

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, Bratislava

1/2022
ročník XX

Teologický časopis
Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis

ročník XX, 2022, číslo 1

Recenzovaný časopis

Vychádza dvakrát ročne

© Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2022

Vydáva Teologická fakulta Trnavskej univerzity

Kostolná 1, P. O. BOX 173,

814 99 Bratislava

Dátum vydania: júl 2022

Edičná rada:

doc. Mgr. Marcela Andoková, PhD.

prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

doc. Martin Dojčár, PhD.

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

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

ThDr. Maria Kardis, PhD.

prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Poradná rada:

Dr. Jamem K. Aitken (University of Cambridge)

Dr. Peter Juhás (University of Münster)

Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

Šéfredaktor: Dr. Jozef Tiňo

Grafická úprava: Ivan Janák

Zodpovedná redaktorka: PaedDr. Žofia Tkáčová

Registrácia MK SR: EV5868/19

ISSN 1336-3395

Teologický časopis
XX, 2022, 1

Peer-reviewed theological journal

Issued twice a year

© Theological Faculty of Trnava University, 2022

Published by Theological Faculty of Trnava University
Kostolná 1, P. O. BOX 173,
814 99 Bratislava

Published: July 2022

Editorial Board:

doc. Mgr. Marcela Andoková, PhD.

Philosophical Faculty, Comenius University

prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

Faculty of Theology, University of Trnava

doc. Martin Dojčár, PhD.

Faculty of Education, University of Trnava

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

Pontifical Biblical Institute, Rome

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

Evangelical Theological Faculty, Comenius University

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

Faculty of Theology, University of Trnava

ThDr. Maria Kardis, PhD.

Greek-Catholic Theological Faculty, Prešovská Univerzita

prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

Faculty of Theology, University of Trnava

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Department of Theology and Religious Education, University of Matej Bel

Advisory Board:

Dr. Jamem K. Aitken (University of Cambridge)

Dr. Peter Juhás (University of Münster)

Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

Editor-in-chief: Dr. Jozef Tiňo

Typography: Ivan Janák

Redactor: PaedDr. Žofia Tkáčová

Registered MK SR: EV5868/19

ISSN 1336-3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Róbert Horka

Huius se visibus Dominus prius obtulit.

Komu prvému sa zjavil zmŕtvychvstalý Kristus
v Seduliovej *Veľkonočnej piesni (Carmen Paschale V, 357-364)?* 7

Krzysztof Trębski

Prečo kresťania vyslovujú žiadosť o eutanáziu? 17

Stanislav Orečný

Il concetto della povertà di Sant' Ignazio di Loyola 33

Jozef Slavkovský

Teológia communia v slovenských prekladoch
ekumenických dokumentov Magistéria 41

RECENZIE

Erika Brodňanská

Anabela Katreničová: *Virgo, uxor, vidua.*

Panenvstvo, manželstvo a vdovstvo v učení Aurélie Augustína.

Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2021. 290 s. 61

Contents

ARTICLES

Róbert Horka

Huius se visibus Dominus prius obtulit.
To Whom did Risen Christ first appear
in Sedulius' Easter Song (Carmen Paschale V, 357-364)? 7

Krzysztof Trębski

Why Do Christians Ask for Euthanasia? 17

Stanislav Orečný

The Concept of Poverty in St. Ignatius of Loyola 33

Jozef Slavkovský

Theology of communion in Slovak translations
of ecumenical documents of Magisterium 41

REVIEWS

Erika Brodňanská

Anabela Katreničová: *Virgo, uxor, vidua.*
Panenstvo, manželstvo a vdovstvo v učení Aurélie Augustína.
Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2021. 290 s. 61

Huius se visibus Dominus prius obtulit.
Komu prvému sa zjavil zmŕtvychvstalý Kristus
v Seduliovej *Veľkonočnej piesni*
(*Carmen Paschale V*, 357-364)?¹

Róbert Horka

Huius se visibus Dominus prius obtulit. To Whom did Risen Christ first appear in Sedulius' Easter Song (Carmen Paschale V, 357-364)?

Around the middle of the 5th century poet Sedulius wrote his famous Easter Song. It is a biblical epic in which the author collected, artfully pieced together into a coherent narrative, and exegetically interpreted selected stories from the canonical Gospels, especially the miracles of Jesus. Christ is by him presented as the new Roman national hero who overcomes all the obstacles and dangers to establish the true city that will last forever: the Kingdom of God. Within this story, Sedulius also describes the Lord's resurrection. As the first to whom the risen Christ appeared, however, he mentions his mother Mary, which is clearly inconsistent with the Gospel tradition. But Sedulius sticks strictly to the biblical text in his poem. This paper therefore attempts to find a suitable pericope that Sedulius could have interpreted in his time to mean that the Resurrected did indeed first appear to his mother.

Key words: The Gospel of John, Mary, Sedulius, the Easter Song, apparitions of the Risen Christ, Resurrection

Aby sa slávny sevilský biskup Izidor v 7. storočí vedel orientovať vo svojej rozľahlej knižnici, a tiež aby mal z pragmatického hľadania kníh aj estetický zážitok, umiestnenie jednotlivých zväzkov mal označené veršami v elegických distichoch.² Keby sme sa tam dnes mohli virtuálne prejsť, na jednom mieste jeho knižnice by sme mohli čítať aj tento verš:

¹ Tento príspevok vyšiel v rámci riešenia projektu VEGA 1/0801/20 s názvom: *Formálna a obsahová analýza hovorovej latinskej reči v neskorej antike na podklade kazateľskej činnosti Aurelia Augustina.*

² Isid., *Versus, qui in bibliotheca sancti Isidori episcopi Hispalensis legebantur* XIX. PL 83, stl. 1107 - 1111.

Tuhľa učenú báseň smieš vzletného Avita čítať,
 pri ňom Iuvenus leží, tam zas Sedulia máš.
 Obaja výreční boli, keď krásnymi veršami v páre
 z prameňa evanjelií čerpali do veľkých čiaš.³

A vskutku Juvenca v 4. a Sedulia v 5. storočí možno právom v rámci latinskej poetickej tvorby považovať za *nositeľov veľkých čiaš*, čiže protagonistov epického subžánru, ktorý neskôr dostal názov: *biblická epika*.⁴ História sa istý čas prela, či naozaj ide o samostatnú odnož epickej tvorby,⁵ ale napokon sa v druhej polovici 20. storočia podarilo Reinhardovi Herzogovi⁶ a ďalším jeho nasledovníkom⁷ obhájiť biblickú epiku ako svojbytný segment antickej poézie a prebudiť aj záujem o jej bližšie skúmanie.

Najmä v stredoveku bola jedným z najpopulárnejších diel biblickej epiky Seduliova *Veľkonočná pieseň (Carmen Paschale)*.⁸ Vďaka nej i vďaka svojej lyrickej tvorbe dostal tento autor od Martina Luthera čestný titul: *poëta christianissimus*.⁹ Vo *Veľkonočnej piesni* vytvoril poetické spracovanie pomerne voľne po vyberaných Kristových zázrakov zo štvorice kánonických evanjelií a nanovo ich pospájal tak, aby tvorili v rozsahu štyroch kníh (2. – 5. kniha básne) viac-menej ucelený príbeh Kristovho paschálneho triumfu. Seduliov Kristus sa v básni javí ako nový Aeneas, ktorý však založí nie pozemské, ale nebeské mesto, čo pretrvá naveky.¹⁰ Preto bola *Veľkonočná pieseň* spísaná na spôsob hrdinskej epiky z pera

³ Isid., *ver. bib.* X. PL 83, stl. 1110:

„Perlege facundi studiosum carmen Aviti,
 ecce Iuvenus adest, Seduliusque tibi.
 Ambo lingua pares, florentes versibus ambo,
 fonte evangelico pocula larga ferunt.“

⁴ GREEN, R.: *Latin Epics of the New Testament: Juvenus, Sedulius, Arator*. Oxford : Oxford University Press, 2007, s. 1.

⁵ POLLMANN, K.: *Baptized Muse: Early Christian Poetry as Cultural Authority*. Oxford : Oxford University Press, 2017, s. 62 – 63.

⁶ HERZOG, R.: *Die Biblepik der Lateischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*. München : Wilhelm Fink, 1975.

⁷ Napr.: FONTAINE, J.: *Naissance de la poésie dans L'Occident Chrétien. Esquisse d'une histoire de le poésie latine chrétienne di III^e au VI^e siècle*. Paris: Cerf 1981. ROBERTS, M.: *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*. Liverpool: Francis Cairns, 1985. MC BRINE, P.: *Biblical Epics in Late Antiquity and Anglo-Saxon England*. Toronto : University of Toronto Press, 2017.

⁸ SPRINGER, C.: *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The Paschale Carmen of Sedulius*. Leiden Brill, 1988, s. ix.

⁹ SPRINGER, C.: *Sedulius: The Paschal Song and Hymns*. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2013, s. xix.

¹⁰ VAN DER LAAN, P.: *Imitation créative dans Le Carmen Paschale de Sédulius*. In: DEN BOEFT, J., HILHORST, A., eds.: *Early Christian Poetry*. Leiden : Brill, 1993, s. 143.

Vergília (*Aeneis*), Ovídia (*Metamorfózy*) či Lucana (*Pharsalia*).¹¹ Sám Sedulius však vyznáva, že pokiaľ ide o obsah, boli preňho zdrojom len evanjeliá. V dedičačnom liste k básni, ktorú adresoval istému Macedoniovi, píše:

Zverujem ti teda do ochrany pred všetkými ich nepravými štyri knižky božských zázakov, ktoré som zachytil ako hŕstku z mnohých, a až po umučenie, zmŕtvychvstanie a nanebovstúpenie nášho Pána Ježiša Krista som ich povyberal a usporiadal zo štyroch evanjelií.¹²

Preto sa jednotlivé epizódy básne dajú pomerne ľahko vymedziť a identifikovať ich evanjeliou predlohu. Básnik však poskytuje nielen opis udalosti, ale často aj jej exegézu,¹³ ktorá je svieža, netradičná a často prekvapujúca. Napríklad keď opisuje teológmi často traktovaný problém, či Ježiš podal pri Poslednej večeri Judášovi v smidke chleba Eucharistiu, alebo len všedný pokrm, Sedulius tiež vyjadří svoju mienku a aj ju brilantne odôvodní:

Pánovi jeho úskok však neušiel. Pôvodcu plánov zlovoľných označil tak, že do ruky ten mu chlieb podal, ktorý sa sám mal stať chlebom. Veď potom, čo určil dvojitým darom, že stanú sa jeho krv i jeho telo, ako stravu a nápoj ich daroval, by v žiadnom čase veriaci bez škvrn na duši už neboli hladní a smädní.¹⁴

Sedulius tu deklaruje, že mu podal seba samého, teda Eucharistiu, a tým sa obrazne dobrovoľne navždy vydal do rúk ľudí ako dobrých, ktorí ho budú s úctou prijímať, tak aj zlých, ktorí ho zneuctia a zabijú,¹⁵ aby po svojej smrti

¹¹ MORI, R.: *Sedulio: tra prosa e poesia: L'Opus paschae e il Carmen Paschale*. Padova: Libreria universitaria, 2013, s. 131.

¹² Sed., *epist. Maced.* 1. CSEL 10, s. 12: „Quatuor igitur mirabilium divinorum libellos, quos ex pluribus pauca complexus usque ad passionem et resurrectionem ascensionemque Domini nostri Iesu Christi quatuor evangeliorum dicta congregans ordinavi, contra omnes aemulos tuae defensionis commendo.“

¹³ ROBERTS, M.: Narrative and Exegesis in Sedulius' Carmen paschale. In: CUTINO, M.: *Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages*. Berlin : De Gruyter, 2020, s. 8.

¹⁴ Sed., *C. P. V*, 32-37. CSEL 10, s. 116 - 117:

„Nec Dominum latuere doli, scelerisque futuri
prodidit auctorem, panem cui tradidit ipse
qui panis tradendus erat: nam corporis atque
sanguinis ille sui postquam duo munera sanxit
atque cibum potumque dedit, quo perpete numquam
esuriant sitiuntque animae sine labe fideles.“

¹⁵ DEERBERG, D.: *Der Sturz des Judas. Kommentar (5, 1-163) und Studien zur Poetischen*

mohol slávne vstať z mŕtvych. A táto exegéza, že v podanom chlebe Kristus anticipuje to, že sa následne on sám dobrovoľne vydá Judášovi do rúk, je naozaj netradičná a zaujímavá.

Takže Seduliove krátke skice Ježišových zázrakov sporadicky obsahujú aj výklad evanjeliových perikop, čím sa jeho *Vel'konočná pieseň* radí skôr k exegetickým než ku kerygmatickým biblickým eposom.¹⁶ Ale aj napriek tomu, alebo práve vďaka tomu, je základom každého jednotlivého odstavca jeho biblickej básne vždy konkrétna novozákonná narácia.¹⁷ To je základná axióma, ktorú sám autor deklaruje vo svojom dedikačnom liste a z ktorej budeme aj v našej analýze vychádzať.

Nezanedbateľnú úlohu v Seduliovom epose zohráva aj Kristova matka Mária. Okrem narážky, ktorá by sa dala v istom zmysle interpretovať ako náznak jej nepoškvrneného počatia,¹⁸ ju nájdeme na všetkých štandardných miestach Ježišovho príbehu: pri anjelovom zvestovaní¹⁹ i pri Kristovom narodení,²⁰ ktoré Sedulius zakončí slávnym panegyrikom na jej oslavu: *Salve, sancta parens*.²¹ Ten je zjavne inšpirovaný rovnakým Vergíliovým veršom²² a často sa používa aj v liturgii.²³ V ďalších statiach, akými sú nájdenie dvanásťročného Ježiša v chráme,²⁴ svadba v Káne Galilejskej²⁵ a scéna pod krížom,²⁶ kde sa v evanjeliách objavuje, ju u Sedulia nenájdeme. Tam básnik posúva do popredia iné aspekty týchto príbehov.²⁷ Nájdeme ju však na mieste, kde by sme to nečakali. Sedulius

Erbauung bei Sedulius. Münster : Aschendorf, 2011, s. 111 – 113.

¹⁶ HORKA, R.: *Starokresťanská latinská poézia*. Bratislava : RKCMBF UK, 2020, s. 82.

¹⁷ NORRIS, O.: *Sedulius's Gospel suorces in the Paschale Carmen and Paschale Opus*. (Diss.) London : King's College, 2016, s. 13. Dostupné na internete (25.05.2022) URL: https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/files/61101200/2016_Norris_Oliver_0715795_thesis.pdf

¹⁸ Sed., C. P. II, 28-31. CSEL 10, s. 46:

Et velut e spinis mollis rosa surgit acutis
nil quod laedat habens matremque obscurat honore:
 Sic Evae de stirpe sacra veniente Maria
 Virginis antiquae facinus nova virgo piaret.“

¹⁹ Sed., C. P. II, 35-40. CSEL 10, s. 46 – 47.

²⁰ Sed., C. P. II, 41-62. CSEL 10, s. 47 – 48.

²¹ Sed., C. P. II, 63-69. CSEL 10, s. 48 – 49.

²² Verg., Aen. V, 80. LCL 63, s. 450.

²³ SCHEPS, N.: *Sedulius' Paschale Carmen. Boek I en II ingeleid, vertaald en toegelicht*. Delft : Meinema, 1938, s. 146.

²⁴ Sed., C. P. II, 134-138. CSEL 10, s. 53.

²⁵ Sed., C. P. III, 1-11. CSEL 10, s. 65.

²⁶ Sed., C. P. V, 261-275. CSEL 10, s. 133 – 134.

²⁷ MAZZEGA, M.: *Sedulius, Carmen Paschale, Buch III*. (=Chrêsis: Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur 5) Basel : Schwabe, 1996, s. 63.

Kristovej matke totiž prepožičiava pomerne veľký priestor 49 veršov a priam rozhodujúcu úlohu pri Pánovom zmŕtvychvstaní.²⁸

A v tomto bode nastáva zásadná komplikácia. Sedulius predsa vždy aspoň voľne sleduje evanjeliiovú predlohu a Ježišova matka v žiadnej z evanjeliiových statí o zmŕtvychvstaní nefiguruje! Áno, Seduliovi sa stáva, že v rámci *abbreviatio* scény nejaké postavy vypustí.²⁹ Ale aj napriek tomu sa vždy pevne drží evanjelia, ktoré tlmočí do poézie.³⁰ Mohol by v tomto jedinom prípade natoľko popustiť uzdu svojej fantázii, že by si Pánovu matku Máriu pri jeho prázdnom hrobe vymyslel? Takéto vysvetlenie sa nám zdá byť prinajmenšom povážlivé, lebo to by už nebola exegetická vsuvka, ale vnesenie novej postavy v príbehu. Takto Sedulius nikde nepostupuje. Preto sa nám, na rozdiel od ostatných autorov,³¹ zdá prehnane pripustiť túto jedinú výnimku.

Možno by sa nejako dalo obhájiť aspoň miesto Márie medzi ženami, čo priniesli vo veľkonočné ráno ku Kristovmu hrobu voňavé masti. Sedulius scénu opíše takto:

Keď teda tento deň svitol,
panenská Matka aj iné, čo materskú vlastnili hodnosť,
so žiaľom k známemu hrobu prišli a výtážky vonné
priniesli. Videli ale, že miesto, kde malo byť telo,
plnia len prejavy moci. A od hviezd vyslaný anjel
na vrchu kameňa sedel, už od vchodu odvaleného,
s plamenným výzorom v tvári a v rúchu ako sneh jasnom.³²

Matúš (*Mt* 28, 2) na tomto mieste svojho rozprávania vidí s Máriou Magdalénou aj inú Máriu. Marek (*Mk* 16, 1; 15, 40. 47) s Lukášom (*Lk* 24, 10) ju aj bližšie označia ako Máriu Jakubovu a Jozesovu, hoci nie je isté, či myslia na istú osobu ako Matúš. Snáď by sme v tejto inej Márii alebo Márii Jozesovej, či pod-

²⁸ Sed., C. P. V, 315-364. CSEL 10, s. 137 – 141.

²⁹ ROBERTS, Narrative and Exegesis in Sedulius' Carmen paschale, s. 5.

³⁰ MCBRINE, *Biblical Epics in Late Antiquity and Anglo-Saxon England*, s. 102.

³¹ GREEN, *Latin Epics of the New Testament*, s. 208; SPRINGER, *The Paschal Song and Hymns*, s. 181;

³² Sed., C. P. V, 322-328. CSEL 10, s. 138:

... „Hoc luminis ortu
Virgo parens aliaeque simul cum munere matres
messis aromatae notum venere gementes
ad tumulum vacuumque vident iam corpore factum,
sed plenum uirtute locum. Nam missus ab astris
angelus amoti residebat vertice saxi,
flammeus aspectu, niveo praeclarus amictu.“

ľa niektorých textových variantov aj Jozefovej,³³ mohli vidieť Ježišovu matku, manželku Jozefa z Betlehema. Ale prisudzovať práve Seduliovi takýto výklad Písma považujeme za scestné. On vykladal Písmo odborne.³⁴ Dokonca tak, že chcel dať svoj výklad posúdiť najlepším vtedajším odborníkom.³⁵ Jeho práca preto musela byť vedecká, a nie plná výmyslov. Keby bola medzi ženami idúcimi k hrobu Pánova matka, žiaden evanjelista by ju iste ako postavu známu z predošlých statí nenechal bez identifikácie. Navyše, ako jednu z hlavných postáv svojich evanjelií, by ju Matúš i Lukáš iste zaradili na prvé miesto.

Preto exegeticky dobre fundovaný Sedulius určite nemyslel na takýto prvoplánový výklad. Z celej básne vyplýva, že on premýšľa oveľa sofistikovanejšie. Ale aj keby sme pripustili, že by táto nepravdepodobná teória bola pravdivá a Sedulius by inú Máriu či Máriu Jozesovu považoval za Pánovu matku, jeho druhá zmienka o Márii sa už nedá obhájiť ani takto. Len čo totiž privedie Pánovu matku k prázdnomu hrobu, Sedulius pokračuje:

Stiahni sa, synagóga, a vlastnou sa priodej čerňou,
lebo Kristus sa s Cirkvou už láskou zjednotil vernou.
Táto vec zračí sa jasne aj v Márii zverenej pocte,
ktorá v titule čestnom má aj meno Matky aj Pannou
zároveň zostane navždy. A preto najskôr jej očiam
v tento deň zjavil sa Pán aj osobne, aby mať dobrá,
hlásala zas veľké divy. Nech tak, ako kedysi bola
cestou, ktorou sem prišiel, je aj jeho návratu sestrou.³⁶

O zjavení zmŕtvychvstalého svojej matke už nehovorí žiadne z evanjelií a takýto výklad niektorého textu neuvádza ani žiaden z renomovaných komentárov. Tak odkiaľ básnik čerpal? Aj Huemerova kritická edícia Seduliovej básne, ktorú

³³ Ide o viacero gréckych i latinských manuskriptov. Porov. Nestle-Aland, eds.: *Novum Testamentum Graece. Editio 28.* Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, s. 172 – 173.

³⁴ DEERBERG, Der Sturz des Judas, s. 422. V Druhom liste Macedoniovi dokonca nazýva Sedulius svoju báseň *commentarius*. Porov. Sed., *epist. Maced.* 2. CSEL 10, s. 172.

³⁵ Sed., *epist. Maced.* 1. CSEL 10, s. 7 – 10.

