa Scota stáť úkon lásky, ktorý je v zhode so správne interpretovaným zjavením.²⁹ Teologická špekulácia bez dosahu na praktický život nie je možná, mala by byť nevyhnutne spojená s modlitbou a modlitba s teológiou,³⁰ na čo takisto poukazoval Hans Urs von Balthasar. Teologické vysvetlenia majú byť spojené s duchovným životom, o čom jasne hovorí aj pápež Pavol VI.: „Serafínsky oheň a nádherný spôsob dokonalosti svätého Františka z Assisi sa skrývajú a planú v diele Jána

²⁵ JÁN DUNS SCOTUS: *Lect. Prol. p. 4 q. 1-2 n. 140, ed. Vat. XVI 48*: „Nam intellectus dicitur practicus ex fine, nam intellectus primo ostendit voluntati finem, ut sanitatem, voluntas autem ex desiderio finis movet intellectus ut consiliatur circa ea quae sunt ad finem; iste intellectus, sic considerans, propter actum voluntatis factivum est practicus.“ Porov. FINKENZELLER, J.: *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 254.

²⁶ Porov. SONDAG, G.: *Duns Scot : La théologie comme science pratique*, s. 81.

²⁷ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. Prol. p. 5 q. 1-2 n. 262, ed. Vat. I 177*: „...homo enim forte est subiectum tam moralis scientiae quam medicinae – non autem felicitas vel sanitas – quia utriusque finis ratio includitur in ratione illius circa quod est praxis.“

²⁸ Porov. SONDAG, G.: *Duns Scot : La théologie comme science pratique*, s. 126.

²⁹ Porov. FINKENZELLER, J.: *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 265.

³⁰ Porov. ARMELLADA, de B.: *Duns Scotus vo františkánskej spiritualite*. Bratislava : Serafin, 2004, s. 21–22.

Dunsa Scota, kde sa poznanie podriaďuje dobrému životu.³¹ Cieľom teológie je láska tak k Bohu, ako aj k blížnemu. Teológia ukazuje cesty tejto lásky, ukazuje pravidlá správnosti milovania, lepšie teologické poznanie nás má viac disponovať pre lásku k Bohu a k blížnemu, pretože pravdivo a skutočne poznať Boha znamená dať sa uchvátiť jeho láskou. Juraj Dolinský o tomto praktickom aspekte v poslaní univerzity, s jej filozofickým a teologickým štúdiom, píše: „Univerzity ostávajú rozhodujúcim inštitucionálnym prostredím v ľudskej spoločnosti. Chudobným slúžia ako dôležité cesty k sociálnemu povzneseniu. Na univerzitách a ich prostredníctvom sa uskutočňujú dôležité diskusie o etike, o budúcich smerniciach pre hospodárstvo a politiku, ba priamo o zmysle ľudskej existencie, ktoré stvárajú našu kultúru.“³²

MICHAL CHABADA, PhD.
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
Katedra filozofie a dejín filozofie
Gondova 2, 818 01 Bratislava
e-mail: michal.chabada@fphil.uniba.sk

³¹ PAULUS PP. VI.: *Alma parens*. In: AAS LVIII (30. 9. 1966), 611. Cit. podľa ARMELLADA, de B.: *Duns Scotus vo františkánskej spiritualite*, s. 20.

³² DOLINSKÝ, J.: Jezuitské školstvo dnes. In: *Jezuitské školstvo včera a dnes : Zborník z medzinárodnej konferencie 12. októbra 2006 v Trnave*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 202

Instrukce *Redemptionis sacramentum* Otázky a podněty

FRANTIŠEK KUNETKA

KUNETKA, F.: The Instruction "Redemptionis sacramentum". Questiones and Impulses. *Teologický časopis*, V, 2007, 1, s. 49 - 57.

On 25 March 2004, the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments issued an instruction concerning the celebration of the Eucharist. The document surprised by its somewhat restrictive and apologetic spirit. Nevertheless, this study tries to find out positive impulses in it. It reflects the polarity between the letter and the spirit, considers the understanding of the Mass as sacrifice and meal, tries to evaluate the rite of the Breaking of Bread; it would like to help ensure that the eucharistic mystery can be experienced in peace and joy.

OTÁZKY A PODNĚTY

Kongregace pro bohoslužbu a svátosti vydala 25. 3. 2004 instrukci s názvem *Redemptionis sacramentum* (Svátost vykoupení) s podtitulem: *o tom, co se má zachovávat a čeho je třeba se vyvarovat ohledně eucharistie*.¹ Tento dokument je vydán v souvislosti s encyklikou Jana Pavla II. *Ecclesia de Eucharistia* (2003). Můžeme jej však vidět také v souvislosti s mnoha jinými dokumenty, které byly publikovány po vydání *Konstituce o liturgii* (1963).² Z tohoto pohledu se instrukce *Redemptionis sacramentum* svým charakterem blíží nejvíce instrukci Kongregace pro bohoslužbu *Liturgicæ instaurationes* z 5. 9. 1970,³ která sice ještě stále vybízí k provedení reformy zvláště v oblasti slavení mše, varuje však také před jejím zneužíváním a špatným aplikováním. V instrukci *Redemptionis sacramentum* však již zcela převažuje obranný přístup. Pojednává o otázkách disciplíny ohledně svátosti eucharistie, aby ji církev mohla „lépe střežit“ (čl. 2). Mluví se o „závažných přestupcích proti podstatě liturgie a svátosti (*abusus gravissimi contra naturam liturgiæ et sacramentorum*), jakož i proti tradici a autoritě církve, které dnes neřídka v různých oblastech ohrožují slavení liturgie“ (čl. 4). Čteme dokonce o riziku „zprětrhání pout, které mají svátosti se samotným Kristem, jenž je ustanovil“ (čl. 10). S odkazem na encykliku *Ecclesia de Eucharistia* je odsouzeno jednání, které by nerespektovalo „posvátný charakter (*sacra natura*) a univerzální rozměr (*universalis ratio*) eucharistického tajemství“ (čl. 11). Apologetický duch celé instrukce je tedy zcela zřejmý.

¹ *Notitiæ*, 40, 2004, s. 127–193.

² Jde zvláště o těchto pět instrukcí: *Inter oecumenici* (1964), *Tres abhinc annos* (1967), *Liturgicæ instaurationes* (1970), *Varietates legitimæ* (1994) a *Liturgiam authenticam* (2001).

³ AAS 62 (1970), s. 692–704.

Protože se však jedná o dokument týkající se velikého „tajemství víry“, pokusme se v něm nalézt pozitivnější momenty. Ve vybraných čtyřech tématických okruzích chceme vždy nejprve nastínit problematiku, o které určité články instrukce pojednávají; pak bude následovat pokus o objevení podnětů pro lepší pochopení a prožívání eucharistické slavnosti.

1. LITERA A DUCH A. PROBLEMATIKA

Instrukce *Redemptionis sacramentum* nabádá k věrnému zachovávání liturgických norem. Souhlasný postoj s nimi je podle ní známkou věrnosti Kristu, neboť „slova a obřady liturgie jsou věrným a po staletí zrajícím výrazem Kristova smýšlení“ (čl. 5). K této argumentaci lze podotknout, že právě skutečnost inkarnace, která se udála v konkrétním historickém kontextu, je důvodem dějinného charakteru samotného liturgického slavení. Inkulturace liturgie je důsledek vtělení věčného Slova. Tvrzení *Redemptionis sacramentum*, že „pokud svou mysl připodobňujeme slovům a obřadům, přibližujeme se k Pánu“, a že samotný text instrukce chce vést „k jednotě našeho smýšlení se smýšlením Kristovým (*conformatio sensus nostri cum sensus Christi*)“, nechtěně obsahuje dvojí nebezpečí: ztrátu smyslu pro dějinný charakter vnější podoby liturgie a riziko rubricistického formalismu. Právě samotná reforma II. vatikánského koncilu významnou změnou podoby prakticky všech liturgických typů prokázala nutnost stále hlubšího pochopení obsahu. Stále je a bude třeba se ptát: Co je tím, „co bylo ustanoveno Kristem, co tvoří neměnnou část liturgie a nad čím sama církev nemá žádnou pravomoc“ (čl. 10), a co je na druhé straně dějinným, proměnným, do určité epochy a regionu inkulturovaným vyjádřením tohoto „neproměnného“ obsahu? Věrnost Kristu se nemůže vyčerpávat pouze věrným zachováváním liturgických předpisů, ale stálou snahou přibližování se smyslu jednotlivých slov a úkonů.

Redemptionis sacramentum právem říká, že „pouze vnější dodržování norem by bylo v rozporu se samotnou podstatou liturgie“ (čl. 5), zároveň však v témže článku tvrdí, že „dodržování norem vydaných církevní autoritou vyžaduje shodu myšlení a slov, vnějších činů a vnitřního přesvědčení“. Co když však nastanou situace – a dějiny liturgie jich nabízejí bezpočet – kdy vnější forma a norma neodpovídá obsahu, nevyjadřuje jej adekvátně, ale spíše zatemňuje? Poslušnost předpisu (*Normengehorsam*) se pak může dostat do rozporu s poslušností smyslu samotné věci (*Sachgehorsam*).

B. PODNĚTY

Právě zde by bylo možno rozšířit poněkud zúžený pohled *Redemptionis sacramentum* a nechat se jím inspirovat k pozitivnímu přístupu. Ten by se dal charakterizovat jako přístup mystagogický. Mystagogie (uvádění do tajemství) je pokusem o porozumění samotnému liturgickému dění, je to *re-lecture* jeho symbolických obřadů a slov. Tento přístup známe z období řecké a latinské patristiky, v západní teologii byl po dlouhá staletí často opomíjen. Obnovu mystagogie můžeme zachytit pak v liturgickém hnutí koncem 19. a počátkem

20. století, zvláště pak v díle benediktina Odo Casela (1886 – 1948). Důležitým impulsem pro současnost je právě první kapitola konstituce o liturgii, kdy je poprvé v koncilním dokumentu věnována pozornost liturgickému dění v jeho podstatě, hledá se tedy odpověď na otázku: Co je to liturgie? (*Sacrosanctum concilium*, 5 – 13)⁴

Proto posláním a úkolem liturgiky jako vědecké teologické disciplíny je mystagogie. V liturgii se děje *mysterion*, které je vyjadřováno slovy a znameními. *Actuosa participatio* věřících vychází z mystagogické transparence liturgického dění, nikoliv naopak.⁵

Tento postoj může být podpořen slovy Jana Pavla II. v Posynodální apoštolské exhortaci *Ecclesia in Europa* (2003):

„Proto je nezbytné velké formační úsilí zaměřené na to, aby pomáhalo pochopit pravý smysl liturgických církevních slavností. Kromě náležitého poučení o obřadech vyžaduje autentickou spiritualitu a výchovu k jejímu plnému prožívání. Má se tedy více rozvíjet pravá »liturgická mystagogie« s aktivní účastí všech věřících, každého podle jemu přidělené funkce, na posvátných úkonech, zvláště na eucharistii.“ (čl. 73)

Problém formulací instrukce *Redemptionis sacramentum* spočívá v tom, že vinu za vznik napětí mezi obsahem a jeho transparentí přičítá pouze těm, kteří nezachovávají věrně rubricistické předpisy, nepřipouští však, že toto napětí může nastávat i tehdy, když stávající podoba obřadu tuto transparentí vykazuje třeba v zeslabené podobě, nebo také proto, že liturgický předpis nemůže postihnout všechny nuance, objevující se a vyplývající ze zcela konkrétních situací jednotlivých liturgických slavení. Dějiny liturgie nás poučují, že v liturgii jako živém organismu napětí mezi stabilitou a variabilitou, mezi řádem a svobodou vždy existovalo, a pokud existuje i dnes, je třeba jej akceptovat jako projev životnosti církve i její liturgie.

2. OBĚŤ NEBO HOSTINA?

A. PROBLEMATIKA

Instrukce *Redemptionis sacramentum* v čl. 38 o eucharistii říká, že „nemá pouze charakter hostiny, ale také a především oběti (*praecipue*)“. Tato formulace je překvapující tím, že obě dimenze jsou chápány poněkud izolovaně, a obětní charakter mše je ještě nadřazen rozměru hostiny. Formulace v *Katechismu katolické církve* 1382 však vidí obě tyto dimenze ve vzájemném úzkém propojení bez vyššího či nižšího hodnocení některé z nich:

„Mše svatá je zároveň a neoddělitelně (*simul et inseparabiliter*) památkou oběti (*sacrificale memoria*), v níž se zpřítomňuje oběť na kříži, a posvátná hostina (*sacrum convivium*) společenství těla a krve Páně ... slavení eucha-

⁴ Z hlediska liturgické teologie však v textu *Sacrosanctum concilium* zůstává nedostatečně vyjádřen pneumatický rozměr liturgického slavení, což již neplatí pro trinitární pojetí liturgie v *Katechismu katolické církve* (KKC 1077–1109, zde zvláště 1091–1109).

⁵ Srov. KOCH, K.: *Eucharistie : Herz des christlichen Glaubens*. Freiburg (Schw.) : Paulusverlag, 2005, s. 145.

ristické oběti je zcela zaměřeno na důvěrné spojení věřících s Kristem ve svatém přijímání.“

Redemptionis sacramentum se v témže článku odvolává na text encykliky *Ecclesia de Eucharistia*, kde se v čl. 10 říká, že eucharistické tajemství „bývá zbaveno své obětní hodnoty a bývá prožíváno tak, jako by nemělo jiný smysl a hodnotu než společné bratrské setkání (*convivium fraternum*)“. V současné době se však nezdá, že by obětní charakter mše byl zpochybňován; je známo, že námitky reformátorů v 16. století byly namířeny proti takovému pojetí, které by zbavovalo Kristovu oběť její jedinečnosti a neopakovatelnosti. A pokud by někdo v eucharistii chtěl vidět pouze bratrské setkání, pak by nebyl důvod slavit mši, stačilo by se sejít pouze ke společnému jídlu doma nebo v restauraci.

Zdravá liturgická a teologická tradice svědčí právě o pevném spojení obou dimenzí. Uvedme např. antifonu k Magnificat z druhých nešpor Slavnosti Těla a Krve Páně, která – podobně jako celé officium tohoto svátku – pochází z pera Tomáše Akvinského:

„O sacrum convivium, in quo Christus sumitur: recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futuræ gloriæ nobis pignus datur.“⁶

Pojmy *sacrum convivium* a *memoria passionis* vystihují pregnantně souvislost obou dimenzí. Zasednout za stůl eucharistické hostiny znamená přijímat Krista, který se obětoval.⁷ *Redemptionis sacramentum* v čl. 38 však zdůrazňuje oběť oproti hostině, aniž by ovšem bylo objasněno, v čem obětní charakter mše vlastně spočívá. Právě tato určitá nejasnost může být opět pobídkou k reflexi.

B. PODNĚTY

O tom, v jakém smyslu je eucharistie obětí, bylo již napsáno mnoho stránek a knih. Jedno z řešení k odstranění dialektického napětí mezi obětí a hostinou nabízí Joseph Ratzinger poukazem na to, že vlastním jádrem mše a také její základní podobou (*Grundgestalt*) je eucharistie – mešní kánon.⁸ Také *Redemptionis sacramentum* v čl. 52 uvádí, že vrcholem (*culmen*) celé bohoslužby je recitace eucharistické modlitby (*Eucharisticæ Preci pronuntiatio*) a že to vyplývá z její povahy (*natura*).

V souvislosti s naší problematikou zde můžeme připomenout tři skutečnosti, které vyplývají ze samotných textů eucharistické modlitby a její praktické recitace:

a) Na text anamnéze v užším smyslu, která následuje po *narratio institutionis* (zpráva o ustanovení) a která stručně zmiňuje tajemství Kristovy osoby a díla, navazuje bezprostředně komuniální epikléze – prosba, aby Duch sjednotil ty, kteří budou přijímat. Kristologicko-anamnetická část eucharistické modlitby, která má nepochybně sakrifiční charakter, přechází plynule do této epikléze, ve které je vyjádřeno, že účastníci nyní budou z plodů eucharistické

⁶ *Liturgia Horarum* III, s. 502.

⁷ KKC 1382.

⁸ Srov. RATZINGER, J.: *Eucharistie – Mitte der Kirche*. München: Erich Wewel Verlag, 1978, s. 21–32.

anamnéze přijímat – a to Kristovo Tělo a Krev. Samotný text eucharistické modlitby poukazuje tedy k hostině přijímání jako k integrální části slavnosti.⁹

b) Text vlastní anamnéze eucharistické modlitby navazuje na poslední slova ze zprávy o ustanovení, která jsou příkazem k ní: To konejte na mou památku (εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν).¹⁰ Proto první slovo anamnéze (v lat. textu), výraz *memores*, je spojeno s částicí *igitur*, resp. *unde* (proto, tedy). Je však potřebné připomenout, že z gramatického hlediska představuje výraz *memores* participiální tvar a vztahuje se ke slovesu *offerimus* – přinášet. Pokud bychom v překladech do národních jazyků dokázali vystihnout účel a dynamiku spojení této slovní dvojice *memores* – *offerimus*, mohlo by nám to pomoci lépe pochopit obětní rozměr eucharistie. Jak je možné, že teď můžeme před tvář Otce přinést, předložit *de tuis donis ac datis hostiam puram* etc.? Jen a pouze proto, že jsme uposlechli přání Syna, které nám odkázal jako svou závěť, abychom totiž jeho slovy a gesty konali jeho památku. Přinášení je podmíněno a umožněno pamatováním: *memores offerimus*. Nejvýstižnějším překladem by tedy bylo nejen „když pamatujeme“, ale snad i „tím, že pamatujeme“. Mše má obětní charakter proto, protože je celebrativní anamnézí Kristovy lásky a vydanosti pro nás, která vyvrcholila vydaností kalvarskou, ta však byla již anticipována ve večeradle vydaností eucharistickou. Když budeme Kristův příkaz konat, jeho oběť bude stále v našem středu.

c) Zprávu o dění při Poslední večeři – *narratio institutionis* – musíme tedy chápat jako součást celé anamnetické části eucharistické modlitby, když obsahem její kristologické části – jak je to vyjádřeno ve IV. eucharistické modlitbě – je celé tajemství Krista od inkarnace až po parusii. Zpráva o ustanovení má být do ní organicky zapojena. Je jen škoda, že všechny současné anafory římské liturgie tento anamnetický duktus přerušují konsekrační epiklézí.¹¹

Naše reflexe povahy a postavení narratia v eucharistické modlitbě je opět podnícena negativním vymezením *Redemptionis sacramentum* v čl. 55, kde se přísně odsuzuje to, když kněz v narratiu při slovech „lámal“ také hostii při těchto slovech rozlomí. Toto jednání je označeno jako „zlozvyk proti církevní tradici (*abusus contra Ecclesiae traditionem*)“ a má být „odsouzen a velmi rychle napraven“. Pro zákaz takového jednání však chybí jakákoliv argumentace. Zřejmě je třeba vyjít ze zcela základní skutečnosti, že totiž liturgie jako taková nemá mimetický (μίμησις = napodobení), ale anamnetický charakter. Nejde o liturgické pašijové hry, ale o celebrativní anamnézi Kristova tajemství. My „nepředvádíme“ dění Poslední večeře, ale zpřítomňujeme (*re-presentatio*) odkaz jeho lásky. V tom smyslu je pak poukaz *Redemptionis sacramentum* oprávněný. Pro důslednost by ovšem měl být zmíněn a změněn i pokyn, dodnes obsažený v Římském misále v I. eucharistické modlitbě, kdy po slovech „pozvedl oči k nebi“ rubrika uvádí „*elevat oculos*“. Také ve všech eucharistických modlitbách při

⁹ Srov. GERHARDS, A.: Liturgietheologische und -ästhetische Überlegungen zur Instruktion „Sakrament der Erlösung“. In: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 127, 2005, s. 253–270, zde 263n.

¹⁰ V současné podobě eucharistické modlitby je ovšem za tento příkaz vsunuta anamnetická aklamace lidu, souvislost je také narušena pozvednutím kalicha a poklekáním.

¹¹ To však neplatí pro anaforu ze spisu *Traditio apostolica* (3. století) a pro východní anafory antiošského typu.

slovech „Ježíš vzal (chléb a kalich)“ celebrant tato gesta také koná. Pokud tyto úkony odsouzeny nejsou, pak zákaz gesta lámání chleba v narratiu může být zdůvodněn jedině tím, že vlastní obřad lámání bude následovat až před přijímáním.

Jestliže se však *Redemptionis sacramentum* odvolává v této věci na tradici církve, pak je třeba připomenout, že tzv. Hippolytova anafora, uvedená ve spise *Traditio apostolica* v souvislosti s obřady biskupského svěcení, je celá pronášena nově ordinovaným biskupem bez jakéhokoliv přerušování – a to platí i pro narratio – s rukama vztaženými (spolu se všemi přítomnými presbytery) nad přinesené dary.¹² Všechna gesta „vyzdobující“ narratio jsou velmi pozdního původu: pozdvihování proměněných způsobů (13. století), poklekání kněze (16. století). Raně středověké římské i mimořímské sakramentáře nic takového neuvádějí.