³⁶ Sed., *C. P. V*, 357-364. CSEL 10, s. 140 – 141:

„Discedat syngagoga suo fuscata colore,
Ecclesiam Christus pulchro sibi iunxit amore.
Haec est conspicuo radians in honore Mariae,
quae cum clarifico semper sit nomine mater,
semper virgo manet; huius se visibus adstans
luce palam Dominus prius obtulit, ut bona mater
grandia divulgans miracula, quae fuit olim
advenientis iter, haec sit redeuntis et index.“

v roku 2007 zrevidovala Viktoria Panagl, taktne mlčí a v poznámkach nemá odkaz na žiaden biblický text.³⁷ Sedulius však na žiadosť svojho priateľa Macedonia, ktorému *Vel'konočnú pieseň* pôvodne venoval, spísal tento text aj druhý raz v próze.³⁸ Tým vytvoril nový druh publikácie, ktorý neskôr imitovali viacerí stredovekí autori a dostal špecifické pomenovanie *Opus geminatum – Dvojdielo*.³⁹ Toto jeho druhé dielo je známe ako *Vel'konočný spis (Opus Paschale)* a spísal ho rovnako v piatich knihách podľa vlastnej básnickej predlohy. Básnik v ňom svoju poéziu o prvom zjavení zmŕtvychvstalého tľmočí do prózy takto:

Túto svoju nesmiernu slávu predstavil Márii. Veď ona navždy zostáva vo svojej jedinečnej velebnosti Pánovou matkou, a zároveň sa na ňu hľadí ako na Pannu. Jej sa tam Pán po svojom víťaznom zmŕtvychvstaní zjavil, aby mohla jeho milá a dobrotivá rodička šíriť svedectvo o tomto zázraku. Aby tak, ako sa stala bránou pre jeho narodenie, keď prišiel na svet, bola aj zvestovateľkou jeho východu z podsvetia.⁴⁰

Po prečítaní tohto Seduliovho textu nadobudneme ešte silnejší dojem, že sa odvoláva na nejaký evanjeliový text, ktorý následne interpretuje ako inklúziu Ježišovho života, kde pri oboch jeho príchodoch na svet – prvom narodení zhora i druhom zmŕtvychvstaní zdola – musí asistovať Mária. Sedulius teda podáva exegezu tejto udalosti, čo by iste nerobil, keby nevykladal posvätný text. Ale ktorý?

Táto prozaická Seduliova správa pridáva k predošlému sporému penzu informácií iba to, že zjavenie Pána sa malo udiat *tam* – priamo na mieste, teda pri hrobe (*ilico=in loco*).⁴¹ Dnes už nevieme, aký text evanjelií mal Sedulius pred sebou. Hoci sa Oliver Norris podrobne zaoberal textovou tradíciou, ktorú Seduliov epos interpretuje, ani on nehovorí nič o stotožnení tejto perikopy.⁴²

³⁷ Sed., *C. P. V*, 361-362. CSEL 10, s. 140 – 141. Pozri kritický aparát.

³⁸ Sed., *epist. Maced.* 2. CSEL 10, s. 171: „Praecepti, reverende mi domine, Paschalis carminis textum, quod officium purae devotionis simpliciter exsecutus vobis obtuli perlegendum, in rhetoricum me transferre sermonem.“

³⁹ FRIESEN, B.: The *Opus geminatum* and Anglo-Saxon Literature. In: *Neophilologus*, roč. 2011, čís. 95, s. 133.

⁴⁰ Sed., *O. P. V*, 29. CSEL 10, s. 297 – 298: „Haec honorem Mariae praesentat et gloriam, quae, Domini cum claritate perspicua semper mater esse cernatur, semper tamen virgo conspicitur. Huic sese Dominus ilico post triumphum resurrectionis ostendit, ut pia genitrix et benigna talis miraculi testimonium vulgatura, quae fuit nascentis ianua, dum venisset in mundum, haec esset eius et nuntia deserentis infernum.“

⁴¹ *Ilico*. In: *Thesaurus Linguae Latinae*, tom. VII, fasc. 1, stl. 330. Dostupné na internete (25.05.2022): URL: <http://publikationen.badw.de/de/000914816/pdf/CC%20BY-NC-ND/ThLL%20vol.%2007.1%20col.%200001-0840%20%28i-inaures%29>

⁴² NORRIS, *Sedulius's Gospel sources in the Paschale Carmen and Paschale Opus*, s. 55, 96, 205, 219.

Preto sa po zhodnotení doterajšieho výskumu zdá, akoby básnik vykladal neexistujúci biblický text. Predsa sme však našli jedno miesto v *Evanjeliu podľa Jána*, ktoré je, podľa našej mienky, horúcim kandidátom na Seduliov pôvodný zdroj. V perikope o objavení prázdneho hrobu v *Jn 20, 1-18* je kľúčovou postavou určite Mária Magdaléna. Okrem oscilácie v podobe jej vlastného mena medzi **Μαρία** a **Μαριὰμ**, neexistujú vo v. 1 a 18 žiadne textové varianty jej mena.⁴³ Do tohto rámca, vytvoreného osobou Márie Magdalény, je potom vnorený aj príbeh opisujúci zjavenie zmŕtvychvstalého (*Jn 20, 11-17*). V ňom však figuruje vo v. 11 a 16 už iba meno Mária bez prídومku Magdaléna. A jediným doloženým textovým variantom je opäť v oboch veršoch oscilácia medzi podobou mena **Μαρία** a **Μαριὰμ**.⁴⁴ Celá perikopa tak znie nasledovne:

¹Ráno prvého dňa v týždni, ešte za tmy, prišla **Mária Magdaléna** k hrobu a videla, že kameň je od hrobu odvalený. ²Bežala teda a prišla k Šimonovi Petrovi a k inému učeníkovi, ktorého mal Ježiš tak rád... ¹⁰Potom sa učeníci vrátili domov.

¹¹Ale **Mária** stála vonku pri hrobe a plakala. Ako tak plakala, nahla sa do hrobu ¹²a videla dvoch anjelov v bielom sedieť tam, kde bolo predtým uložené Ježišovo telo, jedného pri hlave, druhého pri nohách. ¹³Oni sa jej opýtali: „Žena, prečo plačeš?“ Vravela im: „Odniesli môjho Pána a neviem, kde ho položili.“ ¹⁴Keď to povedala, obrátila sa a videla tam stáť Ježiša; no nevedela, že je to Ježiš. ¹⁵Ježiš sa jej opýtal: „Žena, prečo plačeš? Koho hľadáš?“ Ona mu v domnenní, že je to záhradník, povedala: „Pane, ak si ho ty odniesol, povedz mi, kde si ho položil, a ja si ho vezmem.“ ¹⁶Ježiš ju oslovil: „**Mária!**“ Ona sa obrátila a po hebrejsky mu povedala: „Rabbuni,“ čo znamená Učiteľ. ¹⁷Ježiš jej povedal: „Už ma nedrž, veď som ešte nevystúpil k Otcovi; ale choď k mojim bratom a povedz im: Vystupujem k môjmu Otcovi a vášmu Otcovi, k môjmu Bohu a vášmu Bohu.“

¹⁸**Mária Magdaléna** išla a zvestovala učeníkom: „Videla som Pána,“ a že jej toto povedal.

Celú túto perikopu teda tvoria dve samostatné scény jasne oddelené zmenu protagonistov pri hrobe: v. 2-10: Peter a Ján a v. 11-17: Mária a Ježiš. Mohol si Sedulius myslieť, že toto prvé zjavenie zmŕtvychvstalého v *Evanjeliu podľa Jána* sa udialo ako prvé vôbec? Iste. Ján výslovne označí premenenie vody na

⁴³ Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, s. 371, 373.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 372.

víno za prvý Ježišov zázrak (*Jn 2, 11*), tak prečo by nezachytil aj prvé zjavenie po zmŕtvychvstaní? Ale mohol byť Sedulius presvedčený o tom, že adresátkou tohto zjavenia bola Pánova matka Mária? To už je zložitejší problém, lebo naráža na niekoľko problematických miest.

Netrúfame si podať úplnú exegézu tejto state, ale pokúsime sa vyriešiť aspoň tie sporné miesta, ktoré môžu potvrdiť alebo vyvrátiť, že *Jn 20, 11-17* by mohlo byť Seduliovým zjavením Zmŕtvychvstalého svojej matke.

Prvým očividným problémom je v. 18: „*Mária Magdaléna išla a zvestovala učeníkom: Videla som Pána, a že jej toto povedal.*“ Zdá sa, že tento verš mariánsku interpretáciu vylučuje. Ale keď sa pozrieme na textové varianty, zistíme, že namiesto *έώρακα* (videla som), čítajú niektoré manuskripty: *έώρακεν* (videla).⁴⁵ A keďže sa tento textový variant väčšinou vyskytuje aj v *Itale*, Sedulius ho mohol mať pred sebou tiež a čítal: „*Mária Magdaléna išla a zvestovala učeníkom, že videla Pána a že jej toto povedal.*“⁴⁶ Takto postavená výpoveď mohla znamenať nielen to, že Mária Magdaléna išla zvestovať učeníkom, že ona sama videla Pána a že jej toto povedal. Dá sa to čítať aj tak, že Mária Magdaléna išla oznámiť učeníkom, že niekto iný videl Pána a toto Pán povedal tej inej osobe. Magdaléna by tak už nebola aktérkou udalostí, ale stala univerzálnou zvestovateľkou prázdneho hrobu i Pánovho zjavenia, pričom oba skutky vykonal niekto iný. Takto by celá epizóda 1-18 vytvárala zrkadlový obraz dvoch udalostí pri prázdnom hrobe, v ktorých Mária Magdaléna splnila úlohu posla: v prvom prípade oznamuje (v. 1), že hrob je prázdny, o čom sa učeníci presvedčia (v. 2-10) a v druhom prípade zvestuje (v. 18), že Máriu sám Pán presvedčil o svojom vzkriesení (v. 11-17). Celá scéna by tak bola vyvážená a logicky usporiadaná.

Druhý problém predstavuje oslovenie: „*Mária*“ vo v. 16. Takto Ježiš matku u Jána nikdy neoslovuje.⁴⁷ V celom jeho evanjeliu je jej vyhradené apelatívum: *žena*.⁴⁸ Táto *žena* sa pri Ježišovi zjaví vždy v kľúčových momentoch jeho verejnej činnosti: v Káne Galilejskej (*Jn 2, 4*), keď prvým zázrakom začína svoju verejnú činnosť, aj keď v jeho slobodnom rozhodnutí zomrieť na kríži (*Jn 19, 26*) vyvrcholí jeho oslávenie. Bolo by preto logické, keby aj pri zmŕtvychvstaní bola

⁴⁵ Ide o kódexy: A D K L Γ Δ Θ Ψ a manuskripty 078 ^f13 565 700 1241 1424 1844 12211, ako aj väčšinový výskyt v latinských verziách *Italy*, sýrskych prekladoch Pešitto a Harklensis a v prekladoch do egyptského boharského dialektu. Porov. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, s. 373.

⁴⁶ ...*quia vidisset Dominum et haec dixit sibi.* Toto čítanie je doložené ešte aj v tlačenej Wittenberskej Vulgáte z roku 1529. Porov. Nestle-Aland eds., *Novum Testamentum Graece et Latine. Editio 26.* Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1991, s. 316.

⁴⁷ BROWN, R., FITZMYER, J., MURPHY, R., (eds.): *The new Jeome Biblical Commentary.* New Jersey : Prentice Hall ,1990, s. 954.

⁴⁸ BROWN, R.: *The Gospel according to John (i-xii).* New York : Doubleday, 1966, s. 107 – 109.

pri ňom táto *žena*, ktorá v Márii predstavuje *typos* celej Cirkvi.⁴⁹ Jej prítomnosť by zapadala do logiky evanjelia.

Prečo by ju však oslovil: „Mária“? Ak sa na pozrieme na širší kontext, celý rozhovor vzkrieseného Pána s neidentifikovanou Máriou začína vetou: „*Žena, prečo plačeš?*“ Aj túto neznámu Máriu teda Ježiš najskôr osloví titulom: *žena*, vyhradeným pre Pánovu matku. *Žena* ho však v oslávenom tele nespoznáva. Preto ju Ježiš vo v. 16 osloví druhý raz menom: „Mária“. Potom anagnorizmus už prebehne. Skôr by sme však očakávali, že keby naozaj išlo o Máriu, Pánovu matku, prihovorí sa jej oslovením: „Matka“. Ale ak vezmeme do úvahy, že sa jej Pán pod krížom ako matky zriekol, aby ju mohol darovať ako matku milovanému učeníkovi, ktorý tento mandát prijal a vzal si ju k sebe (*Jn 19, 26-27*), bolo by prijateľné aj oslovenie: „Mária“.

Navyše, pokračovanie Máriinho dialógu so vzkrieseným Pánom by potom mohlo byť hlbším objasnením tejto zmeny jej identity z matky Ježiša na matku milovaného učeníka. Akoby Pán chcel vysvetliť to, čo jej povedal na kríži: že už viac nie je v postavení jej Syna. On totiž zomrel a po jeho smrti ju ako vlastnú matku prijal milovaný učeník. Teraz už je voči nej iba v postavení Pána. Povie jej totiž: „*Už ma nedrž, veď som ešte nevystúpil k Otcovi.*“ A Pánova matka akoby toto svoje postavenie správne pochopila, neosloví ho: *môj Syn*, ale: *Rabbuni – môj Učiteľ*. Následne ju pošle ako už-nie-svoju matku tam, kde je odtiaľ doma: k svojim bratom s rovnakou zvesťou o vystúpení k Otcovi. Tú im však doručí spolu s referenciou o stretnutí Matky s Pánom už Mária Magdaléna.

Uvedomujeme si, že táto interpretácia nie je úplne bez problémov. Aj nám znie tak trochu exoticky. Predsa nám však dovoľuje, za istých špecifických textových podmienok, hľadiť na túto scénu tak, ako na ňu, podľa našej mienky, pozeral Sedulius: ako na prvé zjavenie Zmŕtvychvstalého Pána svojej matke. Preto navrhujeme, aby sa v budúcich vydaniach Seduliovej *Veľkonočnej piesne* pri úryvku CP V, 357-364 uvádzala odvolávka na *Jn 20, 11-17*.

Nakoľko však nemáme potrebný vhľad do problematiky štvrtého evanjelia, nevieme zodpovedne posúdiť, či mohol byť uvedený výklad aj intenciou samého autora evanjelia. Ale to v tejto chvíli nie je dôležité a o to nám ani nešlo. Podstatné je, že sa, podľa našej mienky, na uvedenú perikopu dá hľadiť aj v tomto zmysle, a preto na ňu takto mohol pozeráť aj Sedulius v Itálii 5. storočia.

doc. Mgr. Róbert Horka, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Kapitulská 26, 814 58 Bratislava, robert.horka@uniba.sk

⁴⁹ Ibidem, s. 109.

Prečo kresťania vyslovujú žiadosť o eutanáziu?

Krzysztof Trębski

Why Do Christians Ask for Euthanasia?

The study aims to examine the reasons why Christians express the wish to undergo euthanasia. The arguments presented in the study are situated in the context of the lively debate on euthanasia taking place in today's postmodern society, especially in connection with the issue of its decriminalization, which raises questions about the motives behind the requests for euthanasia. The study points to the fact that the phenomenon of voluntary decision for euthanasia reflects global cultural change whose basic paradigm is represented by the idea of absolutely autonomous human being as the definitive measure of reality, so to speak its creator, giving rise to practical atheism that does not deny the truths of faith nor shows hostility towards religious rites, but considers them irrelevant to everyday life, the logical consequence of which is that today's people have lost the sense for the sanctity of life and human dignity, and euthanasia is perceived as easily accessible possibility to escape suffering. When examining the decisions of Christians who present the request for euthanasia, the study also takes into account the role played in this process by their faith, with particular regard to the degree of its authenticity and concrete impact on their daily moral choices. It points to the fact that while most Christians were baptized at a very early age, only a small number of them have been involved in the process of maturation in the faith, which gives rise to large number of Catholics who are Christians by name, but not in real life. This manner of living their Christianity has undeniable impact on their decisions affecting their own life and the lives of others, which is particularly true in the case of moral choices regarding the beginning and end of human life.

Key words: euthanasia, motivation, teachings of the Catholic Church, ethical evaluation, treatment and nursing procedures

ÚVOD

Diskusia o eutanázii, ktorá už dlhší čas víri hladinu verejnej mienky, nadobudla v kontexte postmodernej spoločnosti mimoriadnu aktuálnosť, najmä v spojitosti s otázkou jej dekriminalizácie v jednotlivých krajinách sveta. Táto debata sa týka širokého spektra tém spadajúcich do oblastí medicíny, sociál-

nych vied a praxe, etiky i náboženstva a vynáša na povrch otázky, týkajúce sa motívov, ktoré stoja za žiadosťami o eutanáziu. Uvedená diskusia zviditeľňuje globálnu kultúrnu zmenu, ktorá prebieha od 60. rokov minulého storočia. Ruka v ruke so sekularizáciou modernej kultúry a mentality prišlo k tomu, že mnohé národné spoločenstvá, najmä európske, sa pri hľadaní odpovedí na veľké životné otázky, najmä tie, ktoré súvisia s rozhodnutiami týkajúcimi sa začiatku a konca ľudského života, vzdialili od hodnôt zakorenených v židovsko-kresťanskej tradícii. Morálne normy Katolíckej cirkvi sa v mnohých krajinách sveta stretávajú s tvrdou kritikou zo strany liberálnych kruhov. Tieto sociálne a kultúrne boje ohlasujú začiatok éry „subjektívneho vedomia“, v ktorej chce človek riadiť udalosti svojho života bez ohľadu na spoločenské normy a mravné zákony.

To všetko sa deje pod zástavou absolútnej autonómie človeka, považovaného za definitívne meradlo a tvorca skutočnosti. Takýmto spôsobom sa dostáva ku slovu praktický ateizmus, ktorý síce nepopiera pravdy viery ani nebrojí proti náboženským obradom, ale z hľadiska každodenného života ich považuje za irelevantné, odtrhnuté od praxe, jedným slovom zbytočné. Často tak dochádza k tomu, že súčasný človek navonok deklaruje vieru v Boha, no v skutočnosti žije „akoby Boh neexistoval“ (*etsi Deus non daretur*)¹. To má za následok, že dnešný človek, zasadený do kontextu sekularizácie, ktorá preniká celú spoločnosť a chápe sa ako najvyššia forma uplatňovania nezávislosti na individuálnej i sociálnej úrovni, zabúda na posvätnosť života a ľudskú dôstojnosť. Tieto hodnoty pre neho stratili svoj skutočný význam, a tak už nie je schopný hodnotiť skutočnosť z etického ani náboženského hľadiska. Chce si užívať život, nekriticky prijímajúc to, čo mu ponúkajú masmédiá: mýtus o všemohúcnosti človeka, o jeho nadradenosti nad prírodou, ak aj o možnosti byť schopný zmeniť alebo prinajmenšom ignorovať všetky udalosti, ktoré považuje za nepríjemné, nedokonalé alebo nadbytočné. Súčasný človek nechce trpieť a prijímať svoj krehký ľudský úděl. Uteká pred bolesťou a agóniou, najskôr vo svojej mysli, neskôr v súkromných voľbách, a v konečnom dôsledku prostredníctvom tvorby zákonov, ktoré tento proces legalizujú a umožňujú mu samostatne riadiť procesy týkajúce sa konca života.

Nie je bez významu, že vo svedomí mnohých sa uhniedzila myšlienka, že človek, disponujúci toľkými technickými a ekonomickými možnosťami, by už nemal trpieť, čo spôsobilo, že eutanázia sa začala vnímať ako prístupný a ľahko

¹ Porov. BENEDETTO XVI: *L'Anno della fede. Le vie che portano alla conoscenza di Dio*. Udiencia Generale, 14.11.2012. In: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiencies/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121114.html (08.03.2022)

uskutočnitelný únik z utrpenia, bez nutnosti vyrovnáť sa s vlastnou bezmocnosťou a smrťou, ale aj bez obáv, že človek sa pre niekoho stane neúnosným bremenom. „V dôsledku toho sa ľudia, ktorí žijú v takejto atmosfére, s úzkosťou pýtajú na zmysel pokročilej staroby a smrti, a kladú si otázku, či majú právo zabezpečiť sami sebe, alebo svojim blízkym „sladkú smrť“, ktorá by skrátila bolesť a z ich pohľadu by viac zodpovedala ľudskej dôstojnosti.“²

Pri uvažovaní nad rozhodnutiami kresťanov, ktorí žiadajú o eutanáziu, je potrebné brať do úvahy aj úlohu, ktorú tu zohráva ich viera, najmä miera jej autenticity a konkrétneho vplyvu na ich každodenné morálne voľby. Väčšina kresťanov bola totiž pokrstená v celkom ranom veku, pričom veľká časť z nich nebola vôbec začlenená do procesu dozrievania vo viere. Výsledkom je množstvo katolíkov, ktorí sú kresťanmi len podľa mena, (tzv. papieroví katolíci), no nie v reálnom živote. Nezúčastňujú sa na živote náboženského spoločenstva vo svojich farnostiach, nepoznajú morálne požiadavky kresťanského života, z čoho, prirodzene, vyplýva, že sa nestotožňujú s konkrétnymi etickými požiadavkami Cirkvi. Tento spôsob prežívania kresťanstva má nepopierateľný dosah na ich rozhodnutia, ktorými ovplyvňujú svoj život i životy iných, čo osobitným spôsobom platí v prípade morálnych voľieb, týkajúcich sa jeho začiatku a konca. Mnohí z nich sa rozhodli oficiálne zriecť svojej viery alebo prinajmenšom vyhlasujú, že na prežívanie svojej spirituality, ktorú vo všeobecnosti vnímajú ako odkaz na nehmotnú realitu, nepotrebnú Cirkev ani žiadneho ľudského sprostredkovateľa. Je zrejme, že títo ľudia nemajú nič spoločné s kresťanskou vierou, s kresťanským spoločenstvom ani s morálnymi normami, ktoré by mali stvárňovať život kresťana. Z toho rovnako, zrejme, vyplýva, že ich rozhodnutia, vyslovené vo chvíľach utrpenia – medzi ktoré patrí aj žiadosť o eutanáziu – vôbec neodrážajú kresťanské hodnoty, hoci ich vyjadrujú pokrstené osoby.

ŽIADOSŤ O EUTANÁZIU A JEJ DÔVODY

Na začiatku sme si položili otázku: Prečo niektorí kresťania vyslovujú žiadosť o eutanáziu? Predtým, než sa na ňu pokúsime dať odpoveď, sa ukazuje, ako potrebné je lepšie pochopiť širokú škálu dôvodov, ktoré uvádzajú nielen kresťania, ale ľudia vo všeobecnosti, žijúci a uvažujúci v kontexte rozličných typov kultúrneho, etického a náboženského zázemia. Zaujímajú nás najmä postoje ľudí s už diagnostikovaným závažným ochorením a nepriaznivou prognó-

² KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Deklarácia o eutanázii (Iura et bona)*. Úvod, 05.05.1980. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasy/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/nova-charta-zdravotnickych-pracovnikov> (08.03.2022)

zou jeho vývoja. Ide nám pritom primárne o pochopenie dôvodov, prečo sa človek chce vzdať svojho života a žiada o „bezbolestnú a sladkú smrť“, ako sa niekedy eutanázia definuje.

Existuje pomerne málo štúdií, vychádzajúcich z otázok priamo adresovaných samotným pacientom, ktoré by boli zamerané na zistenie dôvodov, prečo žiadajú o urýchlenie svojej smrti³. Ohnsorge a kolektív⁴, na základe rozhovorov s pacientmi v paliatívnej starostlivosti vo Švajčiarsku, identifikovali celý rad zámerov, ktoré sa môžu skrývať za spôsobom, ako pacient rozpráva o svojom konci života. Tieto viac či menej implicitné úmysly siahajú od túžby žiť cez akceptovanie svojho umierania, hypotetické úvahy o urýchlení vlastnej smrti, až po jasné vyjadrenie vôle zomrieť a konkrétnu požiadavku o pomoc pri realizácii tejto túžby.⁵ Iná skupina odborníkov na paliatívnu starostlivosť, pozostávajúca z výskumníkov z Belgicka, Kanady, USA, Nemecka, Holandska, Španielska a Nórska, si predsavzala vypracovať široko platnú koncepciu toho, čo v skutočnosti znamená túžba urýchliť smrť (WTHD – Wish to Hasten Death).⁶ Výskum ukázal, že vznik WTHD môže byť ovplyvnený mnohými faktormi, vrátane fyzických symptómov (bolesť prítomná v klinickom obraze pacienta alebo iné závažné symptómy, ktoré sú už prítomné alebo o nich pacient predpokladá, že sa vyskytnú), duševných problémov, (napr. depresia, beznádej, úzkosť) a duchovného utrpenia, (napr. strata zmyslu života). Významnú úlohu zohrávajú aj sociálne problémy, (napr. pacientov pocit, že predstavuje záťaž pre rodinu alebo okolie)⁷. Ďalší výskum, uskutočnený v roku 2018, ukázal, že túžba urýchliť vlastnú smrť nemusí byť motivovaná len dôvodmi, ktoré vyplývajú z nevyliciteľnej choroby a fyzickej bolesti, ale figurujú tu aj iné typy motívov. Najčastejši-

³ Porov. ŁABUŚ-CENTEK, M., KRAJNIK, M.: Dłaczego chory prosi o przyspieszenie swojej śmierci. In: *Medycyna Praktyczna*, 2019, č. 2, s. 128 – 133. In: https://www.mp.pl/etyka/kres_zycia/204081,przyspieszenie-swojej-smierci; Porov. CHOCHINOV, H., WILSON K., ENNS, M.: Desire for death in the terminally ill. In: *American Journal of Psychiatry*, 1995, č. 152, s. 1185 – 119.

⁴ Pozri: OHNSORGE, K., GUDAT, H., REHMANN-SUTTER, C.: Intentions in wishes to die: analysis and a typology – a report of 30 qualitative case studies of terminally ill cancer patients in palliative care. In: *Psychooncology*, 2014, č. 23, s. 1021 – 1026.

⁵ Porov. VOLTZ, R., GALUSHKO, M. et al.: End-of-life research on patients' attitudes in Germany : a feasibility study. In: *Supportive care in cancer*, 2010, č. 18, s. 317 – 320.

⁶ BALAGUER, A., MONFORTE-ROYO, C. et al.: International Consensus Definition of the Wish to Hasten Death and Its Related Factors, In: *PLoS One*, 2016, č. 11: e0146184 (08.03.2022).

⁷ Porov. VILLAVICENCIO-CHÁVEZ, C., MONFORTE-ROYO, C. et al.: Physical and psychological factors and the wish to hasten death in advanced cancer patients. In: *Psychooncology*, 2014, č. 23, s. 1125 – 1132.

mi z nich sú ťažká depresia⁸, pocit straty osobnej dôstojnosti⁹, obavy a neistota týkajúce sa budúcnosti, túžba vziať do vlastných rúk načasovanie svojej smrti, ale aj vnímanie seba samého ako bremena pre druhých, závislosť od okolia, zlyhávanie kognitívnych funkcií či neschopnosť vykonávať príjemné činnosti¹⁰. Niektorí pacienti sa rozhodnú pre eutanáziu, pretože nadobudli presvedčenie, že ich život nemá prakticky žiadnu kvalitu. Pokračovanie ich života je totiž často možné len s pomocou prístrojov (dialyzátor, respiračný prístroj) alebo série procedúr, ktoré dokážu predĺžiť život, no, podľa ich názoru, ho robia bolestivým a neznesiteľným¹¹.

Pri rozhodnutí ukončiť svoj život nie je relevantné len somatické hľadisko. Nezanedbateľnú úlohu tu zohrávajú aj psychologické, sociálne a duchovné faktory¹². Na dôležitosť týchto faktorov poukazuje skutočnosť, že aj prípadoch, kde sú pacientom v rámci paliatívnej starostlivosti správne podávané lieky proti bolesti, pričom je zabezpečená primeraná kontrola klinických symptómov, často pretrváva túžba urýchliť vlastnú smrť.¹³ Pozornosť sa preto sústreďuje na dôležitosť súbežne pôsobiacich faktorov odlišného charakteru.¹⁴ V psychickej/

⁸ Rovnaké závery vyplývajú z výskumu, ktorý uskutočnil Kelly a kolektív. Potvrdilo sa, že túžba ukončiť vlastný život je silnejšia u terminálne chorých onkologických pacientov, trpiacich depresiou, než u pacientov s rovnakou diagnózou, ktorí depresiu nemali. Porov. KELLY, B. J., PELUSI, D. et al.: The prevalence of psychiatric disorder and the wish to hasten death among terminally ill cancer patients. In: *Palliative & Supportive Care*, 2004, č. 2, s. 163 – 169.

⁹ MONFORTE-ROYO, C., CRESPO, I. et al.: The role of perceived dignity and control in the wish to hasten death among advanced cancer patients: a mediation model. In: *Psychooncology*, 2018, č. 27, s. 2840 – 2846.

¹⁰ Na ilustráciu najčastejšie uvádzaných dôvodov, pre ktoré ľudia požadujú eutanáziu, možno uviesť údaje z Belgicka. Zo 4 337 ľudí, ktorí v rokoch 2016 až 2017 požiadali o ukončenie života, väčšina trpela rakovinou. 77 ľudí sa sťažovalo na neznesiteľné duševné utrpenie. 710 ľudí, väčšinou vo vyššom veku, ako dôvod uvádzalo relatívne „menej obťažujúce“ problémy, ako sú napríklad strata zraku. Porov. GRYGIEL, B.: *11-latek i 9-latek poddani eutanazji. To najmlodsze osoby w historii, które poprosiły o skrócenie życia*, National Geographic Polska, 01.03.2019. In: <https://www.national-geographic.pl/artukul/11-latek-i-9-latek-poddani-eutanazji-to-najmlodsze-osoby-w-historii-ktore-poprosily-o-skrocenie-zycia#:~:text=Spo%C5%9Br%C3%B3d%204337%20os%C3%B3b%2C%20kt%C3%B3re%20prosi%C5%82y,problemy%20takie%20jak%20utrata%20wzroku> (08.03.2022)

¹¹ OHNSORGE, K., REHMANN-SUTTER, C. et al.: Wishes to die at the end of life and subjective experience of four different typical dying trajectories. A qualitative interview study. In: *PLoS One*, 2019, č. 14: e0210784.

¹² MONFORTE-ROYO, C., VILLAVICENCIO-CHÁVEZ, C. et al.: The wish to hasten death: a review of clinical studies. In: *Psychooncology*, 2011, č. 20, s. 795 – 804.

¹³ FERRAND, E., DREYFUS, J. F. et al.: Evolution of requests to hasten death among patients managed by palliative care teams in France: a multicentre cross-sectional survey (DemandE). In: *European Journal of Cancer*, 2012, č. 48, s. 368 – 376.

¹⁴ MONFORTE-ROYO, C., CRESPO, I. et al.: The role of perceived dignity and control in the wish to hasten death among advanced cancer patients: a mediation model. In: *Psy-*

emocionálnej oblasti sa ako najrelevantnejší faktor javí strach z neznáma, z utrpenia, ktoré príde, zo samotného zomierania (v kombinácii s pacientovými obavami, že pre svoju slabosť alebo kognitívnu poruchu nebude schopný zrozumiteľne dávať najavo svoje potreby a túžby) a nedostatok nádeje. V sociálnej oblasti prevláda najmä strach pacienta z toho, že bude príťažou a zdrojom utrpenia pre svojich blízkych, ako aj strach z odkázanosti na druhých a ich pomoc. Napokon tu figurujú aj obavy zo „straty seba samého“, ktorá predstavuje priesečník rozličných faktorov, spadajúcich do všetkých relevantných sfér. Prejavuje sa vo forme straty sebaúcty, pocitu osobnej dôstojnosti, kontroly nad svojím životom a absencie jeho zmyslu, zahmlenia či dokonca úplného „zatmenia“ osobnej identity, či vyčlenenia zo širšej komunity a odumretia osobných vzťahov a následného pocitu úplnej izolácie.

Pacienti, najmä tí hospitalizovaní, uvádzajú, že zdravotníci ich považujú za „klinický prípad ochorenia, a nie trpiaceho človeka, ktorému už neostáva veľa času na život“. Táto bolestne prežívaná skúsenosť obmedzeného času môže u niektorých pacientov vyústiť do priania, aby smrť ukončila ich utrpenie spojené s touto myšlienkou¹⁵. V tejto súvislosti sa zreteľne ukazuje, že rozhodnutia terminálne chorých pacientov sú silne ovplyvnené prostredím, v ktorom sa nachádzajú. Keď rodina či zdravotnícki pracovníci nevidia zmysel v „tolľkom utrpení“, vyvstávajú otázky, hoci aj nevyslovené, akým spôsobom by ho bolo možné skrátiť prostredníctvom urýchlenia okamihu smrti: ku slovu prichádza požiadavka eutanázie. Takáto žiadosť je pritom často motivovaná prechodnými liečiteľnými psychologickými alebo psychiatrickými dôvodmi a celkom pochopiteľným strachom z bolesti a utrpenia, ktorý však nie je patologickým stavom, ale niečím neodmysliteľne ľudským, neoddeliteľnou súčasťou *conditio humana*. V tejto súvislosti stojí za zmienku skutočnosť, že obnovenie pacientovej sebaúcty¹⁶ a sebaaprijatia či liečba prípadného depresívneho syndrómu často vedú pacientov k zmene názoru týkajúceho sa požadovania eutanázie. Ak sa k tomu pridá primeraná terapia, zmiernujúca bolesť a umožňujúca úľavu v utrpení, a starostlivé sprevádzanie pacienta, charakterizované ľudskosťou a pozornosťou

chooncology, 2018, č. 27, s. 2840 – 846.

¹⁵ RODRÍGUEZ-PRAT, A., BALAGUER, A. et al.: Understanding patients' experiences of the wish to hasten death: an updated and expanded systematic review and meta-ethnography. In: *British Medical Journal*, 2017, č. 7, e016 659.

¹⁶ Pozri: BROŽEK, B., ŁABUŚ-CENTEK, M. et al.: Terapia wzmacniająca godność jako narzędzie odnajdywania nadziei i poczucia sensu u kresu życia chorych. In: *Medycyna Praktyczna*, 2018, č. 3, s. 122 – 124. In: [https://www.mp.pl/etyka/kres_zycia/182502,-godnosc-chorych-u-kresu-zycia#:~:text=Terapia%20wzmacniaj%C4%85ca%20godno%C5%9B%C4%87%2C%20szerzej%20ujmuj%C4%85ca,mobilizuje%20do%20pozostawienia%20osobistego%20przez%C5%82ania.\(08.03.2022\)](https://www.mp.pl/etyka/kres_zycia/182502,-godnosc-chorych-u-kresu-zycia#:~:text=Terapia%20wzmacniaj%C4%85ca%20godno%C5%9B%C4%87%2C%20szerzej%20ujmuj%C4%85ca,mobilizuje%20do%20pozostawienia%20osobistego%20przez%C5%82ania.(08.03.2022))

voči všetkým jeho potrebám, ktoré predstavuje pre ťažko choré osoby veľkú útechu, „dopyt“ po eutanázii sa prudko znižuje.

SOCIOKULTÚRNY KONTEXT ŽIADOSTÍ O EUTANÁZIU A KREŠŤANSKÝ POHLAD DO BUDÚCNOSTI

V načrtnutom kultúrnom kontexte dominujú hodnoty autonómie, sebaurčenia a subjektívnych túžob jednotlivca na úkor takzvaných „tradičných hodnôt“, a preto nie je prekvapujúce, že žiadosť o eutanáziu je v súčasnosti vnímaná ako legitímne vyústenie procesu slobodnej voľby spôsobu ukončenia vlastného života. Na druhej strane, súčasnému človeku sú čoraz menej pripomínané práva tých, ktorí sa nemôžu brániť ani protestovať, tých, ktorých hlas sa neberie do úvahy, najmä ťažko chorých a umierajúcich. Za utilitaristickú mentalitu, ktorá dominuje modernému svetu, podmaňujúc si mysle a srdcia mnohých súčasníkov, dnes platíme nehorázne vysokú daň: vyžaduje totiž od nás, aby sme eliminovali ľudské bytosti, najmä tie, ktoré sú z telesného a sociálneho hľadiska najslabšie a najkrehkejšie.¹⁷ Táto „kultúra vyradovania“, ktorá sa stáva skutočnou *antikultúrou*, podstatnou mierou prispieva k marginalizácii ľudských osôb, najmä tých najkrehkejších a najslabších, ktoré sa v očiach spoločnosti javia ako neužitočné, ako zbytočná záťaž.¹⁸

Pápež František poukazuje nato, že v súčasnom svete zapúšťa korene ekonomika, ktorej stredobodom nie je človek, ale peniaze, ekonomika, kde sa všetko racionalizuje a organizuje, a to, čo nezapadá do systému, sa jednoducho vyraduje.¹⁹ Tento odmietavý postoj sa často týka aj myšlienok a hodnôt, ktoré sú zakorenené v kresťanskej vízii ľudského života, a ako také nemerajú hodnotu človeka na základe kritéria jeho ekonomického prínosu pre spoločnosť. Takýmto spôsobom „kultúra vyradovania“ razí cestu akceptovaniu eutanázie.²⁰

¹⁷ Porov. FRANCESCO: *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dalla Federazione Internazionale delle Associazioni dei Medici Cattolici*, 20.09.2013. In: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130920_associazioni-medici-cattolici.html (08. 03. 2022)

¹⁸ RADIO WATYKAŃSKIE: *Papież w szpitalu: kulturę odrzucenia zastąpmy kulturą przyjścia*. In: http://pl.radiovaticana.va/news/2016/07/29/papie%C5%BC_w_szpitalu_kultur%C4%99_odrzucenia_zast%C4%85pmy_kultur%C4%85_przyj/1247839 (08.03.2022)

¹⁹ Porov. FRANCESCO: *Discorso ai membri della Pontificia Commissione per l'America Latina*, 28.02.2014. In: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140228_pontificia-commissione-america-latina.html (08.03.2022)

²⁰ Pre prehľadnie témy pozri tiež: TORNIELLI, A., GALEAZZI, G.: *Il Papa: aver cura dei poveri non è comunismo, è Vangelo*. In: <http://www.lastampa.it/2015/01/10/vaticaninsider/>

V apoštolskej exhortácii *Evangelii Gaudium* pápež František objasňuje, že hodnota ľudskej osoby „nie je argument podliehajúci nejakým reformám alebo modernizáciám. Nie je nič progresívne na tom, keď sa niekto pokúša riešiť problémy zabitím ľudského života.“²¹ Na inom mieste tohto dokumentu spresňuje, že „ľudské bytie je vždy posvätné a nedotknuteľné, v každej situácii a v každej fáze svojho vývoja. [...] Ak padne toto presvedčenie, porušia sa pevné a stále základy ochrany ľudských práv; a tieto práva budú manipulovateľné takými spôsobmi, aké vyhovujú tým, ktorí sú práve pri moci.“²² Pápež František tiež upozorňuje nato, že „kultúra vyradovania“ začína nadobúdať charakter dominantnej mentality, ktorá preniká do všetkých spoločností a kultúr súčasného sveta a ohrozuje ich budúcnosť, najmä preto, že človek a jeho život už nie je vnímaný ako základná hodnota, ktorú treba rešpektovať a chrániť. Pápežovou odpoveďou na túto situáciu je výzva „budovať zdieľanú kultúru života a úctu k tomu, čo nás obklopuje“²³, pretože jediným protijedom, schopným zvíťaziť nad kultúrou vyradovania, je rozvíjanie „kultúry starostlivosti“, ktorá prenikne všetky sféry spoločnosti.²⁴

Z uvedeného zreteľne vyplýva, že v prípade fenoménu žiadostí kresťanov o eutanáziu zohráva rozhodujúcu úlohu vplyv sociálneho kontextu hlboko presiaknutého duchom sekularizácie a praktického ateizmu, kultúrou vyradovania, ale aj nedostatočne rozvinutý život viery a absencia oporných kritérií duchovnej a etickej povahy, usmerňujúcich životné rozhodnutia. Ustavične vzrastá počet veriacich, ktorí sa definujú ako kresťania len na základe toho, že sú pokrstení a veria v Krista, bez toho, aby si uvedomovali povinnosť oboznámať sa s náukou Cirkvi a aplikovať ju pri konkrétnych životných rozhodnutiach, najmä vo chvíľach utrpenia a skúšky. Spomínaný sociokultúrny kontext intenzívne ovplyvňuje myseľ a svedomie dnešných ľudí, vrátane kresťanov, pričom jeho pôsobenie je v niektorých krajinách ešte väčšmi zosilnené legislatívou, umožňujúcou legálne praktizovanie eutanázie, čo spôsobuje, že rozhodnutie pre takýto spôsob smrti neraz dozrie aj u kresťana.

ita/vaticano/il-papa-aver-cura-dei-poveri-non-comunismo-vangelo-9VrljxqCfwYJO8Pcrv-vGfO/pagina.html (09.03.2022)

²¹ Porov. FRANTIŠEK: *Apoštolská exhortácia Evangelii gaudium o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*, 214. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-evangelii-gaudium> (08.03.2022)

²² FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, 213.

²³ FRANTIŠEK: *Encyklika Laudato si o starostlivosti o náš spoločný domov*, 213. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-laudato-si> (10.04.2022)

²⁴ Porov. FRANTIŠEK: *Laudato si*, 231.

Súhrnne vyjadrené, kresťanovo rozhodnutie sa pre eutanáziu predstavuje vyústenie vnútorného procesu, ktorý je v súčasnosti ovplyvňovaný početnými faktormi, medzi ktoré patria najmä: kultúrna klíma nepriaznivo naladená voči kresťanskej vízii človeka a sveta; nekonzistentnosť a slabý vplyv katolíckeho étosu na úrovni spoločnosti; nedostatočná angažovanosť členov Cirkvi (laikov i kléru) v oblasti sprístupňovania bioetickej náuky Cirkvi širšej verejnosti; slabý vplyv viery a ňou inšpirovaných rozhodnutí na každodenný život pokrstených osôb, ktoré v nejednom prípade žijú akoby neverili v Boha. Medzi subjektívnymi faktormi, ktoré uvádzajú osoby žiadajúce o eutanáziu, figuruje najmä strach z fyzického utrpenia a smrti, obavy z toho, že človek bude na ťarchu druhým, že príde o svoju osobnú autonómiu, strach z opustenosti a nezmyselného bezcieľného života, ako aj z predlžovania fyzického fungovania vlastného tela, bez naplnenia nádeje na zlepšenie svojho stavu.

ROZHODNUTIA A VOĽBY LIEČBY V ZÁVEREČNEJ FÁZE ŽIVOTA ZHODUJÚCE SA S UČENÍM KATOLÍCKEJ CIRKVI

Magistérium Katolíckej cirkvi prostredníctvom učenia pápežov a dokumentov vatikánskych dikastérií jasne vyjadruje svoje hodnotenie eutanázie.²⁵ Kongregácia pre náuku viery ju definuje ako „konanie alebo zanedbanie konania, ktoré vo svojej podstate alebo v úmysloch spôsobuje smrť, s cieľom eliminovať bolesť“²⁶ a jednoznačne odsudzuje každý akt eutanázie ako porušenie Božieho zákona, urážku dôstojnosti ľudskej osoby, zločin proti životu a atentát na ľudskosť. V bezprostrednej blízkosti smrti, ktorej sa napriek použitým prostriedkom nedá vyhnúť, je dovolené vo svedomí urobiť rozhodnutie vzdať sa liečebných úkonov, ktoré by znamenali len tiesnivé a bolestné predlžovanie života, avšak bez prerušenia normálnych foriem starostlivosti, ktoré prináležia chorému v podobných prípadoch²⁷. Výživa a hydratácia, aj umelo podávané, patria medzi normálne spôsoby starostlivosti, ktoré musia byť pacientovi povinne poskytované, pokiaľ preňho nie sú neúmerne zaťažujúce. Ich nenáležité prerušenie môže znamenať eutanáziu v pravom zmysle slova. Sú teda povinné, kým sa ukazuje, že sa nimi dosahuje vlastný cieľ tohto konania, spočívajúci v zaistení zavodňovania a prísunu živín, zabraňujúceho utrpeniu a smrti, v dôsledku vyhladovania a dehydratácie²⁸. Nevylučuje sa však pritom možnosť, že

²⁵ Pozri: <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/o-eutanazii>

²⁶ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Deklarácia o eutanázii (Iura et bona)*, II.