Pochopení povahy zprávy o ustanovení jako anamnetického textu může přispět k pochopení povahy celé eucharistické modlitby jako kompozičně jednotné anamneticko-epikletické modlitby nad přinesenými dary.

3. OBŘAD LÁMÁNÍ CHLEBA A. PROBLEMATIKA

Obřad lámání chleba, který má původ v semitské kultuře jako úvodní ritus společného jídla, označoval v prvotní církvi celé slavení eucharistie. V lukášovském písemnictví je užit v emauzské scéně (Lk 24,30.35) a v obou sumářích (Sk 2,42.46). Ve spojení s „apoštolskou teorií“ (διδαχή) ve Sk 2,42 je svědectvím „apoštolské praxe“.¹³ Pozoruhodné je, že není užita formulace „jedení chleba“, ale „lámání chleba“. Hluboká symbolická dimenze úkonu rozdělení jednoho chleba mezi mnohé byla pro první křesťany stále fascinující.¹⁴

Proto velmi nečekaně a překvapivě působí hodnocení tohoto obřadu v instrukci *Redemptionis sacramentum*. V čl. 73 a 49 čteme:

„Obřad musí být vykonán s velkou úctou. Ať je však krátký. Ať je brzy napraven zlozvyk rozšířený na některých místech, kdy se v rozporu s normami, též za pomoci laiků, bez potřeby prodlužuje tento obřad a připisuje se mu přehnaný význam ... ať jsou obvykle používány částičky spíše menší, které není třeba dále dělit.“

B. PODNĚTY

Pokud oba články obsahují ve svém dalším textu i jistý pozitivní aspekt poukazem na pavlovskou paralelu jeden chléb – jedno tělo (1K 10,17) a na vhodnost, aby alespoň některým věřícím byla podána část rozlomeného chleba, pak jsou tyto pasáže převzaty z Všeobecných pokynů k Římskému misálu

¹² „...imponens manus in eam (oblationem) cum omni presbyterio dicat gratis agens...“ (c. 4) *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte : Essai de reconstitution*. Ed. B. Botte. Münster : Aschendorff, 1989, s. 10.

¹³ Srov. VÖGTLE, A., OBERLINNER, L.: *Anpassung oder Widerspruch : Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche*. Freiburg : Herder, 1992, s. 51.

¹⁴ Srov. KUNETKA, F.: *Eucharistie v křesťanské antice*. Olomouc : Vydavatelství UP, 2004, s. 69–71.

(IGMR čl. 83.321), nejsou tedy novým textem. Vlastní pohled instrukce *Redemptionis sacramentum* na tento obřad je negativní a neobsahuje žádnou pozitivní motivaci k jeho užívání. To může být opět výzvou k liturgicko-pastorační úvaze. Jistě je ve hře praktické hledisko – jak tento obřad realizovat ve velkém shromáždění. Pro mše s menším počtem účastníků to však neplatí, a zde by právě bylo na místě povzbuzení k jeho užití. Je ovšem nutné poukázat na skutečnost, že posun od pozitivního k nepřiliš vlídnému hodnocení najdeme už při srovnání druhého (1975) a třetího (2002) vydání Římského misálu. Text, který mluví o tom, že obřad se nemá zbytečně protahovat a že se mu nemá připisovat nepřiměřený význam, je do textu připojen až ve třetím vydání (IGMR čl. 83), není však obsažen ve druhém *editio typica* (čl. 56c). Je pak ale s podivem, proč *Redemptionis sacramentum* v čl. 49, když se při hájení možnosti použití malých hostií odvolává na IGMR čl. 231, jeho text necituje už od jeho počátku. Zde totiž najdeme velmi důležitý termín, který s užitím chleba, a tím i s jednáním s ním, úzce souvisí. Jde o výraz *ratio signi*. Citujme celý text v čl. 231:

„Smysluplnost znamení (*ratio signi*) vyžaduje, aby látka (*materia*) ke slavení eucharistie měla vzhled opravdového pokrmu. Eucharistický chléb, i když nekvašený, má být takový, aby kněz při mši s účastí lidu mohl hostie opravdu lámat na více částí a aspoň některým věřícím je podat. Tím se nevylučují malé hostie etc.“

Vlastní ritus lámání chleba má tedy jistou souvislost se samotnou podobou chleba, která má být taková, aby k lámání vybízela. Zdá se, že ve zmíněné oblasti *ratio signi* jsme zatím příliš nepokročili: průsvitné hostie, které se nedají jíst jako chléb, jsou toho dokladem.

V jistém smyslu musíme dát textu *Redemptionis sacramentum* čl. 73 za pravdu, že totiž obřadu lámání chleba se stále připisuje „nepřiměřený“, tedy také malý, nedostatečný význam. Už teď lze totiž zcela jistě obřad lámání chleba realizovat při mších pro zvláštní společenství, ve mších pro děti, při slavení v rodině, u nemocných, v řeholních komunitách apod.

Spolu s doceněním významu tohoto obřadu pak bude třeba také vyzvednout význam fraktoria – zpěvu k lámání chleba. Vždyť ten dnes často začne znít ještě během pozdravení pokoje. Přitom je to zpěv, který doprovází úkon lámání, má zaznívat tak dlouho, dokud lámání probíhá (IGMR čl. 83). Jeho hluboký význam vystihují slova nad chlebem v Hippolytově anafoře: *Hoc est corpus meum quod pro vobis confringetur*. Eucharistický chléb – to je tělo Beránka Božího, lámané pro život světa.

Text *Redemptionis sacramentum* o „(ne)priměřenosti“ významu obřadu lámání chleba nás inspiruje k nápravě v této oblasti. Snad se ptáme: jak tento obřad máme realizovat? Průkopník liturgické reformy Pius Parsch na podobné otázky odpovídal: „Mějme ducha, ten už si tělo najde.“ Je třeba si osvojit spiritualitu vycházející ze symboliky lámaného chleba, která pracuje s jednotou v mnohosti:

- z mnoha zrn obilí se stává jeden chléb,
- jeden chléb je lámáním rozdělen mezi mnohé,

- mnozí jsou jedním jednoho chleba sjednoceni.¹⁵

Pak snad lépe pochopíme, že opravdu platí: *Ecclesia de eucharistia*.

4. EUCHARISTICUM MYSTERIUM A. PROBLEMATIKA

Není pochyb o tom, že instrukci *Redemptionis sacramentum* jde o účinné prožívání eucharistického tajemství. V tomto duchu je také formulován text čl. 78:

„Není dovoleno spojovat slavení mše svaté s politickými či světskými událostmi (*cum rebus politicis vel mundanis*) nebo s okolnostmi, které plně neodpovídají učitelskému úřadu církve. Je třeba taktéž zabránit slavení mše svaté z pouhé touhy po pompě (*ex mero pomparum desiderio*) nebo ji slavít ve stylu jiných ceremonií, ještě ke všemu světských, aby nebyl ztracen autentický význam eucharistie.“

B. PODNĚTY

Tento text opět vybízí k zamyšlení. Tentokrát s ním nelze než zcela souhlasit. Neměli bychom připustit, aby vrcholné tajemství naší víry, *eucharisticum mysterium*, bylo znevažováno tím, že slavíme mši i za okolností, které s vírou vůbec nesouvisejí, bez přihlídnutí k postojům účastníků, kteří jsou víře a křesťanství často velmi vzdáleni. Existují přece i jiné typy liturgického slavení, např. bohoslužba slova, která může reagovat na situaci přítomných, kteří – ač pokřtění – jsou ve stavu ani ne katechumenů, ale prekatechumenů – což je první fáze procesu křesťanské iniciace. Slavil snad apoštol Pavel na aténském Areopagu eucharistií? Biskup Kurt Koch se dokonce přimlouvá za oživení *disciplina arcani* v určité modifikované podobě, kdy tehdy (asi od 2. století) katechumeni po první naukové části odcházeli a nemohli být přítomni eucharistické části bohoslužby.¹⁶ Dnes již existuje mnoho modelů tzv. katechumenálních bohoslužeb, které chtějí oslovit člověka v rozličných situacích, nepředpokládají však ještě jeho víru.¹⁷ Jeden z projevů naší eucharistické víry je také to, že *eucharisticum mysterium* chráníme před zneužíváním také v těchto zmíněných situacích.

ZÁVĚR

V listu Efezanům je vztah Krista a církve charakterizován takto: „Toto tajemství je veliké“ (5,32). Tajemství Kristova těla – eucharistického i ekleziálního, je veliké. V každém jednotlivém slavení eucharistie se toto tajemství děje, přiblížit se k němu a prožívat jej je ovšem možné pouze vírou. Každý jed-

¹⁵ Srov. *Didaché* 9,4. K výkladu textu v *Didaché* srov. KUNETKA, F.: *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 135n.

¹⁶ Srov. KOCH, K.: Ein Fest der Dankbarkeit : Gottesdienstfeiern in einer säkularisierten Welt. In: *Gottesdienst*, 40, 2006, s. 25–27.

¹⁷ Srov. SCHLEMMER, K.: Učinit lidi zítřka vnímavými pro křesťanství. In: DEMEL, Z., SCHLEMMER, K. (eds.): *Pronikavá změna pastorace nebo sebezáchovný provoz?* České Budějovice : Teologická fakulta JU, 2005, s. 9–16.

notlivý úkon při slavení eucharistie musí být pochopen v jeho vlastním a plném smyslu, jedině tak bude ve službě tomuto tajemství. Text instrukce *Redemptionis sacramentum* můžeme číst z různých pozic a pohledů. Tato krátká studie chce přispět k tomu, aby „svátost vykoupení“ mohla být prožívána v pokoji a radosti. Vždyť ještě tridentský katechismus (kap. IV, 4) pro ni užívá výrazy *sacramentum pacis* a *sacramentum caritatis*. A první křesťané „po domech lámali chléb a jedli pokrm v radosti a upřímnosti srdce“ (Sk 2,46).

doc. Dr. FRANTIŠEK KUNETKA, Th.D.
Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého
Katedra liturgické teologie
Univerzitní 22, 771 01 Olomouc
Česká republika

Fenomenologie dialogu – východiska a teologické perspektivy

JAROSLAW PASTUSZAK

PASTUSZAK, J.: Phenomenology of Dialogue – its Resources and Theological Perspectives. *Teologický časopis*, V, 2007, 1, s. 59 – 70.

One can hardly disregard all the substantial changes that humanity has undertaken during the 20th and at the beginning of the 21st century. The significance of these changes is perceivable also (and perhaps prevalently) in the ways of experiencing religion. This article is concerned with religion as cultural and social phenomenon and with the specific role of a dialogue within and between religious traditions as a necessary condition for existence of the religion's cultural dimension.

The departing point in our position is thus the phenomenon of human religious experience and related forms of inter (and intra) religious dialogue. This point comprises the interlinking axis for the whole treatise; it is reflected in all chapters and also determines the used methodology. It was important to undertake a deep analysis of principles and conditions of dialogue.

Inter-religious dialogue that is based on a principle of religious pluralism should direct us towards peaceful co-existence (regarded possibly as a joint effort of seeking and heading for the ultimate goal of our lives), which is understood as showing responsibility for the world, its ways and finally for humanity itself (i.e. its cultural dimension).

Cílem našeho úsilí bude vyznačení principiálních podmínek dialogu pro oblast náboženství a kultury, jakožto jeho projevu a jeho důsledků pro další teologické objasnění náboženského dialogu samotného. Vycházíme z předpokladu, že sama fakticita fenoménu náboženského dialogu je v kontextu současného náboženského násilí natolik ceněnou kulturní hodnotou, že se stává všeobecně určující pro globální budoucnost lidské civilizace. Z teologického hlediska je zřejmé, že fenomenologie dialogu mezi náboženstvími, vycházející a směřující k toleranci jako jedné z nejvyšších kulturních hodnot, klade křesťanům nové otázky, jak uchovat nezměnitelný obsah víry týkající se spásy a plnosti zjevení přicházející z Krista a misijního poslání církve. V živé paměti máme diskusi, která se vedla v samotné římské kurii, podnětená pozváním Jana Pavla II. ke společným modlitbám do Assisi, zasláným představitelům všech světových náboženství.¹ Zřejmě, kulturně sdílená hodnota setkání, komunika-

¹ Iniciativa Jana Pavla II. se týkala Dne modliteb za mír, který se poprvé uskutečnil 27. října 1986 a nejnověji 24. ledna 2002 jako bezprostřední reakce na tragický atentát 11. září 2001. Papež v této souvislosti říká: „Od té doby nový duch – často nazývaný ‚duch Assisi‘ – oživuje mezináboženský dialog a nerozlučně jej spojuje s nasazením pro spravedlnost, pro uchování životního prostředí a za mír. Každá náboženská skupina se totiž bude modlit na různých místech podle své vlastní víry, svého jazyka, své tradice v plném respektování druhých. Všechny účastníky bude spojovat jistota, že mír je darem Boha. Každý je jako věřící povolán, aby se stal strůjcem pokoje. Na tomto základě mohou mužové a ženy různé náboženské příslušnosti

ce a slavení si vyžaduje teologické vysvětlení a odůvodnění dialogu, kultury a jistého „kultovního“ vyjádření fenoménu náboženského dialogu.

V této kapitole navrhneme, a to s ohledem na stávající stav kultury dialogu, dle našeho názoru originální formu vedení mezináboženského dialogu, který je založen na specifickém pojetí náboženského pluralismu jako kulturního fenoménu, otevírající nové (z hlediska účinnosti nutné) teologické uchope- ní kontextualizace spásného poslání církve, překonávající jednostranné sebezpojetí církve čistě jako náboženské skutečnosti ve prospěch vnímání ekonomie spásy Trojjediného Boha z hlediska křesťanského (Logos), nacházející korespondenci v lidské schopnosti setkání, komunikace a slavení z hlediska fenomenologie náboženského dialogu (náboženský pluralismus). Zaujme- me na tomto místě kritický postoj vůči radikálnímu pojetí náboženského plu- ralismu u Johna Hicka a budeme specifikovat (dle našeho názoru) novým způ- sobem pojem náboženský pluralismus. Takové pojetí korespondence teolo- gicko-kulturní otevírá pro náboženský dialog a jeho teologickou interpretaci nové perspektivy bez laciné dogmatizace v rovině kulturní, projevující se jako nostalgie či v rovině náboženského fundamentalismu. V tom vidíme zároveň novum a přínos předkládané práce. Teologická reflexe si musí být vědoma své kulturní konotace, která je teologicky artikulovaná ve jménu jisté dyna- mické polarity a jednoty v napětí, jak je to charakteristické pro formulová- ní teologické otázky fenomenologickou metodou.

DIALOG JAKO SETKÁNÍ S JINÝM

Otázka dialogu jakožto setkání s jiným (jiným než já, tedy odlišným,² ne- známým, tajemným...) je velice složitá a lze ji chápat v mnoha rozměrech. Zakladatel filosofie dialogu Ferdinand Ebner říká o vztahu k dialogu, že myšle- ní, které není „odpovědí na milost“, nýbrž jen projevem „osamělosti Já“, postrá- dá vztah ke skutečnosti Boha.³

Idea vztahu k Nekonečnému implikuje myšlenku Nestejného. Vztah k ne- konečnu není vědění, ale touha.⁴

Základem Ebnerovy dialogické filosofie je jeho důsledně personalistic- ký přístup. Neopstradatelnost tohoto východiska pro oblast filosofické teologie a antropologie odůvodňuje svou ontologickou diferencí mezi čímkoli ne- osobním – o čemž můžeme v gramatické třetí osobě říci, že to „je“ nebo „není“, a tím, co se takovéto řeči vymyká, díky své osobní povaze, zachytitelné pouze v první a druhé osobě („jsem“, „jsi“), v níž se lze smysluplně nanejvýš nevyjád- řit, nikoli však vyjádřit záporně (já nejsem, ty nejsi).⁵

nejen spolupracovat, nýbrž se také musí stále více zasazovat, aby bránili a rozvíjeli skutečné uznání lidských práv, jež je nezbytnou podmínkou pro autentický (ryzí) a trvalý mír. Tvářív v tvář násilí, jež v těchto dnech řádív v tolika krajích Svaté země, si uvědomují potřebu ukázat, že náboženství jsou faktorem solidarity, a tak usvědčit a izolovat ty, kteří zneužívají Boží jméno pro cíle nebo metodami, které ho ve skutečnosti urážejí.“ (JAN PAVEL II.: *Mír v dnešním svě- tě. Promluva před modlitbou Anděl Páně dne 20. ledna 2002*. In: <http://www.christnet.cz/magazin/clanek.asp?clanek=1157>.)

² Srov. WALDENFELS, Bernhard: *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha : Oikoymenh, 1998.

³ Srov. POLÁKOVÁ, Jolana: *Dialog s Bohem a filosofie*. Rychnov nad Kněžnou : Ježek, 1999, s. 35.

⁴ Srov. POLÁKOVÁ, J.: *Dialog s Bohem a filosofie*, s. 63.

⁵ Srov. POLÁKOVÁ, J.: *Dialog s Bohem a filosofie*, s. 36.

Zde je zajímavé srovnání s pojetím ontologické diference u Emmanuela Lévinase. Emmanuel Lévinas formuluje dialogickou myšlenku na Boha jako etický vztah. Jeho filosofický přístup k této otázce je přitom řízen vnitřním požadavkem ospravedlnit teologickou řeč před nejvlastnějším, univerzálně komunikujícím, myšlením filosofie. Tato univerzalita je u něj bytostně spjata právě s principem dialogu.

Dialog v Lévinasově smyslu je tím, co umožňuje komunikovat „mimo totalitu“: otevřít a překročit uzavřené systémy ovládaného vědění, jež usilují (v moderní době relativně nejméně) asimilovat do svých struktur vše, co se této asimilaci může poddat, a eliminují jako neinteligibilní (irelevantní, iracionální) všechno jim „cizí“ a „jiné“, transcendentní. Lévinas prokazuje, že míra takto koncipované inteligibility je zásadním způsobem omezená a že ji lze zejména v otázce Boha – relativizovat dialogickým postojem.⁶

Lévinas prohlašuje, že pro filosofické myšlení je bránou k rozhovoru s Bohem idea nekonečna. Ve filosofii obvykle spekulativně tematizovaný vztah Boha k celku světa je na půdě Ebnerovy dialogické filosofie konfrontován s bezprostřední evidencí vztahu Boha k lidským osobám, a zdá se, že svět se teprve ve světle vztahu Boha a člověka začíná jevit ve své hlubší pravdě.⁷

Jakýmsi mostem vztahu Já k Božímu, ale i lidskému Ty je v Ebnerově filosofii „Slovo“ – totožné s Kristem, s Boží láskou, s Božím stvořitelským činem, s principem lidského duchovního života, s pravým, vztahovým posláním lidské řeči. Základním významem „Slova“ je u Ebnera dialogicky (nikoli novoplatónsky) interpretovaný „Logos“ z prologu Janova evangelia: „Logos se musí vzít za slovo, za smysl slova vůbec. Na počátku byl »vztah Já k Ty« a tento vztah byl u Boha a Bůh byl »vztah Já k Ty«. Tím je dán i nejhlubší význam slova lidského: Slovo člověka vychází z umlknutí člověka před Bohem a z plnosti jeho života v Bohu. Tato plnost života je láska.“⁸

K bytí osoby nemůžeme mít jiný vztah než „osobní“, tedy v nejhlubším základu ne jiný než vztah Já a Ty.

PODMÍNKY DIALOGU

Do dialogu může vstupovat pouze ten, kdo si je vědom vlastní identity. Identita uschopňuje k dialogu. Strany dialogu od sebe očekávají zřetelné vyslovení vlastních pozic a principů, které tyto pozice vymezují. Nezbytným předpokladem takovéto formy dialogu je úcta vůči principům druhé strany, bez ní je totiž dialog nemožný. Zaslepuje jej vědomí vlastní nadřazenosti a výlučnosti, či výjimečnosti zastávané ideové pozice.

Má-li být výsledkem dialogu vztah (neboť pouze takový dialog má smysl), pak dialog musí být veden s rovnocenným partnerem. Jsou různé formy dvoustranné (či vícestranné) komunikace. O způsobu komunikace skrze jazyk (slovo) pojednávají velice významní filosofové a teoretici jazyka,⁹ zejména z oblas-

⁶ Srov. POLÁKOVÁ, J.: *Dialog s Bohem a filosofie*, s. 62.

⁷ Srov. POLÁKOVÁ, J.: *Dialog s Bohem a filosofie*, s. 37.

⁸ Srov. POLÁKOVÁ, J.: *Dialog s Bohem a filosofie*, s. 38.