²⁷ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Deklarácia o eutanázii (Iura et bona)*, IV.

²⁸ Porov. PÁPĚŽSKÁ RADA PRE PASTORÁCIU V ZDRAVOTNÍCTVE: *Nová charta zdrava*

v niektorých ojedinelých prípadoch môžu umelá hydratácia a výživa pre pacienta predstavovať nadmernú záťaž a z nej vyplývajúce vážne fyzické nepríjemnosti, spojené napríklad s komplikáciami pri použití nástrojových pomôcok.²⁹

Učiteľský úrad Cirkvi sa angažuje v prospech paliatívnej starostlivosti, účinnej terapie bolesti a celostného sprevádzania človeka trpiaceho nevyliciteľnou chorobou, a tiež za chápanie smrti ako osobného otvorenia sa pre účasť na smrti Kristovej smrti a jeho vzkriesení.³⁰ Podporuje vznik hospicov³¹, prostredníctvom ktorých sa uplatňuje paliatívna starostlivosť, ktorá je poskytovaná priamo v regióne, kde žije ten-ktorý nevyliciteľne chorý či zomierajúci pacient. Paliatívna starostlivosť, založená na interdisciplinárnej spolupráci odborníkov tvoriacich terapeutický tím, ponúka celostné sprevádzanie chorých, a predovšetkým tíšenie bolesti, ktoré – do tej miery, do akej je to možné – nemá pacienta zbaviť vedomia, ale mu zaručuje komplexnú podporu v terminálnej fáze ochorenia. Tento typ starostlivosti sa vyznačuje úctou k životu, chráni dôstojnosť chorého človeka, kladie dôraz na kvalitu jeho života, pričom umieranie chápe ako prirodzený proces, a preto sa neusiluje o urýchlenie ani oddialenie smrti. Neobmedzuje sa len na medicínske výkony, ale zahŕňa aj ošetrovateľskú a psychologickú pomoc, duchovné sprevádzanie i ďalšie formy pomoci, ktoré sú adresované aj rodinným príslušníkom pacienta, a to v období pred aj po smrti ich blízkeho. Paliatívna starostlivosť vychádza zo skúsenosti, že je veľký rozdiel medzi nedbanlivou a kvalitnou starostlivosťou o umierajúceho a že umieranie nemusí byť nutne sprevádzané strachom, neznesiteľnou bolesťou a nezmyselným utrpením.

Kresťanská náuka však nemôže ignorovať vážny problém, ktorý zdá sa, má významný vplyv na dopyt po eutanázii. Je ním fenomén pretrvávajúcej boles-

votníckych pracovníkov. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/nova-charta-zdravotnickych-pracovnikov> (08.03.2022), 152

²⁹ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Odpovede na otázky Konferencie biskupov Spojených štátov ohľadom umelej výživy a hydratácie*, 01.08.2007. In: KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *O eutanázii, Texty a komentáre.* In: <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/o-eutanazii> (10.03.2022)

³⁰ Porov. SGRECCIA, E.: *Utrpenie a smrť v súčasnej kultúre.* In: <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/o-eutanazii> (08.03.2022)

³¹ Hospicová starostlivosť zahŕňa všetky prvky paliatívnej starostlivosti: paliatívnu medicínu, ošetrovateľskú, psychologickú, spirituálnu, respitnú a terminálnu starostlivosť, ako aj starostlivosť o pozostalých. Porov. ČERNÁ, L., LACA, P. et al.: Paliatívna a hospicová starostlivosť ako odpoveď na čin eutanázie. In: LACA, S., DANCÁK, P., LACA, P.: *Spolupráca pomáhajúcich profesií v paliatívnej a hospicovej starostlivosti. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie.* VŠZaSP sv. Alžbety : Bratislava, 2011, s. 59 – 69.

ti, ktorá zbavuje pacienta schopnosti interakcie s ostatnými a odcudzuje ho realite.³² V prípade pretrvávajúceho utrpenia a bolesti existuje eticky platná alternatíva, ktorou je paliatívne podávanie sedatív, (liekov tíšiacich bolestí), s cieľom utlmiť pacientovo vedomie, aby sa tak oslabilo jeho vnímanie fyzickej bolesti, ktorá sa mu javí ako neznesiteľná. Takéto masívne utlmenie vedomia, udržiavané až do pacientovej smrti, je krajným, no eticky akceptovateľným riešením zvládania bolesti v záverečnej fáze pacientovho života, pokiaľ pretrvávajú symptómy odolávajúce všetkým ostatným formám liečby.³³ V tejto súvislosti je dôležité poznamenať, že cieľom podávania sedatív je zmierniť pacientovo utrpenie pri súčasnom rešpektovaní prirodzeného procesu umierania. Z toho vyplýva, že tento spôsob liečby bolesti sa zásadne líši od eutanázie, lebo pri ňom nefiguruje úmysel zabiť pacienta.³⁴ Nie je pritom nevyhnutné odvolávať sa na princíp dvojakého účinku, lebo v prípade terminálne chorých pacientov, vystavených hlbokjej sedácii, reálne nedochádza k urýchleniu ich smrti.³⁵ Poznamenajme ešte, že ako potvrdzujú niektoré štúdie, pacienti, ktorým je poskytovaná adekvátne terapia bolesti, vykazujú okrem iných benefitov aj zlepšenie komunikácie s poskytovateľmi zdravotnej starostlivosti a rodinnými príslušníkmi, a schopnosť efektívnejšie využívať emocionálnu podporu, ktorej sa im dostáva od ich okolia.³⁶

Inou páľčivou otázkou je legitímnosť upustenia od neúčinného a disproportného terapeutického pôsobenia, nazývaného úporná liečba. Odpoveď na túto otázku znie: v prípadoch, keď sa terapeutické zákroky ukazujú ako „márne“, čo znamená, že nemajú prakticky žiaden vplyv na prirodzený priebeh patológie, ani nespôsobujú žiadne badateľné zlepšenie kvality života, oprávnené hovoriť o legitímnom upustení od terapie, ktoré nemožno kvalifikovať

³² Z údajov Európskeho bioetického inštitútu vyplýva, že bolesť je dnes možné efektívne udržiavať pod kontrolou (s 95-percentnou mierou úspešnosti), no aj napriek tomu viac ako 65% onkologických pacientov stále zomiera v bolestiach z dôvodu nedostatočnej schopnosti zdravotníckeho personálu tíšiť bolesť adekvátnym podávaním analgetík. Porov. VERMEER, E.: *Apaiser en fin de vie*. In: <http://www.ieb-eib.org/fr/document/apaiser-la-douleur-en-fin-de-vie-402.html> (07.03.2022).

³³ INSTITUT EUROPÉEN DE BIOÉTHIQUE: *Les soins palliatifs* (2008). In: <http://www.ieb-eib.org/fr/document/les-soins-palliatifs-32.html> (08.03.2022).

³⁴ Porov. MALTONI, M. et al.: Palliative Sedation Therapy does not Hasten Death: Results from a Perspective Multicenter Study, In: *Annals of Oncology*, 2009, č. 20, s. 1163 – 1169.

³⁵ TEN HAVE, H., WELIE, J. V. M.: Palliative Sedation Versus Euthanasia: An Ethical Assessment, In: *Journal of Pain and Symptom Management*, roč. 47, 2014, č. 1, s. 123 – 136.

³⁶ Porov. NATIONAL INSTITUTE OF NURSING RESEARCH: *Palliative care, the relief you need when you're experiencing the symptoms of serious illness*. National Institute of Nursing Research : 2020, s. 7. In: <https://www.ninr.nih.gov/sites/files/docs/palliative-care-brochure.pdf> (08.03.2022)

ako eutanáziu.³⁷ Z kresťanského hľadiska teda nejedná o morálnu povinnosť používať terapeutické prostriedky, ktoré sú považované za neprimerané.³⁸ „Je dovolené urobiť vo svedomí rozhodnutie vzdať sa liečebných postupov, ktoré by spôsobili len neisté a bolestné predlžovanie života.“³⁹ Zrieknutie sa mimoriadnych či neprimeraných prostriedkov nie je totožné so samovraždou alebo s eutanáziou. Znamená skôr „jednoduché prijatie ľudskej situácie vzhľadom na smrť“⁴⁰, respektíve oprávnené rozhodnutie vyhnúť sa použitiu liečebných prostriedkov, ktorých nežiaduce účinky sú nepomerne väčšie než rozumne očakávané terapeutické efekty, či vôľu nezaťažovať príliš ťažkými bremenami rodinu ani spoločnosť⁴¹.

Na základe toho, čo tu už bolo povedané, sa ukazuje, aké je dôležité pomáhať pacientom, ktorí vyjadrujú vôľu podstúpiť eutanáziu, k prehodnoteniu tejto ich požiadavky⁴², najmä tým, že im poskytneme pravdivé a úplné odpovede na ich otázky a uspokojíme ich požiadavky a potreby.⁴³ Ako totiž potvrdzujú viaceré výskumy, žiadosť o eutanáziu nie je vždy vyjadrením túžby urýchliť vlastnú smrť⁴⁴, ale v mnohých prípadoch predstavuje maskované volanie pacienta po tom, aby sa mu dostalo pochopenia a starostlivosti, aby sa k nemu pristupovalo ako k ľudskej osobe, ktorá potrebuje starostlivosť a pomoc, schopné dodať mu silu ďalej žiť.⁴⁵

³⁷ JERUMANIS, A.-M.: *Významy termínu eutanázia*, č. 2. 4. In: <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/o-eutanazii> (08.03.2022)

³⁸ MIRANDA, G.: *Terapeutická primeranosť (proporcionalita) v Iura et Bona*, b. 1. In: <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/o-eutanazii> (08.03.2022)

³⁹ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Deklarácia o eutanázii, časť IV.*

⁴⁰ JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae. Encyklika o hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelium-vitae> (09.03.2022), 65

⁴¹ Porov. MIRANDA, G.: *Terapeutická primeranosť (proporcionalita) v Iura et Bona*, b. 3 d.

⁴² SEALE C., ADDINGTON-HALL J.: Euthanasia: Why people want to die earlier. In: *Social Science & Medicine*, 1994, č. 39, s. 647 – 654.

⁴³ MAZZOCATO C., SÉCHAUD L.: Exploring and Responding to a Wish to Hasten Death of a patient with Advanced Illness. In: *Praxis*, 2015, č. 104, s. 239 – 244.

⁴⁴ MONFORTE-ROYO C., VILLAVICENCIO-CHÁVEZ C., TOMÁS-SÁBADO J. et al.: *What lies behind the wish to hasten death? A systematic review and meta-ethnography from the perspective of patients*. In: *PLoS One*, 2012; č. 7: e37 117. In: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0037117> (09.03.2022)

⁴⁵ Porov. LÉBOUL, D., BOUSQUET, A., et al.: Understanding why patients request euthanasia when it is illegal: a qualitative study in palliative care units on the personal and practical impact of euthanasia requests. In: *Palliative Care and Social Practice*, č. 16, 2022. doi: 10.1177/26323524211066925; Porov. RADBRUCH, L., LEGET, C. et al.: Eutanázia i samobójstwo z pomocą lekarza: biała księga European Association for Palliative Care. In: *Medycyna Praktyczna*, č. 6, 2016, s. 110 – 125.

Vladimír Thurzo v tejto súvislosti poukazuje na to, že

„vzývanie smrti môže byť výrazom výčitky [chorého] voči príbuzným alebo ošetrovateľom, ktorými sa cíti opustený alebo môže ísť o zúfale upozornenie na niektorý aspekt vlastnej situácie: fyzickú bolesť, psychickú úzkosť alebo pocit zbytočnosti, s ktorými sa dovtedy nikto vážne nezaoberal. [...] Skutočná túžba po smrti môže byť prejavom prijatia podstatného rozmeru vlastnej ľudskosti, ktorým je časová ohraničenosť. V tom prípade by sme mohli konštatovať nielen oprávnenosť túžby, ale aj zrelosť pohľadu na vlastný život. Ak ju budeme vnímať vo svetle teológie, môže byť prejavom implicitnej túžby po večnom živote a po nesmrteľnosti, ktorú má každý vpísanú do duše. Oprávneným, i keď nie ideálnym prejavom, môže byť túžba po smrti ako vyjadrenie rebélie proti idolatrickej koncepcii fyzického života. Kultúra zbožstvenia pozemského života je nespochybniteľný fakt. Fyzický život dnešná kultúra považuje za najvyššie a absolútne dobro, ktoré stojí nad slobodou a dôstojnosťou. Ide o prehnanú až prevrátenú prirodzenú náklonnosť k životu, ktorá nadobúda kontúry skutočnej idolatrie fyzického života. Je to prejav typicky imanentistickej kultúry, ktorá popiera akýkoľvek transcendentný princíp existencie a pravdy. Medicína snád' nevedomky podporuje túto koncepciu života a záverečnú fázu choroby premieňa na zúfalý boj proti smrti. Terminálny pacient, sťaby zbavený vlastnej slobody, sa môže skutočne cítiť ako predmet v rukách lekárov. V takomto rozpoležení môže vyjaviť túžbu po smrti ako prejav rebélie a neposlušnosti voči tejto koncepcii, ktorú naozaj nemožno považovať za správnu, pretože nezodpovedá pravde o človeku. Jej odmietnutie, i keď sa javí ako zúfalý posledný výkrik, naopak možno považovať za oprávnené.“⁴⁶

V podobnom duchu argumentuje aj dokument *Deklarácia o eutanázii*, ktorý v roku 1980 zverejnila Kongregácia pre náuku viery:

„Mohlo by sa tiež stať, že dlhá a neznesiteľná bolesť, dôvody citového charakteru alebo rozličné ďalšie príčiny, privedú niekoho k do-

⁴⁶ THURZO, V.: Morálno-teologický pohľad na starostlivosť o zomierajúcich, In: *Proceedings from the 7th International Conference of Hospice and Palliative Care*. Trnava, 16.05.2015, s. 37 – 38. In: <https://www.onkologiecs.cz/pdfs/xon/2015/88/01.pdf> (10.04.2022)

mnienke, že môže legitímne žiadať smrť alebo ju spôsobiť iným. Aj keď v takýchto prípadoch môže byť osobná zodpovednosť umenšená alebo dokonca neprítomná, pochybenie úsudku svedomia – azda aj v dobrej viere – nemení podstatu vražedného činu, ktorý sám v sebe zostáva vždy neprijateľný. Prosby veľmi ťažko chorých, ktorí si niekedy žiadajú smrť, nesmú byť chápané ako vyjadrenie skutočného prania eutanázie; vskutku sú takmer vždy úzkostnými volaniami o pomoc a súcit. Okrem zdravotnej starostlivosti, ktorú chorý potrebuje, je tu ešte láska, ľudské i nadprirodzené teplo, ktorým ho môžu a majú obklopiť všetci, ktorí sú mu nablízku.⁴⁷

Nová charta zdravotníckych pracovníkov, ktorú zostavila Pápežská rada pre pastoraáciu v zdravotníctve, v tejto súvislosti ešte dodáva: „Chorý, ktorý sa cíti obklopený láskyplnou ľudskou a kresťanskou prítomnosťou, neupadne do depresie a úzkosti ako ten, kto sa naopak cíti opustený, napospas svojmu osudu utrpenia a smrti – a žiada si všetko ukončiť. Práve preto je eutanázia porážkou toho, kto o nej uvažuje, rozhoduje, a kto ju vykoná.“⁴⁸ V protiklade k široko akceptovanému technokraticko-utilitaristickému chápaniu človeka a jeho života sa tak zreteľne ukazuje, že ľudské utrpenie nie je čisto „technický problém“, pretože aj v našej pokročilej vedecko-technickej ére naďalej platí odveká tisícročiami overená pravda, že v dráme bolesti a zomierania zohráva primárnu úlohu jednoduché teplo ľudskosti.

ZÁVER

V súčasnom sociálnom kontexte, ktorý je výsledkom rýchlych spoločenských zmien, ku ktorým prišlo po druhej svetovej vojne, keď vyhľadávanie blahobytu zatienilo hodnoty zakorenené v židovsko-kresťanskej tradícii, je dôstojnosť ľudskej osoby, osobitne v prípade, keď ide o najzraniteľnejších a najkrehkejších členov ľudskej spoločnosti, v čoraz menšej miere považovaná za základné kritérium osobných i kolektívnych rozhodnutí.

Fenomén žiadosti o eutanáziu, vrátane prípadov, keď ju predkladajú kresťania, je potrebné situovať do kontextu tejto kultúrnej zmeny, v rámci ktorej sú orientačné body etického a náboženského charakteru čoraz väčšími nahrádzané kritériom autonómnej, sebaučtnej voľby, posilňovanej právnymi normami,

⁴⁷ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Deklarácia o eutanázii (Iura et bona)*, II.

⁴⁸ PÁPEŽSKÁ RADA PRE PASTORÁCIU V ZDRAVOTNÍCTVE: *Nová charta zdravotníckych pracovníkov*, s. 170.

ktoré človeku garantujú asistenciu pri ukončení vlastného života v prípade, ak nadobudol presvedčenie, že stratil akúkoľvek kvalitu, že je nezmyselný a poznačený neznesiteľným utrpením, alebo ak jeho pokračovanie nevyhnutne závisí od umelej podpory životných funkcií (respiračný prístroj, dialyzátor a pod.) či od trvalej pomoci zo strany iných ľudí. Dôvody, ktoré motivujú žiadosť o ukončenie vlastného života, sú mnohoraké a veľmi početné. Patrí medzi ne neochota konfrontovať sa s vlastným utrpením, snaha vyhnúť sa situácii, keď je človek z dôvodu choroby alebo hendikepu pri uspokojovaní svojich potrieb závislý od druhých, strach z eventuálneho zhoršovanie svojho zdravotného stavu, obavy z toho, že človek bude na príťaž svojmu okoliu a mnohé ďalšie. Táto komplikovaná spleť dôvodov a motivácií má však jedného spoločného menovateľa. Rozhodnutie sa pre eutanáziu vždy korení v už spomínanej zmene hodnotového rámca spoločnosti, v absencii stabilných etických a/alebo náboženských noriem, schopných plniť funkciu nemenných vzťažných bodov v rámci spoločnosti skrz naskrz preniknutej duchom relativizmu.

Z uvedeného vyplýva, že úsilie stavať hrádze fenoménu eutanázie by sa nemalo zameriavať len na trestnoprávny aspekt tohto aktu, ale malo by ísť hlbšie až ku koreňom problému, čo v praxi znamená činorodú, konkrétnu odpoveď na pocit straty zmyslu života, ktorý často sužuje chronicky trpiacich a nevyliciteľne chorých ľudí. Starostlivosť o tieto osoby, uskutočňovaná, okrem iného, aj prostredníctvom paliatívnej starostlivosti a hospicov, ľudská blízkosť a srdečný záujem o nich, majú potenciál stať sa účinným liekom na kľúčiace i rozvinuté rozhodnutie sa pre eutanáziu. Starostlivosť o trpiaceho človeka je náročnou výzvou pre tých, ktorí ho ošetrujú i pre všetkých ostatných, ktorí sú mu akýmkoľvek iným spôsobom nablízku, najmä v prípadoch, ak dotyčná osoba vyjadrí prianie urýchliť svoju smrť. Ako však upozornila Cicely Saunders, narážajúc na Ježišove slová, ktorými sa obrátil na svojich učeníkov v Getsemanskej záhrade, títo ľudia chcú v skutočnosti povedať: „Ostaňte tu a bdejte so mnou.“⁴⁹ Tieto slová nie sú výrazom snahy o „pochopenie toho, čo sa tu deje“, tým menej o „vysvetlenie“ či „anulovanie“ utrpenia. Iste, možno urobiť veľa pre zmiernenie úzkosti trpiaceho človeka, možno mu poskytnúť účinnú pomoc pri hľadaní vnútorných zdrojov potrebných na zvládanie jeho situácie, no napokon vždy prideme do bodu, kde sa budeme musieť zastaviť a uznať, že sme bezmocní. V týchto chvíľach sa tým najvzácnejším darom, aký môžeme poskytnúť trpia-

⁴⁹ Porov. SAUNDERS, C.: *Watch with Me: inspiration for a life in hospice care. Úvod, X.* Lancaster : Observatory Publications, 2005; <http://endoflifestudies.academicblogs.co.uk/open-access-to-watch-with-me-by-cicely-saunders/> (08. 03. 2022)

cim ľuďom, usilujúcim sa dať nový zmysel tomu, čo práve prežívajú, stáva naša jednoduchá prítomnosť, dosvedčujúca prvenstvo bytia pred aktivitou.

doc. ThLic. Krzysztof Trębski, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Kostolná 1, 814 99 Bratislava
krzysztof.adam.trebski@truni.sk

Il concetto della povertà di Sant'Ignazio di Loyola

Stanislav Orečný

The Concept of Poverty in St. Ignatius of Loyola

In vocation of every Christian – especially in the religious, missionary and priestly life – there are many challenges on poverty that provoke reactions in the Christian life, on a mental, spiritual and pastoral level. In this article with the title *The concept of poverty of Saint Ignatius of Loyola*, we intend to briefly describe how Saint Ignatius – the well-known and highly recognized master of Christian spiritual life – understands, characterizes and implies poverty. Therefore, with Ignatius, we try to answer how a Christian life, especially the one consecrated to the service of God and the Church, could sincerely and deeply embrace poverty in his Christian vocation. We do this in the three chapters that deal with Ignatius's concept of poverty in its chosen historical roots, in the *Spiritual Exercises* and in the apostolate and in the spiritual life.

Parole chiave: Povertà. Ignazio di Loyola. *Esercizi spirituali*. Vita spirituale. Apostolato

INTRODUZIONE

San Paolo Apostolo nella *Seconda lettera ai Corinzi* ci enfatizza che il nostro Signore Gesù Cristo “da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà” (2 Cor 8,9). Il Concilio Vaticano II, nel decreto *Perfectae Caritatis*, esprime che: “La povertà volontariamente abbracciata per mettersi alla sequela di Cristo [...] si partecipa alla povertà di Cristo, il quale da ricco che era si fece povero per amore nostro, allo scopo di farci ricchi con la sua povertà.”¹

In questo articolo² con il titolo *Il concetto della povertà di Sant'Ignazio di Loyola*, intendiamo brevemente descrivere come Sant'Ignazio (da qui in avanti useremo “Ignazio”) comprende, caratterizza e implica la povertà. Scegliamo questo titolo perché nella vita religiosa, missionaria e sacerdotale esistono

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II: *Perfectae Caritatis*, 28 ottobre 1965. In: AAS 58 (1966), n. 13.

² Siamo consapevoli che il nostro articolo è limitato, abbiamo scelto solo alcuni punti e abbiamo usato il metodo deduttivo e descrittivo. Per le citazioni bibliche abbiamo seguito: *La Bibbia. Via, verità a vita*. CEI. Cinisello Balsamo, Milano, 2009.

molte sfide sulla povertà che provocano reazioni nella vita cristiana, a livello mentale, spirituale e pastorale. Perciò, con Ignazio, cerchiamo di rispondere a come un cristiano consacrato al servizio di Dio e della Chiesa potrebbe abbracciare sinceramente e profondamente la povertà nella sua vita cristiana. Lo facciamo nei tre capitoli che trattano del concetto della povertà di Ignazio nelle sue scelte radici storiche, negli *Esercizi spirituali* e nell'apostolato e nella vita spirituale.

1 LE RADICI DEL CONCETTO DI POVERTÀ

Per vedere e capire da dove viene il concetto o l'ideale di povertà di Ignazio, è necessario conoscere alcuni dettagli della sua vita.³ Qui vengono scelti quelli successivi alla sua conversione in Loyola.⁴

1.1 LA DECISIONE DI ABBANDONARE TUTTO A MONSERRAT

Nel febbraio del 1522 Ignazio lasciò Loyola e partì per Monserrat. Mentre si avvicinava a Montserrat, con il resto dei soldi che aveva, acquistò gli attrezzi di cui aveva bisogno per il suo viaggio.⁵ All'arrivo a Montserrat, Ignazio cercò dapprima di fare una confessione generale. Poi appese la spada e il pugnale sull'altare della Vergine Maria, nella chiesa. Ignazio fu così colpito dalla povertà che alla fine donò i suoi vestiti a un mendicante, cercò e indossò un abito che tanto desiderava, un abito di un pellegrino supplicante. Ignazio aveva capito che la povertà ha sempre la sua origine nell'unità con Cristo, anche insieme con la persecuzione e il rimprovero. Ignazio come un cavaliere, disse che era interessato a indossare una armatura di Cristo per prepararsi per il servizio militare del cristiano, con le armi della povertà, dell'umiliazione e dell'umiltà. Alla fine si recò a Manresa.⁶

Ovviamente, quella è la fase in cui Ignazio abbandonò praticamente tutto: la sua famiglia, rinunciando all'eredità, indossando la divisa di Cristo l'umi-

³ Cf. KNIGHT, D. B.: Saint Ignatius' Ideal of Poverty. In: *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 4/1 (1972), p. 23-24.

⁴ Nel modo in cui Ignazio dimentica tutto mentre lascia tutto, echi compaiono leggendo le biografie dei santi (soprattutto di San Francesco e San Domenico) mentre giaceva a letto dopo le ferite a Loyola. Cf. GÜNTNER, S.: *Praedicare in paupertate. Estudios sobre el concepto de pobreza según Ignacio de Loyola*. Roma : Centrum Ignatianum, 1972, p. 40-41.

⁵ Cf. IGNAZIO DI LOYOLA: *Autobiografia*. In: GESUITI DELLA PROVINCIA D'ITALIA (a cura dei): *Gli scritti di Ignazio di Loyola*. Roma : Apostolato della Preghiera, 2007, n. 13, 16.

⁶ Cf. *Autobiografia*, n. 17-18.

liato, il Cristo dei poveri. Ma questo livello di povertà in quel momento era semplicemente un'espressione di pentimento e della sua volontà di spezzare tutti i legami del passato verso l'esterno.⁷

1.2 LA VITA DELLA POVERTÀ E DEL PENTIMENTO PROFONDO A MANRESA

A Manresa Ignazio trovò alloggio nel rifugio di San Lucie, per i poveri e gli anziani. Desiderava stare con poveri e bisognosi, affidandosi all'aiuto degli altri.⁸ In quel periodo a Manresa si può osservare il processo che Ignazio stava vivendo: all'inizio, durante i primi quattro mesi, Ignazio non era soddisfatto degli atti di pentimento che aveva posto in essere. Seguì il periodo in cui si alternano consolazione e sconsolazione fino a quando continua la tentazione di suicidarsi. E, in ultimo, il sopraggiungere di un momento di grande esperienza spirituale.⁹

Continuò a indossare gli abiti di coloro che si pentono, per i quali aveva guadagnato molto ridicolo dalle persone che passavano sulla strada. Ma era il suo desiderio di provare beffa, umiliazione e rimprovero come Gesù, che lo soddisfaceva abbastanza. Non bisognava dimenticare il servizio ai poveri, che era espressione del suo amore per la povertà, di aver chiesto l'elemosina da porta a porta con grande umiltà, non solo per se stesso, ma anche per gli altri poveri.¹⁰

I primi mesi a Manresa cresceva nello sviluppo di imitare i santi nelle cose grandi. Ignazio cominciò a meditare sulla vita di Cristo, per la quale nutriva grande rispetto e desiderio di imitazione. Questa decisamente era una nuova linea a sua immagine di Cristo, che ha spiegato negli *Esercizi spirituali* come le chiavi per comprendere il suo concetto di povertà.¹¹

2 IL CONCETTO DI POVERTÀ NEGLI *ESERCIZI SPIRITUALI*

Gli *Esercizi spirituali* parlano della povertà spesso soltanto indirettamente, nel contesto dei vari punti che Ignazio ha posto in esse, specialmente nelle due meditazioni e tre fasi dello sviluppo.

⁷ Cf. GÜNTER, S.: *Praedicare in paupertate*, p. 42.

⁸ Cf. *Autobiografia*, n. 18.

⁹ Cf. *Autobiografia*, n. 19-27. Cf. GÜNTER, S.: *Praedicare in paupertate*, p. 39-41.

¹⁰ Cf. *Autobiografia*, n. 19seg.

¹¹ Cf. GÜNTER, S.: *Praedicare in paupertate*, p. 45-46.

2.1 LE DUE MEDITAZIONI ESSENZIALI SULLA POVERTÀ

Prima meditazione viene chiamata «La chiamata del Re». Il suo obiettivo riguardo la contemplazione del Re è di chiamare l'esercitante a seguire Cristo. Stare con Gesù nello sforzo e nello sfinimento, così da entrare nella sua gloria con Lui, come San Luca: “Non bisognava che il Cristo patisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?” (Lc 24,26). Attraverso il senso della povertà in questa meditazione, si comprende chiaramente quale importanza sia attribuita alla povertà, nella contemplazione della chiamata di Cristo. Per Ignazio, la povertà è semplicemente un elemento di imitazione di Cristo.¹² Quindi Ignazio sceglie la povertà perché Cristo l'ha scelta. L'amore di Ignazio per la povertà è l'amore del povero Cristo, al quale Ignazio vuole essere il più possibile unito.¹³

Nella seconda meditazione, dal titolo “Sulle due bandiere”, il concetto di povertà viene sviluppato da Ignazio in misura maggiore. Questa seconda meditazione è di importanza pratica, specialmente in termini di elezioni (scelte).¹⁴ Pertanto, tale meditazione non mostra quale sia lo stato della vita cristiana e quale sia una buona via, ma quale sia una via più perfetta. Qui venga presentata all'esercitante la idea nel contesto della guerra spirituale. Questa lotta continua nella vita della Chiesa e ognuno è chiamato a prendere parte a questa lotta e alla vittoria che si otterrà formando unità con il Cristo povero, ma vittorioso sulla croce.¹⁵

2.2 TRE FASI NEL TRATTAMENTO DELLA POVERTÀ

Lo sviluppo verso la vera povertà inizia con la prima fase, che Ignazio chiama «l'indifferenza», ciò significa rifiutare di peccare mortalmente e anche venialmente per il bene di qualsiasi cosa o potere creato, al fine di servire soltanto a Dio e salvare le anime.¹⁶ In altre parole questo significa un reale e profondo distacco da tutte le cose create.¹⁷

¹² Cf. IGNAZIO DI LOYOLA: *Esercizi spirituali*. In: GESUITI DELLA PROVINCIA D'ITALIA (a cura dei): *Gli scritti di Ignazio di Loyola*. Roma : Apostolato della Preghiera, 2007, n. 98.

¹³ Cf. GÜNTER, S.: *Praedicare in paupertate*, p. 56-58.

¹⁴ Cf. GÜNTER, S.: *Praedicare in paupertate*, p. 60-62.

¹⁵ Cf. *Esercizi spirituali*, n. 146.

¹⁶ Cf. *Esercizi spirituali*, n. 160. Cf. ENDEAN, P.: On Poverty with Christ Poor. In: *The Way*, 47/1-2 (2008), p. 47.

¹⁷ Cf. KNIGHT, D. B.: Saint Ignatius' Ideal of Poverty, p. 7.

La seconda fase è il cosiddetto “agere contra” che intende reagire contro i nostri desideri di ambizione e chiedere a nostro Signore di farci veramente poveri. Esso incoraggia l’uomo a pregare per la povertà effettiva come un ideale e a metterla in pratica.¹⁸ Dunque l’uomo fa un passo dalla povertà effettiva alla vita spirituale, altrimenti rimane ancora attaccato a se stesso.¹⁹

Il culmine della povertà viene considerato nel terzo tipo di umiltà, il quale semplicemente significa il essere come Cristo, desiderare e scegliere la povertà con Cristo povero, piuttosto che la ricchezza; disprezzo con Cristo disprezzato. Chiunque che veramente ami Cristo, vorrà condividere la Sua condizione in tutto.²⁰

3 DALLA POVERTÀ ALL’APOSTOLATO E ALLA VITA SPIRITUALE

Qui si tratta brevemente degli influssi della povertà nell’apostolato e nella vita personale.

3.1 LA POVERTÀ VISSUTA NELL’APOSTOLATO

Ignazio mette in relazione la povertà con l’apostolato, che non è, però, l’apostolato per i poveri, bensì l’apostolato della povertà. In altre parole la professione di povertà, per Ignazio, non era un voto di andare dai poveri. Non si può negare la preoccupazione di Ignazio per i poveri, ma si sottolinea la condizione di essere povero, cioè il vivere e predicare la povertà. Per Ignazio la deprivazione materiale²¹ è elemento apostolico per rendere la sua povertà una testimonianza della buona notizia di Cristo. In questo modo l’apostolato diventa più efficace perché, attraverso la povertà unisce l’uomo a Dio.²²

La povertà vissuta in apostolato significa vivere economizzando. Nulla di superfluo è permesso in cibo, vestiti, trasporto, biancheria da letto e simili.²³ Significa anche possedere ciò che è necessario o molto utile, senza nulla in più.²⁴

¹⁸ Cf. *Esercizi spirituali*, n. 147, 154. Cf. ENDEAN, P.: On Poverty with Christ Poor, p. 56.

¹⁹ Cf. KNIGHT, D. B.: Saint Ignatius’ Ideal of Poverty, p. 8-9.

²⁰ Cf. *Esercizi spirituali*, n. 165-167. Cf. KNIGHT, D. B.: Saint Ignatius’ Ideal of Poverty, p. 9-10. Cf. ENDEAN, P.: On Poverty with Christ Poor, p. 52.

²¹ Ignazio enfatizzato che gesuiti devono sperimentare la povertà, per esempio di viaggiare per un mese senza soldi come una delle loro esperienze formative, chiedere l’elemosina per tre giorni. Cf. KNIGHT, D. B.: Saint Ignatius’ Ideal of Poverty, p. 16.

²² Cf. KNIGHT, D. B.: Saint Ignatius’ Ideal of Poverty, p. 12-17.

²³ Cf. IGNAZIO DI LOYOLA: *Costituzioni della Compagnia di Gesù*. In: GESUITI DELLA PROVINCIA D’ITALIA (a cura dei): *Gli scritti di Ignazio di Loyola*. Roma : Apostolato della Preghiera, 2007, n. 575-580.

²⁴ Cf. *Costituzioni*, n. 561, 570.

Ignazio menziona anche la libertà apostolica e la testimonianza visibile nello stesso spirito degli argomenti per non accettare alcuna ricompensa per i nostri ministeri.²⁵ Questo appartiene tra le sue ragioni per non accettare il reddito fisso.²⁶

3.2 L'INFLUSSO DELLA POVERTÀ ALL'APOSTOLATO E ALLA VITA SPIRITUALE

Ignazio, che si identificò con i poveri, sentiva chiaramente che la povertà produce effetti nella propria vita personale e spirituale: la povertà rende la vita spirituale più facile in ogni modo, riempie l'anima di ogni virtù. La povertà dà vita alla vita religiosa, la nutre e la preserva. La povertà apre a consolazioni divine.²⁷

La povertà è una benedizione, se amata e accettata. Per amarla si deve volerla sperimentare. La realtà che si sperimenta nella povertà, ciò Ignazio ripete più e più volte nei suoi scritti, è quella di mangiare, vestire e dormire male e essere guardati dall'alto in basso.²⁸

Finalmente, la povertà nei bisogni fondamentali dell'uomo fa appello ed esprime fiducia in Dio. Dai dettagli della prima infanzia di Ignazio, quando implorava ogni giorno, un'urgenza spirituale che era quasi una coazione a esprimere una fiducia intensa e inequivocabile in Dio.²⁹ La caratteristica della prima infanzia di Ignazio non era vivere di elemosine, ma rifiutarle ogni volta che non erano necessarie per i suoi bisogni immediati, solo per dipendere sempre da Dio.³⁰

CONCLUSIONE

Per Ignazio, gli ideali più alti erano l'amore, il servizio verso la lode della Divina maestà. Quelli erano penetrati e identificati attraverso la povertà.³¹

Concludiamo con una breve sintesi, in quale vogliamo enfatizzare che il concetto o l'ideale di Ignazio sulla povertà ispira un cristiano attivo a rinnovare, approfondire e formare la "povertà cristiana" nei tre punti che vengono dai tre

²⁵ Cf. IGNAZIO DI LOYOLA: *Deliberazione sulla povertà*. In: GESUITI DELLA PROVINCIA D'ITALIA (a cura dei): *Gli scritti di Ignazio di Loyola*. Roma : Apostolato della Preghiera, 2007, p. 354-355.

²⁶ Cf. *Deliberazione sulla povertà*, p. 355-356.

²⁷ Cf. KNIGHT, D. B.: Saint Ignatius' Ideal of Poverty, p. 17-18.

²⁸ Cf. *Esercizi spirituali*, n. 166. *Costituzioni*, n. 580, 768.

²⁹ Cf. *Autobiografia*, n. 35, 60. Cf. KNIGHT, D. B.: Saint Ignatius' Ideal of Poverty, p. 24.

³⁰ Cf. *Autobiografia*, n. 19, 36, 50, 89. KNIGHT, D. B.: Saint Ignatius' Ideal of Poverty, p. 25.

³¹ Cf. *Esercizi spirituali*, n. 91-98, 168.

capitoli presentati in questo articolo: (1) La povertà è lo stile di vita nell'amore di Dio, è l'atteggiamento del nostro essere discepoli di Cristo che amiamo attraversi gli altri. Come discepoli siamo invitati ogni momento della nostra vita a seguire Gesù Cristo in tutto e senza tutto. (2) La povertà nasce quando abbiamo il cuore aperto, indifferente (nel senso ignaziano) e sensibile per ascoltare la chiamata di Cristo e in tutte le situazioni e i momenti della vita, sia gioiosi e tristi, buoni a cattivi, al fine di scegliere sempre soltanto Cristo, malgrado ci portino sofferenze e umiliazioni. (3) La povertà vissuta praticamente cambia e trasforma la nostra vita spirituale e vice versa. Il diventare povero come Cristo significa vivere come Cristo nelle virtù, nella fiducia in Dio, nella libertà interiore, ma pure economizzando e nelle mancanze materiale.

ThLic. PaedDr. Stanislav Orečný SVD
Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Kostolná 1, 814 99 Bratislava
stanieslaw@gmail.com

Teológia communia v slovenských prekladoch ekumenických dokumentov Magistéria

Jozef Slavkovský

Theology of communion in Slovak translations of ecumenical documents of Magisterium

Theology of communion is the central concept of II. Vatican council. In the following analysis we reflect on how *communio* ecclesiology is visible and recognized in the Slovak translations of ecumenical documents of the Magisterium of the Catholic Church. The terminology of conciliar texts distinguishes several expressions, which have an impact on the understanding of ecumenical affairs. In the first part of the analysis we will find semantical tension between the very word *communio* and *community*, each representing different realities of considerable importance. In the second part we will see how the council refuses „*ecumenism of the return*“ in the separation of terms *communio imperfectum* and *perfectum*. The third part of the analysis will show how Slovak translations of Latin phrase *subsistit in* represent its original meaning. Comparing original sources to Slovak translations of ecumenical documents will lead to considerable results and show possible impact on the understanding of ecumenism.

Key words: ecumenism, *communio*, *communitas*, *subsistit in*

ÚVOD

Teológia communia sa stala styčným bodom pre ekleziológiu a ekumenickú orientáciu Katolíckej cirkvi na Druhom vatikánskom koncile. Jej vplyv na katolícke poňatie ekumenizmu nie je malý, ale naopak, významný. V tomto článku budeme analyzovať jej výskyt v slovenských prekladoch ekumenických dokumentov. Prvá kapitola najskôr ukáže, prečo je ekumenizmus priamo spojený aj s teológiou communia. V druhej kapitole budeme pozorovať slovenské preklady a budeme ich porovnávať s latinským alebo talianskym originálom, poprípade si pomôžeme anglickým textom. Tretia kapitola bude teologickou reflexiou nad výsledkami analýzy z druhej kapitoly. Ukážeme si v nej aj to, aký vplyv môže mať správne porozumenie teológie communia na ekumenizmus a jeho prax. V celej práci ponecháme slovo *communio* v latinskom origináli, ako ho jasne rozlišuje aj koncil od iných, sémanticky podobných slov, aby sme

tak mohli zreteľnejšie vidieť, čo teológia communia je a čo nám *chce* komunikovať. V analytickej časti budeme mať pred sebou päť ekumenických dokumentov:¹

1. Dekrét Druhého vatikánskeho koncilu *Unitatis Redintegratio* (UR),
2. Direktórium na vykonávanie princípov a noriem o ekumenizme (EDir) vydané Pápežskou radou pre napomáhanie jednoty kresťanov (PCPCU),
3. Encykliku sv. Jána Pavla II. s názvom *Ut unum sint* (UUS),
4. Ekumenické vademecum PCPCU: Biskup a jednota kresťanov (EVad),
5. Dokument PCPCU: Ekumenický rozmer formovania pastoračných pracovníkov (EFor).

Predpokladáme, že zdrojový text pre koncilový dekrét UR a encykliku UUS je latinčina a pre dokumenty PCPCU (EDir, EVad, EFor) je taliančina.

EKUMENIZMUS A TEOLÓGIA COMMUNIA

Ekumenizmus v katolíckom chápaní je snaha o viditeľnú jednotu všetkých kresťanov. O jeho vzniku, princípoch a normách tu nebudeme hovoriť doširoka. Pre zámer článku je však dôležité povedať, že Katolícka cirkev sa na Druhom vatikánskom koncile jasne a oficiálne pripojila k ekumenickému hnutiu za jednotu kresťanov.² Jeho zrod môžeme spojiť s konferenciou *The World Missionary Conference*, uskutočnenej v Edinburgh v roku 1910,³ ktorej hlavnými protagonistami boli najmä lídri z protestantských kresťanských komunít. Kardinál a bývalý predseda PCPCU Walter Kasper hovorí, že táto konferencia mala veľký dosah, lebo postupne viedla k založeniu *Svetovej Rady Cirkví*⁴ v roku 1948. Ona sa stala „dôležitým míľnikom na tejto ekumenickej ceste.“⁵ V prvej polovici

¹ V článku sú použité slovenské preklady, ktoré môžeme nájsť na stránke Konferencie biskupov Slovenska: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/>; latinské, talianske a anglické preklady sú prevzaté zo stránky PCPCU: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti.html>

² Porov. EVad 4.