⁹ Srov. SWEETSER, Eve: *From Etymology to Pragmatics : Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992; SOSKICE, Janet, M.: *Metaphor and Religious Language*. Oxford : Clarendon Press, 1985; SHERRY, Patrick: *Religion*,

ti lingvistického strukturalismu. Velice významnou formou komunikace je také symbol,¹⁰ který se mimo jiné vyjadřuje ve formě mýtu.¹¹ Největším symbolem je však člověk (v křesťanství bohočlověk – Ježíš Kristus). Je-li člověk symbolem (*symbollein*) čili spojujícím principem, pak základním předpokladem komunikace s druhým jako se symbolem je schopnost a potřeba spojení, jehož důsledkem je vytvoření celku (spojení v jeden celek). Pouze celek lze číst v pravdě („pravda-která-si-nestačí“ sama). Část je zavádějící a vnímáme-li ji jako celek, pak je lživá (nedostačující: „pravda-která-si-stačí“ sama). Pro poznání (pravdy) potřebuji druhého, dialog s ním, vztah, spojení, integraci a perichoretické propojení.¹²

Základní podmínkou dialogu je používání stejného komunikačního jazyka dialogickými stranami.¹³ Zde však nastává potíž, neboť jaký jazyk je natolik univerzální, že jej lze použít pro vzájemnou komunikaci? Jak se zdá (ať to zní jakkoli triviálně a opotřebovaně), jediným takovým jazykem je komunikace skrze lásku. Neboť jak je známo, v mezilidském, partnerském (manželském) vztahu se komunikace stává nemožná (racionální uchopení pojmů už nestačí, neboť i racionální poznání má své meze¹⁴), když se z něj vytratí láska.¹⁵ Lásku zde chápeme jako schopnost vidět krásu toho druhého. Je-li druhý krásný, pak jeho krása mne proměňuje a já sám se stávám krásným.

Jsmo si vědomi, že takto nastavené podmínky dialogu je velice těžké implikovat na náboženské či národní struktury.¹⁶ Nebudeme-li však tohoto schopni, bude pak dialog vůbec možný? Je to, co dnes považujeme za dialog (bez výše zmíněných principů), vůbec dialogem? Z jedné strany jsme si vědomi toho, že živá zkušenost tajemství Boha je možná jen jako nevyčerpatelnost různých způsobů, v nichž on se dává poznat v oblasti stvořené skutečnosti, z druhé strany, že rozdíl mezi Bohem, jak je (nekonečnost) a jak se stává, se vyjadřuje přiměřeně k dějinné zkušenosti (v proměnlivosti). Z jedné strany jsme povinni nepodmíněně oddanosti zjevení, z druhé strany vnímáme, že stále „ztrácíme půdu pod nohama“.

Truth and Language Games. London : Macmillan, 1977; McFAGUE, Sally: *Metaphorical Theology : Models of God in Religious Language.* Philadelphia : Fortress Press, 1982.

¹⁰ K podobám symbolické komunikace srov. CASSIRER, Ernst: *Filosofie symbolických forem I.* Praha : Oikoyomenh, 1996; CASSIRER, Ernst: *Filosofie symbolických forem II.* Praha : Oikoyomenh, 1996.

¹¹ Srov. BAL-NOWAK, Maria: *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassiera.* Kraków : Nomos, 1996.

¹² V křesťanské tradici se dialog uvnitř Boha projevuje vzájemným perichoretickým propojením. Bůh je dialogický.

¹³ Srov. STRASSER, S.: *Phenomenology of Feeling : An Essay on the Phenomena of the Heart.* Pittsburgh : Duquesne University Press, 1977.

¹⁴ Srov. WALDENFELS, B.: *Znepokojivá zkušenost cizího*, s. 52–53.

¹⁵ Srov. LEGUTKO, Ryszard: *Tolerancja : Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu.* Kraków : Znak, 1997.

¹⁶ Příkladem zde může být postoj Mahatma Gandhiho. Srov. CHATTERJEE, Margaret: *Gandhi's Religious Thought.* London : Notre Dame University Press, 1983.

TEOLOGICKÁ VÝCHODISKA SOUČASNÉ DISKUSE
NA POLI TEOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

Civilizační proměny současného světa nejsou bez vlivu na sebereflexi a kontextuální zařazení života křesťanů v něm. V historickém kontextu sebereflexe křesťanství probíhá na pozadí negativního vymezení vůči ostatním nekřesťanským náboženstvím. Nezřídka v katolické teologii převládaly apologetické tendence před skutečným křesťanským kerygmatem. Negativní postoj křesťanství vůči světu pouze prohlouboval dopady sekularizačního procesu. V současném historickém kontextu je nezbytný pozitivní přístup, který vychází z tvůrčí spirituality, založené na bezprostřednosti náboženského rozměru skutečnosti a směřující k osvobození dobra a krásy v člověku. V očích kritiků byla církev ne zcela bez oprávnění vnímána jako „majitelka pravdy“ a velmi dlouho trvalo, než dozrála k přiznání vlastních chyb a vin.¹⁷ Dnes církev na základě teologické diskuse a požadavků pluralitního světa spatřuje smysl v dialogu s lidmi jiných náboženství a odlišných světových názorů.¹⁸ S tím je spojena potřeba opětovné sebeidentifikace a kontextuálního zařazení křesťanského poselství spásy do skutečnosti světa. Jedním z nejdůležitějších úkolů je nová interpretace chápání pravdy, která byla doposud pojímána úzkoprse¹⁹ a hluboce se zakořenila v mentalitě věřících.²⁰ Toto nové pojetí pravdy musí však souznít se základní křesťanskou pravdou, kterou je vtělení Krista a jeho univerzální spásonosné dílo. Pravda vyžaduje otevřenost vůči druhým, „jiným“ (avšak ne „cizím“), přijetí a uznání jejich odlišnosti a způsobu jejího hledání ve svých vlastních tradicích a kulturách.²¹ Proto je kulturní a náboženská sebeidentifikace podmínkou vyzrálého dialogu u všech zúčastněných stran.

V souvislosti s vývojem událostí v posledních letech²² před velkými monoteistickými náboženstvími stojí zodpovědnost a úkol nabídnout alternativní pohled a podobu člověka, který je obrazem Boha na zemi a ke kterému spěje spolu s dějinami a časem. Náboženství a spolu s ním teologická reflexe se nemůže a nesmí stát nástrojem zájmu „pánů tohoto světa“, nýbrž musí po-

¹⁷ Zásadní změnu do tohoto procesu vnesl pontifikát Jana Pavla II., a zejména jeho požádání o očištění vin, kterých se dopustila církev v průběhu dějin na ostatních lidech.

¹⁸ Srov. HRYNIEWICZ, Waclaw: *Chrześcijaństwo nadziei*. Kraków : Znak, 2002, s. 61–66.

¹⁹ Srov. CARETTE, Jeremy, R.: *Foucault and Religion : Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London; New York : Routledge, 2000, s. 69.

²⁰ Srov. BLONDEL, Maurice: *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*. Kraków : Znak, 1994.

²¹ Srov. KÜNG, Hans, STIETENCROON, Heinrich von: *Křesťanství a hinduismus*. Praha : Vyšehrad, 1997; KÜNG, Hans, BECHERT, Heinz: *Křesťanství a buddhismus*. Praha : Vyšehrad, 1997; KÜNG, Hans, ESS, Josef van: *Křesťanství a islám*. Praha : Vyšehrad, 1998; KÜNG, Hans, CHING, Julia: *Křesťanství a náboženství Číny*. Praha : Vyšehrad, 1999; KOZÁK, Jan: *Kořeny indoevropské duchovní tradice*. Praha : Bibliotheca gnostica, 2001; SUZUKI, D., T.: *An Introduction to Zen Buddhism*. New York : Grove Press, 1964; LIPNER, Julius: *Hindus : Their Religious Beliefs and Practices*. London; New York : Routledge, 1994; LENOIR, Frédéric: *Setkávání buddhismu se západem*. Praha : Volvox globator, 2002; KIRK, Andrew, J.: *The Meaning of Freedom : A Study of Secular, Muslim and Christian Views*. Cumbria : Paternoster Press, 1998; ABDULLAHI, Ahmed, An-Na'im (ed.): *Proselytization and Communal Self-Determination in Africa*. Maryknoll; New York : Orbis Books, 1999.

²² Máme zde na mysli především zvýšený podíl teroristických útoků, globalizační a unifikací tendence, krize různého druhu, počínaje hodnotovou, ekologickou, vztahovou či krizí náboženského prožívání.

ukazovat na skutečnost „mimo tento svět“.²³ Jedním z nejtěžších úkolů bude spojit tyto dvě skutečnosti. Bůh stvořil „tento svět“, vtělil se v „tomto světě“, spasil „tento svět“ a chce přijmout všechny z „tohoto světa“ do „onoho světa“. Jedním ze spojujících prvků se může stát citlivost vůči utrpení jiných lidí nezávisle na jejich náboženském a světonázorovém přesvědčení. Tato skutečnost je zřejmě nejvíce zavazujícím a sjednocujícím kritériem spolubytí různých kultur a náboženství.²⁴

„Víra, která se nestala kulturou, nebyla plně přijatá, důkladně promyšlená, věrně prožitá.“²⁵ Nabízí se zde rovnice, která může posloužit jako základní paradigma dialogu na poli mezináboženského dialogu: dialog (setkání) – kultura (komunikace) – kult (slavení). Cílem dialogu je společné slavení. Dialog je podmíněn setkáním, jehož důsledkem je komunikace, ze které vzhází kultura. Teprve na společně vybudovaném kulturním základu mohou členové různých náboženství společně slavit.²⁶ Je třeba přesně pochopit individuální rozlišnosti v kontextu universality spásy od nároku sebeúčelnosti fenoménu církevního společenství a pohodlného kalkulu „spásy“. Jedno i druhé je třeba podřídit Boží svrchovanosti, „Bohu v Kristu v církvi“, jenž relativizuje všechno lidské v církevním společenství samém.

NÁBOŽENSTVÍ JAKO INTEGRAČNÍ PRINCIP DIALOGU

Mohlo by se zdát, že nadpis této podkapitoly je vzhledem k dějinné zkušenosti antinomický. Náboženství v dosavadním průběhu dějin byla spíše příčinou neshod, neshod, konfliktů a válek, než integračním principem.²⁷ Často byly náboženské rozepře příčinou válek mezi státy i jednotlivými panstvími. Kladná role jednotlivých náboženství je v rozvoji lidské kultury nepopíratelná. Přesto v průběhu dějin nezpůsobovalo nic tak velké společenské rozvraty jako ničivé podoby víry. Jedním z důvodů byla historicky a sociokulturně podmíněná neschopnost (či nemožnost?) přijmout pluralitu světa. Avšak náboženství, které je základním elementem kultury a humanity,²⁸ nikdy zcela neztratila vůči sobě navzájem nárok být integrační funkcí mezi národy, jejichž náboženství jsou od sebe odlišná.

Náboženství, které je projevem dialogu Boha s člověkem a člověka s Bohem, uschopňuje lidstvo k neustálému vzepětí směrem k transcendentnímu naplnění. Přestože způsoby reflexe onoho naplnění jsou odlišné, jedno zůstává stejné: touha po naplnění (transcendentním) a smyslu své existence. Tajemství lidské existence, doprovázející celé dějiny, se zásadním způsobem pro-

²³ Příkladem za všechny ať je zde poukázání na některé aspekty teologie osvobození.

²⁴ Srov. HRYNIEWICZ, W.: *Chrześcijaństwo nadziei*, s. 27–28.

²⁵ JAN PAVEL II.: *Fin dall'inizio del mio pontificio* (list ze dne 19. 5. 1982, jímž byla ustanovená papežská rada pro kulturu); AAS 74 (1982) 685; EV 8, 177.

²⁶ Nejedná se zde o jakousi „paraliturgii“, nýbrž o společnou oslavu Boha, která se může odehrávat podle vzoru příslušných náboženských tradic.

²⁷ Srov. BARTOV, Omer, MACK, Phyllis (eds.): *In God's Name : Genocide and Religion in the Twentieth Century*. New York; Oxford : Berghahn Books, 2001; HALL, John R., SCHUYLER, Philips D., TRINH, Sylvaine: *Apocalypse Observed : Religious Movements and Violence in North America, Europe and Japan*. London; New York : Routledge, 2000.

²⁸ Srov. KULISZ, Józef: *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*. Kraków : WAM, 1995, s. 20–39.

mítá do tajemství náboženství. Náboženství je nejen pokusem o interpretaci (transcendentní) fenoménu člověka, nýbrž nabízí také způsoby jeho realizace.²⁹

Principem dialogu člověka s člověkem je hledání odpovědi na otázku po smyslu věcí, v nejvyšší míře i o samotné lidské existence. Člověk vstupuje do vztahu s druhým s nadějí na odhalení kousku onoho tajemství „dát“ a „přijímat“ smysl. Je to koneckonců i motivační příčina touhy člověka po poznání. Veškeré epistemologie ať vycházejí z materiálních, empirických, filosofických, či spirituálních principů, směřují k odhalování tajemství člověka a jeho bytí ve světě. Náboženství, jehož podstatným rozměrem je vědomé odkazování se k tomuto tajemství (které vychází z tajemného dialogu Boha s člověkem), nabízí často ve shodě (avšak ne vždy) s racionálními empirickými teoriemi poznání odpověď na otázku o absolutní směřování člověka.³⁰ Právě tento rozměr tázání se po absolutním, přesahujícím, poukazujícím nad sebe (často „skrze sebe“) je oním integračním principem. Náboženství se mohou navzájem obohacovat o svou tradici a zkušenost sebezjevení pohybu ducha mezi kritickým zaujetím distance a takřka mystickým splynutím s pravdou. Lidská zkušenost, zapsaná v náboženské tradici, je jedním z nejcennějších pokladů lidstva v tom smyslu, že v sobě uchovává vášnivý pohyb k božskému, které člověka tvoří jako bytí transcendentní, ale zároveň jako bytí deformované vášní vztahu mezi identitou (co jsem) a kontradikcí (kdo je ten druhý), mezi nejjasnějším dnem a nejtemnější nocí prožívání. Tyto poklady stojí u základu všech civilizací a kultur, proto oproti Huntingtonovi bychom měli mluvit o setkání kultur (náboženství) a ne o boji kultur (náboženství).

Mnohost náboženských tradic je ve spektru světových dějin vždy vázána na potřebu člověka pozvednout oči „k nebi“.³¹ Každá náboženská tradice si musí odlišné náboženské tradice vážit, ze stejných důvodů, pro které si jí váží její členové. Náboženský dialog převádí vzdorovitou izolaci v pokorné sebezlišování a vášnivě žádané splynutí v láskyplné sebeodevzdání.

Je nesnadné formulovat velice konkrétní principy dialogu bez obecných norem a východisek. Náš příspěvek se v tomto ohledu vztahuje spíše na ony všeobecné normy než na konkrétní jednotlivé body dialogu. Dialog na úrovni mezináboženské musí vycházet z dialogu vnitřně náboženského a ze zvnitřnění zmíněných obecných principů. Implikuje vztah, jenž je charakterizován myšlením, nakolik je kontradikcí vzhledem k pouze čistému (logickému) myšlení jako *dialogos* („roz-“). Naopak zjevuje samotný *logos* (pravdivost promlouvá „skrze“ někoho). Dialog odkazuje na *logos* ve všech věcech ve smyslu – umožňuje činnost samotného *Loga* (toho, kdo vše pořádá).

VTĚLENÍ LOGU JAKO VRCHOL DIALOGICKÉHO VZTAHU BOHA A ČLOVĚKA

Z hlediska srovnávací religionistiky je místo a význam Krista (vtěleného Logu), které mu připisuje křesťanská tradice, velice významné a originální. Avšak z hlediska samotné křesťanské víry se tato specifika ukazují mnohem

²⁹ Srov. JOST, Walter, OLMSTED, Wendy (eds.): *Rhetorical Invention and Religious Inquiry : New Perspectives*. New Haven; London : Yale University Press, 2000, s. 37.

³⁰ Srov. PALMER, Humphrey: *Analogy : A Study of Qualification and Argument in Theology*. London : Macmillan, 1973.

³¹ Srov. GIBSON, Arthur: *God and the Universe*. London : New York, Routledge, 2000.

výrazněji. Osoba a vtělení, život a smrt, zmrtevýchvstání Ježíše Krista, jsou centrálním místem křesťanského tajemství a jak uvádí Jacques Dupuis ve své christologii, „křesťanství, to je Kristus“³². Událost Ježíše Krista má z hlediska křesťanské tradice v dějinách ústřední význam nejen pro křesťanskou obec věřících, ale také (a to zejména) pro celé lidstvo a celý vesmír jako univerzální událost (spásy). Skrze událost vtělení (pokračující v ukřižování a zmrtevýchvstání Ježíše Krista) se člověk (křesťan) učí poznávat Boha, člověka, jeho původ, dějiny a směřování k eschatické skutečnosti. Ježíš Kristus je alfou a omegou křesťanské epistemologie. Člověk, který spěje v dějinách ke svému určení, ke své transcendenci a ke svému sjednocení s Bohem (ke svému zbožštění), může říci, že je božský natolik, nakolik je Bůh lidský (Berďajev). Vrcholem „lidskosti Boha“ je právě onen ústřední bod dějin, jímž je osoba Ježíše Krista. Největší touhou člověka na této zemi je „návrat do své vlasti“,³³ do místa svého původu (do Boha). Křesťanství sdílí víru, že tuto touhu jako první naplňuje sám Bůh svým sestoupením k člověku a přijetím jeho podoby. Nekonečná vzdálenost mezi Bohem a člověkem byla touto tajemnou skutečností (vtělením) překonána.

Člověk je příliš nepatrný a slabý na to, aby byl sám schopen povznést se ze své moci (bez Boží pomoci) na úroveň božství. Událost vtělení je přijetím a zároveň, skrze Kristovu kenozí, zbožštěním člověka. Božské je to, co nepodléhá proměně, co je věčné, co je neměnné. Vtělení Logu je věčné a neměnné. Je univerzální, překračující čas a prostupující dějiny.³⁴ Je vrcholným projevem dialogického vztahu Boha k člověku.

Dialogičnost se zde projevuje jako sebeobětování, odpuštění a přijetí. Je-li Bůh do té míry „dialogický“, že je schopen obětovat vlastního Syna v zájmu dialogu s člověkem, pak je člověk povinen (v síle Boží moci), vstupovat do dialogického vztahu s druhým stejnou měrou.

Vtělení Logu je tedy ústředním momentem dějin. Bůh, který sestupuje k člověku a přijímá jej zpět „do svého lůna“, vybízí k sebeobětování, odpuštění a přijetí. Člověk tedy nemůže hledat vyšší úroveň podoby dialogu, než je právě vtělení. Pro křesťana se tato událost stává skutečností dialogu s druhým.

KŘESŤAN JAKO SLUŽEBNÍK DIALOGU

Křesťan je povolán k dialogu. Už samotné uchopení podstaty člověka by bylo problematické, ba nemožné, vyžaduje dialogický přístup na základě zkušenosti ztroskotání absolutnosti dedukce ve vzájemném poznání osob.³⁵ Bez teleologického hlediska, tj. nároku vztahování se vůči tomu, co je „nad námi“ jako autorita epifanie božské lásky, je nemožné vztáhnout lidské jednání k čemukoli. Bez toho by se „dialogičnost“ stala v okamžiku sobeckým individuali-

³² DUPUIS, Jacques: *Wprowadzenie do chrystologii*. Kraków : WAM, 1999, s. 8.

³³ Je to archetypální mýtus o věčném návratu, který mimo jiné nalézáme u Homéra v *Odyseji*. Odysseus odchází ze své rodné Ithaky a po celou dobu svého putování touží vrátit se do ní. V evangeliích je to příběh marnotratného syna, který opouští domov svého otce, aby se do něj pak v nejtěžší fázi svého života vrátil.

³⁴ Událost Krista, prostupujícího dějinami, se objevuje v ikonografii křesťanského Východu v ikonografickém typu sestoupení Krista do podsvětí. Kristus na tomto výjevu sestupuje do podsvětí, aby z něj vysvobodil zemřelé Starého zákona.

³⁵ Srov. KULISZ, J.: *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, s. 9–20.

zováním. Primárním by se stalo „já“ bez vztahu k „ty“. Pouze pojetí společné vztažnosti (k cíli) umožňuje vstoupení do vztahu. Jak bylo řečeno v předchozí kapitole, Bůh, který sestupuje k člověku, aby jej tím přitáhl k sobě, ukazuje cestu pro vytvoření dialogické vztahovosti. Křesťan, který se skrže následování stává podobným Bohu, si musí být vědom tohoto rozměru dialogu. Vstoupit do dialogického vztahu s druhým znamená přijmout jeho odlišnost, protikladnost, či dokonce „cizost“. Je-li Bůh přítomen skrže své dílo vtělení v každé bytosti (člověk je stvořen jako obraz Boží), pak se křesťan v dialogickém setkání s druhým setkává se samotným Bohem a potažmo i se sebou samým. Neboť jak bylo řečeno, poznání sebe je největším problémem člověka. Jsme si totiž dobře vědomi toho, že se pohybujeme mezi teologií narušeného světa viděnou z hlediska vykoupění, kdy se analogie mezi Bohem a stvořením jeví skoro jako kontradike mezi lží a pravdou Boha, jež překypuje ve zjevení Otce skrže *Logos* a právě tím osvětluje ten protiklad velmi živým světlem, a teologií vykoupění v plném realismu tohoto porušeného světa, teologií, která se zakládá v samotném *Logu*, poněvadž v Něm jsou všechny protiklady kontinuity a sukcese stvoření odevždy „jediným životem“. Proto je křesťan služebníkem dialogu jako antinomie. Poznání je vztaženo k jednání, jednání přivádí k cíli. Tato základní rovnice uschopňuje křesťana přijímat tajemství druhého, jeho nekonečno, jeho tvář.³⁶ Náboženství jako cesta k poznání může být spojujícím principem dialogu. Křesťanství, které si činí nárok na univerzalitu, všeobecnost (katholicitu), je ze své podstaty „odkázáno“ k dialogu s druhými (misijní poslání církve³⁷), protože Bůh v Trojici je dialog.

Sloužit druhému (v dialogickém vztahu) znamená vydat se mu, být mu k dispozici, naslouchat mu a být schopen jednat podle jeho přání. Služba dialogu neznámá ztrátu identity, ani zpochybnění vlastních výchozích pozic, nýbrž je otevřením vůči odlišnému způsobu poznání druhého.

Svorníkem křesťanské dokonalosti je láska, a ta má být hlavním průvodcem dialogu.³⁸ V dialogickém vztahu Boha a člověka je jedinou možnou odpovědí na důvod vtělení a vykoupění skrže smrt láska (Boha k člověku). Je to snad největší tajemství a zároveň největší antinomie Božího zjevení. Všichni jsme „vykoupáni“ v Kristově krvi, který ji za nás z lásky prolil. Není tedy většího důvodu k dialogu než dialogičnost lásky. V druhém se křesťan setkává s ukřižovaným Kristem, s jeho láskou, pochopením, porozuměním a přijetím... Může snad křesťan oplátnit druhému (Kristu) jiným přístupem?

³⁶ Srov. LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh, 1997.

³⁷ Podle našeho názoru i samotné pojetí misijního poslání může (a musí) podléhat určitým proměnám. Jedná se zde především o posunutí důrazu z eklesiocentrických a christocentrických přístupů na theocentrické akcenty (neznámá to ovšem, že christocentrismus – centrální postavení Krista v křesťanské víře, ztrácí na významu či je zmíněným theocentrismem relativizován). Uvnitř samotného křesťanství je centrální místo Krista nepopíratelné a nezpochybnitelné. Jeho osoba a poslání je místem, v němž křesťan nalezl svou vlastní identitu, a transparentním prostorem pro objevení podstaty křesťanské víry. Pro dialogické setkání s jinými náboženstvími a v zájmu hledání společné platformy dialogu se theocentrismus jeví jako „méně konfliktní“ prostor, nebrání to však tomu, aby v rámci dialogu křesťan zdůraznil, že pro něj osoba Ježíše Krista hraje ústřední roli v dějinách lidstva.

³⁸ Srov. 1 Kor 13.

SPECIFICKÉ POJETÍ NÁBOŽENSKÉHO PLURALISMU (NÁBOŽENSKÉ PLURIFORMITY) JAKO VÝCHODISKO MEZINÁBOŽENSKÉHO DIALOGU

Úvodem je nezbytné upozornit, že naše pojetí náboženského pluralismu vychází z analýzy skutečnosti světa jako skutečnosti, která je povahou své stvořenosti pluralitní.³⁹ Různost náboženství není jen důsledkem „tragedie ontologické katastrofy“, ale i projevem hledání (lidského i Božího) různých cest ke (společnému) setkání Boha, člověka, národů.⁴⁰ Náboženský pluralismus, tak jak jej chápeme, je projevem „různorodosti“ a celistvé neuchopitelnosti Boha. Vědomí náboženského pluralismu jako náboženské pluriformity však není příčinnou indifferencí ve vztahu k odlišnostem, integritě, identitě jednotlivých náboženství a jejich podstatným konstitutivním složkám. Jak vyplývá z předchozího, toto pojetí náboženské pluriformity se zásadně liší od pojetí teologů pluralistů⁴¹, kteří jsou v zájmu mezináboženského „dialogu“ ochotni popřít identitu vlastního vyznání a obětovat na oltáři „pochybnému“ bohu⁴² nejsvětější poklady (*depositum fidei*) vlastní víry. Náboženský pluralismus jako fenomén je skutečností, kterou předkládáme jako integrační princip dialogu. Vždyť vtělený Bůh prochází křížovou cestou záhady a zloby světa ne pouze jednou, nýbrž vždy znovu, zatímco svět právě v tomto vždy novém křížování Boha má účast na Boží slávě, tak jak Bůh chce či dopouští. Odlišnost může být prvkem pro hledání platformy setkání (jakési zdravé napětí z tajemství druhého). Konstitutivní prvky vytvářející identitu jednotlivých náboženství jsou oním principem setkání. Přijetí odlišnosti nemusí předcházet pokus o její zničení (dogmatická argumentace), nýbrž úcta vůči principu, který je ve vztahu k obsahu mé víry „cizí“, avšak ne nutně nepřátelské či vylučující možnost dialogu a setkání.

Schopnost uvidět vztah i vazbu křesťanství a jiných náboženství jako z jistého hlediska nepochopitelné a nevysvětlitelné záhady fenoménu hluboké rozdílnosti je možné rozvinout toliko v souvislosti lidského rozměru tragédie hříchu a Božího tajemství stálého hledání. Rozdělení náboženské zkušenosti

³⁹ Srov. TRACY, David: *Plurality and Ambiguity*. London : SCM Press, 1988.

⁴⁰ Srov. WAINWRIGHT, William J.: *Philosophy of Religion*. Milwaukee : University of Wisconsin, 1999, s. 206–214.

⁴¹ Máme zde na mysli zejména takové teology jako J. Hick, P. Knitter, W. C. Smith, S. Samartha, R. Panikkar, L. Gilkey, R. Radford Ruetherová a další. Srov. EDDY, Paul Rhodes: *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*. Hampshire : Ashgate, 2002; GOUDLER, Michael, HICK, John: *Why Believe in God?* London : SCM Xpress Reprints, 1994; HICK, J.: *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*. Prentice Hall, 1991; HICK, J.: *Dialogues in the Philosophy of Religion*. Palgrave, 2001; HICK, J.: *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. Palgrave, 1997; HICK, J.: *God and the Universe of Faiths : Essays in the Philosophy of Religion*. Fount Publications, 1977; HICK, J.: *God Has Many Names : Britain's New Religious Pluralism*. Westminster : John Knox Press, 1979; HICK, J.: *Christianity at the Centre*. London : SCM Press, 1968; HICK, J., PHILLIPS, T., R., PINNOCK, C., H. (eds.): *Four Views of Salvation in a Pluralistic World*. Grand Rapids : Zondervan, 1996; HICK, J.: *The Fifth Dimension : An Exploration of the Spiritual Realm*. Oneworld Publications, 1999.

⁴² Srov. WILLMER, Wesley, K., SCHMIDT, David, J., SMITH, Martyn: *The Prospering Parachurch : Enlarning the Boundaries of God's Kingdom*. San Francisco : Jossey-Bass Publisher, 1998; WILLIAMS, Jay, G.: *A Reassessment of Absolute Skepticism and Religious Faith : Standing before the Mystery*. Lewiston : The Edwin Mellen Press, 1996.

(fenoménu rozdílných náboženství) navíc můžeme vnímat i jako vyzývací nečitelnost, která vznikala a vzniká – ať už jako cosi přitažlivého nebo odpudivého – díky zkušenosti komplementárního protipólu, tj. dialogu jako pravidelné součásti života setkávání obou těchto „rozdílných světů“.

Jedna nečitelnost takřikajíc nestačí. Je to pak spíše nediferencovanost, každodennost sociálního, institucionálního náboženského života, ve které je křesťan, buddhista, žid, muslim atd. jako „zakletý“. Život uvnitř jedné nečitelnosti, nepochopení živé skutečnosti dějinné podoby náboženské víry a pohled na jejich komplementaritu pouze zvenčí je rovněž málo plodné. Pro křesťana se může jiná náboženská zkušenost zdát jako zkarikované schéma nebo schematická utopie, stejně tak pro nekřesťana realita a fenomenologie křesťanství. Teprve tam, kde je možné překonat výlučné bytí uvnitř i výhradní distanci pohledu zvenčí, kde dochází k přechodům oběma směry a kde se člověk stává zúčastněným pozorovatelem v obou komplementárních světech, začnou se obě nečitelnosti – křesťanské i nekřesťanské – vzájemně zviditelňovat a interpretovat.

Zde můžeme najít kořeny současných křesťanských snah o dialog, zosobněny zemřelým papežem Janem Pavlem II., který si byl dobře vědom toho, že konflikt hermeneutik může být překonán jen setkáním jako projevu vztahu a lásky. Není to tedy princip charakterizující nějaké nepřekonatelné omezení, ale výzva k dobrovolnému sebeomezení (ve smyslu přestaňme tolik investovat do snah za každou cenu vysvětlit, pochopit, vymezit, určit, definovat), a to proto, že se vyplatí „nevědět“ a přiznat si, že tomuto náboženskému rozdělení ještě plně „nerozumíme“. Zde může dialog přinést netušené bohatství. Není principem deskriptivním, ani preskriptivním, ale heuristickým, který může proměnit vzájemné nepochopení a odcizení v gejzíry interpretací.

Mezináboženský dialog, vycházející z principu náboženského pluralismu, má směřovat ke schopnosti pokojné existence (kterou můžeme společně chápat jako společné hledání a směřování k cíli našeho života) zde na zemi jako projevu společné zodpovědnosti za tento svět, jeho podobu a v důsledku i samotného člověka (jeho kulturnosti). Předpokladem mezináboženského setkání na platformě náboženského pluralismu nemusí nutně být nezbytnost ustoupení „ze svých pozic“.

Jsme si samozřejmě vědomi, že se zde může objevit námitka o nepřátelství „jiných“ náboženství ve vztahu ke křesťanství.⁴³ Nejsme si však jisti, zda ono nepřátelství vyplývá z podstaty samotných náboženství (jejich doktríny), či spíše z jejich špatného pochopení fundamentalistickými skupinami,⁴⁴ které nalézáme v každém náboženství (křesťanství nevyjímaje).⁴⁵ Vznášíme zde dokon-

⁴³ Srov. GOPIN, Marc: *Between Eden and Armageddon : The Future of World Religions, Violence and Peacemaking*. Oxford : Oxford University Press, 2000.

⁴⁴ Srov. KROPÁČEK, Luboš: *Islámský fundamentalismus*. Praha : Vyšehrad, 1996.

⁴⁵ V souvislosti s událostmi posledních let, zejména po 11. září 2001, kdy jsme byli svědky teroristických útoků ze strany islámských fundamentalistů, jsme se na druhé straně setkávali s celou řadou oficiálních i neoficiálních vystoupení z řad imámů a duchovních (různých náboženství), odsuzujících tyto projevy lidského selhání a zneužití náboženské doktríny proti lidem z odlišných kulturně-náboženských prostředí. Byli jsme svědky, kdy nejvýznamnější duchovní představitelé islámu a jiných náboženství ujišťovali svět o tom, že v doktríně jejich náboženství není místo pro jednání tohoto typu, které je v očích všech ortodoxně věřících odsou-

ce námitku proti „démonizování“ jiných náboženství ve vztahu ke křesťanství, neboť takovýto přístup už v počátku zneschopňuje možnost rovnocenného dialogu. Křesťanství, které samo sebe chápe jako inkluzivní prostor zjevení Boha ve vztahu k člověku, je povinno hledat cesty k nalezení semen Slova v jiných náboženstvích. Toto hledání nebude možné, budeme-li přistupovat z hlediska exkluzivismu v jeho sociálně-kulturních projevech (i když je předkládán ve formulích po formální straně „závaznosti víry“ bez přesného rozlišení). Z hlediska náboženské kultury založené na dialogu můžeme říci: Je-li Bůh tvůrcem člověka (každého člověka – včetně toho, který vyznává jiné náboženství), pak věřme samotnému Bohu, že má důvod, proč jej lidé odlišných náboženství oslavují jiným způsobem. Je-li Bůh schopen milovat „odlišnost“, snažme se o to i my v síle povolání mít „v sobě to smýšlení, jaké měl Kristus Ježíš“ (Ef 2,5).

ThLic. JAROSLAW PASTUSZAK, Th.D.
Cyrilometodějská teologická fakulta
Univerzity Palackého
Katedra pastorální a spirituální teologie
Univerzitní 22, 771 01 Olomouc
Česká republika
e-mail: past@cmtfnw.upol.cz

zeníhodným skutkem, a že jejich pojetí Boha těmito činům a skutkům neodpovídá. Proto také nelze s jednoznačnou platností a suverénností říci, že „jiná“ náboženství jsou ze své podstaty nepřátelská vůči křesťanství.

Slovenská spoločnosť pre katolícku teológiu

MILOŠ LICHNER SJ

LICHNER, M.: Slovak Society for Catholic Theology. *Teologický časopis*, V, 2007, 1, s. 71 - 80.

The aim of the article is to inform Slovak theologians about the adopted measures which led to the foundation of the Slovak society for catholic theology (SSKT). The foundation meeting, which took place on 18th May 2007, has for some months been preceded by the intensive preparation and specification of the fundamental idea to found this Society for Slovak theologians. For this reason, in the first part of the article, we will sketch the development of the idea, which afterwards led to the foundation of the SSKT. Following on from this, we will point out the contribution of Slovak Jesuits to this project and we will justify the need for founding the SSKT. In the second part, we will have a look at the central topic of the meeting „Positive experience with the Church as *locus theologicus* for the work of a theologian“, namely as it was presented by the three key speakers.

V tomto článku sa zaoberáme vznikom Slovenskej spoločnosti pre katolícku teológiu (SSKT). Ustanovujúce valné zhromaždenie spoločnosti, ktoré sa uskutočnilo 18. mája 2007 v Kňazskom seminári sv. Františka Xaverského v Badíne, predchádzalo niekoľko mesiacov intenzívnych príprav a spresňovania základnej idey spoločnosti, ktorá by združovala slovenských teológov. V prvej časti načrtneme vývoj idey, ktorá postupne smerovala k založeniu SSKT, v druhej časti predstavíme hlavných rečníkov na stretnutí teológov v Badíne a základné myšlienky ich príspevkov.

EURÓPSKA SPOLOČNOSŤ PRE KATOLÍCKU TEOLÓGIU

V roku 1989 bola v Tübingene založená Európska spoločnosť pre katolícku teológiu (ESCT). Kroky smerujúce k založeniu Slovenskej spoločnosti pre katolícku teológiu prechádzali práve cez túto spoločnosť, pretože SSKT bola pôvodne plánovaná iba ako slovenská sekcia ESCT.

Pôvodným zámerom vzniku Európskej spoločnosti pre katolícku teológiu bolo zjednotiť mnohých teológov z rozličných európskych krajín, ktorí pracovali na teologických inštitútoch, univerzitách, akadémiách, seminároch, ako aj v Cirkvi a v spoločnosti. Táto európska organizácia si dala za cieľ už od začiatku utvoriť zjednocujúcu spoločnosť, ktorá by pozostávala z rozličných národných a regionálnych sekcií. Výsledkom vzájomnej spolupráce je úsilie povzbudiť vzájomnú komunikáciu a podporiť teologickú výchovu, výskum a služby na európskej úrovni. Administráciu ESCT zabezpečuje prezídium, kuratórium (rada kurátorov) a zhromaždenie členov. Ich úlohou je prispievať k realizácii tých zámerov, ktoré Európska spoločnosť pre katolícku teológiu prijala za svoje.

Od roku 1995 je prezídium volené na dobu troch rokov. Prezídium tvorí prezident, viceprezidenti, sekretár a pokladník.

Terajšie prezídium, ktoré má sídlo v Belgicku, sa od počiatku usilovalo posilniť komunikáciu medzi európskymi teológmi, venujúc pozornosť najmä vzťahom medzi teológmi zo západu, východu a juhu Európy. Preto sa už niekoľko rokov pokúša povzbudiť k založeniu miestnych sekcií, pričom ponecháva jednotlivým sekciám dostatočnú slobodu, aby v rámci svojej krajiny mohli existovať ako sekcie, alebo ako samostatné spoločnosti.

PRVÉ SLOVENSKÉ KONTAKTY S ESCT

V roku 1996 sa v Bratislave konal V. ročník sympózia Nová evanjelizácia. Medzi pozvanými hosťami bol aj známy český teológ Oto Mádr, ktorý oslovil kardinála Jána Chryzostoma Korca a pátra Emila Krapku SJ a informoval ich o existencii ESCT, ako aj o možnosti založiť slovenskú sekciu ESCT. Úlohou nadviazať kontakty s touto európskou spoločnosťou bol poverený P. Viliam Karľa SJ, ktorý sa počas viacerých rokov zúčastňoval na jej zasadaniach ako pozvaný pozorovateľ. Pred dvoma rokmi bol touto úlohou poverený P. Miloš Lichner SJ.

Pri budovaní kontaktov s ESCT vnímali slovenskí jezuiti od začiatku dôležitosť svojho zaangažovania sa a opierali sa o ducha svojej charizmy. Spoločnosť Ježišova na Slovensku si vždy živo uvedomovala svoju úlohu prispievať v duchu misie, ktorú jej zverili pápeži, k šíreniu kvalitného teologického vzdelania, aby sa napomáhalo šírenie pravej viery a vernosť Svätému Otcovi.¹ Preto kontakty s ESCT chápala ako pozvanie šíriť tú úlohu, ktorá tvorí podstatnú časť jej charizmy.

STRETNUTIE V PREŠOVE VO FEBRUÁRI 2007

Zo stretnutí s viacerými slovenskými teológmi sa postupne vynárala myšlienka utvoriť teologickú spoločnosť, ktorá by bola slovenskou sekciou Európskej spoločnosti pre katolícku teológiu. Po stretnutiach s predstaviteľmi ESCT smerovali prvé kroky týmto smerom. Prvým dôležitým krokom bolo informovanie jednotlivých slovenských teológov o tejto možnosti.

27. októbra 2006 sme sa v Košiciach stretli s vedením teologickej fakulty, ako aj s viacerými profesormi, ktorým sme predostreli návrh založiť slovenskú sekciu ESCT. Stretli sme sa so živým ohlasom na náš návrh. Viacerí teológovia takisto už dlhšie pociťovali potrebu vzájomného spojenia teológov na Slovensku

¹ Porov. 34. GK, dekrét 26, 554, 20. Už 32. generálna kongregácia Spoločnosti Ježišovej citovala a potvrdila dôraz P. Arrupeho na teologickú reflexiu a v tejto línii pokračuje aj 34. generálna kongregácia, ktorá znovu potvrdzuje potrebu teologickej reflexie a k otázkam, na ktoré musí odpovedať, pridáva súčasné chápanie a napomáhanie spravodlivosti, ako aj inkultúraciu a náboženský dialóg. (Porov. 34. GK, dekrét 16, 400, 7.) Podobnú výzvu nájdeme aj v 16. dekrete 34. GK. Dekrét dáva jednoznačne najavo, že medzi rôznymi spôsobmi zapojenia sa do intelektuálneho apoštolátu v službe Božieho kráľovstva má vyhradené miesto teologický výskum a teologická reflexia a treba sa nimi osobitne zaoberať. Odvoláva sa pritom na pátra Arrupeho, ktorý pokladal teologickú reflexiu za jednu zo štyroch priorit apoštolátu Spoločnosti Ježišovej.

a aj s teológmi v zahraničí. Jedným z výsledkov stretnutia bolo pozvanie na medzinárodnú vedeckú konferenciu v Košiciach v dňoch 10. – 11. novembra 2006. Túto konferenciu organizovali dekaní všetkých štyroch slovenských katolíckych teologických fakúlt. Na konferencii sme predniesli projekt založenia sekcie ESCT, aj s konkrétnymi návrhmi.

Za touto konferenciou nasledovala návšteva u niektorých slovenských biskupov so žiadosťou o podporu. Biskupi Tomáš Galis a Marián Chovanec vyjadrili nášmu projektu podporu a vďaka nim sme boli pozvaní na 56. plenárne zasadanie Konferencie biskupov Slovenska, ktoré sa uskutočnilo 12. februára 2007 v Exercičnom dome sv. Ignáca v Prešove.