³ Porov. KASPER, W. Reflection on 100 Years of Prayer for Christian Unity. In: *L'Osservatore Romano English Edition* [online] [cit. 06.02.2018]. Dostupné na internete: <https://www.ewtn.com/catholicism/library/reflection-on-100-years-of-prayer-for-christian-unity-1669>

⁴ Katolícka cirkev nie je oficiálnym členom Svetovej rady, ale má svoje zastúpenie v dvoch komisiách. Prvou je Faith and Order commission, v ktorej má Katolícka cirkev zastúpenie 12 teológov zo 120 členov. Katolíci majú svoje členstvo aj v komisii pre misiu a evanjelizáciu. RYAN, T. Catholic Church not full member of WCC, but works in partnership. In: *Catholic News Service* [online] [cit. 07.03.2018]. Dostupné na internete: <http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2013/catholic-church-not-full-member-of-wcc-but-works-in-partnership.cfm>

⁵ Porov. KASPER, W. The nature and purpose of ecumenical dialogue. In: *The ecumenical*

20. storočia bola Katolícka cirkev viac opatrná, čo sa týka otvorenosti voči ekumenickému hnutiu. Kardinál pripomína, že Katolícka cirkev sa voči ekumenickému hnutiu spočiatku zdržiavala: „Encykliky *Satis cognitum* Leva XIII. (1896) a *Mortalium animos* Pia XI. (1928) skôr odsudzovali ekumenický dialóg, ktorý sa zdal byť relativizovaním nároku Katolíckej cirkvi byť pravou cirkvou Ježiša Krista.“⁶ Od 19. storočia síce existovali aj v rámci Katolíckej cirkvi jednotlivci či iné ekumenické iniciatívy (Sv. Vincent Pallotti, Sv. Luigi Orione, bl. Adolf Kolping alebo biskup Ketteler z Mainzu), avšak oficiálne otvorený postoj predstaviteľov Katolíckej cirkvi sa ukázal až tesne pred koncilom. V Inštrukcii z roku 1950 pápež Pius XII. výslovne privítal ekumenické hnutie a pripísal ho „vplyvu Ducha Svätého“.⁷ Tento pápež postupne dláždil cestu k obnove (*aggiornamento*),⁸ ktorou sa pre Katolícku cirkev stal Druhý vatikánsky koncil. Sv. Pápež Ján XXIII., ktorý koncil zvolal, chcel, aby sa ekumenizmus stal jednou z hlavných priorít snemu, čo sa aj stalo skutočnosťou. V úvode dekrétu o ekumenizme čítame: „Obnoviť jednotu medzi všetkými kresťanmi je jedným z hlavných cieľov posvätného Druhého vatikánskeho všeobecného cirkevného snemu.“ Tu sa dostávame do bodu, ktorý sa priamo venuje našej téme – teológii *communია*. Najskôr vysvetlíme, čo teológia *communია* nastolená na koncile je a potom si poukážeme na jej vnútorný vzťah k ekumenizmu.

Mimoriadna synoda biskupov, konaná v roku 1985, o nej hovorí, že sa stala „centrálnym a základným“ konceptom Cirkvi, čo potvrdzujú aj neskoršie – pokoncilové dokumenty Magistéria.⁹ Kým bližšie špecifikujeme, čo táto teológia resp. ekleziológia *communია* (lat. *communio ecclesialis*) so sebou prináša, pozrime sa najskôr na výskyt samotného slova *communio* a *communitas*, ktoré koncil jasne od seba odlišuje. Keď si porovnáme výsledky vyhľadávania, tak v UR je to 28 *communio* ku 14 *communitas* a v LG 25/9. V rámci pokoncilových ekumenických dokumentov vidíme nadväznosť: UUS lat. 106/107; EDir v it. 120/203, Efor v it. 14/10; EVad v it. 56/81. A zaujímavým pre nás môže

review. 2000, roč. 52, č. 3, č. 1.

⁶ Porov. KASPER, The nature and purpose of ecumenical dialogue, č. 1.

⁷ Porov. KASPER, W. The Decree on Ecumenism – Read Anew After 40 Years. In: *Information Service* 118 [online], s. 31 [cit. 06.02.2018]. Dostupné na internete: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/acta-oecumenica/information-service.html>

⁸ Porov. ALBERIGO, G. *Stručné dejiny II. vatikánskeho koncilu*. Brno : Barrister Principal, s.r.o.v spol. so Spoločnosťou pro odb. lit, 2008, s. 40.

⁹ JÁN PAVOL II. *Christifideles laici*. Bratislava : Lúč, 1990, č. 19.; KASPER, The nature and purpose of ecumenical dialogue; OUELLET, M. *Communio – the key to Vatican II. 's Ecclesiology*. In: *Great Grace Conference – Receiving Vatican II Today* [online], s. 2. Dostupné na internete: http://www.thegreatgrace.org.au/images/pdfs/ouellet_notes.pdf. Porov. EDir 12.

byť aj rozsiahly výskyt týchto termínov v bulletine Informačnej služby PCPCU – Acta Aecumenica, ktoré zhrňa správy z dialógov, vyhlásenia a príhovory pápežov, či iných dôležitých ekumenických autorít. Keby sme zobrali len čísla od roku 1995 – 2020, tak v anglickom jazyku nájdeme na vyše 9000 stranách textu slovo *communio* použité 7358-krát a slovo *community* 5648-krát. Prečo o tom hovoríme? Ako si ďalej ukážeme, tak správne pochopenie tohoto rozdielu, a vôbec samotnej teológie *communiae*, má na ekumenizmus nedozerateľný vplyv. Čo teda *communio ecclesialis* je? Obnovená koncilová ekleziológia v sebe jasne nesie pečať nového teologického hnutia, ktoré môže byť charakterizované aj slovným spojením „návrät ku prameňom“ (fr. *ressourcement*) katolíckej kresťanskej tradície. Dáva nový dôraz na biblické, ranokresťanské, patristické či liturgické pramene v porovnaní s predchádzajúcimi koncilmi. Samotné slovo *communio* je prekladom gréckeho *koinonia* (κοινωνία) – pomenovanie komunity ranokresťanských veriacich, ktorí sa „vytrvalo zúčastňovali na učení apoštolov a na bratskom spoločenstve, na lámaní chleba a na modlitbách... boli pospolu a všetko mali spoločné.“ (Sk 2,42-44) Slovo *koinonia* je pre EDir 11 „kľúčový pojem, ktorý inšpiroval ekleziológiu Druhého vatikánskeho koncilu a ktorému prikladali veľký význam posledné výroky učiteľského úradu“. Kardinál Kasper ho vysvetľuje podrobnejšie: „Grécke slovo pre *communio*, ‚koinonia‘ v jeho originálnom zmysle neznamená komunitu, ale participáciu (*participatio*). Sloveso *koinoneo* znamená ‚zdieľať, participovať, mať niečo spoločné‘.“ Kongregácia pre náuku viery (CDF) v *Comunionis notio* vysvetľuje, že toto slovo má dve roviny, ktoré sú vzájomne prepojené. Vertikálna rovina hovorí, že pre *communio* je v prvom rade príznačné spojenie človeka s Bohom v Trojičnom vzťahu. Druhá – horizontálna úroveň, ktorá vychádza z tohto nového vzťahu „medzi človekom a Bohom, ktorý má základ v Kristovi a je zdieľaný vo sviatostiach, sa ďalej rozširuje do nového vzťahu medzi ľuďmi navzájom“.¹⁰

Teológia *communiae* je na koncile hlboko prítomná vo vieroučnej konštitúcii koncilu *Lumen gentium* (LG), ale aj v UR. Kardinál W. Kasper hovorí, že pre správnu hermeneutiku koncilových textov nie je možné oddeľovať od seba dokumenty UR a LG „alebo interpretovať *Unitatis Redintegratio* v zmysle dogmatického relativizmu alebo indiferentizmu“.¹¹ A sv. pápež Pavol VI. považoval

¹⁰ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF FAITH. Letter to the bishops of the Catholic church on same aspects of the church understood as communion. In: *PCPCU* [online], č. 3 [cit. 02.02.2018]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communiois-notio_en.html

¹¹ Porov. KASPER, W. Council clearly makes ecumenism binding as the work of the Spirit. In: *Information Service 115* [online], s. 20 [cit. 11.02.2018]. Dostupné na internete: <http://>

za potrebné „zdôrazniť, že učenie o Cirkvi v Lumen Gentium musí byť zase interpretované vo svetle ďalšieho vysvetlenia daného v dekrété o ekumenizme“.¹²

Communio pre koncil však nie je len nejaké všeobecné či nejasné pomenovanie pre komunitu veriacich ľudí v Krista. Pri vysvetľovaní tohto slova si pomáha pojmami *communio perfectum/plenum* resp. *communio imperfectum/non plenum*.¹³ Úplné (dokonalé) a viditeľné communio je plné sviatostné spoločenstvo Božieho ľudu spojeného s biskupmi a Petrovým nástupcom v apoštolskej postupnosti. Jeho viditeľnou manifestáciou sú eucharistické slávenie.¹⁴ Avšak začiatkom a „vstupom“ do communia je už sviatosť *krstu a viera*.¹⁵ Ak niektoré Cirkvi či cirkevné spoločenstvá nemajú tieto nevyhnutné prvky pre „úplné“ communio, neznamená to, že communio je neexistujúce, ale na základe viery a krstu ho koncil definuje ako „neúplné,“ resp. „nedokonalé,“ avšak reálne prítomné. Prof. Margareth O' Gara, katolícka a ekumenická osobnosť, túto skutočnosť komentuje slovami: „V Unitatis Redintegratio vidíme dôsledky tohoto posunu v rozpoznaní, že naozajstné, hoci neúplné communio už rímskokatolíci zdieľajú s ostatnými pokrstenými kresťanmi.“¹⁶ Vo všetkých ostatných ekumenických dokumentoch¹⁷ je existencia tohto „neúplného“ communia jasne viditeľná, pričom sv. Ján Pavol II. v liste *Novo millenium inuente* hovorí aj o *spiritualite communia*, ktorú neskôr rozširuje aj *ekumenicky* na všetkých pokrstených kresťanov.¹⁸ V príhovore 7 na sympóziu PCPCU pri príležitosti 40. výročia Unitatis Redintegratio hovorí: „Spiritualita communia znamená aj schopnosť myslieť na našich kresťanských bratov a sestry v hlbokej jednote vyvierajúcej z krstu ‚ako na tých, ktorí sú mojou časťou‘. To nás robí schopných spoločného zdieľania... venovať sa ich potrebám, ponúkať im hlboké a skutočné priateľstvo.“

www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/acta-oecumenica/information-service.html

¹² Porov. JESSON, N.A. *Towards an Ecumenical Ecclesiology*. Ottawa: St. Paul's Collage, The University of Manitoba, 1996, s. 83 – 84. Porov. UUS 86.

¹³ Použitie tohto rozdelenia medzi „plným“ a „neúplným“ communio: UR v ang. 3,4,5,14,17,22,24 (full communio vs. not full); USS lat. 11,21,23,84,96. V rámci oblasti „neúplného“ communia nájdeme preň rôzne pomenovania ako napr. „nie úplné communio,“ „komunity oddelené od plného communia,“ a podobne.

¹⁴ EDir 129 hovorí: „V dôsledku toho prijímanie Eucharistie je neoddeliteľne viazané na plnú jednotu s Cirkvou a na jej viditeľný výraz.“

¹⁵ Porov. EDir 92.

¹⁶ Porov. O'GARA, M. *No Turning Back: The Future of Ecumenism*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2014, s. 81.

¹⁷ Porov. ang. EDir 36,104,129,206; UUS 11,84,96; EFor 17; EVad 2,4,22.

¹⁸ Porov. JOHN PAUL II. Pope John Paul II's Homily at Vespers. In: *Information Service 118* [online], s. 30. Dostupné na internete: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/acta-oecumenica/information-service.html>

Slovo *communitas* sa nachádza vo veľkej väčšine výsledkov v latinčine s veľkým začiatočným „C“ vtedy, keď hovorí o kresťanských spoločenstvách, oddelených od Katolíckej cirkvi na Západe, v rámci protestantskej reformácie.¹⁹ Najčastejšie je to pomenovanie v spojení: „Cirkvi a cirkevné spoločenstvá“. Použitie s malým „c“ je vtedy, keď chce pomenovať *všeobecnú komunitu veriacich* zhromaždenú, napr. „na chválu Boha“ (*communitatis ad laudem Dei congregatae*), či napr. pre určitú skupinu – komunitu v rámci konkrétnej Cirkvi či cirkevného spoločenstva bez toho, že by chcela odkazovať na nejaký „hlbší“ vieroučný element.²⁰ Práve tu môžeme vidieť už jasnejšie znejúcu teológiou *communía*, ktorá v sebe nesie vždy tento „dogmatický“ ráz. Je to vždy sviatostné spoločenstvo, ktoré je Trojičným spoločenstvom, hoci môže byť aj neúplné –, ale reálne existujúce jedno Kristovo telo.²¹ Je to reciprocita – vzájomnosť²² spoločenstva „v Duchu,“ ktorá vždy pozýva do plného a viditeľného *communía*.

Poslednou, ale nemenej dôležitou ekumenickou témou, ktorú nám predostiera koncil a súvisí s teológiou *communía*, je rozlíšenie pomenovania pre Cirkev: „Kristova cirkev“ a „Katolícka cirkev“. Rozlíšenie týchto dvoch termínov sa zdá kľúčové práve pri použití latinského slova *subsistit in*: „Kristova cirkev pretrváva (*subsistit in*) v Katolíckej cirkvi.“²³ Totižto koncil pomenoval, že Kristova cirkev môže byť prítomná „prvkami posvätenia a pravdy“ aj mimo tela Katolíckej cirkvi. Margareth O’Gara to komentuje nasledovne: „V tomto použití slova *subsistit in* Lumen Gentium rozpoznala, že jediná Kristova cirkev siaha ‚za viditeľné hranice‘ Katolíckej cirkvi.“²⁴ Sv. pápež Ján Pavol II. v *Ut unum sint* rozvíja túto skutočnosť podobne, keď pripomína, že „za hranicami katolíckeho spoločenstva teda nie je cirkevná prázdnota“.²⁵ Na záver kapitoly

¹⁹ UR lat. 3,4,19,22; EDir ang. napr. 3,5,18,23,28,36,37,53,82,95,97; UUS lat. napr. 1,11,13,21,42,64; EFor ang. 13,20,26,28; EVad ang., napr. 11, 36.

²⁰ UR lat. 23; EDir ang. napr. 27,41,49,50,55,57,61,66,70,82,98; UUS lat. napr. 9,21,82,84; EFor ang. 3,15. EVad ang., napr.1,10,36,40.

²¹ Porov. UR 3; Pápež Benedikt XVI. podobne: „Medzi kresťanmi nie je bratstvo len vágnym sentimentom, ani znakom ľahostajnosti voči pravde. Ako ste práve povedali, biskup, je to založené na nadprirodzenej realite jediného krstu, ktorý nás všetkých robí údmi jedného Kristovho tela. (Porov. I Cor 12: 13; Gal 3: 28; Col 2: 12).“ Porov. BENEDICT XVI. Apostolic Journey to Cologne: Ecumenical meeting at the Archbishop of Cologne. In: *Vatican* [online] [cit. 17.04.2018]. Dostupné na internete: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_ecumenical-meeting.html

²² Porov. NEUNER, P. The Church as koinonia: A central theme of Vatican II. In: *The Way Jesuit Journal*. 1990, roč. 30, č. 3, s. 173.

²³ UR, 3; Porov. LG, 8; 15; *Ut Unum Sint*, 10

²⁴ Porov. O’GARA, The future of ecumenism, s. 81.; CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF FAITH, *Communiónis notio*, č. 17.

²⁵ JÁN PAVOL II. *Ut unum sint*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1996, č. 13.

uvedme citát bývalého predsedu kardinála W. Kaspera, ktorý načrtáva koncilové použitie slova nasledovne: „Je to nepopierateľné. ‚*Subsistit in*‘ v konečnom texte nahrádza ‚*je*‘ predchádzajúcich (koncilových) schém. Zatiaľ čo slovo ‚*je*‘ vyhlasuje Katolícku cirkev za totožnú s Cirkvou Ježiša Krista, ‚*subsistit in*‘ zruší túto striktnú identifikáciu. A napriek tvrdeniu, že Kristova cirkev je viditeľne prítomná v Katolíckej cirkvi takýmto spôsobom, vytvára priestor mimo jej inštitucionálnych hraníc pre cirkvi a cirkevné spoločenstvá, v ktorých môžeme nájsť prvky posväcovania a pravdy, ktoré ako dary patriace Kristovej cirkvi naliehajú do katolíckej jednoty.“²⁶

ANALÝZA V SLOVENSKÝCH PREKLADOCH

V prvej kapitole sme mohli vidieť, aký má teológia communia vplyv na katolícke poňatie ekumenizmu. Z pozorovania koncilovej ekleziológie sme si mohli všimnúť tri oblasti sémantického napätia, ktoré teológia communia svojou terminológiou vytvára. Sú to:

1. *Communio* vs. *Communitas*,
2. *Communio perfectum* vs. *Imperfectum*,
3. *Kristova cirkev* vs. *Katolícka cirkev*.

Kapitola, ktorú máme pred sebou, bude analyzovať slovenské preklady ekumenických dokumentov Magistéria, ktoré systematicky zadelíme do týchto troch skupín.

1. POZOROVANIE: COMMUNIO A COMMUNITAS

V prvom rade treba povedať, že všetkých päť slovenských textov prekladá oba termíny pod jedným pojmom „spoločenstvo“. Latinské slovo *communio* nájdeme ponechané v celej šírke len v jedinom dokumente v rámci Magistéria, a to v exhortácii *Christifideles laici*, v ktorej je teológia communia podrobne vysvetlená. V ekumenických dokumentoch slovo *communio* nájdeme veľmi ojedinele: v poznámke pod čiarou EDir 12 pri vysvetlení *teológie communia*²⁷

²⁶ Porov. KASPER, W. Vatican II : Toward a Multifaceted Unity. In: *Vatican II – Remembering the Future* [online], s. 154 [cit. 13.04.2018]. Dostupné na internete: <http://dc2015.ei-research.net/origins/>

²⁷ „Tak sa trojnásobným zväzkom viery, sviatostného života a hierarchického úradu zjednocuje a celý Boží ľud uskutočňuje to, čo (ústne) podanie viery, počnúc Novým zákonom stále nazýva koinonia (spoločenstvo). To je kľúčový pojem, ktorý inšpiroval ekleziológiu II. vatikánskeho koncilu a ktorému prikladali veľký význam posledné výroky učiteľského úradu.“

a v EVad 2 a 24 v zátvorke. Použitie latinského slova *communio* pre preklad nie je vždy nevyhnutné, keď dané slovo neexistuje, resp. nevieme nájsť vhodný ekvivalent v danom jazyku. Potom je však dôležité v rámci textu obsahovo oddeliť *communio*, ktoré má *inú vieroučnú výpoveď* ako *communitas*. O možnostiach rôznych termínov, ktoré majú prekladatelia k dispozícii, budeme reflektovať až v ďalšej kapitole. Pozrime si preto niekoľko príkladov, kde sa toto terminologické napätie ukazuje, resp. neukazuje.

Najzreteľnejší rozdiel medzi termínmi vidíme najmä vtedy, keď sa ich použitie v určitom bode obmieňa za sebou. Uvedme si príklad v UR 3 s tým, že v zátvorke doplníme latinské výrazy: „No v neskorších storočiach sa vyskytli ešte väčšie spory a nemalé spoločenstvá (*Communitates*) sa oddelili od plného spoločenstva (*communione*) s Katolíckou cirkvou, niekedy vinou ľudí z jednej i druhej strany. Ale tých, ktorí prichádzajú na svet v týchto spoločenstvách (*Communitatibus*) teraz a v nich sú vychovaní vo viere v Krista, nemožno obviňovať z hriechu rozkolu a Katolícka cirkev ich objíma s bratskou úctou a láskou. Lebo tí, ktorí veria v Krista a boli riadne pokrstení, sú v istom, hoci nedokonalom spoločenstve (*communione*) s Katolíckou cirkvou. Pre isté rozmanité rozdiely, ktoré jestvujú medzi nimi a Katolíckou cirkvou vo vieroučnej, a završene i disciplinárnej oblasti, i čo sa týka štruktúry Cirkvi, plnému cirkevnému spoločenstvu (*communioni*) sa stavajú do cesty mnohé a dakedy závažné prekážky. Tie sa snažia prekonať ekumenické hnutie. Napriek tomu sú členovia v krste ospravedlnení skrze vieru a tým privtelení ku Kristovi, a preto právom majú česť nazývať sa kresťanmi a synovia Katolíckej cirkvi ich oprávnené uznávajú za bratov v Pánovi.“ Hoci z obsahu vieme, že v tomto prípade oddelené spoločenstvá sú historicky konkrétne cirkevné denominácie, hneď za tým sa však hovorí o jednom spoločenstve, ktoré však už nie je to isté, ale „dogmaticky uchopené“ *communio*. Koncilové texty sa zároveň stráňajú použitiu slova Cirkev v týchto prípadoch, ale používajú *communio*, resp. *communitas*. Napr. nehovoria, že konkrétne komunity „sa oddelili od Cirkvi,“ čo by malo zase inú ekumenickú, resp. neekumenickú výpoveď. Tento prípad je ešte zreteľnejší, keby sme chceli porovnať body 13 a 18 v EDir alebo UUS 11 či EVad 2, kde je problematika významná.²⁸ Jediný EFor používa na vyjadrenie „Cirkvi a cirkevné spoločenstvá“ v štyroch prípadoch²⁹ termín „cirkevné *spoločnosti*,“ hoci v jednom prípa-

²⁸ Slovo *communio* je použité raz v zátvorke: „Dekrét tiež začal s upresňovaním tých oblastí nášho cirkevného života, v ktorých existuje toto spoločenstvo (*communio*), a snažil sa rozlišovať, v čom a v akej miere sa rozsah cirkevného spoločenstva líši od jedného kresťanského spoločenstva od druhého.“ Pričom druhé použitie je *communio* a tretie *community*. EVad ang. 2.