Na tomto stretnutí prišlo k zásadnému prelomu v chápaní celého projektu. Mons. František Tondra, predseda Konferencie biskupov Slovenska, navrhol utvoriť nie iba slovenskú sekciu Európskej spoločnosti pre katolícku teológiu, ale samostatnú Slovenskú spoločnosť pre katolícku teológiu, ktorá by bola súčasne aj sekciou ESCT. Navyše sa vynorila myšlienka, že Slovenská spoločnosť pre katolícku teológiu by sa mohla pokúsiť utvoriť tzv. bielu listinu teológov – s naznačením ich odborností. Táto listina by mohla pomôcť hovorcom jednotlivých biskupov aj Konferencii biskupov Slovenska pri hľadaní vhodnej osoby na informovanie médií o citlivých témach. Biskupi by privítali pomoc SSKT aj pri teologickom spracovávaní citlivých tém. V podstate ide o to, aby biskupi mali možnosť obrátiť sa na teológov s určitou problematikou a SSKT by mohla ponúknuť biskupom svoje odborné stanovisko.

Konferencia biskupov na svojom zasadaní poverila Spoločnosť Ježišovu, v zastúpení P. Viliama Karľu SJ a P. Miloša Lichnera SJ, prípravnými aktivitami, ktoré povedú k založeniu SSKT, ako aj garanciou jej uvedenia do činnosti. Nato bol utvorený prípravný výbor v zložení: doc. ThDr. Cyril Hišem, PhD., doc. ThDr. PaeDr. Marek Pribula, PhD., ThDr. Ing. Vladimír Turzo, PhD., ThLic. Ing. Viliam Karľa SJ a ThLic. Miloš Lichner SJ. M. Lichner pripravil program ustanovujúceho zhromaždenia a návrh stanov SSKT.

SLOVENSKÁ SPOLOČNOSŤ PRE KATOLÍCKU TEOLÓGIU

Ustanovujúce valné zhromaždenie SSKT, za účasti diecézneho biskupa Rudolfa Baláza a jeho pomocného biskupa Tomáša Galisa, mnohých slovenských teológov a teologičiek, ako aj pozvaných hostí zo zahraničia, sa uskutočnilo 18. mája 2007 v Kňazskom seminári svätého Františka Xaverského v Badíne. Prebiehalo podľa vopred pripraveného programu. V úvode Mons. Rudolf Baláž poprial teológom, aby sa im darilo spájať intelektuálnu múdrosť s vernosťou a jednotou v Kristovi cez pápeža. Prisľúbil Slovenskej spoločnosti pre katolícku teológiu svoju pomoc, ktorá môže byť prejavená aj poskytnutím priestorov. V dopoludňajšom programe odzneli tri prednášky. Popoludní poprosil prípravný výbor Mons. Tomáša Galisa, aby ako nezávislý účastník prezentoval jednotlivých kandidátov a viedol celé voľby.

Za predsedu SSKT bol navrhnutý a zvolený doc. ThDr. Cyril Hišem, PhD. Za podpredsedu pre teológov z radov diecézneho kléru bol navrhnutý a zvolený doc. ThDr. PaeDr. Marek Pribula, PhD. Za podpredsedu pre teológov z radov laikov bola navrhnutá a zvolená doc. RNDr. ThDr. Jana Móricaová, PhD. Za podpredsedu pre teológov z radov rehoľníkov bol navrhnutý a zvolený

ný ThLic. Ing. Viliam Karľa SJ. Za výkonného tajomníka a pokladníka bol navrhnutý a zvolený ThLic. Miloš Lichner SJ. Revízorom SSKT sa stal ThDr. Vladimír Thurzo.

ZDÔVODNENIE ZALOŽENIA SLOVENSKEJ SPOLOČNOSTI PRE KATOLÍCKU TEOLOGIU

Aké boli hlavné dôvody, ktoré viedli k založeniu SSKT? Slovenská spoločnosť pre katolícku teológiu chce najmä pomáhať Katolíckej cirkvi na Slovensku pri príprave a komunikácii teologických tém v dnešnej spoločnosti. Chápe teológiu v zmysle mnohotvárnej katolíckej tradície ako porozumenie, pochopenie viery v zodpovednom vzťahu k Cirkvi. Cieľom SSKT je podporovať teologickú vedu a výskum na európskej úrovni a spolupôsobiť pri obnove Cirkvi a občianskej spoločnosti. Toto chce uskutočňovať ako združenie pre teologický dialóg na Slovensku a v Európe; chce byť otvorená pre rôzne teologické školy. Má zámer usilovať sa o výmenu myšlienok, poznatkov a skúseností medzi svojimi členmi, predovšetkým v oblasti pracovných zámerov a pracovných výsledkov v teologickej vede; chce podporiť výskum v rámci jednotlivých teologických odborov a povzbudzovať k interdisciplinárnej práci v záujme celku teologickej vedy.

SSKT citlivo vníma fakt, že naša spoločnosť ako celok sa nachádza v post-totalitnom vývojovom období a následky totality budú pretrvávajúť ešte niekoľko rokov. Dedičstvo reálneho socializmu, jeho kolektivizácie aj toho, čo nazývame *homo sovieticus*, ešte stále patrí do reálií súčasného Slovenska. Slovenská spoločnosť sa tiež sekularizuje² a veľmi rýchlo sa mení, čo má svoj vplyv aj na Cirkev. Slovensko dýcha naplno postmoderným duchom.³

Slovenská cirkev hľadá novú tvár v tejto rýchlo sa meniacej slobodnej spoločnosti.⁴ SSKT chce myšlienkovo zachytiť a spracovať túto situáciu a ponúknuť svoju pomoc pri pochopení týchto procesov. Práve vzájomné stretnutia na miestnej aj na medzinárodnej úrovni môžu napomôcť výmene skúseností, pretože mnohé myšlienky k nám prichádzajú z iných krajín s určitým časovým oneskorením. To nám dáva výhodu času na dôkladnú analýzu a vyvarovanie sa mnohých chýb. V dnešnej zjednotenej Európe sa musíme zjednotiť ako katolícki teológovia a spoločne hľadať odpovede na otázky, ktoré kladie dnešná postmoderná, pluralistická a značne sekularizovaná spoločnosť.

Z úst viacerých teológov na Slovensku, ako aj v Európe zaznieva požiadavka spresniť úlohu katolíckej teológie v kontexte dnešnej Európy. Európy, ktorá je taká rozličná a ktorá hľadá svoju kresťanskú identitu. Nachádzame sa v spoločnosti poznačenej relativizmom, kde sa znova objavuje záujem o náboženstvo.⁵ Náhly vznik a vývoj fundamentalistických hnutí v Európe

² Porov. MILANO, A.: Secolarizzazione. In: *Nuovo dizionario di teologia*. Roma, 1982, s. 1456–1457.

³ Porov. JURINA, J.: *Postmodernizmus a jeho civilizačno-kultúrne konzekvencie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004.

⁴ Porov. ŽUREK, P.: Je nám Evropská unie pastorační výzvou? In: ŽUREK, P. (ed.): *Fórum pastorálních teologů IV*. Olomouc, 2004, s. 78–92.

⁵ Porov. BURNETT, D.: *Fundamentalism Observed : The Study of Religious Fundamentalism in the Contemporary World*, s. 19. 22; NOBLE, I.: *Po Božích stopách : Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, s. 7; O'CONNOR, C. M.: A Time to Show the Way. In: *The Tablet*, 26. 8. 2006,

prekvapil väčšinu sociológov; narušil totiž mnohé ich predpovede, že sekularizácia je nezmeniteľný proces, ktorý nevyhnutne zasiahne väčšinu spoločností.⁶ Toto všetko priam pozýva teológa k tomu, aby sa v spolupráci s inými teológmi zamyslel nad týmito faktmi. Aj členovia SSKT sa chcú aktívne zúčastniť na spracovávaní týchto myšlienok a hľadani teologických odpovedí.

Navyše máme na Slovensku vlastné témy, ako aj určité skúsenosti zo života cirkvi v období komunizmu, ktoré by bolo treba spracovať na odbornej úrovni. Ako príklad môžeme uviesť pozitívnu skúsenosť našej cirkvi počas komunizmu, keď sa prijatie koncilových dokumentov aj v dôsledku odporu voči komunizmu chápalo ako nevyhnutné na zachovanie viery a bolo spojené s vernosťou Rímu. Cirkev sa počas totality chápala ako miesto slobody. Je to táto skúsenosť, ktorá je v dnešnej dobe konfrontovaná so skúsenosťou veriacich z iných krajín ako určitá teologická ponuka, ako *locus theologicus*, čo môže pomôcť obnoviť hlboký vzťah k Cirkvi. Zdá sa, že nadišiel čas, aby sme sa začali aktívne zapájať do európskeho teologického diania a aby sme vhodnou formou ponúkli teológom z iných krajín to bohatstvo, ktoré sa skrýva v našom slovenskom teologickom ambiente. Preto sa ustanovujúce valné zhromaždenie SSKT nieslo v duchu témy:

POZITÍVNA SKÚSENOŠŤ S CIRKVOU AKO LOCUS THEOLOGICUS PRE PRÁCU TEOLÓGA

Na úvod stretnutia teológov prečítal P. Ján Ďačok SJ, provinciál Spoločnosti Ježišovej, pozdravný list od kardinála Jána Chryzostoma Korca, ktorý vo svojom liste vyjadril veľké potešenie nad vznikom SSKT a vyzdvihol predovšetkým tému stretnutia, pretože podľa neho existujú nielen pozitívne skúsenosti s teológiou, ale aj negatívne. Práve existencia pozitívnej skúsenosti na Slovensku je obohacujúcim darom od Boha. Kardinál zdôraznil, že teológia na Slovensku bola vždy teológiou Cirkvi a službou Cirkvi. Naši teológovia síce prijímali podnety z rôznych krajín, ale vždy ich rozvíjali v duchu našich potrieb a v službe ohlasovania evanjelia v našej krajine. Z toho vyplývala žitá skúsenosť, že sa u nás písali a šírili slová v duchu teológie, ktorá je oddaná Cirkvi. Mnohí teológovia prežívali hlboko vo svojom živote spolupatričnosť do Kristovej Cirkvi. Vzťah ku Svätému Otcovi sa neustále prehlboval a to formovalo teologické prejavy a pomohlo utvoriť na Slovensku dobrú teológiu, chápanú ako hlbavá náuka i ako pastoračná teológia pre veriacich. Ján Ch. Korec zdôrazňuje vo svojich dielach, že teológia je osobným stretnutím, je premýšľaním a prežívaním stretnutia s Bohom v jeho slove, podstatne v Slove, ktoré sa stalo človekom v Ježišovi Kristovi. K tomuto stretaniu prichádza v jeho Tajomnom tele, v jeho Cirkvi, v ktorej sme bytostne spojení s Kristom vo svojej kresťanskej existencii. Toto stretanie teológie s Bohom v Ježišovi Kristovi uprostred

s. 12–13. Ku problematike spojenia sekularizácie a relativizmu s rastom fundamentalizmu porov. HUNTER, J. D.: *Fundamentalism in its Global Contours*. In: COHEN, N. (ed.): *The Fundamentalist Phenomenon : A View from Within. A Response from Without*. Grand Rapids : Eerdmans, 1990, s. 58; LYON, D.: *Fundamentalism : Paradoxical Products of Postmodernity*, s. 251.

⁶ Porov. BURNETT, D.: *Fundamentalism Observed : The Study of Religious Fundamentalism in the Contemporary World*, s. 19; O'CONNOR, C. M.: *A Time to Show the Way*. In: *The Tablet*, 26. 8. 2006, s. 12–13.

jeho Cirkvi sa uskutočňuje zároveň v stretaní s našim konkrétnym svetom, s jeho problémami, sklamaniami a nádejami, pretože teológ nerozvíja teológiu len pre seba, ale najmä pre iných, pre celé spoločenstvo.

Po prečítaní listu kardinála J. Ch. Korca odzneli tri hodnotné prednášky troch teológov. Ako prvý sa zhromaždeným teológom prihovril prof. Lieven Boeve z Katolíckej univerzity v Leuvene, prezident Európskej spoločnosti pre katolícku teológiu. Za ním nasledovali dvaja slovenskí teológovia – P. Emil Krapka SJ a prof. Jozef Jarab.

CIRKEV AKO *LOCUS THEOLOGICUS* V SÚČASNEJ EURÓPE. KULTÚRNO-TEOLOGICKÁ REFLEXIA

Prof. Lieven Boeve sa teológom prihovril prednáškou „Cirkev ako *locus theologicus* v súčasnej Európe. Kultúrno-teologická reflexia“. Ako východisko mu poslúžila myšlienka z pastorálnej konštitúcie *Gaudium et spes*, v ktorej sa poukazuje na to, ako môže Cirkev plniť svoju špecifickú sprostredkovateľskú úlohu v dnešnom svete. Pri napĺňaní tejto úlohy je dôležitá metóda jej pôsobenia, a to „čítanie znamení časov a ich vysvetľovanie vo svetle evanjelia“⁷. Preto Cirkev v duchu tejto výzvy vstupuje aktívne do dialógu so svetom, aby zdôraznila svoju zodpovednosť v pokračovaní diela Ježiša Krista.⁸ Svet – konkrétne Európa – sa však ako partner dialógu radikálne zmenil, najmä na sociálno-kultúrnej úrovni. Prof. Boeve nazýva túto zásadnú zmenu detradicionalizáciou, ktorá sa nevzťahuje iba na kresťanský inštitucionálny horizont, ale sa dotýka všeobecne pozorovaného sociálno-kultúrneho prerušenia tradícií (náboženských, triednych, rodových atď.).

Detradicionalizácia nie je však jedinou zmenou, na ktorú L. Boeve poukázal. Ďalšia zmena sa dotýka procesu individualizácie. Tradície už neriadia automaticky proces budovania identity a každý jednotlivec je postavený pred viaceré ponúkané možnosti. K tomu sa pripája fakt náboženskej pluralizácie. L. Boeve poukazuje na to, že žijeme v Európe so širokým spektrom náboženských a iných životných volieb. Náboženská pluralita je teda realita, s ktorou sme všetci konfrontovaní. Aj procesy ekonomizácie ovplyvnili spôsob nášho prístupu a reakcie na kultúru. Pod ich vplyvom sa kultúra redukuje na balíčky spotrebiteľského tovaru, pričom problémom je to, že kultúrne prvky sa vyberajú z ich pôvodného kontextu a ponúkajú sa na trhu. Túto myšlienku rozvinul severoamerický teológ Vincent Miller a prof. Boeve sa opiera o jeho analýzy. V. Miller na záver svojich analýz poukazuje na fakt, že sme jednoducho vycvičení v umení nakupovať a naučili sme sa vnímať kultúru z pohľadu trhu a konzumentov a takto ju aj používať.⁹ Z toho vyplýva určité nebezpečenstvo pre Cirkev, že podľahne zákonitostiam konzumnej kultúry a bude sa riadiť marketingovými stratégiami a zákonitostami reklamy. Právom môžeme položiť otáz-

⁷ GS 4.

⁸ Porov. GS 3.

⁹ Porov. MILLER, V.: *Consuming Religion : Religious Belief and Practice in a Consumer Culture*. New York : Continuum, 2004. Pozri tiež európske reakcie na toto dielo v *Bulletin ET*, 17, 2006, 1 (Special Issue: *Consuming Religion in Europe*).

ku, ako Cirkev prečíta tieto znamenia čias a ako bude na ne reagovať. Ako sa môže stať znakom a prostriedkom zachraňujúceho Boha?

V ďalšej časti svojej prednášky poukázal L. Boeve na dve rizikové riešenia. Tým prvým je principiálne spochybňovanie dialógu so súčasnou kultúrou, ktorá je odcudzená kresťanskej viere. Namiesto dialógu by sa vzťah Cirkvi k súčasnému kontextu chápal v pojmoch opozície a diskontinuity. Druhým rizikom, na ktoré L. Boeve poukazuje vo svojej reakcii na myšlienky V. Millera, by bolo akceptovanie trhovej logiky, teda prispôsobenie sa – adaptovanie sa kontextu.¹⁰ Navyše sa zdá, že ani jeden z týchto dvoch postojov nezodpovedá výzve z *Gaudium et spes* o skúmaní a interpretovaní znamení čias. Preto kladie otázku, ako môže byť potom Cirkev vnímaná ako *locus theologicus*, ako miesto, odkiaľ sa hovorí o Bohu, odkiaľ hovorí Boh, kde Boh hovorí. Pretože princípy kontinuity a diskontinuity už nie sú viac vhodné, je potrebné sa znovu vrátiť k výzve z *Gaudium et spes*. Ako pokus o riešenie ponúka používať pojem „prerušenia“ (*interruption*). Táto kategória udrží – aj keď v napätí – pohromade kontinuitu aj diskontinuitu. Prerušenie nie je totiž pretrhnutie, teda pokračuje sa ďalej, aj keď nie tak, akoby sa nebolo nič prihodilo.

K pojmu „prerušenia“ sa pripája potreba posilniť pozornosť voči odlišnosti a rozdielnosti. Na spresnenie dodáme, že Boeve tu má na mysli tzv. mysliteľov odlišnosti, ako je napr. J.-F. Lyotard.¹¹ Podľa týchto mysliteľov odlišnosť odkrýva hranice našej vlastnej pozície a sme konfrontovaní s nepredvídateľnosťou, s neočakávaným, s tým, čo narušuje naše rozprávanie, našu naráciu. Ide teda o rekontextualizáciu, ktorá by bola vybudovaná na pevných teologických základoch. A práve tu dialóg so súčasným kontextom sľubuje nové možnosti na profilovanie kresťanskej viery tak, aby bola pochopiteľná pre svet a mala mu čo povedať, pretože sa zdá, ako dôvodí L. Boeve, že to iné, čo stavia kresťanskú vieru pred výzvy, nie je samo osebe natoľko iné – naopak, môže sa veľmi dobre prejavíť priamo vnútri kresťanskej viery. Stretnutie s iným sa môže stať miestom stretnutia s Bohom. Boh je vždy ten Iný. Je zrejme, že prerušujúca odlišnosť sa pre Boeveho stáva kľúčom, ktorý nám umožní nielen hľadať Božie stopy, ale aj čítať Sväté písmo. Veď Ježiš Kristus je tým, ktorý prerušuje svojou odlišnosťou dobové postoje tých, čo redukovali vieru na škruptulózne dodržiavanie zákona. V inom svojom diele, ktoré je venované „prerušenej tradícii“, prof. Boeve zdôrazňuje, že vlastne celá metaforická dynamika kresťanských príbehov je popretkávaná prerušeniami príbehov v mene Božom, a to konfrontáciou s odlišnosťou.¹² Kresťanskému rozprávaniu nie je dovolené, aby sa uzavrelo do seba. Boh lásky bude toto rozprávanie neustále znovu otvárať. Boeve tu predstavuje teologickú kategóriu „prerušenia“ a ako klasický príklad paradigmy prerušenia uvádza zmŕtvychvstanie Ježiša, ktorý zomrel na kríži. Tento príbeh totiž nemôže byť uzavretý, pretože má budú-

¹⁰ Porov. BOEVE, L.: Consumer Culture and Christian Faith in a Post-Secular Europe : Reflections on Individualisation, Critical Agency and Reflexivity. In: *Bulletin ET*, 17, 2006, s. 106–126.

¹¹ Porov. BOEVE, L.: Critical Consciousness in the Postmodern Condition : A New Opportunity for Theology? In: *Philosophy and Theology*, 10, 1997, s. 449–468.

¹² Porov. BOEVE, L.: *Interrupting Tradition : An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*. Louvain Theological and Pastoral Monographs, 30. Leuven : Peeters; Grand Rapids : Eerdmans, 2003, 6. kap.

nosť po smrti. Toto „prerušenie“, ktoré prežívame dnes, sa môže pri stretnutí s druhým stať miestom, kde sa Boh zjaví kresťanom. Nasledovať Krista teda nevyhnutne znamená dovoliť, aby sme boli prerušení, a tiež prerušovať; znamená rešpektovať skutočnú odlišnosť druhého, ale tiež byť pre neho tým druhým, klásť otázky, kritizovať ho tam, kde má sklony k hegemonii. A toto je vlastne *locus theologicus*, pretože kresťanstvo je prerušované Bohom, o ktorom svedčí ako o tom, ktorý prerušuje uzavreté príbehy.

L. Boeve zdôrazňuje, že Cirkev sa stáva pre súčasnú európsku spoločnosť *teologickým miestom*, pretože sa naučila načúvať Božiemu prerušeniu. Takto chápaná Cirkev, ako zdôraznil autor, je nielen miestom, odkiaľ je možné hovoriť o Bohu, ale tiež miestom, odkiaľ Boh môže hovoriť k súčasnej spoločnosti, pretože v dialógu so svetom objavila Cirkev samu seba ako špecifický príbeh, ktorý môže inšpirovať ľudí pri budovaní ich vlastných identít. Takáto Cirkev bude podnecovať kritické vedomie proti marketizácii a konzumizmu, pretože tie redukujú slobodu človeka na slobodu konzumenta.

TEOLÓGIA PRED BOŽOU TVÁROU. MEDITÁCIA O VLASTNOM MIESTE TEOLÓGIE

P. Emil Krapka SJ sa vo svojej meditácii venoval vlastnému miestu teológie. Vyšiel zo svojho základného presvedčenia, že hoci máme k dispozícii viaceré odpovedi na otázku, kde je vlastné miesto teológie, podľa jeho názoru pravým miestom teológie je jej existencia pred Božou tvárou. Takto vnímaná teológia má silné biblické korene, je to teológia Prorokov a Žalmov. To, že sa rozvíja pred Božou tvárou, znamená veľkú zodpovednosť teológa, pretože bude súdená a hodnotená Božím pohľadom. Jej základné zameranie je eschatologické, je zamerané na blažené videnie Boha „z tváre do tváre“. Takto vnímaná teológia má silný osobno-modlitbový a liturgický charakter, čo je zvýraznené osobnou túžbou teológa nielen intelektuálne premýšľať, ale aj prosiť, klaňať sa a nasledovať Boha všade tam, kam ho vedie. Preto už aj vyznanie viny, ľútosť a prosba o odpustenie sú prosbou o láskavú Božiu tvár. To znamená, že osobný život teológa a jeho osobný vzťah k Bohu, ktorý je prežívaný v konkrétnom spoločenstve, sú podstatné pre jeho teologickú tvorbu. Toto osobné prežívanie teológie má inkarnačný charakter, ktorý má dosah na život celého spoločenstva veriacich. V tvári Ježiša Krista nám Boh zjavil svoju tvár, ktorá je nielen „obrazom Božej podstaty“ (Hebr 1,3), ale má úžasne ľudské črty, je to tvár plná zľutovania a súcitu.

Táto hlboká myšlienka pátra Krapku nasmerováva teológa smerom k pastoraálnemu dosahu jeho teológie. Každá pravá teológia, ktorú teológ prežíva a tvorí v Cirkvi, by mala človeka privádzať pred Božiu tvár. Takto z nej bude skutočné *teologické miesto*. Miesto, kde môže človek zakúsiť slobodu Božieho dieťaťa, a bude potom túto pozitívnu skúsenosť pravej slobody verbalizovať a šíriť.

NIEKOĽKO MYŠLIENOK DO DISKUSIE NA TÉMU: POZITÍVNA SKÚSEŇ S CIRKVOU AKO *LOCUS THEOLOGICUS* PRE PRÁCU TEOLÓGA

S prednáškou „Niekoľko myšlienok do diskusie na tému: Pozitívna skúsenosť s Cirkvou ako *locus theologicus* pre prácu teológa“ vystúpil prof. Jozef Ja-

rab. Ako východisko mu poslúžila ústredná myšlienka biskupskej synody, ktorá sa konala v roku 1999 v Ríme: *Ježiš Kristus, žijúci uprostred svojej Cirkvi, je zdroj nádeje pre Európu*. Pre Cirkev je teda podstatné, aby sa znovu oprela o živeho Krista, pretože iba tak bude môcť splniť svoju úlohu vo svete. Na to je potrebné, aby sme si v dnešnom postmodernom svete nadobudli a prežívali veľkonočné zmýšľanie, veľkonočné konanie a veľkonočné očakávanie. Pod pojmom veľkonočného zmýšľania chápe autor vnútornú dispozíciu kresťana, ktorý sa nedá ovplyvniť a pohltiť svetom, ale si ubráni samostatné myslenie. Teológ musí preto uznať potrebu veľkonočného konania. J. Jarab ponúka živý príklad života pápeža Jána Pavla II. Veľkonočné konanie uznáva často iné hodnoty, ako sú tie, ktoré ponúkajú médiá. To znamená, že teológ, bez ohľadu na to, čo hovoria médiá, bude prežívať naplno svoj život pre Krista a pre iných. Ako to prof. Jarab veľmi výstižne naznačil, je potrebné verne žiť presvedčenie, že naša teológia nezachraňuje pozície Boha, ale viera v Boha zachraňuje človeka, aby bol schopný z viery pravdivejšie i slobodnejšie žiť. Preto musíme, najmä ako teológovia, vydávať spoločné svedectvo svetu, že Kristus je prítomný vo svojej Cirkvi a chce cez ňu i cez nás uzdravovať svet. Pokiaľ ide o veľkonočné očakávanie, je dôležité uvedomiť si, že každé naše teologické dielo nesie v sebe eschatologický odkaz. Tieto tri pojmy sa zlievajú v Jarabovom chápaní práce teológa. Hovorí, odvolávajúc sa na J. Krupu¹³, že práca teológa má v Cirkvi svoje miesto, ale aj svoje určenie a hranice. Na to, aby sa teológ dobre zorientoval, potrebuje pomoc iných vied. Ako príklad používa J. Jarab sociologickú reflexiu, ktorá pomáha „zorientovať sa“ a uvedomiť si, že žijeme vo svete, ktorý sa oproti minulosti rýchlo a radikálne mení. Táto zmena je asi najmarkantnejšia pri chápaní fenoménu osoby, čo ho privádza ku zdôrazneniu formácie ľudského života a prekonávania egocentrizmu. Pozorné vnímanie zmien je výzvou pre prácu teológa, pretože má nielen vnímať tieto zmeny, ale sa má usilovať ich aj pochopiť a pomenovať. Teológ však nielen analyzuje, ale usiluje sa svojím slovom a životom prispieť k formácii človeka. Jozef Jarab teda nechápe teológiu iba ako vednú disciplínu, ale vníma i jej úlohu ako stabilizátora uprostred stretu kultúr a zápasov o hodnoty. To, čo podľa neho spája tieto dve oblasti, nazýva *gaudium de veritate* – radosť z pravdy, pričom má na zreteli skutočné dobro človeka, ktoré spočíva v nadradenosti osoby nad vecami.

V ďalšej časti svojej prednášky sa pokúsil skonkretizovať svoje myšlienky v živote a diele viacerých slovenských teológov po roku 1950, predovšetkým prof. Ladislava Hanusa. L. Hanus je podľa neho teológom, ktorý ovplyvnil generácie teológov svojimi myšlienkami. Ako príklad spomenul jeho tézu o fenoméne „nechápania súvislostí“. Nielen zanedbávanie dobrého, ale aj nepochopenie súvislostí môže mať katastrofálne následky v Cirkvi a v spoločnosti. Touto myšlienkou sa J. Jarab pripojil ku konštatovaniu L. Boeveho, ktorý poukázal na potrebu čítať a interpretovať znamenia čias, ako to od Cirkvi žiada *Gaudium et spes*, ako aj na následky, čo vyplynú z „nechápania súvislostí“, keď sa mnohé zmeny v spoločnosti nesprávne vysvetľujú. Ako ďalšiu po-

¹³ Porov. KRUPA, J.: *Fides quae creditur I : Aktuálne témy zo špeciálnej dogmatiky. Kristológia. Soteriológia. Mariológia. Úvod do dogmatickej teológie*. Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 1998, s. 96.

zoruhodnú črtu spomenul „hanusovský“ zápal mladých teológov. V ďalšej časti svojej prednášky sa dotkol úloh, ktoré stoja pred teológiou na Slovensku po roku 1990. „Hanusovský“ zápal by mal byť podľa neho charakteristický najmä pre SSKT. Mali by sme byť pripravení úprimne vyhodnotiť vykonané kroky v Cirkvi a v spoločnosti a uznať to, čo bolo dobré, a priznať to, čo nebolo správne.

ZÁVER

Načrtli sme genézu vzniku Slovenskej spoločnosti pre katolícku teológiu až po jej ustanovujúce valné zhromaždenie v Badíne. Myšlienka založiť SSKT postupne dozrievala do svojej súčasnej podoby. Už v tomto procese sme boli svedkami vzájomnej pomoci teológov a úsilia utvoriť spoločne určité dielo, ktoré by spájalo slovenských teológov.

Pokúsili sme sa predstaviť ústrednú tému stretnutia: „Pozitívna skúsenosť s Cirkvou ako *locus theologicus* pre prácu teológa“ tak, ako ju prezentovali traja teológovia. Hoci sa každý z nich pozrel na tému zo svojho vlastného hľadiska a zdôraznil iné časti, predsa sa v mnohom ich myšlienky schádzajú.

Dôkladná teologická reflexia by sa mala vždy dopĺňať osobným životom teológa a jeho svedectvom pre miestnu cirkev. Intelektuálna poctivosť vložená do konkrétneho života by mala byť charakteristická postojom otvorenosti a vnímavosti voči tomu druhému, ktorého stretáme, a mala by tvoriť podstatnú časť teologického postoja.

Cirkev je dnes pozvaná stať sa *teologickým miestom*, kde môže veriaci zakúsiť pravú slobodu, ktorú priniesol Ježiš Kristus, slobodu, ktorá ho bude pozývať do zdravého kritického postoja načúvania v stretnutí s týmto svetom.

Slovenská spoločnosť pre katolícku teológiu chce svojím pôsobením prispieť ku dôkladnému premysleniu tejto úlohy.

ThLic. MILOŠ LICHNER SJ
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173
814 99 Bratislava
e-mail: milisj@jesuites.com
milisj@jesuits.net

MIERZWIŃSKI, B.: *Meżczyzna istota nieznana*. Warszawa : Oficyna Wydawniczo-poligraficzna „ADAM“, 1999. 280 s. ISBN 83-7232-086-1

Knihu poľského teológa Bronisława Mierzwińskiego *Muż, neznána bytosť* si človek prečíta s osobitným záujmom. Inšpiráciou pre túto knihu bolo slávne dielo nositeľa Nobelovej ceny Alexisa Carela *Človek, neznána bytosť*. Autora motivovala aj skutočnosť, že v ostatnom čase vychádza množstvo teologických kníh feministického zamerania. Snaha vyzdvihnúť ženu má neraz aj svoju odvrátenú tvár, a tou je zaznávanie muža. Autora podnietila i pastoračná starostlivosť o rodinu, z ktorej muž často uteká pod rozličnými zámienkami a celú zodpovednosť za výchovu detí prenecháva na ženu. Ide mu o podstatnú úlohu muža v rodinnom spoločenstve z pastoraálnoteologického hľadiska.

Kniha je rozdelená do štyroch kapitol. V prvej predstavuje problematiku muža ako otca z pohľadu empirických vied a podáva náčrt teológie muža. Najprv naznačí genetický základ ľudskej pohlavnosti. Ďalej predstavuje psychiku muža vo sfére jeho aktivity, poznania, inteligencie, vôľovej činnosti a v emocionálnej sfére. Muž preukazuje značnú prevahu rozumu nad intuíciou. Vôľa muža má charakter sily, ktorá prichádza zvonka, bez toho, že by vnikala do emocionálnej oblasti. Opisuje psychologické a sociologické aspekty religiozity muža. Podrobne rozpracováva problematiku manželskej lásky. Naznačuje viaceré omyly, napríklad: zamieňanie sexuálnej žiadostivosti za lásku, citová nezrelosť, láska ako výraz kompenzácie a úteku, chápanie druhého ako nástroja na dosiahnutie svojho cieľa; hovorí aj o patológii súvisiacej s psychickými chorobami. Predstavuje špecifická manželskej lásky: zaangažovanosť smerujú-

ca do budúcnosti, potreba tvorivosti, akceptovanie určitej transcendentnosti, spoluzodpovednosť a ďalšie. Z toho nasleduje opis psychologického podmienenia šťastného manželstva, vysvetlenie manželských kríz a možnosti rastu vzájomného vzťahu ich zvládaním. Hovorí tiež o príčinách kríz a o ich nožnej terapii. Skôr ako pristúpi k rozpracovaniu teológie muža, predstavuje muža ako otca. Vychádza z psychologických a sociologických výskumov rodinnej problematiky, ktoré po špecifikovaní rodiny ako spoločenstva a spoločnosti poukazujú na požiadavky rodiny na muža ako otca. Otcovstvo predstavuje ako špecifickú funkciu muža, ktorá znamená: žiť svoje vlastné miesto v manželstve a rodine, počať dieťa resp. deti, zahrnúť deti a ich matku starostlivou láskou, postarať sa o zabezpečenie a výživu členov rodiny, vychovávať deti. Tu poukazuje na vážne príčiny krízy otcovstva v súčasnej spoločnosti, ktoré si vyžadujú obnovu chápania otcovstva. Jedným z najvážnejších problémov je neprítomnosť otca v rodine. Predovšetkým je to neprítomnosť otca vo výchove detí, ktorá sa zdôvodňuje napríklad potrebou materiálneho zabezpečenia rodiny, a výchova sa celkom prenecháva na manželku.

Po takomto podrobnom empirickom opise problematiky muža prechádza autor k vypracovaniu teológie muža. Vychádza zo starozákonného ponímania Boha ako Boha otcov. Vyzdvihuje jeho tri črty: Jahve je Otec, ktorý slobodne obdarúva svoj ľud, jeho otcovstvo sa dotýka predovšetkým spoločenstva, ktorým je Izrael, pozýva nielen k pohľadu do minulosti, ale aj do budúcnosti. „Ty si môj otec, môj Boh a útočisko mojej spásy.“ (Ž 89,27) Nadväzuje ďalším obrazom: Jahve je Otcom izraelského kráľa a napokon Boh je Otcom každého človeka a všetkých ľudí. Tu sa opiera predovšetkým o múdroslovnú

literatúru. Na túto tradíciu nadväzuje novozákonná tradícia, v ktorej výrazne vystupuje do popredia fakt, že Ježiš nám zjavuje Otca, pritom prísne rozlišuje môj Otec a váš Otec. Zjavenie Boha ako Otca nášho Pána Ježiša Krista je zvýraznené v kontexte familiárneho oslovenia „Abba“ (Mk 14,36). Mierzwiński sa osobitne venuje pojmu Boha ako Otca v spisoch sv. Pavla a sv. Jána. Rozoberá ideu Boha ako Otca z pohľadu súčasnosti, pričom ju očisťuje od predpojatostí freudovskej psychoanalýzy, uvádza staršie teórie, polemizuje s feministickou teológiou a napokon predkladá teologickú syntézu v troch bodoch: Božie deti a ich Otec, Ježiš Kristus a jeho Otec, Večné Slovo a jeho Otec.

Druhú kapitolu venuje sv. Jozefovi ako mužskému vzoru manžela a otca. Autor uvádza, že je potrebné zmeniť mentalitu, ktorá videla sv. Jozefa iba ako dekoratívnu postavu v ľudových betlehemoch, skláňajúcu sa k Dieťaťu Ježišovi. Treba siahnuť predovšetkým ku prameňom, teda k tým skromným prameňom v evanjeliách, ktoré hovoria o sv. Jozefovi. Tieto texty treba interpretovať v duchu učenia Cirkvi, berúc do úvahy výsledky modernej exegézy a teológie o sv. Jozefovi. Vo vedeckej reflexii a pastoračnej práci možno využiť široké pole analógií. Ak v teologických úvahách o manželstve a rodine siahame k analógii so životom samotnej Najsvätejšej Trojice, môžeme použiť aj analógiu so životom sv. Jozefa. Jozef z rodu Dávidovho, ktorého si Boh vyvolil na osobitnú úlohu v diele vykúpenia, bol obdarovaný osobitnými milosťami, pomocou ktorých uskutočnil plán Stvoriteľa v ľudskom povolaní manžela a otca, stal sa v plnosti vzorom mládenca, manžela a otca a zároveň orodovníkom týchto ľudských skupín. Mierzwiński však pritom dôrazne zachováva kritický postoj, aby sa vyhol lacným analógiám, čo by sa mohli opie-

rať o mnohovravnosť apokryfov, ktoré ľudskou mnohovravnosťou chcú prehlúšiť posvätnosť Božieho mlčania.

Tretiu kapitolu venuje povolaniu muža v Biblii. Venuje sa textom z prvých kapitol Knihy Genezis, najmä veršu „A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril.“ (Gn 1,27) Zdôrazňuje štyri činnosti, ktoré dáva Boh človeku: čoraz hlbšie poznanie Boha, neustály dialóg s ním a účasť na jeho živote; potreba otvoriť sa iným ľuďom, osobitný vzťah a výmena medzi mužom a ženou, tvorenie všeobecne ľudského spoločenstva; vládnutie svetu, formovanie tvárnosti zeme, pokračovanie v Božom stvoriteľskom diele; vďaka rozumu a slobodnej vôli formovanie vlastného života, svojej budúcnosti, zodpovednosti za seba a za blízkych. Väčší priestor venuje otázke vlády muža nad ženou. Prináša prehľad vývoja tejto otázky a napokon dáva teologickú odpoveď, založenú na slávnom Pavlovom texte Ef 5,25-33. Na tomto základe vysvetľuje aj úlohu otca pri výchove detí, najmä chlapcov, osobitný dôraz pritom kladie na náboženskú výchovu.

Štvrtú kapitolu venuje učenie Jána Pavla II. o mužovi. Osobitne rozoberá jeho katechézy o rodine pri stredajších generálnych audienciách a posynodálnu exhortáciu *Familiaris consortio*. Postupne sa venuje jeho najdôležitejším témam: biblický počiatok, prvotná jednota, manželské zjednotenie, rozmer daru v manželskom spoločenstve, poznanie a rodenie, otcovstvo a materstvo, sviatosť manželstva, vzájomná podriadenosť v Kristovi, analógia Kristus – Cirkev, muž – žena, nerozlučnosť manželstva, sviatostný znak, zodpovedné rodičovstvo, náčrt manželskej spirituality. Z ďalších vyzdvihuje témy: muž ako manžel a otec, základné úlohy muža, zodpovednosť za život, výchova detí, práca v zamestnaní, svedectvo života.

Napokon pridáva k práci desať postulátov pastorálnej teológie pre pastoračiu mužov. Spomenieme aspoň niektoré z nich. Teológia a pastoračia majú ukázať mužovi, v čom spočíva špecifikum jeho povolania, ktoré dostal od Boha Stvoriteľa, pomôcť mu v poznaní a uskutočnení tohto povolania v rozličných životných situáciách. Treba vynaložiť všetko úsilie, aby sa muž „vrátil do kostola“, aby našiel reálny kontakt s Bohom, s náboženstvom, Cirkvou, náboženskou praxou. Pastoračná služba musí zohľadňovať zásadný životný kontext muža, t. j. v manželstve a v rodine. Pastoračia musí pomôcť mužovi v dozrievaní k otcovstvu. Muž si musí uvedomiť, že jeho úloha spočíva v správnom pochopení a uskutočnení zodpovedného rodičovstva. Mnohé postuláty by boli inšpiráciou aj pre slovenské prostredie. Kniha by iste osožila kňazom i laikom, ktorým leží na srdci dobro našich rodín. Škoda, že doteraz podobnú knihu v slovenčine nemáme, no záujemcovia si ju môžu prečítať v poľštine, ktorá pre mnohých nie je veľmi vzdialená.

prof. RNDr. LADISLAV CSONTOS SJ, PhD.
Teologická fakulta
Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173,
814 99 Bratislava

Stručný katolícky teologický slovník : Ukážkový zošit. Hlavný red. Ján Ďurica. Trnava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2006. 187 s. ISBN 80-7141-554-5

Koncom roku 2006 mohla odborná i laická verejnosť posúdiť ukážkový zošit *Stručného katolíckeho teologického slovníka*, to znamená predbežný výstup interdisciplinárneho výskumu v rámci grantového projektu MŠ SR a SAV VEGA (1/141504). Široký tím odborníkov pod vedením Jána Ďuricu SJ sa podujal na významnú prácu spracovať heslá v duchu aktuálnosti obsahu teologických pojmov, ale aj s prihliadnutím na ich jazykovú stránku.

Aj keď v ostatnom čase, po dlhoročnej prestávke, vyšli dôležité slovníky s náboženskou tematikou, napr. *Príručný slovník kresťanstva* (František Vnuk, Bratislava 2003, 275 s.) alebo prvý diel *Teologického a náboženského slovníka* (Štefan Vragaš a i., Trnava 2006, 352 s.), *Stručný katolícky teologický slovník* má ambíciu saturovať poznatky aj všeobecnejšie, pričom výklad jednotlivých hesiel smeruje k čitateľovi zo slovenského prostredia. Heslá sú spracované terminologicky moderne a klasicky vybrané námety sa dopĺňujú tak, aby dokreslili kontinuálny vývoj aj s dôležitými duchovno-historickými osobnosťami a okolnosťami vo vzťahu ku Slovensku. Doteraz bol u nás v tomto smere k dispozícii len *Malý teologický lexikón* (red. Mikuláš Višňovský, Bratislava 1977, 510 s.) a *Príručný lexikón biblických vied*, vynikajúce dielo Jozefa Heribana (2. vyd. Bratislava 1994, 1347 s.; vyšiel v preklade do viacerých jazykov). Slovník J. Heribana je však zameraný na biblické vedy. K dispozícii boli aj niektoré cudzojazyčné slovníky, resp. ich preklady.