²⁹ EFor 20d, EFor 26g.

de použije slovo „náboženské komunity,“³⁰ v poznámke 83 „cirkevné komunity“, a v inom prípade „cirkvi a cirkevné spoločenstvá“,³¹ ako to robia aj ostatné dokumenty. Nie je tu potrebné dávať podobné príklady, v ktorých *teológiu communia* musíme vidieť len z kontextu, resp. z obsahu, lebo ich je *mnoho*.³²

Zvláštnu pozornosť v tejto časti treba ešte upriamiť na bod 206 v EDir: „Ostatné cirkvi a cirkevné spoločenstvá, ktoré vedú svojich veriacich k viere v Krista Spasiteľa a ku krstu v mene Otca, Syna a Ducha Svätého, vedú ich k reálnemu, ba až dokonalému zjednoteniu (communio), ktoré jestvuje medzi nimi a Katolíckou cirkvou. Katolíci by veľmi chceli, aby tí, ktorí sú ku kresťanskej viere vedení, sa s nimi zjednotili v plnom rozsahu (communio) tak, ako je to v Katolíckej cirkvi, a aby spoznali, že v Božej prozreteľnosti mnohí prežijú svoj kresťanský život v cirkvách a cirkevných spoločenstvách, ktoré im toto úplné zjednotenie nemôžu zabezpečiť (communio).“ Slovenský preklad v tejto časti vynechal slovo spoločenstvo (v lat. communio) a namiesto toho použil termín „zjednotenie“. Communio v porovnaní s *communitas* má v sebe vždy „hlbší“ element, ale ak chceme tento „hlbší“ a vieroučný význam vyjadriť, napr. slovom „zjednotenie“, a tak ho potom rozlíšiť od *communitas*, vtedy sa môže dokonca docieľiť aj pravý opak toho, čo chce teológia *communio* komunikovať. Môže dokonca posunúť význam originálneho textu a posunúť centrum pozornosti smerom k prozelytizmu, namiesto ekumenizmu. Totižto slovo zjednotenie indikuje, že buď *je*, alebo *nie je*. Slovo *communio* so svojou možnosťou *perfectum/imperfectum je existujúce*, hoci často nedokonalé. Použitie slova zjednotenie tu môže indikovať, resp. otvárať priestor pre úvahu o „ekumenizme návratu“. Okrem toho je chyba v preklade v prvej vete, lebo tal. a ang. preklad hovorí, že cirkvi a cirkevné spoločenstvá vedú svojich veriacich ku skutočnému/istému, *hoci nedokonalému* *communio*. Slovenský preklad naopak, hovorí: „vedú ich k reálnemu, *ba až dokonalému* zjednoteniu“. Z uvedenej vety vyplýva, že nie je jasné či *communio* – hoci nedokonalé, už *je* alebo len *môže* byť niekedy *v budúcnosti* vtedy, keď sa cirkvi a cirkevné spoločenstvá spoja s Katolíckou cirkvou úplne. Teológia *communio* chce zrejme komunikovať opak, že už teraz je *communio* skutočne reálne, hoci nedokonalé. Popri tom sa vynára ešte ďalšia – nemenej dôležitá otázka. Ak sme použili len v tejto časti pre slovo *communio* výraz *zjednotenie*, tak sa môžeme právom pýtať, či potom ostatné preklady slova *communio* ako spoločenstvo v sebe už nenachádzajú toto „hlb-

³⁰ EFor 13.

³¹ EFor 28.

³² UR 13,19; EDir 36,97,98,137; UUS 13,14,21,49,97.

šie“ communio-zjednotenie, (nehovoriac o tom, že tu ide o vyše 700 výsledkov výskytu použitia slova *spoločenstvo* v piatich ekumenických dokumentoch)?

2. POZOROVANIE: ÚPLNÉ A NEÚPLNÉ COMMUNIO

V prvej kapitole práce sme vysvetlili uvedené „napätie,“ ktoré koncil v rámci teológie communia vytvára. Problematika nastáva vtedy, keď v rámci slova *spoločenstvo* pridávame v slovenčine slovo „plné – neúplné“ resp. „dokonalé – nedokonalé“. Totižto so slovom *spoločenstvo* vždy prirodzene asociujeme komunitu ľudí. Máme teda na mysli väčšinou „fyzické“ *spoločenstvo*, a nie inak. Za slovom „úplné *spoločenstvo*“ väčšinou myslíme (a vidíme) „všetci“ a za slovom „neúplné“ zasa „nie všetci“. Prívlastky „dokonalé“ a „nedokonalé“ zase spájame v rámci morálneho či hodnotiaceho posudzovania – v tomto prípade konkrétnej komunity. Avšak práve vtedy, keď teológia communia hovorí o „úplnom,“ resp. „neúplnom,“ tak v prvom rade chce komunikovať *dogmatický element* „plného,“ resp. „neúplného“ communia. Keď hovorí o neúplnom, tak chce povedať, že mu chýba, napr. pápežský úrad, niektoré sviatosti, apoštolská postupnosť, platne vyslúžená Eucharistia, biskupská služba a zasa naopak – plné *communio* musí všetky tieto elementy, resp. prostriedky spásy obsahovať. Konkrétne – reálna jednota komunity cirkvi či cirkevného *spoločenstva* je skôr *tvorená tajomstvom communia*. Čiže *communio*, (nutne so svojím vieroučným aspektom a nikdy nie bez neho), je predpokladom pre charakterizovanie nejakej konkrétnej komunity Kristových učeníkov v rôznej miere.³³

Uvedme v tejto časti ešte príklady, ktoré hovoria o nedokonalom *spoločenstve*. V UUS 11 sa píše: „Z tohto dôvodu hovorí Druhý vatikánsky koncil o *určitom*, i keď nedokonalom *spoločenstve*. Konštitúcia *Lumen gentium* zdôrazňuje, že Katolícka cirkev ‚vie, že je z mnohých dôvodov spojená‘ s týmito *spoločenstvami určitým* pravým putom v Duchu Svätom.“ Kým prvé použitie slova *určitý* hovorí jasne o existujúcej „realite“ communia a z obsahu vidíme, že argumentácia sa má ešte viac posilniť citátom z LG, napriek tomu druhé použitie slova *určitý* sa dá chápať aj v zmysle *nejaký*, resp. *neistý*. Latinčina používa dokonca frázu „*vera* quadam unitatis *communione*,“ ktorú by sme mohli preložiť „*skutočným* *communio* jednoty v Duchu Svätom“.

Ak by sme chceli urobiť porovnanie, tak v svk. preklade UR 3 nájdeme v podobnom prípade použité nie slovo *určité*, ale *isté*, pričom sa zdá, že jasnejšie pomenúva *reálnosť* communia, hoci nedokonalého: „Lebo tí, ktorí veria

³³ Porov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF FAITH, *Communio notio*, č. 4. UUS 9;11.

v Krista a boli riadne pokrstení, sú v *istom*, hoci nedokonalom spoločenstve s Katolíckou cirkvou.“ Aj tu by sme namiesto neho mohli použiť alternatívny pojem *skutočný*, čo zrejme má v úmysle latinský originál vyjadriť. On význam zosilňuje dokonca slovom, že *communio* je v nich *constituuntur* (in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur). Práve vo Vademecu pre biskupov je akákoľvek možná nejasnosť ohľadom toho úplne rozptýlená, keď hneď názov 2. bodu prekladá ako: „*Skutočné*, hoci neúplné spoločenstvo.“

3. POZOROVANIE: KRISTOVA CIRKEV A KATOLÍCKA CIRKEV

Skôr, než sa pustíme do skúmania tohto napätia v slovenských textoch, je v prvom rade dôležité jasne poukázať, že Kristus založil jedinú Cirkev. Tá „pretrváva/jestvuje v“ (*subsistit in*) v Katolíckej cirkvi, ktorá *jediná* má *plnosť* prostriedkov spásy,³⁴ hoci aj iné cirkvi či cirkevné spoločenstvá vlastnia v rôznej miere prvky posvätenia a pravdy (*eximia*) a Duch Svätý „sa ich nezdráha používať ako nástroje spásy, ktorých účinnosť sa odvodzuje z plnosti milosti a pravdy, zverenej Katolíckej cirkvi“.³⁵ Sv. Ján Pavol II. komentuje tento fakt nasledovne: „Konštitúcia *Lumen gentium* píše v jednom zásadnom vyhlásení, z ktorého vychádza aj dekrét *Unitatis redintegratio*, že jediná Kristova cirkev pretrváva v Katolíckej cirkvi.“³⁶ Faktom je, že koncil sa v dôležitom dogmatickom vyhlásení vyhýba lat. slovu *est* a používa *subsistit*, čo vzbudilo aj po koncile mnohé teologické debaty či kontroverzie. K nezrovnalostiam výkladov *subsistit in* sa výslovne vyjadrila aj *Kongregácia pre náuku viery* vo viacerých dokumentoch, medzi ktorými stojí najmä deklarácia *Dominus Iesus* (DI) z roku 2000 a dokument s názvom *Odpovede na otázky týkajúce sa niektorých aspektov učenia o Cirkvi* (Odpovede o Cirkvi) z roku 2007, ku ktorému vydala aj komentár, ktorý však nie je sprístupnený v slovenskom jazyku.³⁷ K problému sa detailnejšie vrátíme ešte v poslednej kapitole. Teraz sa pozrime na výskyt *subsistit in* v svk prekladoch:

1. LG 8 – *jestvuje (subsistit in)*,
2. UR 4 – *pretrváva*,
3. Edir 18 – *zotrváva*,
4. UUS 10 – *je (sprítomnená)*,

³⁴ Edir 17: „Plnosť zjavenej pravdy, sviatostí a úradu.“

³⁵ UR 3.

³⁶ UUS 86.

³⁷ „Subsistit in“ je uvedené aj v súvisiacej téme v *Comunionis notio* 18.

5. UUS 86 – *pretrváva*,
6. Dominus Iesus 16 – *pretrváva*,
7. Dominus Iesus 17 – *je*,
8. Odpovede o Cirkvi – 5x *jestvuje* (*subsistit in*).

Dogmatická konštitúcia LG je text, na ktorý sa v tomto smere odvolávajú uvedené dokumenty. Posledný revidovaný text koncilových dokumentov z roku 2008³⁸ ponechal slovo *jestvuje* tak, ako ho môžeme nájsť aj v preklade koncilových dokumentov z roku 1968, avšak uviedol v zátvorke latinský pojem (*subsistit in*). Dekrét UR prekladá *pretrváva*, hoci LG, s ktorou je vzájomne spätá, prekladá *jestvuje*. EDir prekladá *zotrváva* v citáte z UR. V UUS 10 nájdeme preklad *je sprítomnená*, hoci je to citát z LG 8. V tej istej encyklike UUS 86 prekladá, ale už slovom *pretrváva*, hoci sa výslovne v texte odvoláva, že je to vyjadrené v LG. Deklarácia DI 16 cituje Lumen Gentium, pričom prekladá slovom *pretrváva* (*subsistit in*) a hneď v ďalšom bode 17 používa slovo *je*. Dokument *Odpovede o Cirkvi*, ktorého zámerom je sa výslovne tejto téme venovať, prekladá 5x *jestvuje* so zátvorkou (*subsistit in*). K tomu, či uvedené rozličné pomenovania v slovenských textoch na latinské *subsistit in* vyjadrujú vhodne aj teologický obsah originálu, sa budeme venovať v tretej kapitole práce.

V tejto časti dovoľme ešte inú poznámku k EDir 206. Je to povzbudenie k rešpektu voči oddeleným bratom a sestrám, ktorí hlásajú vieru, aj keď vyjadruje túžbu katolíkov zjednotiť sa s nimi v plnom communiu, o „ktorom veria, že existuje v Katolíckej cirkvi.“ Svč. preklad posúva význam textu tak, že môže javiť nabádanie na prozelytizmus. Cirkvi a cirkevné spoločenstvá – keď ohlasujú evanjelium – vťahujú ľudí do skutočného, aj keď nedokonalého spoločenstva. Svč. preklad potom hovorí: „Katolíci by veľmi chceli, aby tí, ktorí sú ku kresťanskej viere vedení, sa s nimi *zjednotili v plnom rozsahu tak, ako je to v Katolíckej cirkvi*, a aby *spoznali*, že v Božej prozreteľnosti mnohí prežijú svoj kresťanský život v cirkvách a cirkevných spoločenstvách, ktoré im toto úplné zjednotenie nemôžu zabezpečiť.“ Problém nie je len v tom, že svč. preklad dáva centrum pozornosti na slovo zjednotenie, namiesto slova communio, (na čo sme už poukázali v 2. kap. článku), ale nejasne vyjadruje, aby *ostatní* kresťania *spoznali*, že ich komunity toto zjednotenie nemôžu zabezpečiť. *Rozpoznať*, (lat. riconoscono ang. recognize), však majú *katolíci*, že „podľa Božej prozreteľnosti niektorí strávia celý svoj kresťanský život v cirkvách a cirkevných spoločenstvách...“ (tal. secondo la Provvidenza di Dio, alcuni passeranno tutta

³⁸ Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL. *Lumen gentium*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008, č. 8.

la loro vita cristiana in Chiese o comunità ecclesiali; ang. that in the Providence of God some will live out their Christian lives in Churches and ecclesial Communities). Otvára sa tu teda možný priestor pre „ekumenizmus návratu,“ čo nie je *ekumenická metóda* Katolíckej cirkvi. Veď v UR 4 čítame: „Je však zrejmé, že príprava a návrat jednotlivcov, túžiacich po plnom katolíckom spoločenstve, sa svojou povahou líšia od ekumenického diela.“

REFLEXIA NAD VÝSLEDKAMI ANALÝZY SLOVENSKÝCH PREKLADOV

V prvej kapitole sme hovorili o teológii communia vo vzťahu ku ekumenizmu. Pomenovali sme pritom „terminologické napätie“, ktoré koncil používa vo svojich textoch. V druhej kapitole sme skúmali texty piatich ekumenických dokumentov a porovnávali ich s pôvodnými textami. V poslednej kapitole chceme reflektovať výsledky tohto pozorovania. Kapitulu rozdelíme do troch oblastí – takisto, ako sme to spravili aj v predošlej.

1. REFLEXIA: COMMUNIO A COMMUNITAS

Výzva preložiť slovo communio, resp. communitas tak, aby sa nestrácala teológia communia, nie je ľahká. Odhliadnuc od toho, akými už existujúcimi prekladmi daných textov si prekladatelia môžu pomáhať pri prekladoch, je pre každý text podstatný zdrojový materiál, čo sú pre nás latinčina (UR a UUS) a taliančina (EDir, EFor, EVad). Tieto v sebe nesú rozlišovanie pojmov communio (comunione) a communitas (comunità), pričom ich význam sa v niektorých prípadoch prelína, lebo každé communio musí byť aj communitas, ale nie naopak. Práve použitie slova communio, ktoré má v sebe nie len horizontálny prvok, (čo je vlastne definíciou pojmu communitas), ale je s ním vždy vnútorne spätý aj vertikálny rozmer (vzťah Boh a človek). A tento vertikálny rozmer taktiež nie je len abstraktno-duchovná realita, ale sú za ním konkrétne formálno-ekleziologické princípy (napr. krst, Eucharistia, biskupský úrad, apoštolská postupnosť, pápežský úrad). Benedikt XVI., ešte ako kardinál v decembri roku 2000, hovorí v nemeckých novinách Frankfurter Allgemeine Zeitung (v dišpute s W. Kasperom) o vďačnosti, že mimoriadna synoda biskupov v roku 1985 dala do centra pozornosti koncept *communio*. Avšak vyjadruje aj znepokojenie, že sa z tohto slova stal postupne len akýsi „príručný slogan“ (schlagwort), ktorý postupne vedie k „splošťovaniu a falšovaniu“ (verflacht und verfälscht) svojho významu.³⁹ Kilian McDonnell komentuje Ratzingerove slová

³⁹ Citované v: MCDONNELL, K. The Ratzinger/Kasper Debate : The Universal Church

nasledovne: „Tak ako v prípade termínu ‚Božieho ľudu‘, tak aj s *communio* došlo k progresívnej horizontalizácii, ktorá postupne vynecháva pojem Boha. Sociologická analýza miestnej cirkvi však nie je náhradou teológie Cirkvi.“⁴⁰ A na inom mieste v *Principles of Catholic theology* Ratzinger tvrdí: „*Communio*, ktoré ponúka veľmi málo, neponúka skoro nič.“⁴¹ Po týchto úvahách a aj v duchu slov vtedajšieho kardinála môžeme mať odôvodnenú obavu, že spomenuté úvahy ukazujú, že fúzia slov *communio* a *communitas* do jedného slova *spoločenstvo* neponúka až tak veľa. Teologicky, a najmä *vieroučne*. O vplyve na ekumenizmus nehovoriac.

V rámci teologickej reflexie ešte skúsme na tomto mieste pomenovať alternatívne možnosti použitia iných termínov. Keďže v rámci lat. slova *communitas* vieme nájsť ešte ďalšie rozlíšenie, a to *communitas* s malým začiatočným „c“ – na rozlíšenie všeobecnej komunity a s veľkým v spojení *Ecclesiae et Communitates ecclesiales*, (aj tal. a ang. majú rovnako: *Chiese e Comunità ecclesiali* a ang. *Churches and ecclesial Communities*), pričom výskyt slova *Communitas* s veľkým „C“ (a vždy v pluráli) je v dokumentoch kvantitatívne väčšinový, oproti *communitas* s malým začiatočným „c“. K možnostiam pridám aj toto rozlíšenie. Tieto možnosti prekladov pojmov vložíme do tejto časti kvôli tomu, lebo v celom článku sú pojmy používané v rámci teologickej argumentácie, ktorá je zdôvodnená a prirodzene z nej vyplýva reflexia o možnostiach iných pojmov.

communio/Communitates/communitas:

- i) Spoločenstvo/(Cirkevné) spoločnosti/komunity,
- ii) spoločensvo/C. spoločensvá/komunity,
- iii) spoločensvo/C. komunity/komunity,
- iv) *communio*/C. spoločensvá/spoločensvo,
- v) *communio*/c. spoločensvá/spoločensvo,
- vi) *communio*/c. spoločensvá/komunity,
- vii) *communio*/c. spoločensvá/komunity-spoločensvá (podľa významu),
- viii) *communio*/C. spoločnosti/spoločensvo,
- ix) *communio*/C. spoločensvá/komunity,
- x) *communio*/C. spoločensvá/komunity-spoločensvá (podľa významu),
- xi) *communio*/C. komunity/ komunity-spoločensvá (podľa významu),

and Local Churches. In: *Theological Studies* [online]. 2002, roč. 63, č. 2, s. 234. DOI: 10.1177/004056390206300201

⁴⁰ Porov. MCDONNELL, The Ratzinger/Kasper Debate : The Universal Church and Local Churches, s. 234.

⁴¹ RATZINGER, J. *Principles of Catholic Theology : Building Stones for a Fundamental Theology*. San Francisco : Ignatius Press, 1987, s. 53.

- xii) spoločenstvo/C. spoločenstvá/spoločenstvo,
- xiii) spoločenstvo/C. spoločnosti/spoločenstvo.

Možností je pri prekladaní termínov určite oveľa viac. V povahe článku by ďalšie úvahy ohľadom jazyka neboli namieste. Ktoré použitie by mohlo byť v budúcnosti najhodnovernejšie z hľadiska teológie communia, prenecháme na iných. Z načrtnutých teologických úvah však už teraz vidíme, že ak chceme zotrvať vo vernosti teológii communia, (a teda vernosti náuke Cirkvi), bolo by vhodné minimálne pojem *communio* jasne rozlíšiť.⁴² Pre preklad *Communitates ecclesiales* by, zrejme, nebolo praktické meniť požívanie *cirkevné spoločenstvá* aj z dôvodu, že pojmy sú už zaužívané, (aj keď sme v analýze poukázali na určitú nejednotnosť), a pracuje s nimi aj ďalšia nadväzujúca cirkevná literatúra. Tieto úvahy však nechcú byť vyčerpávajúcimi výpoveďami, skôr *stimulom* na diskusiu medzi teológmi, či prekladateľmi.

2. REFLEXIA: ÚPLNÉ A NEÚPLNÉ COMMUNIO

Slogan „zima ekumenizmu“⁴³ charakterizuje, podľa bývalého predsedu PCPCU Waltera Kaspera, klímu teologických ekumenických dialógov v 90. rokoch minulého storočia. Ak preklady ekumenických dokumentov, ktoré poskytujú základné princípy a orientácie v rámci katolíckeho chápania ekumenizmu, dávajú svojimi formuláciami priestor pre neistotu, ba niekedy dokonca otvárajú úvahy o „ekumenizme návratu,“ tak „ekumenická jar,“⁴⁴ ako ju pomenoval Justin Welby, arcibiskup z Canterbury, môže byť ešte veľmi dlho v nedohľadne. Terminologické napätie v rámci prívlastkov úplné-neúplné communio sme po-

⁴² Zo všetkých možností, ktoré sa v slovenských textoch Magistéria už používajú, ho zrejme najjasnejšie vyjadruje preklad v exhortácii sv. Jána Pavla II. *Christifideles laici*, pretože ponecháva slovo *communio* v latinčine. Nezdá sa, že by bola táto možnosť pre slovenčinu úplne cudzia. V slovenskom jazyku, napr. existuje aj podobné slovo komúna - nehovoriac o filozofickom vplyve Sovietskeho zväzu, v ktorom neraz bolo spoločné vlastníctvo práve ideologickým argumentom *koinonie* prvých kresťanov. Porov. SLOVNÍK SÚČASNÉHO SLOVENSKEHO JAZYKA. Komúna. In: *Slovníkový portál Jazykovedného ústavu L. Štúra SAV* [online] [cit. 01.05.2022]. Dostupné na internete: <https://slovník.juls.savba.sk/>

⁴³ Porov. KASPER, W. *Harvesting the fruits: aspects of Christian faith in ecumenical dialogue*. London : Bloomsbury, 2013, s. 8.; Tjørhom, O. An 'Ecumenical Winter'? Challenges in Contemporary Catholic Ecumenism. In: *The Heythrop Journal* [online]. 2008, roč. 49, č. 5, s. 841. DOI: 10.1111/j.1468-2265.2008.00380.x; LIM, T. Eucharistic Charity and Building Unity. In: *One In Christ*. 2014, roč. 48, č. 1, s. 110-111.