Autorský tím uvedeného slovníka, ktorý tvorí tridsať odborníkov z oblasti teológie, filozofie, jazykovedy, histórie a slavistiky, pôsobiacich na domácej i zahraničnej pôde (možno z nich menovať P. Baláža, R. Blatnického, L. Čsontosa, J. Dolinského, J. Doruľu, J. Ďuricu, A. Filipka, J. Heribana, B. Krasnovského, E. Krasnovskú, J. Kyselicu, J. Kulisza, † F. J. Litvu, B. Mišoviča, M. Mojzeša, A. Šemeša, A. Tyrola, C. Vasiľa alebo P. Žeňucha), zaručuje dobrú úroveň a výber textov kvalitne spracovaných z rozličných uhlov pohľadu. Heslá majú širší teologický záber, obsahujú aj terminológiu a slovnú zásobu Gréckokatolíckej cirkvi. Jednotlivé heslá prinášajú informácie z filozofie, teológie biblických vied, základnej a systematickej teológie, morálnej teológie, cirkevných dejín, kánonického práva, liturgiky, pastorálnej teológie, homiletky, biblickej etiky, z pastorálnej medicíny, ale aj zo sakrálneho umenia. Heslá sú spracované v takom rozsahu, ako si to vyžaduje ich dôležitosť a význam. V porovnaní s podobnými slovníkmi či encyklopédiami možno oceniť ich kvalitné spracovanie.

Na príklade tohto ukážkového zošita sa však nedá dielo posudzovať komplexne, pretože viaceré poznatky sa predkladajú len v náznakoch a nie sú ešte dokončené v takom rozsahu, ako to avizuje predpokladaný heslár, ktorý je obsiahly vzhľadom na výklad rozličných námetov, terminológiu z latinského jazyka a poznatky o významných osobnostiach. Predsa by sa však žiadalo doplniť heslá z hľadiska kultúrno-historického kontextu. Vzhľadom na to, že v slovníku sa podávajú určité informácie o odchýlkach alebo herézach vo viere, domnievam sa, že by v ňom mala byť aspoň zmienka o kacírskych sektách 12. – 14. storočia, napr. o valdénových alebo albigenských bludároch, da-

lej zo 14. storočia o staroutrkvistoch a utrkvistoch, pikardistoch, novokrstencoch, nehovoriac o rozkole v Cirkvi v 16. storočí – o F. Melanchtonovi, o evanjelikoch a. v., alebo o kalvínoch a hugenotoch. V našich podmienkach mala veľký význam pentapolitana a heptapolitana v 16. storočí, alebo snem v roku 1608 v Bratislave, na ktorom sa odsúhlasil článok o slobode vyznania (uzákonilo sa aj povolenie výstavby artikulárnych kostolov, čo je vyslovene uhorským fenoménom), až po tolerančný patent Jozefa II. z roku 1781. Toto viedlo rozličnými cestami až ku dnešnému ekumenizmu. Mohli by sa doplniť viaceré historické informácie o Biblii – v konečnom dôsledku preklad Biblie do národných jazykov bol prínosom aj pri normotvorbe domácich jazykov. Spomína sa síce Septuaginta (Starý zákon z gréčtiny, 3. – 2. stor. pred Kr.) alebo vydanie Nového zákona Erazma Rotterdamského v gréčtine v roku 1616, neuvádza sa však jeho nemenej významný preklad do latinčiny v roku 1505. Takisto by sa žiadalo doplniť informáciu o Vulgate sv. Hieronyma zo 4. stor., o slávnej Gutenbergovej 42-riadkovej Biblii z rokov 1452 – 1455, o preklade Nového zákona do francúzštiny v roku 1523 od Lefèvera d'Étaples, až po českú protestantskú Kralickú Bibliu z konca 16. storočia. Prínosom je, že ukážkový zošit *Stručného katolíckeho teologického slovníka* uvádza heslo Kamaldulská Biblia. Ide totiž o prvý slovenský katolícky preklad Biblie z polovice 18. storočia. Žiadalo by sa načrtnúť aj najzákladnejšie teologické rozdiely v ich vydaniach. Navrhujem tiež doplniť niektoré heslá zásadného charakteru, napr. o hnutí Devotio moderna, vďaka ktorému prichádza k laicizácii duchovného a náboženského života v 15. storočí. Mal by sa ešte doplniť aj navrhovaný zoznam pápežov o index koncilov s krát-

kou informáciou, čo sa na nich riešilo, ako aj o najzákladnejšiu literatúru predstavujúcu tieto pramene.

Predpokladá sa, že pripravovaný *Stručný katolícky teologický slovník* bude obsahovať asi 5 000 hesiel na 900 stranách, čím dosiahne relatívne komplexný a ucelený pohľad na jednotlivé čiastkové tematické okruhy. Z formálnej stránky sa autori hesiel pridriavajú osvedčenej koncepcie založenej na stručnosti pomocou početných skratiek a na vysvetleniach kľúčových problémov v odkazoch znázornených šípkami. Jazykovo sa autori usilujú dodržať najnovšie jazykové trendy a prekonať niektoré zastarané alebo ustrnuté výrazy, ktoré sa zo známych dôvodov dlhšiu dobu zanedbávali z hľadiska jazykového vývinu. Ojedinele možno nájsť moderný prístup k náboženskej terminológii, napr. v *Slovníku cudzích slov* Márie Ivanovej-Šalingovej a Zuzany Maníkovej (Bratislava 1979, 943 s.). Dôležitosť odborne koncipovaných teologických slovníkov treba zdôrazniť nielen z hľadiska jazykovej normy, ale aj z hľadiska uplatňovania nových výskumov, aby nedochádzalo k jednoduchému preberaniu termínov z cudzích jazykov a aby sa zaužívala ich gramaticky správna forma. Osobitný okruh problémov tvorí prepis osobných mien, najmä starozákonných, ktoré sú síce známe, treba ich však upravovať, aby zodpovedali súčasnému pravopisu i normám.

Publikácia *Stručný katolícky teologický slovník* bude nesporne veľkým prínosom pre výskum náboženskej problematiky na Slovensku a bude vhodnou pomôckou nielen pre odborníkov, ale pre všetkých, ktorí sa k tejto téme dostávajú v širších súvislostiach.

PhDr. EVA FRIMMOVÁ, CSc.
Špitálska 49, 811 08 Bratislava
e-mail: frimmeva@yahoo.com

KRAPKA, E.: *Teológia pred Božou tvárou : Meditácie*. Trnava : Dobrá kniha, 2000. 133 s. ISBN 80-7141-299-6

V súčasnej teológii, máme na myslí najmä teologický odkaz Hansa Ursa von Balthasara, sa objavuje prístup, ktorý upozorňuje na komplementárny vzťah teológie a spirituality. Inak by sa z teológie vytratil aspekt živej a žitej viery a stal by sa z nej systém, ktorý môže kognitívne zvládnuť aj človek ľahostajný ku kresťanstvu, či dokonca negatívne naladený voči nemu.

Ako hovorí Emil Krapka SJ, autor recenzovaného diela, „teológia bez modlitby by klesla na úroveň profánnej náboženskej vedy, kde sa hovorí o náboženstve ako o jave, o Bohu ako o veci“. (s. 17) Domnievame sa, že zámerom autora je poukázať na spirituálny rozmer teológie, ktorý je nevyhnutne spojený s praktickou vierou, pretože „pravá teológia [...] je neoddeliteľná od prikázania lásky“. (s. 17)

Recenzované dielo nie je systematickým traktátom k vybraným teologickým problémom. Je zbierkou meditácií, ktoré sú často komponované skôr ako návody, pre študentov teológie. Autor sa na začiatku svojho diela osobne obracia k potenciálnym čitateľom a v tejto súvislosti hovorí: „Meditácie chcú pomáhať všetkým, čo sa venujú teológii, aby sa teológia stala hlboko prežívaným osobným stretnutím.“ (s. 9)

E. Krapka upozorňuje, že popri systematickom štúdiu by sa nemal stratiť z dohľadu ani personálny aspekt teológie, pretože Boh je vo svojej podstate osobou, ktorá dôverne oslovuje a dáva sa oslovovať Ty. „Teológia začína tým, že Boh oslovuje človeka po mene. Je takým osobným darom, akým je život, duša, akým je slovo. Zrodila sa v nás, keď nás Boh oslo-

vil, a môže sa rozvíjať len ako rozhovor. Teológia ako stretnutie a rozhovor. V tomto rozhovore sa hovorí: Ja a ty.“ (s. 37)

Modlitba umožňuje človeku odhaliť tento personálny aspekt, disponuje človeka pre hlbšie pochopenie a nahliadnutie právd viery, lebo – ako hovorí autor na inom mieste – „modlíme sa, aby sme poznali ako synovia tajomstvo trojjediného Boha, a poznávame ho, aby sme sa mu ešte hlbšie klaňali“. (s. 67 – 68)

Domnievame sa, že význam a aj aktualita recenzovaného diela, i keď nie je systematickým traktátom ku špeciálnym teologickým problémom, spočíva v tom, že nielen upozorňuje na potrebu spojenia teológie a spirituality, ale aj na to, že srdce celej teológie tvorí živá a osobná láska. „Robiť teológiu značí milovať Boha »celým srdcom a celou myslou«; je to láska premyslená, premeditovaná, uchvátená počúvaním a nazeraním Božieho slova.“ (s. 123)

Z recenzovanej publikácie si možno odniesť aj jeden pekný poznatok či dojem – kniha je preniknutá láskou a tak ju môžeme chápať i ako osobné vyznanie o tom, ako Emil Krapka sám chápe a robí teológiu.

Mgr. MICHAL CHABADA, PhD.
Filozofická fakulta
Univerzity Komenského
Katedra filozofie a dejín filozofie
Gondova 2, 818 01 Bratislava

BLAŽEK, M. – ĎURČEK, K. – ROJKA, L.: *Filozofický a fyzikálny pohľad na vesmír*. Bratislava : Typi Universitatis Tyrnaviensis; Veda, 2006. 316 s. + xxxviii s. ISBN 80-8082-079-1 ISBN 80-224-0929-4

Priaznivý ohlas a veľký záujem o publikáciu M. Blažeka a K. Ďurčeka *Filozofický a fyzikálny pohľad na kozmológiu* (2001) viedol autorov spolu s L. Rojkom k novému, rozšírenému a doplnenému vydaniu knihy pod názvom *Filozofický a fyzikálny pohľad na vesmír*. Je potešiteľné, že aj v našich podmienkach sa podarilo vydať nové (rozšírené) vydanie práce, ktorá významne zasahuje do sféry interdisciplinárneho dialógu. Publikácia je v základe rozdelená na dve časti: „Filozofický pohľad na vesmír“ (autori K. Ďurček, L. Rojka) a „Fyzikálny pohľad na vesmír“ (autor M. Blažek).

Už z názvu prvej časti práce je jasné, že sa zaoberá niektorými základnými filozofickými a čiastočne aj teologickými (najmä biblickými) otázkami, vynárajúcimi sa v súvislosti so skúmaním vesmíru. Takýto „filozofický pohľad“ je vhodnou prípravou na problémy fyzikálnej kozmológie, ktorými sa zaoberá druhá časť práce. Filozofické príp. teologické skúmanie vesmíru bolo totiž počas dlhého obdobia hlavným spôsobom, ako odpovedať na otázky dotýkajúce sa pôvodu sveta, nášho miesta v ňom, či jeho materiálneho základu. Otázky podstaty času a priestoru zaujímali filozofov oveľa skôr, ako sa zrodila veda v dnešnom zmysle slova. Okrem toho treba pripomenúť, že aj keď sa v súčasnej dobe skúmania vesmíru a celej materiálnej reality takpovediac „zmocnila“ prírodná veda, predsa jej poznatky a závery často kreujú otázky smerujúce poza samotnú prírodovedu.

Úvodné kapitoly prvej časti sú venované krátkemu prehľadu dejín filo-

zofickej kozmológie, počínajúc starovekou (najmä gréckou) filozofiou, cez novovek a s ním spojený vznik modernej (klasickej) prírodovedy, až po poznatky 20. storočia, spojené najmä s objavením sa teórie relativity a kvantovej teórie. Tento prehľad je doplnený biblickým pohľadom na svet, tak ako ho nachádzame v Starom aj v Novom zákone.

V nasledujúcich kapitolách sa autori zameriavajú na už spomínanú problematiku priestoru a času. Opäť najskôr prinášajú stručný prehľad základných filozofických prístupov k tejto problematike v dejinách. Najmä pri problematike času sa však venujú aj aktuálnym prístupom (časové a bezčasové teórie jazyka, psychologické aspekty času) a prinášajú informácie o časových sústavách a spôsoboch merania času.

Ďalšie kapitoly prinášajú filozofický pohľad na problematiku skúmania hmoty, pohybu, zmeny a samotného vzniku sveta. Porovnáva sa pritom kresťanská doktrína o stvorení a súčasné fyzikálno-kozmozologické poznatky. Záverečná kapitola prvej časti publikácie prináša sumarizujúci pohľad na vzťah vedy a kresťanstva. Na príklade „kauzy“ Galilea Galileiho autori dokumentujú možné interakcie medzi vedou a náboženstvom. Bez ohľadu na to, že z dnešného pohľadu nie je prípustné brániť niekomu vo formulovaní teórií (akokoľvek ostávajú na hypotetickej úrovni), ukázalo sa, že ku sporom takéhoto druhu prichádza najmä z dôvodu nesprávnych interpretácií Svätého písma na jednej strane, či možno trochu unáhlených záverov na strane druhej. Autori pritom našťastie neskĺzli do kliše uzatvárajúceho túto problematiku naivným rozdelením viny medzi obe strany sporu, takpovediac fifty-fifty.

Druhá časť práce sa začína pohľadom na klasickejšiu fyziku (Newtonove princípy a gravitačný zákon, Galileiho

transformácie) a predstavuje príslušnú kozmológiu, ktorú na jej základe možno naformulovať. Nasledujúce kapitoly prinášajú fyzikálny pohľad na dve prelomové fyzikálne teórie 20. storočia (teória relativity, kvantová teória), objavujúce sa v súvislosti s čoraz väčším množstvom javov a faktov, ktoré nebolo možné vysvetliť iba na základe klasickej fyziky. Na podrobné sledovanie problematiky je však v tejto fáze žiaduce poznať aspoň v základe niektoré matematické postupy a metódy (parciálne derivácie, diferenciálne rovnice), aj keď treba povedať, že autori sa usilovali veci formulovať spôsobom prístupným aj človeku bez týchto vedomostí.

Cez Einsteinovu teóriu gravitácie sa čitateľ dostáva až k súčasnej fyzikálnej kozmológii, reprezentovanej najmä štandardným kozmozologickým modelom a teóriou big bang. Dnes už vieme pomerne presne opísať stavy a procesy, cez ktoré náš vesmír od svojho počiatku, resp. od doby nazývanej Planckov čas (približne 10^{44} s po big bang), až podnes prešiel. Od nepredstaviteľných počiatkových podmienok (nikto z nás si nemôže predstaviť napr. hustotu zodpovedajúcu približne hodnote 10^{97} kg.m⁻³) vesmír postupne chladol, rozpínal sa a pomaly sa v ňom mohli začať utvárať štruktúry. Relatívne krátku (aj keď veľmi „hektickú“) éru žiarenia vystriedala éra látky, keď sa postupne mohli začať formovať hviezdy prvej generácie a cez ne ďalšie a ďalšie štruktúry, až smerom k možnosti objavenia sa života, ktorého výskyt máme nateraz potvrdený iba na jednej planéte.

Aj druhá časť publikácie je zakončená kapitolou, ktorá naznačuje otázky presahujúce možnosti a kompetencie prírodovedy. Smeruje do oblasti interdisciplinárneho dialógu, ktorý je akosi „krajinou nikoho“, teda nie je v ňom výsostne kompetent-

ná ani prírodoveda, ani teológia či filozofia. Je územím, na ktorom sme jednoducho odkázaní na spoluprácu s inými a na pozorné načúvanie posolstiev z „druhého tábora“. Interdisciplinárta sa totiž nemusí bezprostredne prejavovať v súvislosti s náboženskými otázkami človeka. Ona sa prejavuje aj na „nižšej“ úrovni, reprezentovanej napr. diskusiou o kompetenciách jednotlivých vied či o hodnotách a zodpovednosti vo vede.

Úplný záver publikácie tvoria dodatky a prílohy, v ktorých dominuje takmer 80 farebných fotografií najrôznejších vesmírnych objektov, schém, tabuliek a grafov, ktoré sú nielen oživením publikácie, ale nepochybne prispievajú aj k lepšej predstave čitateľa, ktorý sa tejto problematike predtým systematicky nevenoval.

Recenzovanú publikáciu možno z vecnej aj formálnej stránky na-

zvať veľkým prínosom pre interdisciplinárny dialóg na Slovensku. Autori ukázali, že aj keď je dnes kozmológia pevne v rukách prírodovedcov, predsa generuje problémy, do riešenia ktorých majú čo povedať filozofi i teológovia. Poznatky primárne orientované na „míttvu hmotu“ so sebou akosi prirodzene prinášajú otázky dotýkajúce sa človeka a jeho miesta v tomto svete. Čoraz jasnejšie sa pred nami vynára veľké tajomstvo existencie všetkého, do ktorého je zvláštnym spôsobom zakomponované naše bytie. Publikáciu vrelo odporúčam nielen filozofom a teológom hlbšie sa zaoberajúcim touto problematikou, ale aj všetkým ľuďom, ktorým nestačí odpovedať si iba na otázky dennej potreby, ale hľadajú hlbší zmysel existencie všetkého, teda aj nás samotných, vložených (niekedy na náš vkus možno trochu príliš tajomným spôsobom) do úžasnej drámy stvorenia.

PhDr. MIROSLAV KARABA, PhD.
Teologická fakulta
Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173,
814 99 Bratislava

„Sväté tajomstvá na kresťanskom Východe.“

Medzinárodná vedecká konferencia
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka,
vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity
Košice 13. – 14. apríla 2007

V dňoch 13. a 14. apríla 2007 sa v Centre spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach uskutočnila medzinárodná vedecká konferencia „Sväté tajomstvá na kresťanskom Východe“. Na našom území, t. j. na území Slovenska, vnímame prítomnosť a existenciu kresťanského Východu výlučne prostredníctvom gréckokatolíckej a pravoslávnej cirkvi. Keďže obidve cirkvi patria do širšej skupiny byzantských obradov, predstavujú len jednu podskupinu množstva a bohatej rozmanitosti východných obradov. Východ je však oveľa bohatší, najmä vzhľadom na rituálnu rozmanitosť.

Cieľom tejto konferencie bolo nielen predstaviť rozmanitosť východných cirkevných tradícií, ale aj priblížiť jednotlivé tradície a ich pohľad na jednotlivé sväté tajomstvá. Z cirkevného hľadiska sa konferencia uskutočnila v období zavádzania do praxe nového Malého trebníka v slovenskom jazyku. Pozvaní prednášajúci predostreli nielen širokú paletu tradícií a zvyklostí, ale ponúkli aj osobné skúsenosti tak z vedeckej činnosti, ako aj z praxe.

Konferenciu otvorili dvaja biskupi, prešovský sídelný biskup Mons. Ján Babjak SJ a košický apoštolský exarcha vladyka Milan Chatur CSsR. Oba ja zdôraznili potrebu nového slovenského trebníka a vyzdvihli dôležitosť konferencie pre oživenie zbožnosti a lepšieho chápania sviatostného života veriaceho kresťana.

Prvým prednášajúcim bol Dr. Marcel Mojzeš, protosynkel Prešovskej eparchie. Jeho prednáška *Malý trebník ako výzva na prehĺbenie teológie sviatostí Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku* nadviazala na slová Mons. Jána Babjaka a povzbudila k ďalšiemu prehľbovaniu chápania významu, ktorý má nový trebník pre cirkev na Slovensku.

Prof. Dr. Cyril Vasil' SJ, dekan Fakulty východného cirkevného práva a vicektor Pápežského východného ústavu v Ríme, vo svojom príspevku *Odpustky vo východných katolíckych cirkvách byzantského obradu a odpustková prax v pravoslávnych cirkvách* porovnal odpustkovú prax Katolíckej cirkvi s praxou zmierenovania epitémií v Pravoslávnej cirkvi.

Na situáciu v Gréckokatolíckej cirkvi v USA poukázal Dr. Michael Kuchera SJ, ktorý prednáša na Fakulte východného cirkevného práva v Ríme. Jeho prednáška *Nový prístup k teológii svätých tajomstiev a jeho odraz v kánonickej praxi Pittsburskej metropolie* bližšie vysvetlila problémy a zmenu prístupu k teológii sviatostí, čo práve prežíva sesterská gréckokatolícka cirkev v Spojených štátoch.

Príspevok prof. Dr. Miroslava Konštanca Adama OP, profesora Pápežskej univerzity sv. Tomáša v Ríme, *Poradie sviatostí kresťanskej iniciácie v latinskej*

cirkvi poukázal nielen na historické dôvody spomínaného premiestnenia poradia, ale aj na jeho praktický dosah na Slovensko a jeho interekleziálne vzťahy.