⁴⁴ Porov. WELBY, J. "Ecumenical Spring": Archbishop Justin's speech at World Council of Churches 70th Anniversary. In: *The Archbishop of Canterbury* [online] [cit. 30.04.2022]. Dostupné na internete: <https://www.archbishopofcanterbury.org/ecumenical-spring-archbishop-justins-speech-world-council-churches-70th-anniversary>

menovali v slovenských textoch už v minulej kapitole. Výsledkom je neustálená forma prekladov, ktorá v textoch rôzne, a niekedy aj nejasne pomenúva fakt *skutočného*, hoci *neúplného* communia. Aj keď „na konci dňa“ plné communio, podľa katolíckeho chápania, musí obsahovať plnosť *prostriedkov spásy*, neznamená to, že terajšie *cirkvi a cirkevné spoločenstvá* nemajú život v milosti. Aj mimo organizmu Katolíckej cirkvi „jestvujú mnohé prvky posväcovania a pravdy, ktoré – ako dary vlastné Kristovej cirkvi – pobádajú do katolíckej jednoty“.⁴⁵ A sv. Ján Pavol II. píše, že v nekatolíckych spoločenstvách sa dokonca „niektoré aspekty kresťanského tajomstva prejavujú niekedy ešte účinnejšie“.⁴⁶ Dokumenty koncilu nám ukazujú, že plnosť *katolicity* sa nenachádza v uniformite, ale skôr v bohatstve legitímnej rozdielnosti. Benedikt XVI. na ekumenickom stretnutí v Cologne to vyjadruje slovami: „Jednota neznamená, čo môžeme volať ekumenizmus návratu: To je popretie a odmietnutie vlastnej histórie viery. Absolútne nie! Neznamená to uniformitu vo všetkých prejavoch teológie a spirituality, v liturgických formách a v disciplíne. Jednota v rozdielnosti a rozdielnosť v jednote: Naposledy v mojej homílii na slávnosť sv. Petra a Pavla 29. júna som sa zmienil, že plná jednota a pravá katolicita vo svojom pôvodnom zmysle slova idú spoločne. Ako nevyhnutná podmienka na dosiahnutie tejto koexistencie, zámeru k jednote, musí byť konštantne očistená a obnovená. Musí konštantne rásť a dozrievať.“⁴⁷ Práve dominikán a peritus na Druhom vatikánskom koncile Yves Congar sa v hojnej miere zaslúžil o rozvinutie pojmu *katolicita*, ktorý inšpiroval aj ekleziológiu koncilu. Éric Mahieu o ňom napísal: „On už vôbec neuvažoval o termínoch návratu nekatolíckych kresťanov naspäť do stáda, ale ako o možnosti kvalitatívneho rozvinutia *katolicity*.“⁴⁸ Congar sám vo svojom denníku počas koncilu zachytáva tento myšlienkový konflikt ideí medzi *uniformitou a legitímnou rozdielnosťou*, keď 18. októbra 1963 po stretnutí s vietnamskými biskupmi píše: „Znovu som si uvedomil, do akej miery je Katolícka cirkev latinská, do akej miery klame samú seba, v dobrej viere, že je ‚katolícka‘. Ona nie je nič také. Romanizmus, talianizmus, latinizmus,

⁴⁵ LG 8.

⁴⁶ UUS 14.

⁴⁷ Porov. BENEDICT XVI., *Apostolic Journey to Cologne: Ecumenical meeting at the Archbishop of Cologne* [online] [cit. 17.04.2018]. Dostupné na internete: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_ecumenical-meeting.html; MURRAY, P.D. *Expanding Catholicity through Ecumenicity in the Work of Yves Congar: Ressourcement, Receptive Ecumenism and Catholic Reform*. In: *International Journal of Systematic Theology* [online]. 2011, roč. 13, č. 3, s. 292. DOI: 10.1111/j.1468-2400.2011.00580.x

⁴⁸ Porov. CONGAR, Y. *My Journal of the Council*. Collegeville, Minnesota : Liturgical Press, 2012, s. VI.

scholastika, analytický duch pohltili všetko a takmer sa etabloval ako dogma. Čo je to za práca? (What a job?).⁴⁹ A ekumenické dokumenty hovoria podobne o *katolicite* v rámci legitímnej rozdielnosti. Bod 16 Edir hovorí: „Jednota Cirkvi sa uskutočňuje v rámci bohatej rozmanitosti. Táto rozmanitosť v Cirkvi je dimenziou jej katolicity. Občas môže práve bohatstvo tejto mnohotvárnosti viesť k napätiam v spoločenstve. Ale napriek takým napätiam Duch ďalej pôsobí v Cirkvi tým, že vedie k stále hlbšej jednote kresťanov v ich rozmanitosti.“⁵⁰ Netreba ani zabudnúť nato, ako sa koncilová teológia zdržiava pomenovania Cirkvi „rímska cirkev“ a v ekleziológii *communiae* vníma hlbšie porozumenie pre Cirkev ako „*communiae* cirkví, ktoré nezahŕňa len latinská Cirkev, ale aj 22 autonómnych východných katolíckych cirkví, ktoré nachádzajú svoj pôvod v byzantských, antiochijských, arménskych, alexandrijských a chalcedónskych tradíciách,⁵¹ vysvetľuje prof. Catharine Clifford. Podmienkou pre úplné a viditeľné *communio* musí byť „plnosť prostriedkov spásy“, ale ekumenické rozpoznanie *katolicity* v rámci *legitímnej rozdielnosti* nás vedie odmietnuť „ekumenizmus návratu“.

3. REFLEXIA: KRISTOVA A KATOLÍCKA CIRKEV

V minulej kapitole sme ukázali, ako *rôzne* slovenské dokumenty prekladajú latinské *subsistit in*. Taktiež sme videli, že niektoré citácie sa nezhodujú so svojimi zdrojovými dokumentmi. Aby mohlo prísť k ustáleniu a zjednoteniu prekladu slova *subsistit in* v slovenskom kontexte, ktorý by aj *teologicky* korešpondoval s originálom, pozrime sa, ako ho vysvetľuje vyhlásenie Kongregácie pre náuku viery *Dominus Iesus*. Pri objasňovaní tohto slova, ktoré vytvára napätie Kristova – Katolícka cirkev, dokument v bode 16 vysvetľuje originálne použitie *subsistit in* na koncile: „Výrazom ‚subsistit in‘ chcel Druhý vatikánsky koncil zladať dva náukové výroky: na jednej strane, že Kristova cirkev, napriek rozdeleniam kresťanov, pokračuje plne len v Katolíckej cirkvi, na druhej strane, že ‚viaceré prvky posväcovania a pravdy sa nachádzajú aj mimo jej zväzku‘, čiže v cirkvách a cirkevných spoločenstvách, ktoré nie sú ešte v plnom spoločenstve s Katolíckou cirkvou. Vzhľadom na tieto cirkvi a cirkevné spoločenstvá treba povedať, že ‚ich účinnosť sa odvodzuje z plnosti milosti a pravdy zverenej Katolíckej cirkvi.‘“ Keďže mnohé polemiky ohľadom výkladu tohto termínu tr-

⁴⁹ Porov. CONGAR, My Journal of the Council, s. 383.

⁵⁰ Ohľadom *legitímnej rozdielnosti* ako dimenzii *katolicity*: Porov. UR 4,17; UUS 60; Edir 79; EFor 26; LG 13,23.

⁵¹ Porov. CLIFFORD, C. Journeing together: Ecumenism in the 21.th century. In: *One In Christ*. 2014, roč. 48, č. 1, s. 11.

vajúcich od koncilu, cez viaceré dokumenty CDF, ktoré sa vyjadrujú k *subsistit in*, vrátane Dominus Iesus, až po súčasnosť, (nehovoriac o námietkach mnohých prominentných katolíckych ekleziológov, vrátane kardinála W. Kaspera v súvisiacej téme ohľadom ontologickej priority univerzálnej Cirkvi voči partikulárnym cirkvám)⁵² – stále pretrvávajú, ostáva pre nás otázka, ktorý svk. preklad slova *subsistit in* je najbližšie k originálu. Polemiky ohľadom správneho prekladu a vôbec správneho chápania *subsistit in*, hoci sa k nim CDF niekoľkokrát vyjadrila, ostávajú do dnešných dní.⁵³ Povaha a priestor nášho článku nám nedovoľuje ďalej sa téme venovať, uveďme však text z článku *Lumen Gentium No. 8, and Subsistit in, Again* od prof. Lawrence J. Welcha a prof. Guya Mansiniho OSB v časopise *New Blackfriars*, ktorý nám môže priniesť viac svetla k slovenským prekladom slova *subsistit in*: „Becker a Sullivan hovoria, že jeho význam je ‚pokračovať v existencii‘, Maximilian Heim a Ratzinger hovoria, že to znamená ‚mať subsistenciu v‘, ‚existovať konkrétne v.‘ Becker a Sullivan argumentujú, že Tromp, majster klasickej latinčiny, by si vzal *subsistere* v jeho klasickom zmysle – ‚pokračovať v existencii‘. Heim hovorí, že Tromp, profesor fundamentálnej teológie, musel úmyselne použiť scholastický zmysel slova, čo naznačuje spôsob bytia v substancii, pričom má svoje bytie v sebe, a nie v inom. Ratzinger hovorí, že všetci konciloví otcovia, vyškolení v modo scholastico, by okamžite pochopili, že *subsistere* je bližšie k významu *esse*, a že naznačuje spôsob bytia toho, čo Gréci štylizovali ako hypostázu.“⁵⁴ Keby sme nechali túto argumentáciu otvorenú a ponechali ako legitímne obidva uvedené postoje, tak v slovenčine zo všetkých prekladov k nim korešpondujú viaceré preklady z analýzy. Zo slov, ktoré hovoria o pozícii *Beckera a Sullivana* (v zmysle „pokračovať v existencii“) máme na výber v dokumentoch použité slová „*pretrváva*“ či „*zo-trváva*“. O pozícii *Heima a Ratzingera*, (v zmysle „existovať konkrétne v“), je to slovo „*jestvuje v*“. S latinčinou najviac nekorešponduje najmä výraz *je* (*est*).

⁵² Porov. LEGRAND, H. Reforming the Papacy in the Service of Church Unity. In: *One In Christ*. 2014, roč. 48, č. 1, s. 32.; MCDONNELL, The Ratzinger/Kasper Debate : The Universal Church and Local Churches, s. 238.

⁵³ Porov. SULLIVAN, F. The meaning of “subsistit in” as explained by the Congregation for the Doctrine of the Faith. In: *Theological studies*. 2008, roč. 69, č. 1; STEVENSON, W. Subsistit in as a Specific Determination of Substantial Being in *Lumen Gentium* 8. In: *New Blackfriars* [online]. 2019, roč. 100, č. 1087. DOI: 10.1111/nbfr.12352

⁵⁴ Porov. WELCH, L. J., MANSINI, G. *Lumen Gentium* No. 8, and Subsistit in, Again. In: *New Blackfriars* [online]. 2009, roč. 90, č. 1029, s. 611 – 612. DOI: 10.1111/j.1741-2005.2009.01282.x

ZÁVER

Zo skúmania toho, ako sa v slovenských prekladoch ekumenických dokumentov Magistéria ukazuje a komunikuje teológia communia, vyplýva niekoľko vecí. Koncil „otvára dvere“ ekumenizmu aj na základe svojej ekleziológie – tým, že novým spôsobom rozpoznáva, čo vlastne Cirkev sama je – aká je jej vlastná identita a poslanie vo svete.⁵⁵ V článku sme poukázali na tri oblasti tzv. „terminologického napätia“, ktoré sú ekumenicky významné, a práve oni hlbšie odhaľujú, aký má teológia communia vplyv na ekumenizmus a jeho princípy. Pri porovnávaní slovenských textov s originálom sme však zistili, že existujú viaceré dôležité body, ktoré ukazujú na nejasnosti v prekladoch, kde teológia communia nie je jasne rozpoznateľná a správne komunikovaná. Stimulom pre slovenskú teologickú komunitu by preto mohla byť diskusia najmä ohľadom troch bodov:

1. Diskusia o vhodnom *preklade* slova *communio (koinonia)*, aby jasne vyjadrovalo *dogmatický* element, ktorý je s ním vždy aj vnútorne spojený.
2. Jasné rozpoznanie, že hoci Katolícka cirkev nemá *úplné communio* s nekatolíckymi cirkvami a cirkevnými spoločenstvami, má ho však na základe *krstu a viery skutočné*, hoci neúplne (imperfectum). V tomto ohľade treba v textoch jasne vylúčiť možnosť „ekumenizmu návratu“, čo nie je katolíckym poňatím ekumenizmu.
3. Hoci s prekladom a významom slova *subsistit in* ešte aj v súčasnosti pokračuje teologická diskusia, pre túto citlivú ekleziologicko-ekumenickú otázku je dôležitá diskusia o ustálení slovenského termínu v rozličných dokumentoch. Zároveň treba v prekladoch vylúčiť možnosť termínu *je*, ktoré korešponduje s latinským *est*, a preto je aj nesprávny.

Na záver článku by som ešte veľmi rád poďakoval prekladateľke Andrei Grausovej za konzultácie a pomoc s niektorými talianskymi a anglickými textami.

Mgr. Jozef Slavkovský
Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Kostolná 1, 814 99 Bratislava
jo.slavkovsky@gmail.com

⁵⁵ Sv. Pavol VI. v príhovore pri otvorení druhého obdobia koncilu hovorí: „Preto má byť základnou témou tohto obdobia samotná Cirkev a čo najpriateľnejším jazykom vyjadriť svoju definíciu, ktorá by hovorila o ustanovení Cirkvi a ukázala jej mnohotvárne spásnosné poslanie.“ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL. *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2019, s. 18.

**Anabela Katreničová: *Virgo, uxor, vidua.*
Panenstvo, manželstvo a vdovstvo v učení Aurélie Augustína.
 Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach 2021. 290 s.**

Jedinečná životná cesta, monumentálny literárny odkaz, dlhodobý vplyv myšlienok – to všetko sa spája v osobnosti sv. Augustína, a to všetko neustále priťahuje pozornosť odbornej i laickej verejnosti. Augustínove diela, ako základné piliere západného kresťanstva a dejín myslenia vôbec, doposiaľ neprestali vychádzať v nových edíciách a prekladoch. Najnovšie sa k nim zaradil aj preklad dvoch jeho spisov a jedného listu v monografii *Virgo, uxor, vidua. Panenstvo, manželstvo a vdovstvo v učení Aurélie Augustína* z pera klasickej filologičky Anabely Katreničovej. Ich spojenie do jedného celku, ako naznačuje už názov knihy, nie je náhodné. Spája ich postava ženy, ktorá sa už dlhodobo nachádza vo vedeckom zornom poli autorky, rovnako ako osobnosť a dielo Aurélie Augustína.

Napriek spoločnej téme – žene, je každé z týchto Augustínových diel iné. Líšia sa formou, obťažnosťou textu i konkrétnym obsahom. Prvé z nich, (v poradí ako vznikli, nie ako sú radené v monografii), *De bono coniugali*, pojednáva o dobre manželstva (s. 189 – 222). Hipponský biskup v ňom predstavuje náuku o manželstve, dotýka sa jeho sviatosti, zdôvodňuje, prečo sa má považovať

za dobro, nevyhýba sa otázkam telesného styku manželov či cudzoložstva. Súčasne nevtieravo porovnáva manželstvo s panenstvom, ktoré považuje za vznešenejšie a lepšie, nijako však neznižuje hodnotu tých, ktorí sa rozhodli pre manželský život, ak v ňom neskĺzli do hriechu.

Dielo *O dobre manželstva*, resp. v ňom spomenuté poučenia o panenstve, rozvíja druhý tu predložený spis *De sancta virginitate (O zasvätenom panenstve)*; s. 140 – 188). Následnosť deklaruje samotný Augustín hneď v prvých vetách spisu: „Pred nedávnom sme vydali knihu *O dobre manželstva. V nej sme nabádali Kristove panny tak, ako ich aj teraz nabádame, aby sa pre vznešenosť väčšieho daru, ktorý prijali od Boha, neporovnávali a nepohrdali otcami a matkami Božieho ľudu a tými, ktorých apoštol chváli ako dobrú olivu.*“ (s. 141). Kým spis o manželstve má jasnú a logickú štruktúru a Augustín v ňom prehľadne načrtáva hlavné myšlienky, ktoré vzápätí rozvíja, spis o zasvätenom panenstve je ťažkopádnejší a hutnejší. Cirkevný otec ním totiž reaguje na svojich oponentov a vyvracia ich bludné názory vo vzťahu k panenskému zasvätenému životu. Predkladá protiargumenty na tvrdenia, ktoré v diele nezaznievajú,

a čitateľ tak miestami stráca logickú kontinuitu textu. Táto disproporcia sa, logicky, odráža aj v preklade. A. Katreničová sleduje plynutie latinského textu v tej podobe, ako ho ponúka Aurelius Augustinus. No snaha, aby preklad čo najvernejšie zachytil ducha originálu, miestami vykazuje až prílišnú závislosť od latinskej syntaxe či lexiky a narúša zrozumiteľnosť textu, (napr. „*Hoci Lukáš veľmi otvorene opisuje, ako on sám neprišiel k Ježišovi, ale poslal svojich priateľov, ani Matúš nepovedal, že iba preto pristúpil k Ježišovi, že z najväčšej pokory sám pristúpil viac než tí, ktorých poslal,*“ s. 165). Na druhej strane sa autorke darí nachádzať aj prekladateľské riešenia, ktoré sú oživením neľahkej argumentácie biskupa, (napr. „*Nabádať k tomu ma nútia čiesi ohovárky...*“ s. 241).

Posledný v poradí, list *De bono viduitatis* (*O dobre vdovstva*; s. 223 – 251), je dedikovaný vdove Juliane, na žiadosť ktorej ho Augustín napísal: „*Na tvoju žiadosť a pre lásku ku Kristovi som si zaumienil, že ti popri iných naliehavých povinnostiach napíšem niečo o sľube zasväteného vdovstva...*“ (s. 224). Hoci má list konkrétnu adresátku, Augustín zdôrazňuje, že nie je určený iba jej, ale aj iným vdovám, ktoré hodlajú svoj život zasvätiť, nie vstúpiť do ďalšieho manželského zväzku. Akcentuje, že základom vdovského zasvätenia má byť viera a úprimný vzťah s Bohom, založený na pokore a láske. List sa

vyznačuje stručnosťou, poukazuje na hlavné argumentačné témy bez podrobného a zdĺhavého rozoberania.

Samotnému prekladu predchádza pomerne obsiahla monografická štúdia v rozsahu 180 strán. Autorka v deviatich kapitolách predstavuje postupný vývoj chápania ženy a prístupu k nej od antiky až po Augustínovu dobu. Pred čitateľom tak odkrýva spoločenské konvencie a myšlienkové prúdy, ktorými bol Augustín ovplyvňovaný a ovplyvnený vo svojom uvažovaní. V prvých štyroch kapitolách sa zaoberá historickým a spoločensko-kultúrnym pozadím, ktoré vplývalo na postavenie a percepciu žien v spoločnosti. Kým v prvej kapitole (s. 10 – 29) približuje postavenie žien v Rímskej ríši od 6. stor. pred Kr., po 4. stor. nášho letopočtu obecnjšie, v druhej kapitole (s. 30 – 41) sústreďuje pozornosť na vnímanie žien a ich miesta v živote i spoločnosti u antických filozofov, zvlášť kynikov a stoikov. Tretia kapitola (s. 42 – 53) nazerá na hodnotu ženy, ale aj na polygamiu a monogamiu očami Starého zákona a židovskej tradície, štvrtá kapitola (s. 54 – 65) predstavuje rodinné pravidlá a manželstvo z pohľadu Nového zákona a raného kresťanstva; neopomína tak ani učenie apoštola Pavla ukryté v listoch, jeho pohľad na ženu, ktorá už na definovanie svojho bytia nepotrebuje nutne manžela, ale môže si slobodne zvoliť Bohu zasvätený stav. Analýze textov o panenstve, manžel-

stve a vdovstve z pera Augustínových predchodcov z cirkevného prostredia, zvlášť sv. Ambróza a Tertulliana, sa venuje piata kapitola (s. 66 – 84). Kapitoly šesť až deväť sú už venované výlučne sv. Augustínovi. Šiesta kapitola (s. 85 – 90) pojednáva všeobecne o dôvodoch, pre ktoré sa Augustín rozhodol napísať obranu a chválu troch stavov, ktorými vo svojom živote ženy prechádzajú, siedma (s. 91 – 110), ôsma (s. 111 – 127) a deviata (s. 128 – 137) sa plne sústreďujú na vysvetlenie náuky o nich. Text kapitoly je obohatený o pomerne rozsiahly poznámkový aparát. Tvorí ho 714 poznámok pod čiarou, ktoré majú vysvetľujúci charakter, príp. odkazujú na ďalšiu literatúru.

Text monografie dopĺňajú zoznam literatúry, deliaci sa na prameň a sekundárnu literatúru domácej, a zvlášť zahraničnej proveniencie, ktorý demonštruje autorkin prehľad v danej problematike, zoznam citovaných biblických miest, ale aj menný a vecný register, ktoré dávajú čitateľovi možnosť rýchleho vyhľadávania a orientácie v texte.

Preklad i obsahla monografická štúdia sú napísané kultivovaným jazykom, zrozumiteľným nielen úzkemu okruhu odborníkov, ale aj širšej čitateľskej verejnosti. Je preto na škodu, že neprešli pred vydaním jazykovou korektúrou. Celkovo však hodnotím novovzniknutý preklad ako vecný a významovo trefný, tvoriaci vhodný základ pre ďalšie bádanie. Hoci diela

O dobre manželstva, O zasvätenom panenstve a O dobre vdovstva nie sú Augustínovými kľúčovými dielami, považujem ich sprístupnenie slovenskej verejnosti za významné, pretože reflektujú dobový, (a v tom čase nový), pohľad na postavenie žien v rodine, v spoločnosti i v ranej cirkvi 4. a 5. storočia a riešia otázky, z ktorých mnohé doposiaľ nestratili na svojej aktuálnosti.

doc. Mgr. Erika Brodňanská, PhD.
 Filozofická fakulta UPJŠ
 Moyzesova 9, 040 01 Košice
 erika.brodnanska@upjs.sk

POKYNY PRE PRISPIEVATELOV

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

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

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

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na www.tftu.sk

Adresa redakcie:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
tel.: +421 2 544 33 237
fax: +421 2 544 30 244
e-mail: teologicky.casopis@tftu.sk
www.tftu.sk

Teologický časopis si môžete objednať na adrese:

Dobrá kniha
P. O. Box 26
Štefánikova 44, 917 01 Trnava
tel.: 033/59 34 221
e-mail: dobrakniha@dobrakniha.sk
www.dobrakniha.sk