Prof. Dr. Philippe Luisier SJ, profesor Pápežského východného ústavu v Ríme, vo svojej prednáške *Sväté tajomstvá v alexandrijskej tradícii – koptská a etiópska cirkev* predstavil jednu z najstarších kresťanských tradícií a poukázal na jednotlivé črty kedysi spoločné všetkým cirkevným tradíciám, tak na Západe, ako aj na Východe.

Prof. Dr. Michael Daniel Findikyan, profesor na univerzite Notre Dame v Indiane a rektor arménskeho Seminára sv. Nersessa v New Yorku, vo svojom príspevku *Tajomstvá milosti a milosť tajomstiev: sviatosti Arménskej cirkvi* predstavil tradíciu, ktorá, hoci je veľmi blízka latinskej aj byzantskej, nie je na Slovensku takmer vôbec známa.

Stredoveká scholastika ovplyvnila všetky cirkevné tradície, východné aj západné. O scholastickom teologickom chápaní sviatostí hovoril Dr. Štěpán Martin Filip OP. V prednáške „*Significando causant*“ : Účinnosť sviatostí podľa sv. Tomáše Akvinského vysvetlil podstatu a chápanie sviatostí, ktoré malo a má vplyv na teológiu od svojho vzniku až dodnes.

Sunny Thomas Kokkaravalayil SJ, ktorý vyučuje na Fakulte východného cirkevného práva v Ríme, priblížil vo svojom príspevku *Posvätné tajomstvá v Sýrsko-malabarskej cirkvi* problematiku sviatostí v Indii najmä z historického hľadiska.

Prednáška Dr. Stefanosa Alexopoulou z Atén *Súčasná prax vysluhovania sviatostí kresťanskej iniciácie dospelého v Gréckej pravoslávnej cirkvi* priblížila súčasnú grécku prax a veľmi zaujala najmä pre blízkosť gréckej pravoslávnej a slovenskej gréckokatolíckej liturgickej praxe.

ThLic. Milan Lach SJ sa vo svojom príspevku *Pentos – duch kajúcnosti a sved' venoval duchovnej stránke kajúcnosti na byzantskom kresťanskom Východe a priniesol množstvo zaujímavých citátov cirkevných otcov.*

Dr. Emmanuel Fritsch C.S.Sp., ktorý pôsobí už vyše dvadsať rokov v Etiópii a venuje sa výskumu etiópskej liturgickej tradície, nám v príspevku *Manželstvo v Etiópskej cirkvi* priblížil jeden z najstarších obradov manželského slubu. Svoju prednášku obohatil množstvom fotografií a detailov, ktoré boli pre našich poslucháčov celkom exotické.

Aj záver konferencie patrilo obradu manželstva. Príspevok ThLic. Marcela Gajdoša *Obrad zasúbenia a ovenčenia podľa ľvovských trebníkov 17. – 20. storočia* priniesol množstvo historicko-rituálnych detailov, ktoré sú dnes už zabudnuté, ale sú stále potrebné na lepšie pochopenie sviatosti manželstva a formy, ktorá sa používa v byzantskej cirkvi.

Na konferencii sa z objektívnych príčin nezúčastnili dvaja pozvaní zástupcovia Sýrsko-antiochijskej cirkvi: Tamas Faris Yacoob Mansoor a Benham Riad z Iraku. Ich príspevky však budú publikované v zborníku, ktorý vyjde v najbližších mesiacoch.

Konferencia bola medzinárodnou v každom zmysle slova. Nielenže bola organizovaná v spolupráci s rímskym Pápežským východným ústavom, aj zastúpenie bolo medzinárodné. Stretli sa tu prednášajúci z Čiech, Slovenska, Indie, Francúzska, Belgicka, Grécka a Spojených štátov, ktorí predstavili byzantskú, latinskú, koptskú, etiópsku, arménsku a sýrsko-malabarskú cirkevnú tradíciu.

Metodologicky sa na konferencii stretli teoretické poznatky, získané množstvom výskumov a štúdiá pramenného materiálu, s praktickými skúsenosťami, získanými pastorálnou praxou na štyroch kontinentoch: v Európe, Afrike, Severnej Amerike a Ázii. Jednotlivé prednášky boli spracované z viacerých uhlov pohľadu. Popri liturgickom sa predstavil aj historický, teologický a právny aspekt.

Konferenciu ukončil doc. ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD., riaditeľ Centra spirituality. Vo svojom záverečnom príhovore pripomenul dôležitosť konania podobných podujatí, ktoré majú najmä vzdelávaciu funkciu, ale tiež obohacujú slovenskú kultúru o informácie, ktoré bežnému poslucháčovi nie sú prístupné. Ocenil prítomnosť kňazov a bohoslovcov, ktorí si takýmto spôsobom odnášajú do praxe množstvo užitočných skúseností a rád. Celkom na záver zhodnotil konferenciu ako úspešnú a vyjadril želanie, aby sa aj ďalšie konferencie Centra spirituality stretli s podobným záujmom.

SEODr. PaedDr. ŠIMON MARINČÁK, PhD.
Centrum spirituality Východ – Západ M. Lacka
Komenského 14, 040 01 Košice

„Prorocké osobnosti strednej a východnej Európy.“

Medzinárodná konferencia

Centrum sv. Vojtecha

Ostrihom 7. – 10. mája 2007

Katolícka univerzita Petra Pázmaňa v Budapešti v spolupráci s Teologickou fakultou Trnavskej univerzity a Teologickou fakultou Opolskej univerzity usporiadala v Ostrihome a v Budapešti v dňoch 7. až 10. mája 2007 medzinárodnú konferenciu „Prorocké osobnosti strednej a východnej Európy“. Na konferencii sa zúčastnilo takmer dvadsať vysokoškolských učiteľov a asi šesťdesiat študentov z Česka, Maďarska, Poľska, Slovenska a Ukrajiny. Záštitu nad konferenciou prevzal kardinál Péter Erdő, ktorý sa spolu s rektorom hostiteľskej Katolíckej univerzity prihovoril jej účastníkom a zdôraznil potrebu čerpať poučenie a inšpiráciu z našej minulosti. Na konferencii boli predstavené osobnosti z obdobia komunistického prenasledovania Cirkvi: biskupi, ktorí predstavujú vernosť Cirkvi; myslitelia, ktorí uskutočnili teologickú reflexiu svojej doby; svedkovia, mučeníci, ktorí svoju vernosť dosvedčili v ťažkom prenasledovaní. Dalo by sa to zhrnúť do troch kľúčových pojmov: vernosť Cirkvi, teologická reflexia a svedectvo viery, ktoré boli podstatné pre zachovanie viery v krajinách postihnutých marxistickým režimom, zostávajú však dôležité aj v období slobody.

Boli predstavené osobnosti biskupov. Kardinála Stefana Wyszyńskiego predstavil prof. Dariusz Krok. Vyzdvihol silu jeho viery, vlievanie nádeje a lásky a presadzovanie sociálneho učenia Cirkvi a slobody cirkvi v Poľsku. Prof. Pavel Ambros z Olomouca predstavil osobnosť arcibiskupa Josefa Matochu, moravského metropolitu z Olomouca, ktorý trpel v domácom väzení, no nijako sa nepodvolil nátlaku štátnej bezpečnosti, aj keď mu bola odopretá možnosť sponedať sa a sláviť eucharistiu. Zoltána Meszlényiho, generálneho vikára kardinála Mindszentyho, ktorý nepodľahol komunistickému pokusu o rozkol cirkvi v Maďarsku, predstavila Dr. Margit Beke. Róberta Pobožného z Rožňavy predstavil doc. Juraj Dolinský, ktorý uviedol, že pán biskup Pobožný svojou tvorivou vernosťou Cirkvi položil základ podzemnej cirkvi na Slovensku. Nielenže tajne vysvätil mnohých kňazov, ale vysvätil aj biskupa Pavla Hnilicu, cez ktorého pokračovala apoštolská postupnosť na kardinála Jána Ch. Korca. Osobnosť Vladimira Sterniuka, ktorý na Ukrajine stál pevne ako opora gréckokatolíkov v období administratívneho zrušenia uniatskej cirkvi, vyzdvihol prof. Taras Bublik z Katolíckej univerzity vo Lvove.

Ako myslitelia boli predstavení okrem iných: J. Turowicz, A. Schütz a E. Krapka. Prof. Józefa Turowicza, šéfredaktora periodika *Tygodnik Powszechny*, charakterizoval prof. Dr. hab. Stanisław Rabiej ako proroka nádeje, ktorý

ako laický pozorovateľ na Druhom vatikánskom koncile prenášal postupne myšlienky koncilu do života Katolíckej cirkvi v Poľsku. Podarilo sa mu spojiť otvorenosť s vyváženosťou. Dr. Laszlo Lukács vo svojom príspevku nazvanom *Deum docuit – Antal Schütz, najväčší teológ 20. storočia* vyzdvihol veľkosť tohto maďarského teológa uprostred totalitných systémov fašizmu a komunizmu. Dielo P. Emila Krapku SJ priblížil prof. Ladislav Csontos SJ. Vyzdvihol jeho teologickú reflexiu, v ktorej predstavoval svoju dobu z pohľadu paschálneho tajomstva ako Pánov prechod a svojou osnovou cirkevných štúdií do istej miery predbehol konštitúciu *Sapientia Christiana*. Dušou celého teologického štúdia je podľa neho biblické štúdium. Obdivuhodné je aj to, že už v sedemdesiatych rokoch 20. storočia formuloval koncepciu teologického štúdia nielen pre kandidátov kňazstva, ale i pre katolíckych laikov.

Svedectvo života spomenutých biskupov a mysliteľov malo svoje zázemie vo svedectve viery takých osobností, ako bola napríklad nedávno blahorečená Sára Salkaházi, ktorú predstavila Dr. Emma Németh. Vyzdvihla jej dôkladnú duchovnú a intelektuálnu prípravu, vďaka ktorej bola mimoriadne flexibilná vo svojom apoštoláte a schopná odpovedať na znamenia čias, ako bolo napríklad prenasledovanie Židov, ktorých sa jej podarilo zachrániť viac ako sto. Prof. Zygfryd Smolka priblížil osobnosť kandidáta blahorečenia Jerzyho Popiełuszka. Tento kňaz svojimi modlitbovými stretnutiami pripomínal v čase komunistického útlaku dôležitosť principiálnych hodnôt rodiny, viery, nádeje, lásky a spoločného dobra. Napokon sa stal nepohodlným štátnej bezpečnosti, ktorá ho brutálne zavraždila. Doc. Aurel Štefko SJ predstavil málo známou farskú gazdinú Emmu Olbrichovú z Borského Sv. Mikuláša. Charakterizoval ju ako ženu mimoriadne citlivú na potreby iných, ktorá vždy konala len dobro. Jej pomoc pri prechode kňazov do Rakúska sa napokon stala príčinou jej zatknutia a mučenia. Táto jednoduchá veriaca žena predstavuje mnohých neznámych kresťanov, ktorí svojím utrpením a vernosťou Kristovi a jeho Cirkvi vydávali dôležité svedectvo. Z tohto svedectva sa živila viera súčasníkov a z nej vyrastali aj kňazské a rehoľné povolania. Množstvo ďalších svedkov viery predstavil Dr. Oleg Turij z Lvova vo svojom príspevku *Krv mučeníkov*. Poukázal na ich hlbokú vieru, z ktorej pramenila ich vernosť Kristovi a Cirkvi. Silná nádej ich posilňovala vo vedomí, že za všetkých okolností sú v Božom náručí, v ktorom raz definitívne spočinú. A v láske sa usilovali o tú dokonalosť, v ktorej láska vyháňa strach.

Súčasťou konferencie boli plodné diskusie, ktoré sa preniesli aj do kuloárov konferencie. Účastníci konferencie si prezreli expozíciu venovanú osobnosti kardinála Jozefa Mindszentyho, ktorá je inštalovaná v Ostrihome v Centre sv. Vojtecha, kde sa konferencia aj konala. Plastickým spôsobom sa tak dotvoril obraz svedectiev prorockých osobností obdobia prenasledovania Cirkvi v strednej a východnej Európe. Celkový kontext doby dokreslila prehliadka expozície Múzea teroru v Budapešti. Expozícia predstavuje paralelu dvoch teroristických systémov, ktoré postihli Maďarsko, fašizmu a komunizmu. Predstavuje mocenské štruktúry týchto systémov od vytvárania idolu zbožňovaného vodcu, cez ideologizáciu celého života spoločnosti, propagandu a násilné odstraňovanie samostatného myslenia a konania, kolektivizáciu a utváranie atmosféry strachu pomocou tých najtvrdších metód fyzického a psychického

mučenia na fyzickú likvidáciu nepohodlných osôb. Expozícia na pomerne malej ploche dáva možnosť preniknúť samotnú podstatu týchto zločineckých systémov.

Spoločne prežitá minulosť a reflexia nad ňou bola príležitosťou uvedomiť si potrebu zachovať vernosť Petrovmu nástupcovi, byť otvorení na znamenia čias a svedectvo. Aj dnes platí, že naši súčasníci len veľmi ťažko prijímajú učiteľov, aj to len vtedy, ak sú svedkami, ak žijú to, čo ohlasujú. Tento odkaz jedinečným spôsobom zanechávajú prorocké osobnosti obdobia prenasledovania Cirkvi v 20. storočí. Sú zároveň výzvou pre našu dobu, že v nej treba žiť naplno vieru, nádej a lásku. Konferencia prispela i k budovaniu mostov medzi národmi, ktoré žijú v strede Európy, ku zvýšeniu ostražitosti pred snahami o oživovanie týchto strašných systémov, ako i k odvahe budovať novú civilizáciu založenú na kresťanskej viere, civilizáciu lásky.

prof. RNDr. LADISLAV CSONTOS SJ, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava

Svetová konferencia o rodine Praha 2007 „Rodina v globálnom svete.“ *Keď pomáhame rodine, uzdravujeme svet* Praha 16. – 19. mája 2007

V dňoch 16. až 19. mája 2007 sa v Prahe konala „Svetová konferencia o rodine Praha 2007“ pri príležitosti nedožitých 90. narodenín Virginie Satirovej a 20. výročia prvého svetového kongresu o rodinnej terapii v Prahe. Konferenciu pod záštitou MUDr. Pavla Béma, primátora hlavného mesta Prahy, IFTA, Svetovej asociácie rodinnej terapie (jej predsedom je Toby Sigrún Herman) a Sekcie rodinnej terapie Psychoterapeutickej spoločnosti Českej lekárskej spoločnosti J. E. Purkyně usporiadali Inštitút Virginie Satirovej v Českej republike, Avanta, nezisková vzdelávacia organizácia s celosvetovou sieťou, ktorú založila Virginia Satirová, a Inštitút Virginie Satirovej v Slovenskej republike. Témou konferencie bola „Rodina v globálnom svete“ a jej mottom bol výrok Virginie Satirovej: *Keď pomáhame rodine, uzdravujeme svet.*

Konferencia sa zamerala na štyri tematické okruhy: 1. Zhody a rozdielnosti rodín jednotlivých svetadielov, univerzálne pramene rodín, ich odlišnosti, možnosti rastu a vzájomného spájania. 2. Multidisciplinárna starostlivosť o rodinu v oblasti sociálnej, právnej, zdravotnej, psychologickkej, pedagogickkej, v neziskových organizáciách a ich vzájomné spájanie. 3. Terapeutická práca s rodinou, čo spája rodinných terapeutov pri práci s rodinou, teoretické východiská, prístupy a nástroje jednotlivých smerov rodinnej terapie, ich odlišnosti, možnosti vzájomného spojenia a obohatenia. 4. Osobnosť a práca Virginie Satirovej a jej globálne dedičstvo. Oslava nedožitých 90. narodenín Virginie Satirovej.

Virginia Satirová (1916 – 1988) bola významnou predstaviteľkou americkej humanistickej psychológie a svetoznámou priekopníčkou rodinnej terapie. Skúmala zákonitosti, ktoré ovplyvňujú vzťahy v rodine a prispievajú ku zdraviu jej členov. Vypracovala účinné metódy na skvalitňovanie komunikácie a iných procesov v rodinách a organizáciách. Kľúčovými konceptmi sú kongruencia, osobná zodpovednosť a sebaúcta, ktoré tvoria podstatu systemického modelu rastu Virginie Satirovej. Jej učenie spája praktickosť s duchovným zmyslom života a smeruje k rozvoju duševného a telesného zdravia, tvorivosti a produktívnosti ľudí a k rozvíjaniu ich ľudskej dimenzie a potenciálu. Virginia Satirová hovorila, že ľudia sa stretávajú na úrovni rovnakosti a rastú na úrovni svojej odlišnosti. Na konferencii bolo v tomto duchu predstavených mnoho hodnôt, skúseností, zručností, prianí a túžob, čo spájajú tých, ktorým leží na srdci dobro rodiny a dobro sveta, a utvorili sa nové užitočné vzťahy.

Na konferencii sa zišlo viac ako dvesto účastníkov z tridsiatich štyroch krajín sveta. Slávnostné otvorenie konferencie sa konalo v kongresovej hale

hotela Pyramída. Po slávnostných fanfárach zazneli tóny Klavírneho tria, op. 90, od Antonína Dvořáka v podaní Klavírneho tria Janáčkovho konzervatória z Ostravy a pozdravné príhovory významných osobností. Prehovorili: John Banmen z Kanady, čestný prezident konferencie, Jean Mc. Lendon z USA, prezident združenia Avanta, Toby Sigrún Herman z Islandu, predstaviteľ IFTA, Eric Louis zo Švajčiarska, predstaviteľ EFTA, a ďalšie významné osobnosti.

Popoludní sa začal odborný program konferencie prezentáciou šestnástich posterov, rokovaním v pléne a v šiestich sekciách. Hneď v prvých dvoch blokoch paralelných sekcií bol prezentovaný spôsob použitia modelu Virginie Satirovej pri pomoci rodine v rozličných kultúrnych kontextoch USA, Izraela, Srbska, Južnej Afriky, Slovenska, Švajčiarska, Litvy, Česka a Číny. V druhom bloku boli zaujímavé vorkšopy, napr. *Ja-mandala, aspekty ľudskosti. Ja-model v rodinnom systéme*, ktorý viedol tím odborníkov z Bay College, Escanaba (Michigan) USA. Zaujímavé boli aj pozvané referáty, napríklad referát Marie Gomori z Kanady *Osobnosť a práca Virginie Satirovej a jej globálne dedičstvo*, v ktorom predstavila vývoj spôsobu myslenia V. Satirovej, založeného na jej presvedčeníach a spiritualite, a jej základné vízie. Ďalší Američan Florence Kaslow vo svojej prednáške *Zhody a rozdiely medzi rodinami naprieč piatimi kontinentmi* predstavil širokú panorámu rodiny a objasnil vznik Medzinárodnej asociácie rodinnej terapie. Lee Wai-Yung z Hong Kongu vo svojej prednáške *Všetky rodiny sú odlišné, všetky rodiny sú rovnaké : Rodina v ázijskom kontexte* sa pokúsila identifikovať všeobecne platné princípy a charakteristické jemné rozdiely medzi prezentovanými rodinami. V ďalšom bloku paralelných sekcií odzneli referáty o pro-rodinnej politike, o sociálnych otázkach, multidisciplinárnej edukácii detí a rodín v Rusku, Iráne, na Slovensku, v Turecku, Brazílii, USA, Puerto Ricu a Južnej Afrike.

V ďalších plenárnych blokoch vystúpili s pozvanými prednáškami Vladislav Chvála z Liberca a Ludmila Trapková z Prahy, ktorí vo svojej prednáške *Od Petra Boša a Jana Špitzu k naratívnej terapii dneška* objasnili svoj vývoj v rodinnej terapii. Osobnosti Petra Boša boli venované aj ďalšie prednášky: *All inclusive alebo čo sme sa mohli učiť od Petra Boša* a *Človek Peter Boš*, ktoré predniesli Jitka Vodňanská a Pavel Bém. V piatkovom paralelnom programe predniesol svoj referát *Študijný program náuka o rodine na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity* Ladislav Csontos. Stručne predstavil motiváciu vzniku tohto študijného programu, štruktúru multidisciplinárneho prístupu a možnosti uplatnenia jeho absolventov.

Celkove na konferencii odznelo dvadsaťdva pozvaných prednášok, päťdesiatpäť referátov, uskutočnilo sa dvadsať vorkšopov a prezentovalo sa šestnásť posterov. Z konferencie bol vydaný dvojjazyčný zborník abstraktov v češtine/slovenčine a v angličtine, ktorý poslúžil nielen účastníkom konferencie, ale aj ďalším záujemcom. Pracovná atmosféra sa rozvinula aj v bohatých diskusiách k jednotlivým prezentáciám a preniesla sa aj do kuloárov, kde účastníci nadviazali mnoho nových odborných kontaktov.

prof. RNDr. LADISLAV CSONTOS SJ, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava