

Bratislava

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave

1/2014
ročník XII

Teologický časopis

Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis
ročník XII, 2014, číslo 1

Recenzovaný časopis
Vychádza dvakrát ročne

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

Dátum vydania: jún 2014

Redakčná rada:

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

Šéfredaktor: Dr. Jozef Tiňo
Redaktorka: Mgr. Mária Fúriková
Grafická úprava: Ivan Janák

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

OBSAH

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Katarína Valčová

Teologicko-etická analýza Bonhoefferovho konceptu „drahej milosti“ 5

Ján Benkovský SJ

Metodológia kontemplatívnej modlitby
v druhom týždni *Duchovných cvičení* sv. Ignáca 15

Marcela Andoková, Róbert Horka

Konečná porážka arianizmu v Miláne
List 76 svätého Ambróza adresovaný sestre Marcelline o vydaní baziliky . . 35

Adrian Kacian

Príbeh Ježišovho narodenia (Lk 2,1-20): thriller so šťastným koncom
alebo čosi iné? 49

Hedviga Tkáčová

Podoby koexistencie kresťanstva a islamu
v pluralitnej západnej spoločnosti 57

RECENZIE

Jozef Tiňo

LIPSCHITS, O., VANDERHOOFT, David S.: The Yehud Stamp Impressions : A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah. Winona Lake (IN) : Eisenbrauns, 2011. 796 s.
ISBN 9781575061832 83

Marcela Andoková

KARFÍKOVÁ, L.: Milost podle Theodora z Mopsuestie. Praha : Oikoymenh, 2012. 106 s. ISBN 978-80-7298-473-2 84

Pavel Hanes

HORŇANOVÁ, Sidonia, a i.: Eschatologické predstavy v Kumráne v kontexte intertestamentárneho judaizmu: pešere, mesiášske a mystické texty. Bratislava : EBF UK, 2013. 186 s. ISBN 978-80-88827-48-1 86

SPRÁVY

Inocent-Mária V. Szaniszló OP

„Týždeň etiky v Košiciach.“ Medzinárodná vedecká konferencia
Inštitút aplikovanej etiky prof. Alexandra Spesza pri Teologickej fakulte Kato-
lickej univerzity Ružomberok v Košiciach. Košice 8. – 11. apríla 2014 . . . 89

CONTENTS

ARTICLES

Katarína Valčová

A Theological-Ethical Analysis of Bonhoeffer's Concept
of "Costly Grace" 5

Ján Benkovský SJ

Methodology of the Contemplative Prayer in the Second Week
of *Spiritual Exercises* of St. Ignatius 15

Marcela Andoková, Róbert Horka

Final Victory of Arianism in Milan
The Letter 76 of Saint Ambrose of Milan to His Sister Marcellina
about Overtaking the Basilica 35

Adrian Kacian

Jesus' Birth Story (Luke 2:1-20): a Thriller with a Happy End
or Something Else? 49

Hedviga Tkáčová

Forms of Coexistence of Christianity and Islam
in Western Pluralistic Society 57

REVIEWS AND MATERIALS

Teologicko-etická analýza Bonhoefferovho konceptu „drahej milosti“

Katarína Valčová

VALČOVÁ, K.: A Theological-Ethical Analysis of Bonhoeffer's Concept of "Costly Grace". *Teologický časopis*, XII, 2014, 1, s. 5 - 14.

Luther derives his concept of "costly grace" from carefully studying Luther's theology and in response to an inadequate, unfaithful representation of the Reformer's theology of grace by the established Lutheran Church in Germany (as well as the popular piety) of his time. Constitutive to his concept of "costly grace" seems to be the "Christus praesens" idea, stemming from the reality of the continuous presence and work of the incarnate Christ in and among His people in the power of his Spirit. The "costly grace" is the biggest treasure of the Church, whereas the so called "cheap grace" is its biggest enemy. The "costly grace" has profound ethical and ecclesiological implications (among other).

Keywords: cheap grace, costly grace, following, Dietrich Bonhoeffer, Christus praesens

„*Billige Gnade* ist der Todfeind unserer Kirche.
Unser Kampf heute geht um die teure Gnade.“¹
(„Úhlavným nepriateľom našej cirkvi je lacná milosť.
To, o čo dnes zápasíme, je drahá milosť.“)
„*Teurer* ist sie, weil sie in die Gnade ruft, *Gnade* ist sie,
weil sie in die Nachfolge Jesu Christi ruft...“²
(„Je drahá, pretože volá k nasledovaniu a je milosťou,
pretože volá k nasledovaniu *Ježiša Krista*.“)

ÚVOD: KORENE BONHOEFFEROVHO TEOLOGICKÉHO DÔVODENIA

Na pochopenie Bonhoefferovho konceptu „drahej milosti“ je potrebné najskôr porozumieť historickému pozadiu textu. Dietrich Bonhoeffer (4. 2. 1906 – 9. 4. 1945) stavia na myšlienkach nemeckého augustiniánskeho mnícha Martina

¹ BONHOEFFER, D.: Nachfolge. In: *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 4. zv. Gütersloher Verlagshaus, 1994, s. 29.

² BONHOEFFER, D.: Nachfolge. In: *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 4. zv., s. 30.

Luthera,³ ktorý sa preslávil tým, že 31. októbra 1517 pribil na dvere zámockého chrámu vo Wittenbergu svojich 95 *téz proti odpustkom*. Išlo o protest proti „lacnej milosti“ vtedajšej stredovekej cirkvi, kde sa v rámci systému sviatostí, cirkevných prikázaní a predaja odpustkov dalo „lacno“ kúpiť odpustenie hriechov. Takýto obchod s milosťou mal neblahé následky na morálny a duchovný život veriacich a v dôsledku toho aj na inštitucionálny život cirkvi. Dôraz na vonkajšie skutky zbožnosti mal nahradiť, či zásadným spôsobom doplniť existenciálne postoje a motívy ľudského zmysľania. Pokánie založené na pravej ľútosti bolo nahradené finančnou „obetou“ na prospech cirkvi, prípadne inými úkonmi stredovekej zbožnosti – úctou k relikviám, púťami, odriekaním, predpísaným odriekaním modlitieb a podobne. Luther prišiel s revolučným (na tú dobu) teologickým dôrazom na primát Božej milosti, vyjadrený známymi reformačnými „sola“: *sola gratia* (jedine milosťou), *sola fide* (jedine vierou), *sola scriptura* (jedine Písmom), *solus Christus* (jedine Kristus).⁴ Aplikácia týchto reformačných princípov mala viesť k oslobodeniu ľudského svedomia od obviňovania nesplniteľného zákona (lásky k Bohu a k bližným) – nesplniteľného z hľadiska možností človeka, hriešnika. Zákon už nebol viac predstavovaný ako „rebrík do neba“, ale ako „vychovávateľ po Krista“, ktorý hriešnika usvedčuje z hriechu, privádza k inkarnovanému, ukrižovanému a vzkriesenému Kristovi. V existenciálnom stretnutí s Kristom hriešnik umiera svojmu starému zmysľaniu a mocou evanjelia je oživený k novému zmysľaniu s Ježišom v moci Ducha Svätého. Tento zázrak duchovného „znovuzrodenia“ (2 Kor 5,17-20) je predpokladom a východiskom pre nový život – nové životné postoje a vzory správania v súlade s Kristovým evanjeliom. Čo sa však stane, ak je toto reformačné učenie nepochopené a z existenciálneho stretnutia so živým Kristom sa stane síce ortodoxný, ale predsa „suchý“, abstraktný súhlas rozumu s cirkevnou náukou „o ospravedlnení z milosti vierou“? Tento možný vývoj strašil reformátorov, ktorí už v prvých desaťročiach reformácie museli zápašiť s nepochopením a nesprávnou implementáciou nových

³ Bonhoeffer sa s hĺbkou Lutherových myšlienok oboznámil počas svojho štúdia v Tübingene (1923) a neskôr v Berlíne (od leta 1924), kde aj promoval pod vedením prof. Seeberga na doktora teológie dizertačnou prácou *Sanctorum Communio*. Popri Seebergovi mal na neho silný formatívny vplyv aj prof. Holl, ktorý – ako správne pripomína Liguš – Bonhoefferovi predstavil teológiu Martina Luthera a priblížil mu najmä učenie o spasení *solī Deo gratia*, ktorú človek „prijíma vo viere (*justificatio sola fide et gratia*)“, a tiež mu pomohol pochopiť, že „cirkevné spoločenstvo veriacich buď na tejto pravde stojí, alebo s ňou padá (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*)“. Porov. LIGUŠ, J.: Dietrich Bonhoeffer – teológ a občan. In: *Dietrich Bonhoeffer – človek, kresťan, ekumenik, teológ a občan*. Zborník prednášok z konferencie. 12. – 13. mája 1995 v Banskej Bystrici. ECM, 1995, s. 36.

⁴ Počúť evanjelium pre Luthera pritom znamenalo viac ako vnímať duchovnú pravdu na čisto intelektuálnej úrovni. Vnímал to skôr ako udalosť, ako ponuku života v Slove, ktoré sa stalo telom, vždy nanovo v akte zvestovania ako *Viva vox Dei*. Porov. LUTHER, M.: *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520). In: *D. Martin Luthers Werke : Kritische Gesamtausgabe*. 120 zv. Weimar; Graz, 1883 – 2009, 7. zv., s. 53–54.

teologických dôrazov v živote cirkvi a jednotlivca.⁵ Drahá, autentická, život transformujúca milosť živého Boha sa ľahko môže zmeniť na sústavu myšlienok, postojov, či novo zadaného zbožného konania (resp. pocitov), ktorými disponuje človek ako jednotlivec, alebo cirkev ako inštitúcia, a prostredníctvom ktorých človek sám sebe takpovediac „prislúži“ milosť podľa potreby – v každom prípade však bez nevyhnutnej, bolestivej vnútornej zmeny.

HLADANIE SÚČASNÝCH PARALEL: KONTRAST MEDZI „LACNOU“ A „DRAHOU“ MILOŠŤOU

Bonhoeffer vidí paralely medzi situáciou v stredoveku (16. storočie) a situáciou cirkvi v 19. a 20. storočí. Aj cirkev jeho doby zamenila autentickú „drahú milosť“ Krista za sofistickovanú „lacnú milosť“ novodobých odpustkov vo forme „náuky, princípu, systému“, o čom stačí byť informovaný a intelektuálne presvedčený. Už samotné uznanie informovanej ľudskej mysle zabezpečí to, čo tento „systém milosti“ údajne sľubuje – odpustenie hriechov a večný život. Stačí sa formálne odvolať na systém milosti ako náuku cirkvi, ktorá sprostredkovane garantuje to, čo svojim systémom sľubuje. Potom už človek môže ďalej spokojne žiť svoj život bez pocitov viny, bez obáv z trestu, bez zlého svedomia – a bez túžby a úsilia o konformitu svojho starého ja s novým „Ja“ nového Adama, Ježiša Krista (Rim 5,12-21). Človek sa narodí do ľudovej cirkvi (v tomto prípade protestantskej – luteránskej) ako do „inštitúcie spásy“ a tým je mu automaticky garantovaná jeho „kresťanská identita“ ospravedlneného hriešnika. V cirkvi, ktorá žije lacnou milosťou a ktorá hlása lacnú milosť, sa odpustenie káže bez volania ku pravému pokániu; krst sa prisluguje paušálne bez kresťanskej disciplíny a individuálnej formácie; sviatosť eucharistie sa prisluguje bez vyznania hriechu, rovnako ako rozhrášenie; milosť je oddelená od učenickeho nasledovania Krista; oddelená od kríža; oddelená od živého Ježiša. Najvýraznejším spôsobom o tejto problematike hovorí Bonhoeffer vo svojom diele *Nachfolge*⁶, v ktorom „lacnú milosť“ označuje za „úhlavného nepriateľa cirkvi“:

⁵ Išlo napríklad o spor s „antinomistami“ v otázke miesta zákona v kresťanovom živote, „majorovský spor“ o dobrých skutkoch, spor o povahu a funkciu ľudskej vôle v procese ospravedlnenia a posvätenia a pod. Porov. VALČO, M., VALČOVÁ, K.: *Teologické poslanstvo Lutherovej reformácie a výzvy súčasnej doby*. Žilina : Žilinská univerzita, 2012, s. 65–71.

⁶ V preklade: *Nasledovanie*. (BONHOEFFER, D.: *Nachfolge*. In: *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 4. zv.)

Lacná milosť – nepriateľ cirkvi

Úhlavným nepriateľom našej cirkvi je lacná milosť. ... je milosťou, ktorú ponúkame ako zlacnený tovar. Je premrhaným odpustením, premrhanou útechou, premrhanou sviatosťou. Je to milosť, ktorú cirkev používa ako nevyčerpatelnú zásobáreň, z ktorej bezmyšlienkovite a bezhranične mrhá ľahkovážnymi rukami. Je to milosť, ktorá nemá cenu a nič nestojí. To vraj predsa robí milosť milosťou, že raz a navždy vopred zaplatila účet. Za tento vyrovnaný účet môžeme dostať všetko zadarmo. ... Lacná milosť je milosťou, ktorá je náukou, princípom, systémom. Predstavuje odpustenie hriechov ako všeobecnú pravdu, Božiu lásku ako kresťanský pojem Boha. Kto sa k nej hlási, toho hriechy sú už odpustené. Cirkev, ktorá takto učí o milosti, má podiel na nej už skrze ňu. V takej cirkvi svet za lacnú cenu nachádza prikrytie svojich hriechov, ktoré nelutuje a od ktorých vonkoncom nechce byť oslobodený. Lacná milosť je teda zapieraním živého Božieho Slova, zapieraním vtelenia Božieho Slova. ... znamená ospravedlnenie hriechu, a nie hriešnika. Veď keď milosť urobí všetko sama, môže všetko zostať po starom. „Naše skutky sú veru márne.“ Svet zostáva svetom a my hriešnikmi „aj v tom najlepšom živote“. Teda aj kresťan môže žiť, ako žije svet. Môže sa svetu vo všetkom prispôbiť a nech mu ani len na um nepríde – ak nechce byť obvinený z kacírstva duchovného blúznenia –, aby sa pod milosťou odvážil viesť iný život, než aký žil v hriechu. Nech sa chráni toho, aby horlil proti milosti, aby pranieroval veľkú lacnú milosť a aby sa usiloval o poslušný život podľa prikázanií Ježiša Krista a tým zaviedol nové otročenie litere. Svet je ospravedlnený milosťou. Preto nech kresťan žije ako ostatný svet, aby sa vážnosť tejto milosti zachovala a aby tejto nenahraditeľnej milosti neodporoval. Určite by rád urobil niečo mimoriadne a ak sa musí toho vzdať a žiť napokon svetsky, je to pre neho nepochybne tá najväčšia obeť. On sa však musí toho vzdať, musí zapierať sám seba, aby sa svojím životom neodlišoval od sveta. Musí dovoliť milosti, aby bola milosťou až do takej miery, aby vieru sveta v túto lacnú milosť nepodlomil. No kresťan môže vo svojej svetskosti a vo svojom zapieraní seba samého, čo činí kvôli svetu – vlastne kvôli milosti – žiť bezpečne a spokojne (*securus*⁷) ako majiteľ tejto milosti, ktorá všetko pôsobí sama. Nech teda kresťan opustí nasledovanie, ale nech sa teší z milosti. To je lacná milosť, ktorá ospravedľňuje hriech, ale neospravedľňuje kajúceho hriešnika, ktorý sa odvracia od svojho hriechu a obracia sa novým smerom. Nie je to odpustenie hriechu, ktoré človeka od hriechu oddeľuje. Lacná milosť je milosť, ktorú preukazujeme sami sebe. Lacná milosť je hlásanie odpustenia bez pokánia, krst bez cirkevnej disciplíny, Večera Pánova bez vyznania hriechov, vyhlasovanie rozhršenia bez osobnej spovede. Lacná milosť je milosť bez nasledovania, milosť bez križa, milosť bez živého Krista, ktorý sa stal človekom.⁸

Oproti tomu skutočná „drahá“ milosť je podľa Bonhoeffera drahá preto, lebo stála Boha to najcennejšie – život jeho jednorodného Syna (1 Kor 6,20; 7,23). Je drahá aj preto, lebo človeka stojí mnoho, ba vlastne „všetko“. Stojí

⁷ falošná istota

⁸ BONHOEFFER, D.: Nachfolge. In: *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 4. zv., s. 29–30.

ho celé jeho staré „ja“, jeho starý spôsob života a zmýšľania. Starý „Adam“, t. j. hriešny vzbúrenec, ktorý si uzurpoval miesto na kráľovskom tróne svojho života, musí zaniknúť, aby mohlo povstať nové „ja“, nové „stvorenie“ v Kristovi (2 Kor 5,17n).

Drahá milosť – najväčší poklad cirkvi

Drahá milosť je poklad skrytý na poli, kvôli ktorému človek ide a s radosťou predá všetko, čo mal. Je drahocennou perlou, za ktorú dá kupec celý svoj majetok. Je kráľovstvom Krista, pre ktoré si človek vylúpi oko, ktoré ho zväzda. Je povolaním Ježiša Krista, kvôli ktorému učeník opúšťa svoje siete a nasleduje ho. ... je evanjelium, ktoré musíme vždy znova hľadať, dar, o ktorý musíme prosieť, dvere, na ktoré musíme klopať. Je drahá, pretože volá k nasledovaniu, a je milosťou, pretože volá k nasledovaniu Ježiša Krista. Je drahá, pretože stojí človeka život, a je milosťou, pretože mu takto život dáva. Je drahá, pretože zatracuje hriech, a je milosťou, pretože ospravedľňuje hriešnika. Táto milosť je drahá predovšetkým preto, že bola drahá pre Boha, pretože Boha stála život jeho Syna – „veľmi draho ste boli kúpení“ – a pretože nám nemôže byť lacné to, čo je Bohu drahé. Milosťou je predovšetkým preto, že Boh nepokladal svojho Syna za príliš drahého na to, aby ho vydal za naše životy. Drahá milosť je vtelením Boha. Drahá milosť je ako Božia svätosť, ktorú je potrebné chrániť pred svetom, ktorú nesmieme hádzať psom. Milosť je teda živým Slovom, Slovom Božím, ktoré on sám hovorí, ako sa mu ľúbi. Zasahuje nás ako milostivé povolanie k nasledovaniu Ježiša Krista. Prichádza k ustráchanému duchu a zlomenému srdcu ako slovo odpustenia. Milosť je drahá, pretože nás núti vziať na seba jarmo nasledovania Ježiša Krista, a je milosťou, že Ježiš hovorí: „Moje jarmo je lahodné a moje bremä ľahké.“

Takto zastavila milosť Petra na jeho ceste trikrát. Tá milosť bola zvestovaná trikrát rôznym spôsobom. Preto bola milosťou od samotného Krista a zaiste nie milosťou, ktorú by si bol udelil sám učeník. Tá istá milosť si ho podmanila, aby všetko opustil, aby nasledoval Krista. Tá istá milosť v ňom vyvolala vyznanie, ktoré sa celému svetu muselo javiť ako rúhanie, a tá istá milosť povolala neverného Petra, aby mal vo svojej mučeníckej smrti spoločenstvo s Ježišom, a tým mu odpúšťa všetky hriechy. V Petrovom živote patria milosť a nasledovanie nerozlučne k sebe. Dostalo sa mu drahej milosti.⁹

Drahá milosť je podľa Bonhoeffera pre človeka veľkým prekvapením a niekedy aj pohoršením. Kajúcemu hriešnikovi dáva novú identitu nezaslúžene, z lásky; podstata identity tohto omilosteného hriešnika, to jest vykúpeného a zmiereného Božieho dieťaťa, spočíva v novej existenciálnej orientácii – v nasledovaní ako každodennom rozhodovaní sa ísť za Kristom, imitovať jeho príklad, neustále aktualizovať jeho spôsob myslenia a bytia. Drahá milosť tak podľa Bonhoeffera ide za rámec povinnosti stráviť hodinu na nedelnej bohoslužbe, aby sa človek uistil, že má odpustené hriechy; drahá milosť vedie člove-

⁹ BONHOEFFER, D.: Nachfolge. In: *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 4. zv., s. 30–32.

ka ku skutočnému hľadaniu Božej prítomnosti – v bohoslužbe, vo sviatostiach, modlitbách, piesňach, v činoch lásky a milosrdenstva v prospech blížneho, pri zmierňovaní rán a bolestí tohto sveta. Ak je človek ponechaný sám na seba, sám si udeľuje lacnú milosť; jedine Boh dáva drahú milosť, lebo ňou odovzdáva seba samého v reálnom, živom Kristovi. Lacná milosť je ako homeopatikum – dáva nám len pocit útechy v nádeji, že sa vyhneme skutočnému lieku; drahá milosť dáva s reálnym liečivom aj dar nového života.

PARADOXNÝ CHARAKTER *DRAHEJ* MILOSTI

V Bonhoefferovom dôvodení si možno všimnúť paradoxný charakter *drahej* milosti. Na jednej strane platí, že zaprieť seba samého, vziať svoj kríž a nasledovať Krista je pre človeka ťažké, priam nemožné (Mt 10,38; 16,24; 23,34; Mk 8,34; Lk 9,23; 14,27; Ga 5,24); a predsa ostáva pravdou aj to, že nasledovanie Krista je tou najväčšou milosťou, tou najväčšou útechou, tým najväčším dobrodením v živote človeka. To, čo človeku takáto milosť berie, môže človek pokladať za „smeti“ (porov. Flp 3,7), aj keď sa ich v istom momente zubami-nechtami pridrža; to, čo človeku dáva, je požehnanie *Christus praesens* v časnosti a zdroj života pre večnosť. Lacná milosť je svojou lacnotou nemilosrdná a krutá, lebo človeka učičíka vo falošnom pocite bezpečia. Drahá milosť človeka vyruší, aby sa prebral k životu *dzóé*¹⁰, ktorý má len Boží Syn a ktorý chce dať človeku ako dar a ako výzvu zároveň.

SMEROM KU KRITICKEJ REAPROPRIÁCIÍ LUTHERA

Bonhoeffer takto novým spôsobom, kristocentricky, definuje pojem „nasledovanie“ Krista a spája ho s novým chápaním kresťanskej cirkvi v jej dimenzii *in re* (to jest v jej historickej skutočnosti) a *in spe* (to jest v jej eschatologickej nádeji a podobe ako *ecclesia triumphans*, teda „vítazná, triumfujúca cirkev“ pri zavŕšení drámy dejín spasenia). O pojmoch „drahá“ a „lacná“ milosť pri tom hovorí v súvislosti s historickou cirkvou a jej postojom k Božiemu daru odpustenia hriechov. Lutheru chváli ako toho, ktorý dáva reformačný dôraz na „ospravedlnenie jedine Božou milosťou, pre Krista, skrze vieru“. Vykresľuje najskôr jeho strastiľnú cestu k pochopeniu svojho vlastného úsilia (ako zbožného mnícha) ako poslednej možnosti úniku pred radikálnosťou Božej drahej milosti. „Únik mnícha zo sveta sa takto prejavil ako najrafinovanejšia láska ku

¹⁰ Pojem „dzóé“ sa v Novom zákone používa na označenie plnohodnotného, inšpirovaného života, zdrojom ktorého je Darca života (Boh) skrze Krista v moci a pôsobení ich spoločného Ducha. Porov. Jn 11,25; 14,6 a i.

svetu. Práve keď posledná možnosť zbožného života stroskotala, siahol Luther po milosti. V troskách mníšskeho sveta uvidel zachraňujúcu Božiu ruku, ktorú mu podával v Kristovi.¹¹ Ďalej ozrejmuje, ako treba chápať podstatu Lutherovho reformačného objavu v jeho pôvodnej, autentickej radikálnosti:

Neexistuje osudovejší spôsob, ako pochopiť Luthera, ako ten, keď si človek myslí, že Luther objavom evanjelia o čistej milosti hlásal, že kresťan v tomto svete nemusí poslúchať Ježišove prikázanie a že objavom reformácie je, že svet sa posväcuje a nachádza ospravedlnenie skrze odpúšťajúcu milosť. ... Dôvodom Lutherovho návratu z kláštora nebolo ospravedlnenie hriechu, ale ospravedlnenie hriešnika. Luther dostal do daru drahú milosť. Bola to milosť, lebo zvlažovala vyprahnutú zem, potešovala v úzkosti, oslobodzovala z otroctva svojvoľne zvolenej cesty a odpúšťala všetky hriechy. Bola to drahá milosť, lebo nezbavovala povinnosti skutkov, ale nekonečne zostrila povolanie k nasledovaniu. No práve to, čo v nej bolo drahé, bolo milosťou, a čo v nej bolo milosťou, to bolo drahé. Také bolo tajomstvo evanjelia reformácie, tajomstvo ospravedlnenia hriešnika.¹²

Bonhoeffer vidí problém nie u Luthera, ale u jeho (mnohých) nástupcov z radov luteránskej ortodoxie a liberálneho luteranizmu modernej doby. Ako sám hovorí: „Lutherovi nástupcovia tento výsledok premenili na zásadný predpoklad svojich výpočtov. V tom bolo celé nešťastie. Ak je milosť »výsledkom« kresťanovho života, ktorý mu daroval sám Kristus, nie je tento život ani na okamih zbavený nasledovania. Ak je však milosť zásadným predpokladom môjho kresťanského života, mám vopred zaručené ospravedlnenie hriechov, ktorých sa vo svojom živote na svete dopustím. Môžem teda na základe tejto milosti hrešiť, veď svet je v zásade ospravedlnený milosťou...“¹³ Okrem toho sa Bonhoeffer sťažoval na nejednoznačné a v istom ohľade neadekvátne ponímanie Písma zo strany neskorších reformátorov. Aj samotný hermeneutický kľúč v pochopení Písma, vyjadrený v Lutherovom „Was Christum treibet“¹⁴, neskoršie generácie zbavili jeho konštruktívneho napätia, pripravili o „dynamiku Ducha“ a pre-

¹¹ BONHOEFFER, D.: Discipleship. In: *Dietrich Bonhoeffer Works*, 4. zv. Ed. Wayne Whitson Floyd, Jr. Minneapolis : Fortress Press, 2001, s. 48.

¹² BONHOEFFER, D.: Discipleship. In: *Dietrich Bonhoeffer Works*, 4. zv., s. 48–49.

¹³ BONHOEFFER, D.: Discipleship. In: *Dietrich Bonhoeffer Works*, 4. zv., s. 50.

¹⁴ Porov. LUTHER, M.: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520). In: *D. Martin Luthers Werke : Kritische Gesamtausgabe*, 7. zv., s. 384,26–29. Preto bola pre neho sporná otázka autorstva Jakubovho listu a tým aj miesto tohto listu v novozmluvnom kánone. Podľa Luthera Jakubov list totiž zlyháva vo svedectve o Kristovom vzkriesení. Porov. PÖHLMANN, H. G.: *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava : Mlýn, 2002, s. 49. Pozri tiež Lutherov úvod k biblickým knihám: LUTHER, M.: Preface to the Books of the Bible. In: *Luther's Works*, 35. zv. Ed. Helmut T. Lehman, Jaroslav Pelikan. St. Lois; Philadelphia : Fortress Press; Concordia Publishing House, 1960, s. 225–411. Zásada „Was Christum treibet“ je vysvetľovaná na s. 396.

robili na suchopárny a príliš zjednodušený systém učenia o „ospravedlnení z milosti skrze vieru“, bez výzvy k existenciálnemu stretnutiu so živým Kristom. „Kde sa zásadne vylučuje jednoduchá poslušnosť, tam sa zavádza neevanjelický princíp Písma,“ sťažuje sa Bonhoeffer. „Predpokladom pochopenia Písma sa potom stáva nejaký kľúč k výkladu Písma. Týmto kľúčom tu však nie je sám živý Kristus vo svojom súde a milosti. Ani používanie tohto kľúča už nie je závislé jedine od vôle živého Ducha Svätého. Kľúčom k Písmu sa stáva všeobecné učenie o milosti, s ktorým môžeme voľne zaobchádzať. ... Jednoduchú poslušnosť by sme z hermeneutického hľadiska pochopili nesprávne, keby sme chceli konať a nasledovať práve v tom istom čase, ako to urobil ten, kto bol povoláný. No Kristus, ktorého nám Písmo zvestuje, je v celom svojom slove neustále tým, kto daruje vieru len a len tomu, kto je poslušný. Nie sme schopní a nesmieme prenikať za slovo Písma k reálnym udalostiam, ale celé slovo Písma nás volá k nasledovaniu, pretože Písmo nechceme zákonnícky znásilniť nejakým princípom, aj keby ním bolo učenie o milosti.“¹⁵ Obsahom nasledovania je spojenie s Kristom, nový život s Kristom, vrátane Kristovho utrpenia. Bonhoefferovi ide o „totálnosť“ aktu nasledovania, nie o čiastkový, či predbežný životný program. Nasledovať znamená žiť a trpieť spolu s Kristom, úplne sa mu odovzdať, nehľadiť na dôsledky a neotáčať sa späť.

ZÁVER: ETICKÉ A EKLEZIOLÓGICKÉ IMPLIKÁCIE

Drahá milosť vyrastá (je konštitutívne podmienená) zo skutočnosti *Christus praesens*, a je to práve realita *Christus praesens*, ktorá umožňuje prejavovať osobnú aj kolektívnu zbožnosť veriacich v aktoch nasledovania aj uprostred príkoria a utrpenia. Vnímať túto realitu len v individuálno-soteriologickom zmysle by však bolo chybou a hrubým nepochopením Bonhoefferovho odkazu. Práve naopak: takéto teologické nazeranie má svoju výraznú ekleziologickú dimenziu. Cirkev je v tomto kontexte ponímaná ako „Kristus existujúci ako komunita“. Táto komunita je realitou zjavenia a sociologickou formou zároveň. Cirkev je takto interpretovaná ako integrálna súčasť „kresťanskej sociálnej filozofie“, pričom kresťanské učenie má podľa Bonhoeffera vždy svoj „spoločenský zámer“. Bonhoeffer vo svojom diele *Sanctorum communio*¹⁶ predstavuje štyri hlavné ekleziologické dôrazy: cirkev ako miesto stálej Božej prítomnosti, cirkev v poslušnosti ako obraz Krista, cirkev ako spoločenstvo vzájomnej bratskej služ-

¹⁵ BONHOEFFER, D.: Discipleship. In: *Dietrich Bonhoeffer Works*, 4. zv., s. 82.

¹⁶ BONHOEFFER, D.: *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Berlin : Trowitzsch, 1930; BONHOEFFER, D.: *Sanctorum Communio*. Minneapolis : Fortress Press, 2009.

by a cirkev ako nástroj služby svetu. V súvislosti s prvým dôrazom vyslovuje tézu, že „cirkev je Kristovou prítomnosťou rovnako, ako je Kristus prítomnosťou Boha“¹⁷. Platí pritom, že kresťanská cirkev je spoločenstvom, ktoré „ustanovil Boh ako celok, ktoré sa stáva konkrétnym v individuálnom zbore“¹⁸. Keďže Kristus je „nový Adam“ a ako taký je základom a konštitutívnym prvkom existencie cirkvi, vyplýva z toho paradoxná skutočnosť, že „cirkev je [na jednej strane] už úplná a [na strane druhej] stále v procese rastu“¹⁹. Preto pre kresťana platí, že byť „v Kristovi“ je synonymom pre „byť v cirkvi“,²⁰ pričom platí, že „kolektívnou osobnosťou“ cirkvi je Kristus.

Toto pozitívne hodnotenie úlohy cirkvi pre vznik viery ako aktu osobného, uvedomeného rozhodnutia nasledovať Krista v moci Ducha, vyvážil Bonhoeffer svojou prenikavou kritikou inštitucionalizovanej nemeckej cirkvi jeho doby. Upozorňoval pritom na potrebu zbaviť kresťanstvo jeho schematizmu, cirkevného žargónu a klubovej mentality. V tejto súvislosti je Bonhoeffer presvedčený, že človek nepotrebuje byť konfrontovaný s lačnou milosťou, ktorou disponuje cirkev, ako s „náukou, princípom, systémom“²¹. Potrebuje byť konfrontovaný so živým Kristom – Bohom a človekom; s inkarnovaným, ukrižovaným a vzkrieseným Kristom, ktorý ako jediný vie, čo hovorí, keď do svojich úst vezme pojem „Boh“. Evanjelium je moc Božia na spasenie každého, kto verí – je to „moc Božia“, nie teologický princíp. Počet evanjelium má podľa Bonhoeffera znamenať viac ako vnímať duchovnú pravdu – je to ponuka života v Slove, ktoré sa stalo telom.²² Evanjelium je zvestované nie preto, aby bolo blahosklonne vypočuté a zaradené do sofistických teologických schém, ale aby sa Slovo (Logos-Kristus) inkarovalo v živote veriaceho a celej cirkvi v moci Ducha, na slávu Boha Otca.

Koncept *drahej* milosti je konštitutívne spojený s myšlienkou „prítomného“ Krista (*Christus praesens*). Práve toto možno pokladať za centrálnu tému Bonhoefferovej teologickej tvorby. Prítomný Kristus – ako ten, v ktorom Stvoriteľ zmieruje svet so sebou samým. Nejde tu pritom iba o subjektívnu myšlienku (na spôsob idealizmu), ale o reálnu historickú udalosť, ktorá minulosť, prítomnosť i budúcnosť spája do jednej kontinuity Božieho konania a zjavovania sa svetu. Bonhoefferov Boh je pritom „trpiacim Bohom“, ktorého prítomnosť sa

¹⁷ BONHOEFFER, D.: *Sanctorum Communio* (2009), s. 138.

¹⁸ BONHOEFFER, D.: *Sanctorum Communio* (2009), s. 136.

¹⁹ BONHOEFFER, D.: *Sanctorum Communio* (2009), s. 139.

²⁰ Ako píše Bonhoeffer: „Kristus je v cirkevnom spoločenstve, ako aj cirkevné spoločenstvo je v Kristovi.“ BONHOEFFER, D.: *Sanctorum Communio* (2009), s. 140.

²¹ BONHOEFFER, D.: *Sanctorum Communio* (2009), s. 43.

²² VALČO, M.: Cirkev a fenomén sekularizácie : Máme z neho mať strach? In: *Kresťanská revue*, 2005, č. 7, s. 197–202.

„neodťahuje“ od „svetskosti“ stvoreného sveta. Práve udalosť inkarnácie delegitimizuje dualistické oddelovanie Stvoriteľa a stvorenia na „dve sféry“²³ a kontinuálna prítomnosť Vzkrieseného v moci Ducha naopak umožňuje (a nabáda) nasledovať Krista (*imitatio Christi*) v konkrétnych momentoch tohto reálneho sveta. *Christus praesens* v *drahej* milosti vedie k *imitatio Christi*. *Christus praesens* umožňuje prejavovať osobnú aj kolektívnu zbožnosť veriacich v aktoch nasledovania aj uprostred príkoria a utrpenia. Božie utrpenie na kríži vedie kresťana ku prijatiu vlastného utrpenia ako jednej z hlavných konštitutívnych dimenzií viery; tou ďalšou je uskutočňovanie spravodlivosti (aj v jej sociálnom rozmere) v tomto trpiacom svete. Podľa Bonhoeffera bez týchto konštitutívnych znakov nemožno hovoriť o pravom kresťanstve a vernej kresťanskej cirkvi.

Katarína Valčová, PhD.
Žilinská univerzita v Žiline
Fakulta humanitných vied
Univerzitná 8215/1
e-mail: katarina.valcova@fhv.uniza.sk

²³ Túto myšlienku možno vnímať ako kritickú výčitku istým interpretáciám Lutherovho učenia „o dvoch ríšach“.

Metodológia kontemplatívnej modlitby v druhom týždni *Duchovných cvičení* sv. Ignáca

Ján Benkovský SJ

BENKOVSKÝ, J.: Methodology of the Contemplative Prayer in the Second Week of *Spiritual Exercises* of St. Ignatius. *Teologický časopis*, XII, 2014, 1, s. 15 – 33.

In the Church's tradition there are known many ways and methods of prayer. The Christian tradition knows three main forms of prayer life: oral prayer, meditation and contemplative prayer.

A small book of *Spiritual Exercises* by Ignatius of Loyola contains around ten different forms, guidelines and methods, which Ignatius offers to someone making a retreat. Ignatius with regards prayer went out of his own personal experience. He gave a lot of space to contemplation.

This article aims to introduce in detail a contemplative prayer to both, Christian and Non-Christian. We may notice that Ignatius is putting his own experience in this old traditional prayer.

The main intention of this article is to show the contemplative prayer method. And thus through a prayer method to approach the mystery of Christ in contemplating the Gospel scenes: seeing people, hearing words they utter and watching how they act.

The article is also a contribution to the spiritual formation of a reader.

Keywords: contemplative prayer, meditation, St. Ignatius, *Spiritual Exercises*

ÚVOD

Sv. Ignác z Loyoly je veľkým učiteľom modlitby. Takmer vo všetkých svojich dielach sa vyjadruje o modlitbe; ponúka množstvo odporúčaní, ako sa modliť, ako viesť dialóg či rozhovor s Bohom. Najznámejšia je však jeho knižočka *Duchovné cvičenia*, v ktorej nám predstavuje viacero spôsobov modlitby, zostavených na základe svojich vlastných skúseností. Medzi ne patria predovšetkým: úvaha, rozjímanie, opakovanie, použitie zmyslov, tri spôsoby modlitby, osobitné a všeobecné spytovanie svedomia a kontemplácia, ktorej sa budeme v nasledujúcich riadkoch osobitne venovať. Kontemplácia podľa Ignáca je spôsob priblíženia sa k tajomstvu Krista prostredníctvom dlhšieho pozorovania konkrétnej udalosti: vidieť osoby, počúvať slová, pozorovať skutky. V kontemplácii zaujíma najdôležitejšie miesto obrazotvornosť, avšak činné sú aj pamäť, rozum a vôľa, rovnako aj všetky zmysly. V tejto krátkej štúdiu by som chcel predstaviť metodológiu kontemplatívnej modlitby, ako ju Ignác predstavuje na

začiatku „Druhého týždňa DC“. Práve v „Druhom týždni DC“ sv. Ignác odporúča exercitantovi predovšetkým kontempláciu. Ide o spôsob modlitby, ktorý podľa neho pomáha ponoriť sa do vnútorného poznania Ježiša Krista, spôsob, ktorý pomáha rásť v láske k nemu a v jeho nasledovaní.

Sv. Ignác kontempláciu ako spôsob modlitby nevymyslel. Prijal ju z bohatej tradície Cirkvi. Dal sa obohatiť bežnou tradíciou *Devotio moderna*¹, ktorá začlenila stredovekým spôsobom do modlitby kontemplovanie života Ježiša Krista. Kontemplácia, tak ako sa objavuje v *Exercíciách*, má svoj zrod alebo vo svätom Bernardovi, alebo vo františkánskej spiritualite, ktorej najväčším vzorom sa stal svätý Bonaventúra.

Kontemplácia má typické črty prístupné pre jednoduchých ľudí a upriamuje sa na formáciu kresťanského ľudu. Pozostáva z postupného osvojenia si tajomstva historického človečenstva Ježiša Krista, známeho zo Svätého písma. Preto má nesmiernu hodnotu. Poznanie človečenstva (ľudskosti) Ježiša Krista vzbudzuje lásku u exercitanta. Práve človečenstvo Ježiša Krista bolo jazykom, ktorým sa Boh ukázal a priblížil sa k človeku, tým že mu zjavil svojho Syna a ponúkol mu konkrétny a hmatateľný spôsob spásy.²

Kontemplácia v Ignácovom duchu má za cieľ, či predmet Ježiša. Nie je ani špekuláciou, ani moralizovaním, ani nevedie k rozhodnutiam. Nie je ani premýšľaním. Čím však je: je veľkým darom od Pána. Jej dynamika pochádza z osôb a situácií histórie spásy. Na dosiahnutie účinku kontemplácie Ignác predkladá metódu, ktorú si osvojil na základe vlastnej skúsenosti: 1. upokojiť sa; 2. uvedomiť si prítomnosť Boha; 3. prípravná modlitba; 4. prvá predohra – história; 5. druhá predohra – rekonštrukcia miesta; 6. tretia predohra – prosba; 7. obsah kontemplatívnej modlitby; 8. rozhovor a Otče náš.

¹ *Devotio moderna* – duchovné hnutie, ktoré sa zrodilo na konci 14. storočia a rozvinulo sa v priebehu 15. storočia, najmä na území terajšieho Nemecka a Francúzska. Toto hnutie sa nazýva „*devotio*“, pretože spiritualita, ktorú navrhuje, poukazuje na vnútorný život, tajomstvá, afektivitu. Je „moderna“, pretože to tak chápali v tom čase. Sústreďuje sa na napodobňovanie človečenstva (ľudskosti) Krista. Človečenstvo Krista je bránou celého duchovného života, osobitným spôsobom tajomstva vtelenia a utrpenia Ježiša Krista. Metóda modlitby sa zakladá vo veľkej miere na čítaní a meditovaní (*lectio, meditatio*) Svätého písma. Cez kontempláciu sa prichádza k poznaniu Ježišovho božstva a k poznaniu života Najsvätejšej Trojice (to známe Ignácovo vnútorné poznanie tajomstiev Ježiša Krista). Jedným z predstaviteľov tohto hnutia bol aj Tomáš Kempenský, ktorého si Ignác veľmi vážil.

² Porov. ARZUBIALDE, Santiago: *Ejercicios espirituales de San Ignacio : Historia y Análisis*. Bilbao : Mensajero; Sal Terrae, 2009, s. 336.

1. UPOKOJIŤ SA – *SERENARSE* (DC 239)

Je veľmi zaujímavé pozorovať v knižočke *Duchovných cvičení*, ako sv. Ignác kladie veľký dôraz na upokojenie sa, stíšenie. Ide o jeden z prvých dôležitých postojov, aby sa dosiahol cieľ DC, ktorým je: „hľadať a nájsť Božiu vôľu v usporiadaní vlastného života“³. Stíšenie alebo upokojenie sa spomína hneď v niekoľkých dodatkoch či odporúčaniach pre dobrú modlitbu.

Na prvom mieste sa hovorí o tejto skutočnosti v „Dodatkoch, aby sa lepšie robili cvičenia a lepšie sa našlo to, po čom túžime“⁴. V treťom dodatku píše: „Postojím krok alebo dva pred miestom, na ktorom chcem nazerať alebo rozjímať, na dobu jedného Otčenáša, uvažujúc s pozdvihnutou myslou, ako Boh, náš Pán, sa díva na mňa atď. a pokloním sa na znak úcty a poníženosti.“⁵

Druhým miestom je tzv. piata poznámka. Ignác v nej píše: „Hneď, ako si spomeniem, že už je čas na cvičenie, ktoré mám robiť, prv než by som sa do neho pustil, predložím si pred oči, kam a pred koho idem.“⁶ Poznámka nám hovorí o tom, aké je dôležité upokojiť ducha i telo, uvažujúc o tom, kam idem a pred koho sa idem postaviť v modlitbe.

Ešte výslovnejšie Ignác túto potrebu stíšenia opisuje v „Troch spôsoboch modlitby“, konkrétne v DC 239, 250 a 258. Uvediem predovšetkým DC 239: „Pred vstúpením do modlitby, zatiaľ čo sedím alebo sa prechádzam, podľa toho, ako mi to lepšie padne, nech si duch trochu odpočinie, uvažujúc, kam idem a na čo. A tento istý dodatok sa urobí na začiatku všetkých spôsobov modlitby.“⁷

Akým spôsobom sa môžeme stíšiť – upokojiť a čo je dôvodom tohto postoja? Ponúka sa nám hneď niekoľko už overených spôsobov na stíšenie: vyhľadať si tiché miesto, zaujať pohodlné držanie tela, vyhľadať adekvátne miesto na modlitbu, uvoľniť sa, pomaly a zhlboka dýchať, precítiť tlkot srdca, nechať rásť v sebe ticho a pokoj, eliminovať strach a zhon, ktoré nás môžu pri modlitbe rozptyľovať a odvádzať pozornosť od toho, kam ideme a pred koho sa ideme v modlitbe postaviť.⁸ Všetky tieto postoje nás majú priviesť ku vnútornému tichu a majú nám pomôcť ho nadobudnúť, aby sme mohli počuť seba samých,

³ DC 14.

⁴ DC 73.

⁵ DC 75.

⁶ DC 131.

⁷ DC 239.

⁸ Porov. BORRÁS, Pere: Orar con san Ignacio de Loyola. In: *Escuela de Espiritualidad Ignaciana* (EIDES), č. 2. Barcelona : Cristianisme i Justicia, 1990, s. 4–5; SAGÜÉS, Pedro Javier, CORTABARRÍA, Francisco Javier: *El mes de Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola en la vida corriente*. Bilbao : Mensajero, 2005, s. 77–78.

svet okolo nás a Boha, ktorý sa nám prihovára. Dôvodom tohto postoja je túžba zachytiť prítomnosť Boha, preukázať Bohu už na začiatku česť a úctu,⁹ spozorovať ho a kontemplanovať ho vo stvorených veciach¹⁰ a tak vstúpiť do intímneho dialógu s Láskou, čo je skutočná kontemplatívna modlitba. Druhým dôvodom stíšenia pri kontemplácii Boha je naša pokorná úctivosť,¹¹ ktorá môže byť aj vonkajšia, aj vnútorná. Ignác o nej píše aj vo svojom *Denníku*, 156 – 157: „Vo všetkých týchto dobách: pred omšou, v omši a po nej, bola vo mne jedna myšlienka, ktorá mi prenikala vnútro duše: s akou veľkou úctou a úctivou pokorou by som mal vyslovovať meno Boha ... áno, stále som sa vracal k tejto úctivosti, pred omšou, na izbe a v kaplnke a počas omše...“¹²

2. PRÍTOMNOSŤ BOHA – *PRESENCIA DE DIOS* (DC 75)

Pre sv. Ignáca je modlitba vždy dialógom alebo konverzáciou s Bohom. To znamená, že Boh je v modlitbe prítomný, je s nami, kráča po našej strane, je v našom vnútri, dokonca viac než my sami v sebe. Táto jeho prítomnosť nám dáva možnosť hovoriť s ním v pokoji, počúvať, čo hovorí prostredníctvom svojho Slova. Prítomnosť Boha v modlitbe podľa Ignáca spočíva v tom, že Pán sa na mňa díva.¹³ Predstavme si, že sme v nejakej miestnosti a je s nami nejaká osoba, ktorá na nás nepozera, nejaví nijaký záujem, je akoby neprítomná, pretože sa nami nezaobera. A naopak, keď sa osoba na nás pozerá, hoci sme v tichu a nič nám nehovorí, jej pohľad nám môže povedať omnoho viac ako mnohé slová a my si uvedomujeme prítomnosť tejto osoby. Niečo podobné zažívame aj s naším Pánom. Preto Ignác odporúča, aby sme si v kontemplatívnej modlitbe – na jej začiatku uvedomili, ako je Boh prítomný a ako sa na nás láskavo pozerá. O tom, že Boh je prítomný a vidí všetko, hovorí napr. Žalm 139: „Pane, ty ma skúmaš a vieš o mne všetko; ty vieš, či sedím a či stojím. Už zďaleka vnímaš moje myšlienky: či kráčam a či odpočívam, ty ma sleduješ. A všetky moje cesty sú ti známe. ... kam môžem utiecť pred tvojou tvárou ... tvoje oči ma videli, keď som ešte nebol stvárnený ... skúmaj ma, Bože, a poznaj moje srdce, skúmaj ma a všímaj si moje cesty.“

⁹ Porov. DC 39.

¹⁰ Porov. DC 235.

¹¹ Porov. DC 3, 23, 39, 88, 114, 144; *Direktórium*, 16:19 (de la información del padre Antonio Valentino, 1540–1611).

¹² Porov. THIO de POL, Santiago: *La intimidad del peregrino : Diario espiritual de san Ignacio de Loyola*. Bilbao : Mensajero; Sal Terrae, s. 182.

¹³ Porov. DC 75.

3. PRÍPRAVNÁ MODLITBA – *ORACIÓN PREPARATORIA* (DC 46)

Sv. Ignác navrhuje začať každé cvičenie modlitby prípravnou modlitbou: „Prosíť o milosť Boha, nášho Pána, aby všetky moje úmysly, činy a skutky boli čisto zamerané na službu a chválu jeho Božského majestátu.“¹⁴ Ako možno vnímať túto Ignácovu prípravnú modlitbu? Predovšetkým v nej možno objaviť zhrnutie „Princípu a fundamentu“.¹⁵ Je to jediná časť *Exercícií*, ktorá sa opakuje identicky vo všetkých cvičeniach. Pretože „Princíp a fundament“ sú normou poriadku pre všetkých pri každom skutku či konaní v živote.

Prípravná modlitba nás na začiatku kontemplácie vťahuje do prítomnosti Boha, ku ktorému smerujú všetky naše schopnosti. Zároveň nás vedie k tomu, že túto prítomnosť Boha musíme žiť počas celého procesu modlitby. Pri jednej príležitosti páter Nadal povedal: „Iná vec, ktorá veľmi napomáha, aby sme sa dobre mohli modliť, je mať na pamäti Boha, ktorý je prítomný počas každej meditácie...“

V prípravnej modlitbe Ignác zdôrazňuje na prvom mieste čistotu úmyslu. Pre Ignáca bola čistota úmyslu veľmi dôležitá: hľadať iba Boha a jeho slávu vo všetkých veciach; ponúknuť Bohu celé svoje bytie, celú svoju slobodu, pamäť, rozum, vôľu.¹⁶ Hovorí o nej vo viacerých svojich dielach, najmä v listoch, *Duchovných cvičeniach* a *Konštitúciách*. V liste študujúcim spolubratom v kolégiu v Coimbre pri vysvetľovaní cesty k dokonalosti píše: „Štvrtý spôsob, ako pomáhať bližným, pretože je veľmi rozšírený, spočíva vo svätých želaniach a modlitbách. A hoci vám štúdium neposkytne čas, aby ste ich mali veľmi dlhé (modlitby), môže si v túžbach vynahradiť čas ten, kto koná neustálu modlitbu vo všetkých svojich cvičeniach, prijímajúc ich iba pre službu Bohu...“¹⁷

Podobne o čistote úmyslu píše páter Polanco na poverenie sv. Ignáca portugalskému jezuitovi Antoniovovi Brandãovi, ktorý sprevádzal pátra Šimona Rodriguesa na jeho ceste z Portugalska do Ríma: „...môžu sa cvičiť v hľadaní prítomnosti nášho Pána vo všetkých veciach, ako v rozprávaní s niekým, kráčaní, pozeraní, vychutnávaní si vecí, počúvaní, chápaní a vo všetkom tom, čo budeme robiť, pretože je pravda, že jeho Božský Majestát je v prítomnosti, v sile a podstate všetkých vecí ... a okrem toho môžete sa cvičiť v obetovaní sa nášmu Pánovi mnohými vecami – cez svoje štúdiá a prácu, tým, že ich prijímame pre jeho lásku, odsúvajúc do úzadia naše záľuby, aby sme v niečom slúžili jeho Ma-

¹⁴ DC 46.

¹⁵ Porov. DC 23.

¹⁶ Porov. DC 234.

¹⁷ List študujúcim bratom v kolégiu v Coimbre (Rím 7. mája 1547). In: IPARRAGUIRRE, Ignacio, DALMASES, de Candido, JURADO, Manuel Ruiz: *San Ignacio de Loyola : Obras*. Madrid : BAC, 1991, s. 805.

jestátu, pomáhajúc tým, pre ktorých on zomrel. A v týchto dvoch cvičeniach by sme sa mohli vyskúšať.“¹⁸

V ďalšom zo svojich listov píše: „Pre toto všetci nech si napravvia svoj úmysel tak, aby celkom hľadali nie svoje záujmy, ale záujmy Ježiša Krista (porov. Flp 2,21); nech sa usilujú o uskutočňovanie veľkých predsavzatí (vecí) a získajú rovnaké túžby byť pravými a vernými sluhami Boha.“¹⁹ Alebo v liste pátrovi Diegovi Miróvi: „Ale podľa nášho povolania rozprávame sa so všetkými ... kráčajúc s priamym a čistým úmyslom, hľadajúc nie svoje vlastné záujmy, ale záujmy Ježiša Krista. On sám nás bude chrániť pre svoju nekonečnú dobrotu.“²⁰

V „Úvode k urobeniu voľby“ sv. Ignác hovorí, že „oko nášho úmyslu musí byť jednoduché, hľadiac jedine na cieľ, pre ktorý som stvorený, t. j. na chválu Boha, nášho Pána, a na spásu svojej duše“²¹. Táto skutočnosť čistého a jasného úmyslu, o ktorý máme prosieť aj v kontemplatívnej modlitbe „Druhého týždňa DC“, sa opakuje veľmi často v *Konštitúciách* ako vec veľmi odporúčaná: „Všetci nech sa usilujú mať správny úmysel nielen všeobecne, čo do životného stavu, ale aj pokiaľ ide o všetky jeho jednotlivé veci. Pritom nech vždy hľadia na to, aby verne slúžili a páčili sa Božej добрote pre ňu samu a pre lásku a vzácne dobrodenia, ktorými nás vopred obdarila, a nie zo strachu pred trestom alebo z nádeje na odmenu, hoci aj tieto pohnútky sa majú využiť. Často ich treba upozorňovať, aby vo všetkom hľadali Boha a pokiaľ možno zbavili sa lásky ku tvorom a venovali celú náklonnosť ich Stvoriteľovi, jeho milovali vo všetkých tvoroch a všetky v ňom, podľa jeho najsvätejšej a božskej vôle.“²²

Sv. Ignác hovorí, že naše úmysly majú byť úplne zamerané na službu a chválu Boha, pre lásku k nemu, venovať mu celú svoju náklonnosť. O to ide v kontemplácii. Je veľký rozdiel medzi službou otroka, službou sluhu a službou syna. Pretože otrok slúži svojmu pánovi zo strachu alebo z trestu. Sluha alebo robotník slúži svojmu pánovi pre odmenu alebo výplatu, ktorú od neho očakáva. A syn, ten slúži svojmu otcovi z lásky. Až k takémuto stupňu nášho úmyslu sa musíme dostať. V kontemplácii sa to učíme a o to prosíme. Ak teda sme synmi Boha, milujme ho a slúžme mu ako synovia, uctievajme ho ako Otca pre jeho čistú lásku, pre jeho nekonečnú dobrotu.

¹⁸ List pátrovi Antoniovovi Brandāovi (Rím 1. júna 1551). In: IPARRAGUIRRE, Ignacio, DALMASES, de Candido, JURADO, Manuel Ruiz: *San Ignacio de Loyola : Obras*, s. 886.

¹⁹ List pátrovi Juanovi Pelletierovi (Rím 13. júna 1551). In: IPARRAGUIRRE, Ignacio, DALMASES, de Candido, JURADO, Manuel Ruiz: *San Ignacio de Loyola : Obras*, s. 896.

²⁰ List pátrovi Diegovi Miróvi (Rím 1. februára 1553). In: IPARRAGUIRRE, Ignacio, DALMASES, de Candido, JURADO, Manuel Ruiz: *San Ignacio de Loyola : Obras*, s. 931.

²¹ DC 169.

²² *Konštitúcie*, 288. Porov. *Konštitúcie*, 180, 340, 360, 361, 486, 547, 618.

Čistota úmyslu má tri stupne: Prvým stupňom je, že sa usilujeme hľadať a plniť Božiu vôľu a postupne prestávame myslieť na tento svet a zbavujeme sa lásky ku svetu.²³ Druhým stupňom čistoty úmyslu je, že nielenže zabúdame alebo prestávame myslieť na vonkajšie veci, ale aj na seba samých, nemáme radi len seba samých, ale seba v Bohu, cez neho a pre neho. A napokon tretí stupeň čistoty úmyslu – čistoty našej lásky k Bohu je, keď nielen zabúdame na seba samých, ale usilujeme sa páčiť Bohu a potešiť ho. Všimnime si jedno z najkrajších vyznaní sv. Petra Fabera SJ o tejto skutočnosti v jeho spomienkach:

„Vždy som hľadal odev zbožnosti alebo iné ozdoby, aby som privábil svätých, aby som sa stal milým a cítil sa nimi prijatý. Nikdy som nehľadal spôsob priblížiť sa k nim, čo by bolo ľahšie, pretože vtedy by som mohol kontemplovať dary, ktoré v sebe majú a cez ktoré sú milovaní a prijímaní. Nech všemohúci Otec, Syn a Duch Svätý mi dajú takú milosť, aby som vedel, mohol a chcel hľadať a prosiť²⁴ tieto veci: byť milovaný od Boha a jeho svätých a sám ich milovať. A odteraz do budúcnosti musím venovať viac pozornosti tomu, čo je lepšie a predpokladá väčšiu veľkodušnosť, a čo som robil menej, ako je milovať viac, ako byť milovaný. Preto si musím viac všímať znaky, ktoré mi môžu ukázať, ako milujem, ako veci, ktoré mi zjavujú, ako som milovaný. A tieto znaky budú práce, ktoré robím pre Krista a pre blížneho, podľa toho, ako Kristus povedal Petrovi: Miluješ ma viac ako títo? Pas moje ovce. (Jn 21,15-17) Musíš sa usilovať byť najprv Petrom a potom Jánom, ktorý je viac milovaný a ktorému sa dáva prednosť. Až doteraz si chcel byť najprv Jánom a potom Petrom. Toto som si napísal v deň sv. Štefana po tom, čo som sa pomodlil večery zo sv. Jána Evanjelistu... Myslím, že v týchto vianočných dňoch som dosiahol niečo dobré, týkajúce sa môjho duchovného narodenia: želám si hľadať s osobitnou starostlivosťou znaky mojej lásky k Bohu, ku Kristovi a jeho veciam tak, aby som potom prišiel k myslieniu a želaniu, hovoreniu a lepšiemu konaniu toho, čo chce Boh. Až doteraz som kráčal veľmi dychtivý po zabezpečení si týchto citov, ktoré mi dávali pochopiť to, čo znamená byť milovaný od Boha a jeho svätých. Hľadal som predovšetkým pochopenie, ako oni videli mňa. Toto nie je zlé. Je to prvé, čo prichádza na um tým, ktorí kráčajú k Bohu, lepšie povedané tým, ktorí hľadajú, ako si získať Boha... Na začiatku nášho obrátenia, bez toho, že by sme zle postupovali, usilujeme sa predovšetkým zapáčiť sa Bohu, pripravujúc mu telesný a duchovný príbytok v našom tele a v našom duchu. No je určený čas – pomazanie Ducha Svätého ukáže tomu, kto kráča priamo –, v ktorom sa

²³ Porov. *Konštitúcie*, 288.

²⁴ „Pýtať to, čo chcem.“ Ide o ignaciánsku formulu, ktorá je ovocím želania, túžby, aby mi to Pán dal.

nám ukáže, a žiada sa, aby sme nechceli a predovšetkým nehladali byť milovaní od Boha, ale naše prvé úsilie musí byť milovať Boha. Totiž, aby sme nekráčali skúmajúc, ako on koná s nami, ako on pôsobí sám v sebe a vo všetkých iných veciach, a čo je to, čo ho v skutočnosti robí spokojným, alebo sa mu nepáči vo stvorených veciach.²⁵

O čistote úmyslu, ktorú Ignác tak zdôrazňuje v prípravnej modlitbe kontemplácie, ale aj v každej inej modlitbe, hovoria aj tzv. *Direktória*, ale tiež *31. generálna kongregácia Spoločnosti Ježišovej*. Z *Direktórií* spomeniem najmä text od pátra Everarda Mercuriana²⁶: „Vo všetkom konaní použiť prax posledného cieľa; totiž, nech robí všetky veci pre Boha a jeho slávu; a nie pre iný motív. A tak nech si zaumieni postupovať ráno a navyše niekoľkokrát počas dňa. A v skutočnosti nech vždy tak postupuje alebo takmer vždy: tým, že často si spomína na Boha: alebo vidiac ho intelektuálnym nazeraním, alebo kontemplujúc ho intelektuálnym uvažovaním, alebo s pamäťou a dokonca nech si zaumieni, s väčšou dokonalosťou, postupovať vždy lepšie, ako môže, vždy a na každom mieste a čase, na väčšiu Božiu slávu ... treba všetko robiť pre Boha: principiálne pre neho samého, čiže z čistej lásky; z dôvodu prijatých dohier, čiže z vďačnosti. Lepšie pre tieto dve príčiny, ako zo strachu pred peklom alebo z očakávania večnej slávy; hoci niekedy je vhodné si pomôcť aj nimi.“²⁷

O čistote úmyslu hovorí 8. dekrét *31. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej*, keď píše o duchovnej formácii jezuitu: „Sv. Ignác nám naliehavo odporúča čistotu úmyslu²⁸ (priamosť). Preto jezuiti správne hľadajú pravú úprimnosť. Napriek tomu tá nemôže byť autentická, ak nie je spojená s vernosťou k normám, ktoré nám dáva Cirkev a Spoločnosť v zhode s tým, čo slobodne sľubujeme. Ubezpečujeme preto všetkých, že subjektívna úprimnosť sa musí doplniť objektívnou vernosťou.“²⁹ Toľko o prípravnej modlitbe v kontemplácii, a najmä o čistote úmyslu, od ktorého sa odvíja všetko ostatné.

²⁵ Porov. ALBURQUERQUE, Antonio: *En el corazón de la reforma : Recuerdos espirituales de Beato Pedro Fabro SJ*. Bilbao; Santander : Mensajero; Sal Terrae, č.197–203, s. 225–228.

²⁶ Everard Mercurian (1514 – 1580) slúžil od roku 1575 do roku 1580 ako štvrtý generálny predstavený Spoločnosti Ježišovej. Originál tohto *Direktória* je v latinčine. Ide o krátke poučenia o dávaní duchovných cvičení.

²⁷ LOP, Miguel Sebastià: Los Directorios de Ejercicios. 1540 – 1599. In: *Breve instrucción sobre el modo de dar los Ejercicios* (D 18:109–110). Bilbao : Mensajero; Sal Terrae, s. 131.

²⁸ Porov. *Konštitúcie*, 547.

²⁹ 31 GK, d. 8, č. 8.

4. PRVÁ PREDOHRA – HISTÓRIA – *PRIMER PREÁMBULO* (DC 102)

Všimame si osobitné tajomstvo. „Rozpamätám sa na udalosť,“ píše sv. Ignác, „ktorú chcem nazerať.“ Ignácovi ide o to, aby sme uvažovali o Božom zjavení, formách, ako sa Boh zjavuje ľuďom. Vieme, že je viacero spôsobov Božieho zjavenia: zjavuje sa slovom i skutkami; zjavuje sa dielom stvorenia i skutkami v ľudských dejinách a takto pretvára ľudské dejiny na dejiny spásy. Zaujímavosťou je, ako Boh vstupuje do rozhovoru s človekom a takto sa mu zjavuje.³⁰

Hneď s prvým cvičením „Druhého týždňa“ sv. Ignác uvádza novú matériu, ktorou sa stávajú tajomstvá Kristovho života, inak povedané dejiny spásy Nového zákona, keď Ježiš ohlasuje Božie kráľovstvo. Sv. Ignác pozýva exercitanta aj k novému spôsobu modlitby, ktorou je kontemplácia evanjelia a jeho historických udalostí. Kontemplácia histórie už bola isto prítomná v predchádzajúcej duchovnej tradícii a praktizovala sa podľa charakteristickej metódy z posledných storočí stredoveku. Napríklad veľmi rozšírenými a známymi boli v tom čase *Meditácie o živote Krista*, napísané pod pseudonymom Bonaventúru.³¹

Prirodzenosť ignaciánskej kontemplácie je založená na jednoduchom vnímaní tajomstiev viery. Nejde o kontempláciu v zmysle tereziánskom (karmelitánskom), ktorá viac hovorí o nadprirodzenej alebo mystickej kontemplácii. Sv. Ignác v skutočnosti prezentuje tajomstvá jednotlivých scén z evanjelia, ktoré sa odohrali v histórii. Tieto tajomstvá treba kontempláciou preniknúť a prehliadnúť, doslova zaostriť na jednotlivé udalosti Ježišovho života. Čo je však dôležité vnímať, je to, že tieto tajomstvá Kristovho života sa zapísali do histórie a rozvíjali sa v konkrétnom prostredí. Tieto udalosti nesymbolizujú iba minulé udalosti, ale pokračujú pre nás až dodnes. Sú duchom a životom. Všetky sa spájajú v osobe Ježiša Krista, ktorý sa stal človekom, žil medzi ľuďmi, aby ľudí spasil. Kontemplácia histórie tak podľa Ignáca umožňuje exercitantovi, aby sa priblížil k tomuto jedinečnému tajomstvu spásy.

História je Ježiš, jeho osoba, jeho misia, jeho životný štýl, jeho poslanstvo. Všimnúť si históriu teda znamená všimnúť si jeho, Spasiteľa celej histórie, otvoriť sa mu a konfrontovať svoju vlastnú históriu s jeho históriou.³²

Ignaciánska kontemplácia histórie nás vovádza do týchto tajomstiev skrze našu vieru a lásku, aby sme z týchto tajomstiev mohli rozpoznať jedinečné osobné Božie volanie k nasledovaniu Krista, k službe Bohu a blížnemu, s po-

³⁰ Porov. KRAPKA, Emil: *Prechod Pánov : Teológia I*. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 305.

³¹ COATHALEM, Hervé: *Comentario del libro de los Ejercicios*. Buenos Aires : Apostolado de la oracion, 1965, s. 153.

³² Porov. IGLESIAS, Ignacio: „*Sentir y cumplir*“ : *Escritos ignacianos*. Bilbao : Mensajero; Sal Terrae; Universidad Pontificia Comillas, 2013, s. 68–71.

hľadom upretým na Otca všetkých. Ignác nás pozýva vstúpiť do tejto histórie, vidieť osoby, počúvať, čo hovoria, uvažovať o tom, čo robia, a to nie preto, aby sme zostali niekde na povrchu kontemplovanej udalosti, ale aby sme vošli do hĺbky historickej udalosti, ktorá nám odkrýva tajomstvo živej viery. To znamená vystúpiť z toho viditeľného k tomu neviditeľnému a vziať si z toho nejaký duchovný úžitok.³³

Otázke histórie kontemplovaného deja sa Ignác venuje aj v 2. poznámke DC.³⁴ V nej upozorňuje exercitátora, aby verne a zrozumiteľne vysvetlil historický dej exercitantovi. Preto by mal exercitátor dostatočne poznať exegetické metódy, ktoré uznáva Magistérium Cirkvi, aby s pokorou vybral a navrhol pravdu, ktorú „Boh chcel mať zaznačenú v posvätných knihách pre našu spásu“³⁵. Táto pravda sa nachádza v inšpirovaných knihách – evanjeliách, ktorých historickosť Cirkev bezpochyby potvrdzuje a rozhodne tvrdí, že verne podávajú to, čo Ježiš, Syn Boží, za svojho pozemského života až do dňa, keď bol vzatý do neba, skutočne vykonal a učil na večnú spásu ľudí (porov. Sk 1,1-2).³⁶

Historickú udalosť odporúča Ignác vysvetliť veľmi stručne v kontemplácii „iba krátkym a súhrnným vysvetlením“³⁷, aby exercitant sám našiel a osobne prijal Božiu milosť z kontemplovanej udalosti. Všimnime si, ako sa k tejto problematike vyjadrujú *Direktória*: Nech sú body krátke; mali by sa dávať skôr stručne a nie rozvláčne; stačí dať len východisko; exercitátor by sa mal vyhýbať vysvetľovaniu bodov príliš obširne, avšak mal by zabezpečiť, aby exercitant správne pochopil body a bol schopný si dobre vykonať kontempláciu.³⁸

Podľa citovanej 2. poznámky vidíme, že Ignácovi nejde v kontemplatívnej modlitbe len o čisté rozumové poznanie a objasnenie deja – histórie, ale najmä o vnútorné precítenie a vychutnávanie vecí, o lahodné zakúsenie tajomstva s osvieteným srdcom a pod vplyvom osobitnej milosti.³⁹ Túto milosť Boh udeľuje iba pokorným a maličkým (porov. Mt 11,25n; 1 Kor 1,27. Veľmi pekne o tejto skutočnosti, ako vychutnať evanjelióvu historickú udalosť, hovorí páter Nadal: „Hľadaj Boha v intímnej činnosti srdca, kde sa nachádza v príjemnom tichu a milej jednote, s istým nevysvetliteľným citom nekonečnej sily. Ak ho

³³ Porov. COATHALEM, Hervé: *Comentario del libro de los Ejercicios*, s. 154.

³⁴ DC 2: „Druhý je, že osoba, ktorá dáva inému spôsob a poriadok (metódu) na meditovanie alebo kontemplovanie, musí rozpovedať verne históriu (tajomstvo alebo pravdu viery) tejto kontemplácie alebo meditácie, tým, že prebehne iba hlavné body ... pretože osoba, ktorá kontemplove, si vezme pravý základ (jadro a zmysel) histórie, ktorú ide meditovať alebo kontemplovať...“

³⁵ Porov. *Dei Verbum*, 11.

³⁶ Porov. *Dei Verbum*, 19.

³⁷ Porov. DC 2.

³⁸ Porov. *Direktória*: D 1:15n; D 3:5; D 4:15; D 7:24; D 17:37; D 20:31; D 46:87–95.

³⁹ Porov. DC 63, 65, 76, 104, 227, 233, 252, 254.

hľadáš v rozume, zamotáš sa do mnohých ťažkostí a nenájdeš ho. Je to srdce, kde sa nachádza teológia mystiky.“⁴⁰

5. DRUHÁ PREDOHRA – REKONŠTRUKCIA MIESTA (DC 103)

Ďalším dôležitým prvkom ignaciánskej kontemplatívnej modlitby je kompozícia alebo rekonštrukcia miesta. V ignaciánskej tradícii sa týmto termínom označuje prvý predhovor meditácií „Prvého týždňa“ a druhý predhovor kontemplácií „Druhého týždňa“.⁴¹ V *Duchovných cvičeniach* sv. Ignáca je kompozícia miesta vždy spojená s predstavivosťou videnia, s ktorou sa exercitiant pripravuje na zrealizovanie duchovného cvičenia. Iste, prostriedok predstavivosti ako pomôcky pre kontempláciu alebo meditáciu bol známy už pred Ignácom, ale je v tom novosť, pretože predchádzajúci autori⁴² používali predstavivosť ako prostriedok na rozvoj časti danej modlitby, a nie ako predbežný krok k nej, ako je to v prípade Ignáca. Úloha kompozície miesta⁴³ má originálny prínos v štruktúre modlitby, je originálnym elementom *Exercícií*.

V druhom predhovore „Druhého týždňa“, v kontemplatívnej modlitbe, je úlohou predstavivosti dať východiskový citlivý obraz na rozvoj duchovného cvičenia, dať akoby telo duchovnému cvičeniu. To znamená, že kompozíciou miesta exercitiant dáva obsahu modlitby aj konkrétne prostredie a umiestňuje seba dovnútra deja ako integrálnu neodlučiteľnú časť scény. Stáva sa pozitívnym nástrojom na realizáciu cieľa navrhnutého v každom cvičení. Taktiež musíme vidieť, že kompozícia miesta je vždy spojená s osobitnou milosťou, o ktorú prosí exercitiant pri každom cvičení.

Teologicky by sme mohli potvrdiť, že predstavivosť v kompozícii miesta utvára miesto afektívneho – citového a účinného stretnutia medzi Bohom a exercitantom. Exercitiant sa tak disponuje k tomu, aby vstúpil do úprimného a srdečného dialógu s Bohom. Samozrejme, všetko závisí od osobnej dimenzie viery, na základe ktorej bude živá a intenzívna aj milosť, ktorú mu Boh chce udeliť.⁴⁴

Musíme však mať na zreteli, že ide len o predohru, o pomôcku, ktorá má exercitanta viesť do hĺbky kontemplatívnej modlitby. Preto predstave alebo kompozícii miesta nemáme venovať príliš veľa času. Páter Diego Miró píše

⁴⁰ Z duchovných poznámok pátra Nadala (*orationis observationes*).

⁴¹ Porov. DC 47, 55, 65, 91, 103, 112, 138, 151, 192, 220, 232.

⁴² Napr. Elredo de Rievaux, Luis Balbo, Juan Mombaer a i.

⁴³ Poznámka: Treba ho rozlíšiť od aplikácie zmyslov, pretože tam ide o body modlitby a nie o predhovory k modlitbe (porov. DC 66–70).

⁴⁴ Porov. ZAS FRIZ, Rossano: Composición de lugar. In: *Diccionario de espiritualidad ignaciana (A – F)*. Madrid; Bilbao : Mensajero; Sal Terrae, 2007, s. 359–362.

vo svojom druhom *Direktóriu*: „Pri kompozícii miesta si človek sprítomňuje miesto, kde sa táto udalosť stala, alebo nejaké iné miesto. S očami predstavivosti hľadá na všetko, čo sa tam nachádza, hovorí alebo robí, alebo čo by sa tam robilo. Môže si tiež predstaviť, že všetky tieto veci sú prítomné na mieste, kde je. Tento postup je lepší. No nemal by venovať príliš veľa času tejto kompozícii miesta, aby si neunavil hlavu, ale mal by ísť ďalej a meditovať o navrhovanej udalosti.“⁴⁵

Ignácovi veľmi záležalo na tom, aby sa pri kontemplatívnej modlitbe vysvetlili všetky predohry, najmä čo je predstava (kompozícia) miesta, čo nie je nič iné ako fantázia vidieť miesta, na ktorých sa udalosť odohráva, o ktorých rozjímame alebo kontemplujeme, napríklad chliev, kde sa narodil Kristus, alebo veľké večeradlo, kde umýval nohy apoštolom, alebo horu, kde trpel.⁴⁶ Hodnota kompozície miesta je veľmi významná, pomáha udržať pozornosť a pohyby duše, ktorá je tak pripútaná fantáziou k určitej veci a akosi spútaná, aby neblúdila; alebo keby i odbočila, má po ruke prostriedok, ktorým sa ľahko sústredí a vráti na svoje miesto, na ktoré sa na začiatku postavila. Preto sv. Bonaventúra v úvode ku Kristovmu životu hovorí: „Ak chceš mať z týchto vecí úžitok, prenes sa celým srdcom, horlivo, s radosťou a spočinením do prítomnosti toho, čo Pán Ježiš Kristus hovoril a konal, akoby si to na vlastné oči a uši videl a počul, a pritom nechaj bokom všetky starosti a záležitosti.“⁴⁷

6. TRETIA PREDOHRA – PROSBA (DC 104)

„Prosiť o to, čo chcem. Tu to bude: prosiť o prenikavé poznanie Pána, ktorý sa stal pre mňa človekom, aby som ho viac miloval a nasledoval.“⁴⁸ Prenikavé poznanie Pána⁴⁹ sa v kontemplatívnej modlitbe stáva fundamentom. K tomuto poznaniu neprichádzame na základe štúdia, ani nášho talentu alebo schopností, ktoré máme. Isto sú to potrebné podmienky. Dôležitú úlohu zohráva

⁴⁵ LOP, Miguel Sebastià: Los Directorios de Ejercicios. 1540 - 1599. In: *Directorio del P. Miró* (D 23:66). Bilbao : Mensajero; Sal Terrae, s. 201. Porov. *Directorio oficial* (D 43:124). Bilbao : Mensajero; Sal Terrae, s. 349.

⁴⁶ LOP, Miguel Sebastià: Los Directorios de Ejercicios. 1540 - 1599. In: *Directorio oficial* (D 43:121), s. 348.

⁴⁷ Porov. LOP, Miguel Sebastià: Los Directorios de Ejercicios. 1540 - 1599. In: *Directorio oficial* (D 43:122), s. 348-349.

⁴⁸ DC 104.

⁴⁹ „Prenikavé poznanie Pána.“ Ignác používa slovičko „poznať“. Ide o najvyššie poznanie. Zodpovedá precíteniu a vychutnaniu si vnútorne prijatého duchovného daru. Človek sa cíti dotknutý bezplatnou láskou, ktorá sa mu daruje a otvára mu bránu ku preniknutiu tajomstva, ktoré sa mu zjavuje a daruje. Táto láska zároveň vyvoláva pohyb vnútorného prilnutia k Ježišovi, ktoré bude kulminovať v plnej identifikácii nasledovania a služby Ježišovi. Tak to vidíme v celej osobnej histórii evolučného procesu sv. Ignáca.

pôsobenie Ducha Svätého. Je to Duch Svätý, ktorý nám dáva poznať Boha ako Pána vo všetkých udalostiach histórie spásy.⁵⁰

Celé Sväté písmo je plné tohto Ducha Svätého, ktorý dáva poznať Boha. Je to poznanie skúsenostné, ktoré prichádza až do srdca exercitanta; milujúce poznanie Ježiša, Stvoriteľa a Vykupiteľa, Pána a Kráľa,⁵¹ ktorý sa pre mňa stal človekom, aby ma oslobodil od mojich hriechov a urobil ma svojím bratom a priateľom.⁵² Pokúsme sa na chvíľu ponoriť do textov Nového zákona, ktorý nám jasne ukazuje, čo znamená vnútorné poznanie Pána a kto je motorom tohto poznania, o ktoré máme prosieť v kontemplatívnej modlitbe. Napríklad pre sv. Jána je poznať vnútorne Pána Božím darom (porov. Jn 4,10), to znamená vnútorne poznať Ježiša pod vplyvom Ducha Svätého, ktorého posielal Otec, aby nás všetko naučil a pripomenul nám všetko (porov. Jn 14, 26). Pre sv. Pavla alebo Petra je to zase vyššie poznanie, ktoré je nám zadarmo udelené zhora (porov. Ef 1,17; Ef 4,13; 2 Pt 1,8). A ďalší výber textov vnútorného poznania Pána: Mt 11,27n; Mt 13,11n; Jn 4,10; Jn 17,3; 1 Kor 1,5; Flp 3,8.10; Kol 2,2n a iné.

Vidíme teda, že poznanie Pána, o ktoré prosíme, nezávisí od našej námahy, alebo našej vôle. Nejde o to, aby sme vedeli veci o Pánovi, ale aby sme poznali Pána, ktorý sa pre nás stal človekom. Dynamika spočíva v slovíčku „viac“ – viac ho milovať a nasledovať. Láska, ktorá sa premieňa na nasledovanie. Preto Ignác tak prízvukuje, aby sa vnútorné poznanie Pána premenilo na lásku, ktorá sa musí viac klásť do skutkov ako do slov.⁵³ A to sa dá dosiahnuť len vtedy, keď o tento dar prosíme Pána. Pre sv. Ignáca poznanie nie je „vnútorné“, ak sa nevyjadrí v praxi.⁵⁴

Vnútorné poznanie Pána prebral Ignác z duchovného hnutia Devotio moderna. Táto duchovná tradícia bezprostredne predchádzala Ignáca. Vnútorné poznanie Krista interpretovala od prirodzenosti samej lásky: Láska je jedinečná a výhradná. Nepripúšťa nič iné. Ježiš si želá byť milovaný nad všetky veci. Z toho vyplýva, že láska k Ježišovi predpokladá zrieknuť sa seba samého, aby sme prišli ku vnútornej slobode jedinečnej lásky, ktorá naplňuje celé srdce človeka. Potom je to láska bezplatná. Poznanie Ježiša je totiž dar a viaže sa na priateľstvo, ktoré je pravým pokladom s veľmi veľkou hodnotou.⁵⁵

⁵⁰ Porov. FIORITO, Miguel Ángel: *Buscar y hallar la voluntad de Dios : Comentario práctico de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*, s. 365–369.

⁵¹ DC 53, 91, 95–98, 229.

⁵² DC 53, 60, 61, 71, 104, 116, 193, 203, 234.

⁵³ Porov. DC 230.

⁵⁴ Porov. CHÉRCOLES, Adolfo M.: Conocimiento interno. In: *Diccionario de espiritualidad ignaciana (A – F)*, s. 402–404.

⁵⁵ Porov. ARZUBIALDE, Santiago: *Ejercicios espirituales de San Ignacio : Historia y Análisis*, s. 344–347.

Okrem Svätého písma máme k dispozícii aj osobnú skúsenosť sv. Ignáca. Je to najmä *Autobiografia* a jeho *Duchovný denník*. V týchto dielach opisuje sv. Ignác časté videnia Ježiša Krista, a to v rôznych etapách svojho života:

„Keď som sa často a dlho modlieval, vidaval som vnútornými očami Kristovo človečenstvo; postava, ktorá sa mi zjavovala, bola akoby nejaké biele telo ani veľmi veľké, ani veľmi malé, ale pritom som nevidel rozčlenenie údov. V Manrese som to videl veľa ráz...“⁵⁶ „Keď sa stmievalo, nechali ma na veľkom otvorenom poli. Na tom poli sa mi zjavil Kristus spôsobom, akým sa mi zvyčajne zjavoval, to mi spôsobilo veľkú útechu.“⁵⁷ „Ani na tú loď som si nevzal nijaké živobytie okrem nádeje, ktorú som mal v Boha, ako som to urobil na prvej lodi. Cez celý tento čas sa mi zjavoval Pán a dával mi veľa útechy a posily.“⁵⁸ „Keď som tak kráčal tou cestou v pevných rukách tohto kresťana s opaskom, dostalo sa mi od Pána veľkej útechy; zdalo sa mi, že som videl stále pred sebou Krista.“⁵⁹ „Keď som bol jedného dňa v kostolíku vzdialenom niekoľko míľ od Ríma a modlil som sa tam, pocítil som takú veľkú premenu vo svojej duši a tak jasne som videl, že ma Boh Otec pridružuje ku Kristovi, svojmu Synovi, že som sa neodvážil o tom vôbec pochybovať.“⁶⁰ „Aj teraz máva mnoho ráz videnia, najmä také, o ktorých bola reč prv, že vídava Krista ako slnko.“⁶¹ „A mne sa akosi zdalo, že je to od Najsvätejšej Trojice, že sa mi ukázal Ježiš, lebo som ho cítil a pripomenulo mi to hodinu, keď ma Otec pridružil k Synovi.“⁶²

Všetky tieto spomenuté etapy z Ignácovho putovania nám len potvrdzujú, že vnútorné poznanie Pána je darom od Boha.⁶³ Kľúčom evanjelia a aj celej kontemplatívnej modlitby je teda podľa Ignáca osoba Krista a identifikácia s ním.

Vnútorné poznanie Pána nás vedie k väčšej láske a k ešte horlivejšiemu nasledovaniu Ježiša Krista. Tak pokračuje aj Ignácova prosba: „...aby som ho viac miloval a viac nasledoval.“ Prosba sv. Ignáca je úplne logická. Najprv poznanie, potom láska a napokon nasledovanie. Veľmi pekne túto skutočnosť – od poznania k nasledovaniu – vyjadril Ignác v *Konštitúciách*. Pre jej úplnosť ju odcitujeme celú: „Lebo ako svetskí ľudia, oddaní svetským záujmom, milujú a veľmi usilovne vyhľadávajú česť, slávu a zvučné meno na zemi, ako ich k tomu vedie svet, tak tí, čo sú duchovne založení a vážne nasledujú Krista, nášho Pána, majú záľubu a zanietené túžia po pravom opaku, totiž priodieť sa

⁵⁶ *Autobiografia*, 29.

⁵⁷ *Autobiografia*, 41.

⁵⁸ *Autobiografia*, 44.

⁵⁹ *Autobiografia*, 48.

⁶⁰ *Autobiografia*, 96.

⁶¹ *Autobiografia*, 99.

⁶² *Denník*, 67.

⁶³ Porov. DC 330 (útecha bez predchádzajúcej príčiny).

rúchom a ozdobami svojho Pána z lásky a úcty k nemu. A to tak, že keby to bolo možné bez urážky Božej velebnosti a bez toho, žeby pritom blížny spáchal hriech, chceli by znášať potupu, krivé obvinenia a krivdy a aby ich pokladali za hlúpych (nedajú na to zo svojej strany nijakú príčinu) len preto, že sa túžia do určitej miery pripodobniť Stvoriteľovi a nášmu Pánovi, Ježišovi Kristovi, nasledovať ho a priodiť sa jeho rúchom a ozdobami, ako sa on nimi priodial pre náš väčší duchovný pokrok a dal nám príklad, aby sme boli ochotní, nakoľko je to s Božou milosťou možné, vo všetkom ho napodobňovať a nasledovať ako pravú cestu, ktorá vedie ľudí do života.⁶⁴

Prosba v kontemplatívnej modlitbe v „Druhom týždni“ DC nám jasne dáva najavo, že len vtedy, keď začíname osobu poznávať do hĺbky, začíname ju aj viac milovať a nasledovať. To znamená, že môžeme jasne vidieť vzťah, dokonca progresívny vzťah medzi poznaním, láskou a nasledovaním. Toto nasledovanie musí byť úplné, bezpodmienečné. Exerçant sa jednoducho nadchne pre Ježiša a je ochotný bezvýhradne ho s láskou nasledovať.⁶⁵ Potvrzuje nám to aj vyznanie sv. Pavla, ktorý v Liste Filipanom píše: „Ale čo mi bolo ziskom, kvôli Kristovi pokladám som za stratu. A vôbec všetko pokladám za stratu pre vznešenosť poznania Krista Ježiša, môjho Pána. Preň som všetko stratil a pokladám za odpadky, aby som získal Krista ... Niežeby som ho už bol dosiahol, alebo že by som už bol dokonalý, ale bežím, aby som sa ho niekedy zmocnil, ako sa aj Kristus Ježiš zmocnil mňa.“ (Flp 3,7-8.12)

Spolu so sv. Pavlom aj sv. Ignáčom môžeme vyjadriť skutočnosť, že slovami „aby som ho viac miloval a viac nasledoval“ sa vyjadruje cieľ kontemplácie, naznačený už vo vnútornom poznaní. Exerçant jednoducho prosí, aby prišiel k intenzívnej láske, ktorá ho privedie k nasledovaniu Pána, a opačne, pustí sa do nasledovania povzbudzovaný láskou. Láska privádza k nasledovaniu a pravé nasledovanie je milujúce nasledovanie, a nie iba jednoduchá akcia alebo chladný neosobný záväzok. A slovíčkom „viac“⁶⁶ chce Ignác v kontemplatívnej modlitbe, ale aj v celej svojej spiritualite, vyjadriť pravú dynamickú lásku, ktorá má sklon k vyliatiu.⁶⁷

Ignáčovi záležalo na tom, aby exerçant nedospel k hocijakej láske, ale ku priateľskej láske k Ježišovi. Iste ho k tomu viedla výzva Ježiša Krista, ktorú má-

⁶⁴ *Konštitúcie*, 101.

⁶⁵ Porov. THIÓ de POL, Santiago: „Pedir lo que quiero“ : Comentario de las peticiones del libro de Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. In: *Escuela de Espiritualidad Ignaciana* (EIDES), č. 36. Barcelona : Cristianisme i Justicia, 2002, s. 14–15.

⁶⁶ Porov. DC 23.

⁶⁷ Porov. RAMBLA, J. M^a: Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola : Una relectura del texto (3). In: *Escuela de Espiritualidad Ignaciana* (EIDES), č. 72. Barcelona : Cristianisme i Justicia, 2014, s. 11–13.

me zachytenú v Evanjeliu podľa sv. Jána: „Ostaňte v mojej láske! ... Vy ste moji priatelia, ak robíte, čo som vám prikázal.“ (Jn 15,9.14) Predpokladom takejto lásky je zrieknutie sa všetkého, aj seba samého, na základe konkrétnych požiadaviek Ježiša; podobne, ako ho nasledovali apoštoli a praví učeníci Ježiša Krista (porov. Mt 4,19n; Mt 9,9; 11,25 atď.). Priateľstvo s Ježišom je bránou k tomu, aby sme poznali neviditeľného Boha prostredníctvom viditeľného človečenstva Ježiša Krista, aby sme poznali Otca nášho Pána Ježiša Krista. „Kto vidí mňa, vidí Otca.“ (Jn 14,9) V Ježišovi tak môžeme nazvať Boha Otcom: „Abba Otče!“ Priateľstvo s Ježišom sa napokon uskutočňuje alebo realizuje v želaní slúžiť mu a páčiť sa mu vo všetkých veciach.⁶⁸

7. OBSAH KONTEMPLATÍVNEJ MODLITBY (DC 106 – 108)

Predovšetkým, čo zaujme na kontemplatívnej metóde sv. Ignáca v „Druhom týždni“, sú body: vidieť osoby (DC 106), počuť, čo hovoria (DC 107) a pozeráť sa, čo robia (DC 108). Kontemplatívna modlitba sa v tomto okamihu obracia na telesné zmysly ako vhodný prostriedok na uskutočnenie modlitby. Ignác na základe svojej osobnej skúsenosti si bol vedomý, že precítiť a vychutnať si veci viac pohýna myseľ, ako rozvažovať alebo premýšľať.⁶⁹

Pomocou týchto telesných zmyslov sa Ignác usiluje o osobné prežitie daného tajomstva, akoby tam bol prítomný. Nejde len o to vstúpiť do historickej udalosti, ale treba sa dať osobne vziať do jednotlivých tajomstiev, jednotlivých kontemplácií. Ako prvú uvádza kontempláciu o vtelení, na základe ktorej vysvetľuje metodológiu kontemplatívnej modlitby. Spoločným kľúčom alebo jadrom všetkých kontemplácií je dať na seba odzrkadliť jednotlivé tajomstvá, aby sme z nich vyťažili nejaký osoh.⁷⁰

Slovíčko „reflectir“ je vlastné ignaciánskym kontempláciám. Objavuje sa v *Exerciciách* až trinásťkrát.⁷¹ Vždy ho nachádzame v kontexte kontemplácie alebo aplikácie zmyslov. V istom zmysle slova ide o efekt odrazu. Doslova dovoliť, aby sa odzrkadlilo svetlo od druhého telesa, ako to vidíme v prípade mesiacu vzhľadom na slnko. V Ignácovom použití tohto slova to znamená otvoriť sa ako zrkadlo svetlu, ktoré vyraža z Ducha Svätého.⁷² „Refletir“ teda znamená, že

⁶⁸ Porov. ARZUBIALDE, Santiago: *Ejercicios espirituales de San Ignacio : Historia y Análisis*, s. 354.

⁶⁹ Porov. DC 2.

⁷⁰ Porov. DC 106, 107, 108. V španielčine: „reflectir para sacar algún provecho“.

⁷¹ Porov. CHÉRCOLES, Adolfo M.: *Reflectir*. In: *Diccionario de espiritualidad ignaciana (G – Z)*. Madrid; Bilbao : Mensajero; Sal Terrae, 2007, s. 1544.

⁷² Porov. GUILLEN, Antonio T.: *Contemplación*. In: *Diccionario de espiritualidad ignaciana (A – F)*, s. 451.

sa dáme osvietiť, ohúriť či šokovať Kristovým svetlom,⁷³ realitou, ktorá sa nás dotýka bez nejakého sprostredkovania.

Napokon Ignác pamätá aj na to, aby si exercitant odniesol nejaký úžitok z kontemplovaných vecí, aby vyťažil z nich nejaký osoh pre svoj duchovný život. Znamená to, že to, čo sme videli, počuli, na čo sme hľadeli v kontemplovanom tajomstve, má priniesť duchovný úžitok. Akt kontemplácie nehľadá teda viac než „úžitok – osoh“. Tento osobný úžitok sa týka predovšetkým milosti, o ktorú sme prosili na začiatku kontemplácie. Je trojaký: prenikavé poznanie, väčšia láska a lepšie nasledovanie svätej osoby, ktorú sme kontemplovali.

8. ROZHOVOR A OTČE NÁŠ (DC 109)

Ignaciánska kontemplácia sa končí rozhovorom „mysliac na to, čo musím povedať trom Božským osobám alebo Vtelenému Slovu alebo Matke a našej Pani, prosiac podľa toho, čo budem v sebe cítiť, aby som viac nasledoval a napodobňoval nášho Pána“⁷⁴. Tento rozhovor umiestnil sv. Ignác na koniec kontemplácie, ale môže sa uskutočňovať aj v ktoromkoľvek momente samej modlitby, pretože naša modlitba je vždy rozhovorom, dialógom alebo debatou s Bohom Otcom, s naším Pánom, s Pannou Máriou alebo so svätými.⁷⁵ Práve to, čo sme si odniesli z modlitby, nás má pohýnať do rozhovoru s Bohom, aby sme objavili a našli to, čo nám Boh chce dať v kontemplatívnej modlitbe.

Rozhovor v *Duchovných cvičeniach* sv. Ignáca patrí k podstatnej časti štruktúry každej modlitby, každého cvičenia, teda aj kontemplácie.⁷⁶ Ignác tak navrhuje exercitantovi ukončiť modlitbu v klíme spontánneho rozhovoru, dialógu s Pánom. Jasne aj definuje, ako by mal rozhovor prebiehať: „Rozhovor sa vlastne koná tak, ako keď sa zhovára priateľ s priateľom alebo sluha so svojim pánom; zavše prosíme o nejakú milosť alebo žalujeme na seba, že sme spáchali nejaké zlo; alebo sa rozhovoríme o svojich veciach a prosíme v nich o radu. A pomodlíme sa Otče náš.“⁷⁷ Jednoducho môžeme povedať, že ide o rozhovor, ktorý vychádza spontánne zo srdca exercitanta, bez nejakých formalít, ako keď sa priateľ zhovára s priateľom. Pre Ignáca rozhovor znamená dozrievanie dialógu s Pánom, s Kristom. Mal by prebiehať osobne a spontánne.⁷⁸

⁷³ Porov. DC 106–108; 114–116; 123–124; 94; 234–237.

⁷⁴ DC 109.

⁷⁵ Porov. FIORITO, Miguel Ángel: *Buscar y hallar la voluntad de Dios : Comentario práctico de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*. Bilbao : Mensajero, 2013, s. 350.

⁷⁶ Porov. DC 45²; 53¹; 54¹; 55¹; 61¹; 62¹; 62³; 63¹; 64²; 65¹; 71¹; 101¹; 109¹; 117¹; 118³; 126¹; 147¹; 148²; 156¹; 157²; 159³; 164; 168¹; 190¹; 198¹; 199¹; 199⁴; 204¹; 225¹; 237²; 243²; 244⁴; 246².

⁷⁷ DC 54.

⁷⁸ Porov. ARANA, Germán: Coloquios. In: *Diccionario de espiritualidad ignaciana (A – F)*,

K rozhovoru na konci kontemplatívnej modlitby sa vyjadrujú aj *Direktória*: „Každé cvičenie sa končí rozhovorom a Otčenášom, keď je srdce teplé, city sú nabudené a pozornosť je upriamená v druhej osobe voči Bohu, ktorý je tu prítomný ... teda môžeme povedať, že rozhovor je jazykom srdca, ktoré prináša päť záležitostí, o ktorých hovorí sv. Pavol: modlitba, prosba, úpenlivá prosba, vďakyvdávanie a chvála Bohu (1 Tim 2,1). Otčenáš na konci rozhovoru je ako Boží jazyk samotného Krista, utvorený s nekonečnou múdrosťou, naplnený pocitmi Božieho dieťaťa. Má tri časti: úvod, jadro a záver.“⁷⁹ „Rozhovor by sme mali vykonať vždy na záver každého cvičenia, ako je predpísané v knihe. No nič nebráni človeku, aby postupoval podľa svojej zbožnosti a vykonal ďalšie rozhovory na začiatku alebo v strede. Je to niekedy dobré.“⁸⁰

Napokon o rozhovore na konci kontemplácie hovorí aj tzv. *oficiálne direktorium*, ktoré najskôr pripomína, kedy si treba vykonať rozhovory, a ešte dodáva, že existujú aj rôzne spôsoby rozhovoru s Bohom: „Na konci každého cvičenia má sa podľa predpisu vykonať rozhovor, ale nezakazuje sa, aby si exercitant vykonal podľa zbožnosti na začiatku alebo uprostred iné rozhovory a predniesol prosby. Niekedy je to i užitočné. Avšak vlastné miesto rozhovoru je na konci meditácie, keď sa duša cíti viac pozdvihnutá. Najlepšie rozhovory sú tie, ktoré sa utvárajú podľa vnútorného afektu, ktorý je rôzny, a podľa neho sú i rôzne rozhovory ... Niekedy hovorí človek s Bohom ako syn s otcom, inokedy ako služobník s pánom, inokedy ako priateľ s priateľom alebo ako obžalovaný so sudcom. Niekedy ďakuje za dary, inokedy sa obviňuje, inokedy zase s Bohom dôverne hovorí.“⁸¹ Rozhovor na konci kontemplatívnej modlitby napokon zdôrazňuje, že celá ignaciánska spiritualita má svoj pôvod v Trojici⁸² a tiež v hlbokjej úcte k Panne Márii.

ZÁVER

Na základe tejto dôkladnej metodológie kontemplatívnej modlitby, ktorú Ignác vložil do svojej knižočky *Duchovných cvičení*, sme mohli vidieť, akú dôležitosť jej Ignác dáva a že je aktuálna aj v súčasnosti. Jej aktuálnosť spočíva najprv v poznaní tohto spôsobu modlitby, ktorý umožňuje aj dnes kontempláciu

s. 341–346.

⁷⁹ LOP, Miguel Sebastià: Los Directorios de Ejercicios. 1540 – 1599. In: *Información del P. Antonio Valentino* (D 16:21–22). Bilbao : Mensajero; Sal Terrae, s. 98.

⁸⁰ LOP, Miguel Sebastià: Los Directorios de Ejercicios. 1540 – 1599. In: *Directorio del P. Miró* (D 22,23:42), s. 195.

⁸¹ LOP, Miguel Sebastià: Los Directorios de Ejercicios. 1540 – 1599. In: *Directorio oficial* (D 43:129–130), s. 350.

⁸² Porov. DC 102.

tajomstiev Kristovho života. Umožňuje vstúpiť do dialógu, prostredníctvom ktorého môže človek dneška nadobudnúť vnútorné poznanie Ježiša Krista, a v Duchu Svätom kontemplácia dáva možnosť poznať Boha Otca a jeho lásku. Je to spôsob modlitby, ktorej základom je Božie slovo. Sila a význam ignaciánskej kontemplácie spočíva aj v tom, že vnútorne formuje človeka. Pobáda ho k tomu, aby uvádzal kontemplované udalosti do svojho osobného života.

Aktuálnosť ignaciánskej kontemplatívnej modlitby je aj v tom, že je to modlitba zaľúbenia sa do osoby Krista. Nejde teda len o metódu, ktorá je iba prostriedkom, podstatné je, že pomocou tejto metódy vstupujeme do procesu väčšieho hľadania a poznania milovanej osoby, rastieme viac v láske k nej, viac ju nasledujeme a identifikujeme sa s ňou. Toto je najhlbší dôvod kontemplatívnej modlitby a význam metódy, ktorú Ignác ponúka ako pomôcku na dosiahnutie cieľa pre exercitanta.

ThLic. Ján Benkovský SJ
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka
Komenského 14
040 01 Košice

Konečná porážka arianizmu v Miláne
LIST 76 SVÄTÉHO AMBRÓZA ADRESOVANÝ SESTRE MARCELLINE
O VYDANÍ BAZILIKY

Marcela Andoková – Róbert Horka

ANDOKOVÁ, M., HORKA, R.: Final Victory of Arianism in Milan : The Letter 76 of Saint Ambrose of Milan to His Sister Marcellina about Overtaking the Basilica. *Teologický časopis*, XII, 2014, 2, s. 35 – 48.

Saint Ambrose, bishop of Milan, played a central role in the final defeat of Arianism in the western part of the Roman Empire. Although the Catholics of the Nicene faith represented a majority in the city, Justina, mother of the emperor Valentinian II requested from Ambrose in 385 a small Portius' basilica, situated *extra muros*, for the purposes of the Arian cult, but the Catholic bishop refused her claim. The following year the conflict between the two parties, the imperial court on the one hand, and the Catholic community of the city of Milan, on the other hand, culminated the week before Easter. In this conflict, however, Ambrose managed to defend the church which remained Catholic. And this event was recorded in his *Letter 76* to his sister Marcellina, the translation of which we offer in this study.

Keywords: Saint Ambrose, Marcellina, Ambrose's Letter 76, Milan, Arianism

Milánsky biskup Aurelius Ambrosius (339/340 Augusta Treverorum – 397 Mediolanum)¹ sa narodil v meste Augusta Treverorum (dnešný Trevír) do kresťanskej rodiny prefekta provincie Gallia Narbonensis. Po smrti otca odišiel i s matkou do Ríma, kde nadobudol solídne filozofické, literárne a rétorické vzdelanie, obvyklé pre vzdelané aristokratické kruhy jeho doby. Potom nastúpil na úradnícku dráhu najprv v Sirmiu, neskôr v Mediolane (dnešné Miláno) ako správca provincie s titulom konzula (*consularis Liguriaie et Aemiliae*).

V tejto službe bol v meste zodpovedný za zachovávanie verejného poriadku, ktorý sa zdal byť v akútnom ohrození pri voľbe nástupcu ariánskeho bisku-

¹ K životu a dielu milánskeho biskupa sv. Ambróza pozri PALANQUE, J.-R.: *Saint Ambroise et l'Empire romain*. Paris : De Boccard, 1933; MELZI, C.: *Sant' Ambrogio*. Milano : Aldo Martello Editore, 1970. Dôležitý prameň poznania jeho života predstavuje tiež dielo Ambrózovho prvého životopiscu Paulina z Milána, ktoré bolo publikované v latinsko-talianskom vydaní pod názvom PAOLINO DI MILANO: *Vita di Sant' Ambrogio : La prima biografia del patrono di Milano*. Ed. M. Navoni. San Paolo : Testa latino a fronte, 1996.

pa Auxentia († 374), keďže ariánska a nicejská časť obce sa nevedeli pokojnou cestou zhodnúť na spoločnom kandidátovi. Ambrózov sekretár a životopisec Paulinus referuje o tom, ako sa Ambróz osobne ponáhlal do katedrály, aby urovnal spor.² Tu vraj jedno dieťa náhle zvolalo: „Ambróz biskupom!“ Nato sa všetci jednohlasne zhodli na Ambrózovi ako na novom biskupovi mesta. On však váhal prijať na seba toto bremeno a všemožne sa usiloval uniknúť.³ Svojmu osudu sa podrobil, až keď dostal potvrdenie od cisára Valentiniana I. V tom čase nebol Ambróz dokonca ešte ani pokrstený. Až keď sa jeho pochybnosti rozptýlili, prijal na svoje pranie krst z rúk nicejského biskupa a 7. decembra 373 aj biskupské svätenie.⁴

Ambróz sa ako biskup usiloval v západnej časti ríše presadzovať závery Nicejského koncilu (325) a bojovať proti arianizmu⁵ i pohanským kultom.⁶ V septembri 381 zohral dokonca zásadnú úlohu na koncile v Aquilei, ktorý potvrdil porážku arianizmu na Západe. Z pozície biskupa sa mu tiež podarilo upokojiť situáciu vnútri milánskej cirkvi. Spory, o ktorých sa dozvedáme zo správ, sa týkali predovšetkým vzťahu biskupa a cisárskeho dvora, v ktorých klérus i ľud stáli na Ambrózovej strane. Jeho vplyv na cisárskom dvore postupne rástol najmä vďaka jeho obratnej politike a neústupnosti vo veciach viery. Ba dalo by sa povedať, že Ambróz sa stal vplyvnejším ako mnohí pápeži. Augustín sa vo svojich *Confessiones* o ňom vyjadruje týmito slovami: „Do Milána som prišiel k Ambrózovi, biskupovi, známemu vo svete pre svoje vynikajúce vlastnosti, tvojmu horlivému sluhovi, ktorého výrečnosť horlivo rozdeľovala tvojmu ľudu tuk obilia a veselosť oleja a triezvu opojnosť vína.“⁷

² Porov. PAULINUS MEDIOLANENSIS: *Vita Sancti Ambrosii* 6 (PL 20, 58–59).

³ Podobne ako v prípade Augustínovej kňazskej vysviacky (porov. POSSIDIUS: *Vita Sancti Augustini* 4,1), išlo aj tu zrejme o literárny *topos*, ktorý mal v sebe isté historické jadro.

⁴ Správa, že Ambróz prijal všetky cirkevné svätenia jedno za druhým počas niekoľkých dní, odporuje teológii aj praxi svätenia starej Cirkvi, a preto zrejme nejde o pravdivý fakt, čo potvrdzuje aj samotný Paulinus, keď túto informáciu hodnotí len ako správu z počutia. Porov. PAULINUS MEDIOLANENSIS: *Vita Sancti Ambrosii* 9 (PL 20, 64–65): „fertur omnia ecclesiastica officia implesse.“

⁵ Na Východe bol arianizmus odsúdený na koncile v Konštantínopole v máji 381 a zakázaný ediktom cisára Theodosia I. (379 – 395).

⁶ Porov. NAUROY, G.: Le fouet et le miel : Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais. In: *Recherches Augustiniennes*, 23, 1988, s. 4–86; MESLIN, M.: *Les Ariens d'Occident (335 – 430)*. Paris : Le Seuil, 1967; LANCEL, S.: *Saint Augustin*. Paris : Librairie Arth me Fayard, 1999, s. 103–116.

⁷ AUGUSTINUS AURELIUS: *Confessiones* V,13,23. CCL 27. Ed. L. Verheijen. Brepols : Turnhout, 1981, s. 70: „Et veni Mediolanium ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo.“ (Slov. preklad s. 135.)

Ambrózovu politickú obratnosť i horlivosť pri presadzovaní kresťanstva dokresľujú tiež dve slávne epizódy: prvú z nich predstavoval spor o oltár bohyně Victorie a druhá udalosť sa týkala Ambrózovho tvrdošijného odmietania prenechať ariánom v Miláne kostol. Pokiaľ ide o oltár bohyně Victorie, znaku rímskej nadvlády nad svetom, z kúrie rímskeho senátu ho dal odstrániť Constantius II. Cisár Iulianus Apostata ho však nariadil znovu postaviť a Gratianus, ktorý sa dal Ambrózom ovplyvniť nicejským smerom,⁸ ho dal v r. 382 opätovne odstrániť. Keď však o rok neskôr padol vo vojne proti uzurpátorovi Maximovi,⁹ poslal rímsky senát delegáciu na cisársky dvor v Miláne pod vedením Quinta Aurelia Symmacha s písomnou žiadosťou o opätovné postavenie oltára. Delegácia žiadala zo strany štátu o toleranciu všetkých náboženských kultov v rímskom impériu. To však Ambróz nepripustil s odôvodnením, že štát nemôže kvôli svojmu vlastnému blahu dovoliť, aby vedľa seba rovnocenne existovali pravda aj omyl. Argumentoval tým, že cisár nemôže byť ako súkromná osoba kresťanom a na druhej strane ako úradná osoba ostať indiferentným. Štát a tým aj cisár mohol uznať iba jedno pravé náboženstvo, ktoré mal zároveň aj podporovať, a týmto náboženstvom bolo v očiach Ambróza pochopiteľne kresťanstvo nicejského vierovyznania.

O tom, že praktické dôsledky arianizmu pretrvávali v ríši aj po jeho porážke na koncile v Konštantínopole (381), svedčí tiež prípad Justiny, matky cisára Valentiniana II. (383 – 392),¹⁰ ktorá sa spolu s množstvom gótskych dvoranov pridržala arianizmu. Ako regentka žiadala od Ambróza pred Veľkou nocou r. 385, aby ariánskej komunite a jej biskupovi¹¹, ktorý bol v Ambrózových očiach polobarbarom, odstúpil na bohoslužby Portiovu baziliku (*basilica Portiana*)¹², stojacu za hradbami mesta Milána. Ambróz to pochopiteľne odmietol a rokovania s cisárskym dvorom boli pre vypuknuté ľudové nepokoje načas prerušené. Táto žena bola však neoblomná a 23. januára 386 dala verejne

⁸ Porov. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS: *De fide libri V (ad Gratianum Augustum)*. CSEL 78. Ed. O. Faller. Wien, 1962, s. 3–307. Ide o prvé dielo o Duchu Svätom na latinskom Západe. Ambróz sa v ňom opieral predovšetkým o diela Didyma z Alexandrie, Bazila Veľkého či Atanáza.

⁹ Porov. BABIC, M.: *Od antiky k stredoveku : Dejiny neskorého rímskeho cisárstva medzi rokmi 284 – 476*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 141.

¹⁰ K historickým okolnostiam spájajúcim sa s týmto obdobím porov. BABIC, M.: *Od antiky k stredoveku*, kap. 6, s. 131–151.

¹¹ Ide o ariánskeho biskupa Mercurina z mesta Durostorum v dolnej Moesii na Dunaji (dnešná Silistra, nachádzajúca sa na rumunsko-bulharskej hranici). Tento biskup sa uchýlil do Milána, kde hľadal oporu u cisárovnej Justiny. Porov. MELZI, C.: *Sant’Ambrogio*, s. 55; LANCEL, S.: *Saint Augustin*, s.119.

¹² Ide o dnešnú baziliku San Lorenzo. Dal ju postaviť istý Portius, o ktorom sa však nezachovali nijaké bližšie informácie.

vyhlásiť zákon, na základe ktorého bola udelená sloboda kultu príslušníkom ariánskeho vierovyznania, ktorá bola definovaná na koncile v meste Ariminum (dnešné Rimini) v júli 359 a potvrdená v roku 360 v Konštantínopole. Každý, kto by chcel prekážať tejto slobode kultu, mal podliehať trestu smrti.¹³ Táto posledná hrozba vychádzala predovšetkým zo zastrasovania, cisársky dvor tým však získal legálne prostriedky, ako donútiť Ambróza k ústupu. Na základe tohto zákona mala byť ariánom poskytnutá nielen Portiova bazilika, ale aj Nová bazilika (*basilica Nova*) vnútri mesta. Ambróz to opätovne odmietol, a tak došlo k donucovacím opatreniam.

Cisársky dvor navrhol katolíckemu biskupovi vyriešiť spor prostredníctvom čestnej poroty pred imperiálnym konzistóriom. Odpor Ambróza, ktorý sa opieral o svoje právo legitímneho biskupa mesta Milána, spoliehajúc sa na solidaritu katolíckej komunity v meste, ktorá bola v značnej prevahe, prispel k nevyhnutnému stretu. Tento konflikt kulminoval celý týždeň od piatka 27. marca pred Kvetnou nedeľou až do Zeleného štvrtka 2. apríla roku 386. Spolu s davom veriacich sa Ambróz uzavrel v priestoroch Portiovej baziliky, aby ju spoločne bránili. 27. marca prišiel cisársky dvor s novou požiadavkou, aby Ambróz vydal ariánskej komunite veľkú Novú baziliku (*basilica Nova*) vnútri hradieb. Ambróz to odmietol a nasledujúci deň, v sobotu 28. marca, sa do katedrály osobne dostavil prefekt prétoria, ktorý požadoval Portiovu baziliku, no biskup to za hlučného súhlasu svojich veriacich rázne odmietol. Zatiaľ čo sa dvor rozhodol zaútočiť na Portiovu baziliku, celé mesto sa na Kvetnú nedeľu 29. marca vzbúrilo a dav zabral Novú baziliku. Kým Ambróz s veriacimi zotrval v Portiovej bazilike, podarilo sa mu primäť k ústupu gótskych vojakov, poverených vykonaním rozkazu. Títo vojaci, z väčšej časti katolíci, veľmi rýchlo ustúpili, keď sa im biskup začal vyhrážať exkomunikáciou. Kríza vyvrcholila na Zelený štvrtok 2. apríla. Ambróz sa už na úsvite odobral do Portiovej baziliky, zatiaľ čo veľkú baziliku *intra muros* obsadil zástup veriacich, ktorým biskup poslal niekoľko kňazov, aby on sám mohol ostať na mieste kultu, ktoré bolo v ohrození a ktoré obliehal dav. Biskup strávil spolu s veriacimi celú noc v kostole a dodával im odvahu svojimi kázňami, spevom hymnov¹⁴ a žalmov.

¹³ Porov. *Codex Theodosianus* XVI, I, 4.

¹⁴ Ambróz, aby dodal veriacim odvahu, začal spolu s nimi spievať texty s ľahkým rytmom a poučným obsahom. Mali taký úspech, že natrvalo vstúpili do milánskej liturgie a nato aj do liturgie celého kresťanstva ako ambroziánske hymny. Spomedzi slávnych ambroziánskych hymnov, ktoré sa pripisujú tomuto cirkevnému otcovi, možno za autentické Ambrózovo dielo s istotou pokladať štyri hymny: *Aeterne rerum Conditor*, *Iam surgit hora tertia*, *Deus Creator omnium* a *Veni, Redemptor gentium*. Porov. AUGUSTINUS AURELIUS: *Confessiones* IX,12,32 (CCL 27, 151). K téme porov. FONTAINE, J. (ed.): *Ambroise de Milan : Hymnes*. Paris : Cerf, 1992, s. 97; HORKA, R.: *Hymny Aeterne rerum conditor*

Nasledujúci deň, na Veľký piatok, cisársky dvor napokon kapituloval.¹⁵ Správa o týchto udalostiach sa nám zachovala v jednom Ambrózovom liste¹⁶ jeho sestry Marcelline¹⁷.

LIST 76 SVÄTÉHO AMBRÓZA ADRESOVANÝ SESTRE MARCELLINE O VYDANÍ BAZILIKY¹⁸

Epistula 76: De traditione basilicae

<sorori frater>

1. Quoniam omnibus fere epistulis sollicitè quaeris de Ecclesia, accipe quid agatur. Postridie quam accepi litteras tuas, quibus significaveras quod exagitarent te somnia tua, moles inquietudinum gravium coepit moveri. Nec iam Portiana hoc est extramurana basilica petebatur sed basilica nova hoc est intramurana quae maior est.

2. Convenerunt me primo viri <illustres> comites consistoriani, ut et basilicam traderem et procurarem, ne quid populus turbarum moveret; respondi, quod erat ordinis, templum Dei tradi a sacerdote non posse.

3. Acclamatum est sequenti die in Ecclesia; etiam praefectus eo venit, coepit suadere vel ut Portiana basilica cederemus, populus reclamavit. Ita tunc discessum est ut intimaturum se imperatori diceret.

List 76: O vydaní baziliky

<brat svojej sestry>

1. Pretože sa takmer v každom liste ustarostene sptuješ na cirkevnú obec, tu je to, čo sa teraz deje. Deň nato, ako som dostal Tvoj list, v ktorom si naznačila, že Ťa znepokojujú Tvoje sny, sa začala dvíhať vlna prudkých nepokojov. Už však nechceli Portiovu baziliku, ktorá je mimo hradieb, ale tú novú veľkú, krytú mestskými múrmi.

2. Najskôr ma navštívili najmocnejší a najvýznamnejší muži, komesi konzistória¹⁹. Vraj mám aj odovzdať baziliku, aj zabezpečiť, aby sa nedali do pohybu masy ľudu. Odpovedal som, ako si to vyžadoval môj stav: „Kňaz nemôže odovzdať Boží chrám.“

3. V nasledujúci deň sa to verejne vyhlásilo aj v Božom chráme. Prišiel tam totiž mestský prefekt²⁰, ktorý nás začal presvedčať, aby sme odstúpili aspoň Portiovu baziliku. No ľud bol proti. Výsledkom toho celého bolo jeho ubezpečenie, že o veci bude referovať cisárovi.

a Deus creator omnium svätého Ambróza. In: *Acta Facultatis Theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, 1, 2011, s. 70–103.

¹⁵ Porov. LANCEL, S.: *Saint Augustin*, s. 119–120.

¹⁶ Dôležitým prameňom poznania atmosféry Ambrózovej doby i situácie v západnej cirkvi sú tiež jeho listy. Zachovalo sa nám 91 Ambrózových listov. Porov. ŠUBRT, J.: *Římská literatura*. Praha : Oikoymenh, 2005, s. 374.

¹⁷ Ambrózovu sestru Marcellinu spomína tiež Hieronymus v jednom zo svojich listov. Porov. HIERONYMUS: *Epistula* 45,7, CSEL 54. Ed. I. Hilberg. Wien, 1910 – 1918, s. 328: „Saluta Paulam et Eustochium – velit nolit mundus, in Christo meae sunt –, saluta matrem Albinam sororesque Marcellas, Marcellinam quoque et sanctam Felicitatem, et dic eis: ante tribunal Christi stabimus; ibi parebit, qua mente quis vixerit.“

¹⁸ AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS: *Epistula* X,76. CSEL 82,3. Ed. M. Zelzer. Sien, 1982, s. 108–125. Podľa edície PL 16, ed. J.-P. Migne, sa tento text označuje ako *Epistula* 20.

¹⁹ Lat. *comites consistoriani*. Konzistórium – označenie poradného orgánu cisára. Patrili doň štyria najvyšší úradníci dvora: kvestor, náčelník cisárskych úradov, komes štátnych financií, komes cisárovej pokladnice, príležitostne aj iní vysokí hodnostári. Názov pochádza z toho, že pri porade všetci účastníci stáli (*consisto* = stojím), iba cisár sedel. Porov. AMMIANUS MARCELLINUS: *Rímske dejiny*. Bratislava : Tatran, 1988, s. 633.

²⁰ Lat. *praefectus*. Prefekt (prétoria) – najvyšší civilný úradník v prefektúre. Zodpovedal za odvody poplatkov a dávok, za brancov, zásobovanie vojska, štátnu poštu a pod. Bol poslednou odvolacou inštanciou pred cisárom. Porov. AMMIANUS MARCELLINUS: *Rímske dejiny*, s. 651.

4. Sequenti die, erat autem dominica, post lectiones atque tractatum dimissis catechuminis symbolum aliquibus competentibus in baptisterii tradebam basilica. Illic nuntiatum est mihi, comperto quod ad Portianam basilicam de palatio decanos misissent et vela suspenderent, populi partem eo pergere; ego tamen mansi in munere, missam facere coepi.

5. Dum offero, raptum cognovi a populo Castulum quendam, quem presbyterum dicerent Arriani, hunc autem in platea offendentem transeuntes. Amarissime flere et orare in ipsa oblatione Deum coepi ut subveniret, ne cuius sanguis in causa Ecclesiae fieret, certe ut meus sanguis pro salute non solum populi sed etiam pro ipsis impiis effunderetur. Quid multa? Missis presbyteris et diaconibus eripui iniuriarum virum.

6. Condemnationes ilico gravissimae decernuntur; primo in corpus omne mercatorum. Itaque sanctis diebus ebdomadis ultimae, quibus solebant debitorum laxari vincula, stridunt catenae, imponuntur collo innocentium, exiguntur ducenta pondo auri infra totum triduum. Respondent alii se tantum aut duplum si peterent daturos, dummodo servarent fidem. Erant pleni carceres negotiatoribus.

7. Palatina omnia officia, hoc est memoriales, agentes in rebus, apparitores diversorum co-

4. Nasledujúci deň bola nedeľa. Keď sa skončili čítania a kázeň a nato boli prepustení katechumeni, odovzdával som v baptistériu niekoľkým vyvoleným krstný symbol²¹. Tam mi prišli oznámiť, čo sa stalo: že z paláca vyslali k Portiovej bazilike desiatnikov²² a rozvešali tam zástavy²³, ale že časť ľudu sa tam už ponáhla. Ja som však zotrval pri svojich povinnostiach a začal som slúžiť omšu²⁴.

5. Kým som ešte prinášal obeť, dozvedel som sa, že ľud zajal akéhosi Castula, ktorého ariáni ustanovili za presbytera. Vraj sa naňho vrhli, keď prechádzali námestím. Priamo uprostred obety som sa trpkou rozplakal a začal som prosiť Boha, nech stojí pri Cirkvi, aby ju neobžalovali z preliatia jeho krvi. To nech sa radšej prelieva moja krv, a tak nech sa zachráni nielen ľud, ale aj tamtí bezbožníci. Čo bolo potom? Poslal som presbyterov a diakonov, aby som toho muža nepravosti oslobodil.

6. Ihneď boli vynesené tie najprísnejšie tresty, najmä na všetkých kupcov. A tak na sväté dni posledného týždňa, keď sa hriešnikom obyčajne putá rozvazujú,²⁵ rinčali reťaze a zaklapli na nevinných hrdlách a počas celého trojdňa požadovali dvesto zlatých. Oni však odpovedali, že sú ochotní dať aj hocičo iné, a keby chceli, tak aj dvakrát toľko, ak tým zachránia vieru. A žaláre boli plné obchodníkov.

7. Všetky úrady cisárskeho dvora, ako sú spisovní úradníci²⁶, tajní splnomocnení²⁷, roz-

²¹ *Symbolum* – vyznanie viery, obsahujúce stručný súhrn základných právd kresťanskej viery. Porov. HERIBAN, J.: *Symbolum*. In: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 970. Tým katechumenom, ktorí boli vyvolení (*competentes*) na prijatie krstu v tom roku, ho biskup odovzdával v nedeľu bezprostredne pred Veľkou nocou v baptistériu, čiže krstnej kaplnke. Porov. HARMLESS, W.: *Augustine and the Catechumenate*. Collegeville : The Liturgical Press, 1995, s. 96.

²² Lat. *decani*. Zrejme šlo o desiatnikov – dekuriónov, ktorí boli súčasťou mestskej správy a okrem iného zabezpečovali vyberanie daní. Porov. AMMIANUS MARCELLINUS: *Rímske dejiny*, s. 634.

²³ Zrejme štandardy cisárskeho domu, ktoré znamenali, že budova je vo vlastníctve cisára. Porov. FONTAINE, J.: *Hymne 5, Intende, qui regis Israel*, s. 286.

²⁴ Na tomto mieste je doložené prvé použitie lat. slova *missa* v zmysle bohoslužby obety.

²⁵ Na Zelený štvrtok sa konalo zmierenie verejných kajúcnikov, ktorí konali pokánie za svoje hriechy (v niektorých prípadoch aj viac rokov) a boli tak počas pokánia vyčlenení z cirkevnej komunity. V tento deň boli zmierení s Bohom a s Cirkvou – boli rozviazané putá ich hriechov, aby mohli na Veľkú noc prijať Eucharistiu.

²⁶ Lat. *memoriales*. Úradníci cisárskej kancelárie, ktorí boli poverení vystavovaním cisárskych dekrétov a nariadení, ako aj všetkých cisárskych písomností. Viedol ich *magister memoriae* – náčelník oddelenia spisov v cisárskej kancelárii. Porov. AMMIANUS MARCELLINUS: *Rímske dejiny*, s. 643.

mitum, temperare a processu iubentur specie qua seditio interest prohibebantur; honoratis multa minabantur gravissima nisi basilicam traderent. Fervebat persecutio, ac si aperuissent portas prorupturi in omne facinus videbantur.

8. Convenior ipse a comitibus et tribunis, ut basilicae fieret matura traditio, dicentibus imperatorem iure suo uti, eo quod in potestate eius essent omnia. Respondi si a me peteret quod meum esset id est fundum meum, argentum meum, ius huiusmodi meum, me non refragaturum, quamquam omnia quae mea sunt essent pauperum, verum ea quae divina imperatoriae potestati non esse subiecta. Si patrimonium petitur invadite, si corpus occurrat. Vultis in vincula rapere, vultis in mortem? Voluntati est mihi; non ego me valabo circumfusione populorum nec altaria tenebo vitam obsecrans, sed pro altaribus gratius immolabor.

9. Horrebam quippe animo cum armatos ad basilicam Ecclesiae occupandam missos cognoscerem, ne dum basilicam vindicant, aliqua strages fieret, quae in perniciem totius vergeret civitatis. Orabam ne tantae urbis vel totius Italiae busto superviverem; detestabar invidiam fundendi cruoris, offerebam iugulum meum. Aderant Gothi tribuni, adorierbar eos dicens: „Propterea vos possessio Romana suscepta ut perturbationis publicae vos praebatis ministros? Quo transibitis si haec deleta fuerint?“

10. Exigebatur a me ut compescerem populum; referebam in meo iure esse ut non exci-

liční úradní zriadení²⁸, mali zákaz zasahovať do týchto vecí a keďže sa to prezentovalo ako vzbura, nesmeli sa o to ani zaujímať. Váženým mužom sa všakovako vyhrážali najprisnejšími postihmi, ak nevydadajú baziliku. Rozpútalo sa také prenasledovanie, že keby boli otvorili bránu, bolo by aj vidieť, ako sa nezastavia pred nijakým zločinom.

8. Aj mňa navštívili komesi²⁹ a tribúni³⁰. Čím skôr sa má vraj vykonať odovzdanie baziliky, lebo cisár tým vlastne len využíva svoju právomoc, keďže on má právo na všetky veci. Odpovedal som, že keby odo mňa chcel moje veci, čiže moje pozemky, moje peniaze, alebo čokoľvek, čo mi takto patrí, neodporoval by som mu. Aj keď všetky moje veci už vlastne patria chudobným. No to, čo je Božie, nijako nepatrí pod cisársku právomoc. „Ak chcete moju dedovizeň, zaberte ju. Ak chcete telo, sám sa vám vydám do rúk. Chcete nasadiť putá? Chcete zahubiť? To je to, po čom túžim. Neobrním sa hradbou tiel, ani sa nebudem držať oltára a prosiť o život. Skôr za ten oltár aj sám seba vďačne obetujem.“

9. Lebo keď som sa dozvedel, že poslali ozbrojených vojakov zaberať baziliku Cirkvi, premkol ma strach, aby pri bránení baziliky nedošlo k nejakému krvipreliatiu, lebo to by vrhlo skazu na celé mesto. Modlil som sa, aby som nemusel prežiť smrť tohoto mesta alebo aj celej Itálie. Zaháňal som tú dychtivú túžbu po krvi tým, že som ponúkol vlastný krk. Medzi tribúnmi boli aj Góti, ktorým som sa takto prihovril: „Azda preto vás Rímska ríša prijala, aby ste vyvolávali občianske nepokoje? Kam pôjdete potom, keď ona zanikne?“

10. Žiadali ma, aby som upokojil ľud. Odpovedal som, že je v mojej moci ho nepodnecovať,

²⁷ Lat. *agentes in rebus*. Cisárska tajná polícia. Za Konštantína I. podliehali náčelníkovi cisárskych úradov, nosili uniformu, tvorili osobitnú palácovú rotu. Dozerali na štátnu poštu, kontrolovali činnosť úradných činiteľov a názory obyvateľstva. Porov. AMMIANUS MARCELLINUS: *Rímske dejiny*, s. 663.

²⁸ Lat. *apparitores*. Najnižší stupeň zamestnancov úradov civilnej správy. Dostávali konkrétne poverenia a boli úradnými vykonávateľmi. Porov. AMMIANUS MARCELLINUS: *Rímske dejiny*, s. 669.

²⁹ Lat. *comites*. Splnomocnení cisára pre určité záležitosti. Spravovali úrady na dvore, v provinciách a v diecézach, vrátane vojenských funkcií. Porov. AMMIANUS MARCELLINUS: *Rímske dejiny*, s. 632.

³⁰ Lat. *tribuni*. Najvyšší dôstojníci, veliteľia légii, no mohli zastávať aj iné vojenské úlohy. Tribún predstavoval tiež hodnostný stupeň civilných úradníkov. Porov. AMMIANUS MARCELLINUS: *Rímske dejiny*, s. 664.

tare, in Dei manu uti mitigaret; postremo si me incentorem putaret, iam in me vindicari oportere vel abduci me in quas vellet terrarum solitudines. His dictis illi abierunt, ego in basilica veteri totum exegi diem. Inde domum cubitum me recepi, ut si quis abducere vellet inveniret paratum.

11. Ante lucem ubi pedem limine extuli, circumfuso milite occupatur basilica. Id que a militibus imperatori mandatum dicitur, ut si prodire vellet haberet copiam; se tamen praesto futuros si viderent eum cum catholicis convenire, alioquin se ad eum coetum quem Ambrosius cogeret transituros.

12. Prodire de Arrianis nullus audebat, quia nec quisquam de civibus erat, pauci de familia regia, nonnulli etiam Gothi. Quibus ut olim plaustra sedes erat, ita nunc plaustrum Ecclesia est. Quocumque femina ista processerit se cum suis omnes coetus vehit.

13. Circumfusam basilicam esse gemitu populi intellexi, sed dum leguntur lectiones intimatur mihi plenam populi esse basilicam etiam novam; maiorem videri plebem quam cum essent omnes liberi, lectorem efflagitari. Quid plura? Milites ipsi qui videbantur occupasse basilicam, cognito quod praecepissem ut abstinerentur a communionis consortio, ad conventum hunc nostrum venire coeperunt. Quibus visis turbantur mulierum animi, proripit se una. Ipsi tamen milites se ad orationem venisse non ad proelium loquebantur. Clamavit aliqua populus. Quam moderate, quam constanter, quam fideliter poscebat ut ad illam pergeremus basilicam! In illa quoque basilica fertur quod populus praesentiam flagitabat meam.

14. Tunc ego hunc adorsus sermonem sum: Audistis, filii, librum legi Iob, qui sollemni munere est decursus et tempore. Scivit ex usu hunc librum etiam diabolus intimandum, quo virtus omnis suae temptationis aperitur et proditur et ideo se hodie motu maiore concussit. Sed gratias Deo nostro, qui vos ita firmavit fide atque patientia. Unum Iob mi-

ale skrotiť ho môže iba Božia ruka. Napokon ak pokladajú za toho buriča mňa, treba ma buď bezodkladne potrestať, alebo poslať do nejakých nehostinných končín. Po týchto slovách odišli a ja som zostal celý ten deň v starej bazilike. Odtiaľ som sa pobral domov vyspať sa, aby ma našli pripraveného, keby ma niekto prišiel odvieť.

11. Aj pred svitaním, skôr než som vytiahol päty z domu, bola bazilika stále vo vojenskom obklúčení. Hovorilo sa však, že vojaci odkázali cisárovi niečo v tomto zmysle: Ak chce prísť, brannú moc má na svojej strane. A aj naďalej mu budú k dispozícii, ak uvidia, ako sa prichádza dohodnúť s katolíkmami. V opačnom prípade sa však pridajú k tomu zástupu, ktorý zhromaždil Ambróz.

12. Nik z ariánov sa tam však neodvážil vstúpiť. Lebo nikto z nich ani nepochádzal z mesta. Niekoľkí boli z kráľovského dvora a viacerí boli Góti, ktorí kedysi bývali vo vozoch, a teraz sa aj k Božiemu domu správajú ako k vozu. Lebo kamkoľvek sa tá ženská pohla, vláčila so sebou aj celú svoju družinu.

13. Z náreku ľudí som teda vyrozumel, že bazilika je obklúčená. No kým sa ešte čítali čítania, oznámili mi, že aj nová bazilika je plná ľudu a dožadujú sa lektora, lebo sa zdá, že je tam ešte viac ľudí, ako keby sa zišli všetci slobodní občania. Čo bolo potom? Keď sa tí vojaci, ktorí boli pokladaní za uchvatiteľov baziliky, dozvedeli, že som prikázal odoprieť im spoločenstvo vo sviatostiach, začali prestupovať do nášho zhromaždenia. Keď to videli ženy, preľakli sa a jedna odpadla. No vojaci sa sami vyjadrili, že sa prišli pomodliť, nie bojovať. Ľud na to odpovedal nejakým zvolaním. Ako len vhodne, ako dôstojne, ako úprimne prosil, aby sme prišli do tamtej baziliky. Lebo sa rozchýrilo, že ľud v tamtej bazilike sa tiež dožaduje mojej prítomnosti.

14. Vtedy som začal takúto reč: Synovia, vypočuli ste si čítanie z Knihy Jób, ktorá zodpovedá tak sláveniu, ako aj tejto dobe. Aj sám diabol vedel, aký je výklad tejto knihy užitočný, lebo odhaľuje a vyzrádza celú silu jeho pokúšania. Preto sa dnes rozchýbal do ešte väčšieho odporu. Treba preto poďakovať Bohu, ktorý zasa vo vás upevnil vieru a trpezlivosť. Vystupoval³¹

³¹ Kázalo sa z vyvýšenej, často prenosnej, drevenej nadstavby (*pulpitum*), ktorá zabezpečovala, aby hlas kazateľa v zhromaždení nezanikol. Preto sv. Ambróz pred kázňou vystupoval. Porov. GATTI, V.: *Liturgia e arte*. Bologna : Centro editoriale dehoniano, 2005, s. 99.

raturus ascenderam, omnes Iob quos mirarer inveni. In singulis vobis Iob revixit, in singulis sancti illius patientia et virtus refulsit. Quid enim praesentius dici potuit a Christianis viris quam id quod hodie in vobis sanctus spiritus est locutus? Rogamus, Auguste, non pugnamus, non timemus sed rogamus. „Hoc Christianos decet, ut et tranquillitas pacis optetur et fidei veritatis que constantia nec mortis revocetur periculo. Est enim praesul Dominus, qui salvos faciet sperantes in se.“

15. Sed veniamus ad propositas lectiones. Videtis diabolo temptandi licentiam dari ut boni probentur. Invidet iniquus bonis profectibus, temptat diversis modis. Temptavit sanctum Iob in patrimonio, temptavit in filiis, temptavit in dolore corporis. Fortior in suo corpore temptatur, infirmior in alieno. Et mihi meas divitias, quas in vobis habeo, volebat auferre et hoc tranquillitatis vestrae patrimonium dissipare cupiebat. Vos quoque ipsos mihi bonos filios gestiebat eripere, pro quibus ego cottidie instauro sacrificium; vos ruinis quibusdam publicae perturbationis conabatur involvere. Duo igitur iam genera temptationis excepi. Et fortasse quia infirmior me Dominus Deus novit, adhuc in corpus meum non dedit potestatem. Etsi ipse cupiam, etsi offeram, adhuc me fortasse huic certamini imparem iudicat et diversis exercet laboribus. Nec Iob ab isto coepit certamine, sed in hoc consummavit.

16. Temptatus est autem Iob nuntiis coacervatis malorum, temptatus est etiam per mulierem quae ait: Dic aliquod verbum in Deum et morere. Videtis quanta subito moveantur. Gothi arma gentiles multa mercatorum poena sanctorum. Advertitis quid iubeatur cum mandatur: trade basilicam hoc est dic aliquod verbum in Deum et morere? Nec solum dic adversus Deum, sed etiam fac adversus Deum; mandatur: trade altaria Dei.

17. Urguemur igitur praeceptis regalibus, sed confirmamur scripturae sermonibus quae respondit: Tamquam una ex insipientibus locuta. Non mediocris igitur ista temptatio, namque asperiores temptationes has esse cognovimus quae fiunt per mulieres. Denique per Evam etiam Adam supplantatus est, eo que factum ut a mandatis caelestibus deviare. Quo errore

som s úmyslom obdivovať jedného Jóba a tu som zistil, že všetci ste obdivuhodní Jóbovia. Lebo v každom z vás ožil Jób, v každom z vás zažiarila trpezlivosť a sila tohto svätca. A čo príliehavejšie by aj mohli povedať kresťanskí muži, ako to, čo dnes cez vás povedal Svätý Duch? Prosíme ťa, cisár, my nebojujeme. No ani sa nebojíme; my prosíme. „Kresťanom je totiž vlastné dožadovať sa tak pokoja a mieru, ako aj nemennej viery a pravdy, aby odvracali nebezpečenstvo smrti. Ich vládcom je totiž Pán, ktorý zachraňuje tých, čo v neho dúfajú.“ (Dan 13,59)

15. Ale poďme k predstaveným čítaniam. Viete, ako diabol dostal dovolenie pokúšať a trápiť, aby sa dobrí ľudia osvedčili. Bezbožník závidí dobrým ľuďom úspech, a preto trápi rozličnými spôsobmi. Svätého Jóba trápil pomocou majetku, trápil ho prostredníctvom detí, trápil ho telesnou bolesťou. Lebo silnejšie sa utrpenie cíti na vlastnom tele, slabšie na cudzom. Aj mňa chcel obráť o moje poklady, ktoré mám vo vás. Túžil roztrhať na kusy to dedičstvo, ktoré predstavuje vaša umiernenosť. A plánoval si pripraviť ma aj o vás samých, mojich dobrých synov, za ktorých dennodenne prinášam obeť. Pokúšal sa privaliť vás troskami akýchsi občianskych nepokojov. Zniesol som teda už dva druhy trápenia. Hádam len preto, že Pán Boh ma pokladá za príliš slabého, mu ešte nedal moc aj nad mojím telom. Hoci ja po tom túžim a aj sa ponúkam, zatiaľ ma nepokladá za súceho na takýto boj, ale cvičí ma rôznymi ťažkosťami. Veď ani Jób nezačal týmto zápasom, ale ním končil.

16. Jób bol totiž trápený zhlukom správ o nešťastiach, ale trápila ho aj žena, ktorá vravela: „Uraz slovom Boha a zhyň!“ (Jób 2,9) A videli ste, čo všetko sa aj tu odrazu pohllo: Góti, zbrane, pohania, množstvo obchodníkov, prestanie svätých. A všimnite si aj, čo hovoril príkaz: „Odvzdaj baziliku.“ To značí: „Uraz slovom Boha a zhyň!“ Ba nielen uraz slovom Boha, ale aj uraz skutkom Boha. Veď príkaz znel: „Odvzdaj Božie oltáre.“

17. Stíhajú nás kráľovské nariadenia, posilnia nás biblické povzbudená. Tie totiž odpovedajú: „Povedala si to, čo len hlúpe ženy hovoria.“ (Jób 2,10) Takže toto pokušenie vôbec nie je malé, ale my vieme aj o neľútostnejších skúškach prichádzajúcich skrze ženu, než sú tieto. Napokon Adama zvedla Eva. To spôsobilo, že sa odchýlil od nebeských ponaučení.

cognito praevaricatricis conscientiae reus latere cupiebat, sed latere non poterat, et ideo ait ei Deus: Adam, ubi es? Hoc est quid eras ante? Ubi nunc esse coepisti? Ubi te constitueram? Quo ipse transgressus es? Agnoscis esse te nudum, quia bonae indumenta fidei perdidisti. Folia sunt ista quibus nunc velare te quaeris. Repudiasti fructum, sub folia legis latere cupis, sed proderis. Recedere a Domino Deo tuo propter unam mulierem desiderasti, propterea fugis quem videre quaerebas. Cum una muliere te abscondere maluisti, relinque re speculum mundi, incolatum paradisi, gratiam Christi.

18. Quid dicam quod etiam Heliam Iezabel cruenta persecuta est? Quod Iohannem baptistam Herodias fecit occidi? Singulae tamen singulos, mihi quo minora longe merita eo temptamenta graviora. Virtus infirmior sed plus periculi. Succedunt sibi mulierum vices, alternantur odia, commenta variantur, seniores conveniuntur, praetexitur regis iniuria. Quae ratio igitur est adversus hunc vermiculum gravioris temptationis nisi quia non me sed Ecclesiam persequuntur?

19. Mandatur denique: „Trade basilicam“. Respondeo: „Nec mihi fas est tradere nec tibi accipere, imperator, expedit. Domum privati nullo potes iure temerare, domum Dei existimas auferendam?“ Allegatur imperatori licere omnia, ipsius esse universa. Respondeo: „Noli te gravare, imperator, ut putes te in ea quae divina sunt imperiale aliquod ius habere.“ „Noli te extollere sed si vis diutius imperare esto Deo subditus; scriptum est: Quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari. Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem Ecclesiae. Publicorum tibi moenium ius commissum est, non sacrorum.“ Iterum dicitur mandasse imperatorem: „Debeo et ego unam basilicam habere.“ Respondeo: „Non tibi licet illam habere, quid tibi cum adultera? Adultera est

A keď si uvedomil, že narušiteľka zapríčinila chybu, chcel sa pred zlým svedomím schovať. Ale schovať sa nevedel. Preto mu aj Boh povedal: „Adam, kde si?“ (Gn 3,9) To znamená: „Čím si bol predtým a kde si sa ocitol teraz? Kde som ťa umiestnil ja a kam si odišiel ty? Spoznal si, že si nahý, lebo si zničil odev pravej viery. Teraz sa chceš ukryvať za listami. Plod si odmietol a teraz sa chceš schovať pod listami Zákona, ale neskryjú ťa. Pre jednu ženu si zatúžil vzdialiť sa od Pána, svojho Boha, a preto teraz unikáš pred tým, ktorého si túžieval vidieť. Dal si prednosť skrývaniu sa s jednou ženou pred strážením sveta, obývaním raja a Kristovou milosťou.“

18. A čo mám povedať o tom, ako kruto prenasledovala Jezabel Eliáša? (porov. 1 Kr 19,2) Ako dala Herodias zabíť Jána Krstiteľa? (porov. Mt 14,3) To však boli jednotlivé ženy proti jednotlivým mužom. No ja, čo mám oveľa menšie zásluhy, znášam o to ťažšie skúšky: cnosti biednejšie, nebezpečenstvá početnejšie. Jeden za druhým prichádzajú ženské výpady, nenávisť strieda nenávisť, menia sa dôvody, spolieajú sa ctihodní muži a bezprávie zo strany kráľa sa zastiera. Aký je teda cieľ takých neprimerane tvrdých opatrení voči takémuto červíčkovi? Jedine ten, že nimi neprenasledujú mňa, ale Cirkev.

19. Napokon, príkaz znel: „Odvzdaj baziliku.“ Odpoviem: „Zákon mi nedovoľuje vydať ti ju, cisár, ani tebe nedovoľuje ju nadobudnúť. Nieto zákona, ktorý by ti dovoľoval vziať ruku na súkromný dom, a nazdávaš sa, že Boží dom sa zabráť dá?“ Argument znel, že cisár môže urobiť čokoľvek, lebo mu patrí všetko. Odpovedám: „Cisár, neobťažuj sa s vysvetľovaním svojho stanoviska, podľa ktorého sa imperiálne právo³² vzťahuje aj na božské veci. Nevyťahuj sa. Naopak, ak chceš dlho vládnuť, podrob sa Bohu. Je totiž napísané: Bohu, čo je Božie a cisárovi, čo je cisárovo. (Mt 22,21) Vládcovi teda patria paláce a kňazovi Božie domy. Tebe bolo zverené právo nad múrmi stavieb verejných, nie posvätných.“ Znova sa tvrdí, že cisár vydal taký príkaz: „Aj ja musím mať jednu baziliku.“

³² Lat. *ius imperii*. Vlastná moc najvyšších republikánskych úradníkov (*consul, praetor*), ktorá potom prešla aj na cisára. Jej súčasťou bolo aj zasväcovanie a stavba chrámov, ako aj úloha najvyššieho kňaza (*pontifex maximus*). Azda práve na základe tejto legislatívy sa obhajovalo právo cisára rozhodovať o chrámoch. Porov. Imperium. In: SVOBODA, L. (ed.): *Encyklopedie antiky*. Praha : Academia, 1973, s. 264; RÜPKE, J.: *Náboženství Římanů*. Praha : Vyšehrad, 2007, s. 35–36.

enim quae non est legitimo Christi coniugio copulata.“

20. Dum haec tracto, suggestum est mihi cortinas regias esse collectas, refertam autem populo basilicam, praesentiam mei poscere; statim que eo converti sermonem meum dicens: „Quam alta et profunda oracula sunt spiritus sancti! Matutinis horis lectum est, ut meministis fratres, quod summo animi dolore respondemus: Deus, venerunt gentes in hereditatem tuam.“ Et re vera venerunt gentes et plus etiam quam gentes venerunt, venerunt enim Gothi et diversarum nationum viri, venerunt cum armis et circumfusi occupaverunt basilicam. Hoc nos ignari tuae altitudinis dolebamus, sed nostra imprudentia aliud opinabatur, tua gratia aliud operabatur.

21. Venerunt gentes, sed vere in hereditatem venerunt tuam, qui enim gentes venerunt facti sunt Christiani, qui ad invadendam hereditatem venerunt facti sunt coheredes Dei. Defensores habeo quos hostes putabam, socios teneo quos adversarios aestimabam. Completum est illud quod de Domino Iesu David propheta cecinit quia factus est in pace locus eius, et: Confregit cornua arcuum scutum et gladium et bellum. Cuius enim hoc munus, cuius opus tuum, Domine Iesu? Videbas ad templum tuum armatos venire, hinc gemere populum et frequentem adesse, ne basilicam Dei tradere videretur, inde vim militibus imperari. Mors ante oculos mihi, ne quid inter haec furori liceret, inseruisti te medium, Domine, et fecisti utraque unum. Compescuisti armatos dicens profecto: „Si ad arma concurrerit, si in templo meo classicum movetur, quae utilitas in sanguine meo? Gratias itaque tibi, Christe. Non legatus neque nuntius, sed tu, Domine, salvum fecisti populum tuum; conscidisti saccum meum et praecinxisti me laetitia.“

22. Haec ego dicebam miratus imperatoris animum studio militum, obsecratione comitum, precatu populi posse mitescere. Interea nuntiatum mihi missum notarium qui mandata deferret. Concessi paululum, mandatum intimat. „Quid tibi visum est“, inquit, „ut contra placitum faceres?“ Respondi: „Quod

Odpovaldal som: „Nie je ti dovolené ju vlastniť. Veď čo ty môžeš mať s cudzoložnicou? Lebo cudzoloží každá, ktorá nie je zákonným manželstvom spojená s Kristom.“

20. Kým som to vysvetľoval, prezradili mi, že kráľovské štandardy už zozbierali, ale že bazilika na prasknutie naplnená ľuďmi si žiada moju prítomnosť. Hneď som na to nasmeroval svoju reč a povedal som: „Aké vysoké, aké hlboké sú výroky Ducha Svätého! Iste si spomínate, bratia, ako sa nám v ranných hodinách čítalo to, čo sme s hlbokým žiaľom v duši opakovali: Bože, pohania vtrhli do tvojho dedičstva. (Ž 79,1)“ A naozaj vtrhli pohania, ba vtrhli viac než len pohania. Vtrhli totiž Góti a muži z rôznych národov, vtrhli so zbraňami, obklúčili baziliku a zaujali ju. My sme nad tým žalili, lebo sme nepoznali tvoju hĺbku a naša nerozumnosť nezmýšľala tak ako ty.

21. Pohania prišli a naozaj vtrhli do tvojho dedičstva. Lebo ti, čo vtrhli ako pohania, stali sa kresťanmi. Ti, ktorí vtrhli, aby pripravili o dedičstvo, sami sa stali Božiami spoludedičmi. A tak mám ochrancov z tých, ktorých som považoval za nepriateľov, som uprostred tých spoločníkov, ktorých som pokladal za protivníkov. Tak sa splnilo, čo o Pánu Ježišovi zapieval prorok Dávid: „Jeho miesto je v pokoji a tam polámal lesklé luky aj štít, aj meč a zbroj vojnovú.“ (Ž 76,4) Veď čia je to zásluha, čie dielo by to mohlo byť, ak nie tvoje, Pane Ježišu? Videl si, ako k tvojmu chrámu kráčali ozbrojení muži. Tu plakal tvoj ľud zhromaždený vo veľkom počte, aby sa nezдалo, že Božia bazilika sa odovzdáva hneď, ako to vojakom prikáže niekto mocný. Ja som už mal pred očami smrť, aby nič nedalo podnet k besneniu. No ty, Pane, si sa do toho vložil ako prostredník a urobil si z oboch jedno (porov. Ef 2,15). Ozbrojencov si skrotil jasnou rečou: Ak prídu na rad zbrane, ak sa tí, čo sú zavretí v mojom chráme, vzbúria, aký by bol úžitok z mojej krvi? Za to ti, Kriste, patrí vďaka. Ani zmocnec, ani vyslanec, lež ty, Pane, si zachránil svoj ľud. „Roztrhol si moje rúcho kajúcne a radostou si ma opásal.“ (Ž 30,12)

22. Toto som povedal, žasnúc nad tým, že horlivosť vojakov, naliehanie komesov a prosby ľudu vládali upokojiť cisárovho ducha. Medzitým som dostal oznámenie, že prišiel sekretár cisárskej kancelárie a priniesol výnosy. Váhavo som súhlasil, aby výnos predniesol. Povedal: „Čo si o sebe myslíš, keď sa nepodriaďuješ rozhod-

placitum sit ignoro, quid ve temere factum dicatur incertum habeo.“ Ait: „Cur presbyteros ad basilicam destinasti? Si tyrannus es scire volo, ut sciam quemadmodum me adversus te praeparem.“ Retuli dicens me nihil in praedictum fecisse Ecclesiae: eo tempore quo audieram occupatam esse a militibus basilicam gemitum tantummodo liberiores habuisse multis que adhortantibus ut eo pergerem dixisse: „Tradere basilicam non possum, sed pugnare non debeo.“ Postea vero quam cognoverim cortinas regias inde esse sublatas, cum me populus eo ire deposceret, direxisse presbyteros, me tamen noluisse ire sed dixisse: „Credo in Christo quod ipse nobis cum faciet imperator.“

23. Si haec tyrannis videtur, habeo arma sed in Christi nomine, habeo offerendi mei corporis potestatem. Quid moraretur ferire si tyrannum putaret? Veteri iure a sacerdotibus donata imperia, non usurpata, et vulgo dici quod imperatores sacerdotium magis optaverint quam imperium sacerdotes, Christus fugit, ne rex fieret. Habemus tyrannidem nostram. Tyrannis sacerdotis infirmitas est. Cum infirmor, inquit, tunc potens sum. Cavere tamen ne ipse sibi tyrannum faceret cui Deus adversarium non excitavit. Non hoc maximum dicere quod tyrannus ego sim Valentiniani qui se meae legationis obiectu queritur ad Italiam non potuisse transire. Addidi quia numquam sacerdotes tyranni fuerunt sed tyrannos saepe sunt passi.

24. Exactus est totus ille dies in maerore nostro; scissae tamen ab illudentibus pueris cortinae regiae. Ego domum redire non potui, quia circumfusi erant milites qui basilicam custodiebant. Cum fratribus psalmos in Ecclesiae basilica minore diximus.

25. Sequenti die lectus est de more liber Ioniae. Quo completo hunc sermonem adorsus sum: „Liber lectus est, fratres, quo propheta-tur quod peccatores in poenitentiam rever-

nutiam cisára.“ Odpovedal som: „Netuším, o aké rozhodnutie ide. Ja totiž nepokladám za dôveryhodné veci, ktoré sa nepodložene predkladajú ako isté fakty.“ Riekol: „Prečo si poslal do baziliky presbyterov? Ak si uchvatiteľ trónu,³³ priznaj to. Nech viem, ako sa mám k tebe správať.“ Ja som sa však už stiahol so slovami, že nechcem urobiť nič, čo by mohlo uškodiť Cirkvi. Keď som sa dopočul o zajatí baziliky vojakmi, keď žiaľ nemal konca-kraja a mnohí ma presviedčali, aby som tam išiel, vtedy som povedal: „Baziliku vydať nemôžem, ale bojovať nesmiem.“ A keď som sa potom dozvedel, že kráľovské štandardy už boli odtiaľ odnesené, a ľud ma opäť poprosil, aby som ta prišiel, vyslal som tam presbyterov. Osobne som však istí odmietol. Len som povedal, že verím v Krista a to isté nech spolu s nami robí aj cisár.

23. Ak sa toto pokladá za palácový prevrat, tak mám zbrane: tie, čo sú v Kristovom mene. Mám moc vydať vlastné telo. Prečo sa zdráha ho usmrtiť, ak ma pokladá za uchvatiteľa trónu? Podľa starobylého práva totiž kňazi cisársku moc odovzdávali a nezískavali si ju násilím. Aj vo všeobecnosti sa tvrdí, že skôr cisári túžili po kňazskom úrade, než kňazi po cisárskom. Sám Kristus ušiel, aby ho neurobili kráľom. A my už veru máme svoj násilný prevrat. Kňazským uchvatiteľským násilím je jeho slabosť. Povedal: „Keď som slabý, vtedy som silný.“ (2 Kor 12,10) Veď predsa ten, komu nedal Boh nijakého protivníka, sa má vyhýbať tomu, aby sa nestal uchvatiteľom zo svojej vlastnej vôle. Nepovedal vari aj Maximus, že on je Valentinianovým uchvatiteľom, lebo Valentinianus namietal proti jeho právomoci brániacej mu vstup do Itálie. A pridá som, že kňazi sa nikdy nestali uchvatiteľmi, ale často museli uchvatiteľov znášať.

24. Celý deň sme tak prežili v zármutku. Iba čo šantiaci chlapi roztrhali kráľovské štandardy. Domov som sa totiž vrátiť nemohol, keďže okolo stáli vojaci strážiaci baziliku. Spolu s bratmi sme teda v malej bazilike spievali žalmy.

25. Na druhý deň sa, ako obyčajne, čítala Kniha Jonáš. Keď sa dočítalo, začal som svoju reč takto: „Bratia, čítala sa kniha prorokujúca to, že sa hriešnici dávajú na pokánie. To bolo

³³ Lat. *tyrannus*. Človek, ktorý sa zmocnil vlády pomocou štátneho alebo palácového prevratu. Porov. Tyrannis. In: SVOBODA, L. (ed.): *Encyklopedie antiky*, s. 636.

tantur.“ Acceptum est ita ut speraretur in praesenti futurum. Addidi quod vir iustus etiam offensam contrahere voluisset, ne vel spectaret vel denuntiaret excidium civitati. Et quod lugubre illud esset dictum, contristatus quoque sit quod aruisset cucurbita. Deum quoque dixisse ad prophetam: Si tristis es pro cucurbita? Respondisse Ionam: Tristis. Dixisse Dominum nostrum si illud doleret quod exusta esset cucurbita, quanto magis sibi curae esse oportere tantae plebis salutem. Et ideo excidium quod paratum toti urbi fuerat removisse.

26. Nec mora, nuntiatur imperatorem iussisse, ut recederent milites de basilica, negotiatoribus quoque quod exacti de condemnatione fuerant redderetur. Quae tunc plebis totius laetitia fuit, qui totius populi plausus, quae gratia! Erat autem dies quo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in Ecclesia poenitentia relaxatur. Certatim hoc nuntiare milites irruentes in altaria osculis significare pacis insigne. Tunc agnovi quod Deus vermem antelucanum percusserat ut tota civitas servaretur.

27. Haec gesta sunt atque utinam iam finita, sed graviores motus futuros plena commotionis imperialia verba indicant. Ego tyrannus appellor et plus etiam quam tyrannus. Nam cum imperatorem comites obsecrarent ut prodiret ad Ecclesiam id que petito militum facere se dicerent respondit: „Si vobis iusserit Ambrosius vinctum me tradetis.“ Quid post hanc vocem supersit considera. Quam vocem omnes cohortuerunt, sed habet a quibus exasperetur.

28. Denique etiam speciali expressione Calligonus praepositus cubiculi mandare mihi ausus est: „Me vivo tu contemnis Valentinianum? Caput tibi tollo.“ Respondi: „Deus permittat tibi ut impleas quod minaris, ego enim patiar quod episcopi, tu facies quod spadonis.“ Atque utinam Dominus avertat eos ab Ecclesia, in me omnia sua tela convertant, meo sanguine sitim suam expleant.

myslené tak, že v to treba dúfať aj v našej budúcnosti.“ Pridal som ešte, že spravodlivý muž dal prednosť vlastnému zavrhnutiu pred tým, aby buď hľadel, alebo zvestoval záhubu celého mesta. No potom ho zarmútilo vyschnutie tekvice. A Boh povedal prorokovi: „Ty sa trápiš kvôli tekvici?“ Jonáš odpovedal: „Trápim.“ (Jon 4,9) A Pán povedal, že ak mu je ľúto, že tekvica vyschla, o čo skôr sa on musí usilovať zachrániť toľký národ. Preto upustil od záhuby, ktorá hrozila celému mestu.

26. Onedlho bolo oznámené cisárovo rozhodnutie, aby vojaci opustili baziliku. Obchodníkom sa tiež vrátilo to, čo im bolo zabavené z dôvodu obvinenia. Aká radosť zavládla medzi ľuďmi! Ako všetci tleskali, ako vzdávali vďaky! A bolo to v deň, keď sa Pán za nás vydal, keď sa v Cirkvi zakončujú dni pokánia.³⁴ Keď tú zvest začuli vojaci, všemožne sa prebíjali k oltárom, aby bozkami ukázali znamenie pokoja. Vtedy som pochopil, že Boh pred svitaním udrel čer-va, aby sa celé mesto zachránilo.

27. Takto to bolo a kiež by to bol aj koniec. No vyjadrenia cisára naznačujú, že v budúcnosti prídu ešte vážnejšie podnety, ktoré spôsobia veľký rozruch. Veď ma nazvali uchvatiteľom trónu, ba viac než len uchvatiteľom. Lebo keď komesi prehovárali cisára, aby išel k Božiemu domu, a keď hovorili, že tým splní pranie vojacom, povedal: „A tam by ste ma zviazaného vydali, keby vám to Ambróz prikázal.“ Pomysli, čo sa stáva po takých slovách.

28. Všetkých tie slová desia, hoci sú aj takí, ktorých popudili. Napokon za doslovné uvedenie stojí Calligonus, cisársky komorník, ktorý sa mi nešťitil odkázať: „Ako som živý, ty pohrdaš Valentinianom! Skrátim ťa o hlavu!“ Odpovedal som: „Nech ti Boh dovolí vykonať to, čím sa vyhrážaš. Ja budem, ako sa patrí na biskupa, trpieť, ty urobíš to, čo patrí eunuchom.“ Len keby ich Boh odvrátil od Cirkvi. Nech všetky svoje šípy namieria na mňa a nech svoj smäd uhasia mojou krvou.

³⁴ Pozri pozn. 25.

ZOZNAM POUŽITÝCH SKRATIEK

- CCL* *Corpus Christianorum*, Series Latina, Turnhout 1953 –
CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1865 –
PL *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, Paris 1844 – 1864

Marcela Andoková, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostelná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
e-mail: marcela@mail.cz

Róbert Horka, PhD.
Hviezdoslavova 22
953 01 Zlaté Moravce
e-mail: rhorka@gmail.com

Príbeh Ježišovho narodenia (Lk 2,1-20): thriller so šťastným koncom alebo čosi iné?

Adrian Kacian

KACIAN, A.: Jesus' Birth Story (Luke 2:1-20): a Thriller with a Happy End or Something Else? *Teologický časopis*, XII, 2014, 1, s. 49 - 56.

The objective of the present paper is to analyze common dramatic interpretation of Jesus' birth story that is based on the text from the Gospel of Luke 2:1-20. This dramatic interpretation presents Jesus' birth as a thriller of Jesus rejection by the world with a happy end. The rejection is commonly expressed in the reactions of innkeepers who played a crucial part in this dramatic interpretation. The existence of the innkeepers (usually three of them) is based on translations of the Greek word *κατάλυμα* from Luke 2:7, that is usually rendered as inn. However, the author on the basis of textual and contextual analysis demonstrates inaccuracy of this rendering and the dramatic interpretation as well. The author presents the alternative rendering of the word *κατάλυμα* as the upper or guest room and alternative flow of Jesus' birth story: Jesus was born in a guest room of one of Joseph's relative. Joseph and Mary arrived there way ahead Jesus' delivery and did not have to seek lodging in the inns. From the outward perspective, Jesus was born as normal Palestinian child. This reconstruction thus supports the key message of the Lukan text: a man needs a divine impulse (an angel or the Holy Spirit) to discover God's decisive actions in a story that is outwardly ordinary.

Keywords: Jesus' birth, *κατάλυμα*, inn, Luke 2:1-20

Dobrou tradíciou vianočného obdobia býva dramatizácia príbehu Ježišovho narodenia na základe textu z Evanjelia podľa Lukáša 2,1-20. Aktívni cirkevníci či farníci s veľkou láskou a zánietením naštudujú divadelnú dramatizáciu tohto vari najznámejšieho príbehu Novej zmluvy. Finálne predvedenie môže byť rôzne. Herci sú väčšinou z radov mládeže či detí, aj keď v ostatnom čase je čoraz obľúbenejšia aj „dospelácka“ zostava, dokonca so živými zvieratami. V prípade detskej dramatizácie bez živých zvierat, ktorá je stále najbežnejšou alternatívou, mládežnícki vedúci vyberú vhodných kandidátov na obsadenie rol Jozefa, Márie, grobianskych hostinských v počte aspoň troch, anjelov, pastierov a niekedy aj troch kráľov. Postava somára sa skladá väčšinou z dvoch mládencov a ich úlohou je bezpečne odniesť predstaviteľku Márie. Najmenej problémov je s obsadením postavy Ježiša. Väčšinou postačuje bábika zabalená v plienkach, a nemusí ani klipkať očami. Potom už stačí len zohnať drevené jasle, trochu

slamy, vyrobiť priečelia hostincov, Jozefovi prilepiť bradu a hra sa môže začať. No a pre tých, ktorí sa nevedia rozpamätať, ako hra beží, nasledujúci odsek ponúka jej krátky obsah.

Na scéne sa vynímajú priečelia troch hostincov. Maštal – miesto Ježišovho narodenia – stojí vedľa posledného z nich viac v úzadí, akoby odstrčená. Na scénu vstupuje Jozef, za ním nasleduje somár, ktorý nesie Máriu vo vysokom štádiu tehotenstva. Práve dorazili do Betlehema z Nazareta, aby sa dali zapísať. Prídu k prvému hostincu, zastanú, pozrú sa na seba a potom Jozef pristúpi ku dverám a zaklope. Hostinský vyjde von. Jozef úctivo poprosí o ubytovanie, argumentujúc najmä situáciou svojej manželky. Hostinský ich odmietne pre nedostatok miesta a zmizne za zabuchnutými dvermi. Nastane chvíľa ticha, Mária s Jozefom sa na seba veľavýznamne pozrú, no a našťastie hustnúca neistota tohto okamihu je preklenutá dočasnou nádejou ďalšieho hostinca, ku ktorému sa pomaly presunú. Výstup s hostinským sa opakuje v druhom aj v treťom prípade, len sa stupňuje odmietnutie hostinských, ktoré postupne prechádza až do otvorenej nenávisti. Spolu s odmietnutím graduje aj neistota, už-už sa zdá, že Boží Syn sa narodí rovno na ulici, keď aj posledný hostinský zavrie za sebou dvere. Jozef s Máriou ostali bez slov, bezcieľne sa otáčajú po scéne, v túžbe nájsť nejaký oporný bod. Vyslobodenie prichádza náhle a prekvapivo, a to z posledného hostinca, čo zas až tak neprekvapí. Z dverí znovu vychádza hostinský a ponúka trochu zdvorilejšie miesto v maštali. Potom udalosti nadobudnú rýchly spád. Rodina sa uchýli do maštale, vzápätí sa narodí Ježiš, zaznie oslava anjelského chóru, prichádzajú pastieri atď. Príbeh sa končí všeobecnou oslavou Boha za narodenie Spasiteľa, ktorým je Kristus Pán. Tolko reprodukcia.

Práve uvedená dramatická interpretácia, keď sa porovná so samotným evanjeliovým textom, ukrýva v sebe niekoľko vážnych problémov. Úlohou tohto článku je ich opísať, kriticky zhodnotiť a poskytnúť alternatívnu interpretáciu. V záverečnom texte uvedieme niekoľko podnetov, ktoré azda pomôžu kompetentným, keď sa budú rozhodovať, či takúto alebo podobnú dramaturgiu zaradiť do vianočného programu.

Problémy s touto tzv. dramatickou interpretáciou môžeme kvôli väčšej prehľadnosti rozdeliť na dve skupiny: najprv sa budeme zberať vonkajšími problémami, t. j. problémami, ktoré súvisia s historickým kontextom Lk 2,1-20. Druhá časť bude venovaná vnútorným problémom, t. j. problémom dotýkajúcim sa samotného textu.

Zoznam vonkajších problémov začneme obrazom Jozefa. Dramatická interpretácia robí z neho prinajmenšom nezodpovedného manžela, ak nie diletanta. Vyberie sa do Betlehema a vôbec nemá predstavu, kde nájdú ubytovanie. Takto sa Jozef, o ktorom vieme len to, že bol spravodlivý a nechcel Máriu

vystaviť hanbe (Mt 1,19-20), dostáva do nelichotivého svetla. Druhý vonkajší problém s divadelnou dramatizáciou súvisí so správaním hostinských. Ich reakcie sa podobajú reakciám napr. farizejov, ktorí odmietajú Ježišove slová a skutky a tak reflektujú skôr jánovský zhrnujúci teologumenon „Do svojho vlastného prišiel a vlastní ho neprijali“ (Jn 1,11) ako historickú situáciu. Aj keby sme pripustili, že pohostinnosť židov voči vlastným, i keď neznámym pútnikom v dobe novozmluvnej už nebola taká ako predtým,¹ je veľmi ťažké si predstaviť, že by naliehavosť a špecifickosť situácie Márie vo vysokom štádiu tehotenstva vyvolávala výlučne odmietavú reakciu.

Tretí a najvážnejší problém môžeme formulovať ako otázku: Ako je možné, že sa Jozef vracia do svojho rodného mesta a musí hľadať ubytovanie v hostincoch a nejde jednoducho ku svojim príbuzným? Je veľmi nepravdepodobné, že v Betleheme nemal nijakých príbuzných alebo známych, ktorí by ich mohli prichýliť. Už len skutočnosť, že pochádzal z „domu a rodu Dávidovho“, bola dostačujúca, aby nemusel v Betleheme hľadať nocľah vo verejných zariadeniach, ako boli ubytovne a hostince.² Dramatická interpretácia nereflektuje pomery nielen v Palestíne 1. stor., ale ani pomery na Slovensku v 21. storočí: Ved' kto z nás, vracajúc sa do rodnej dediny, ide hľadať ubytovanie po hoteloch?³ Ďalší problém, v poradí už štvrtý, súvisí s diametrálne odlišným hodnotením maštale ako miesta narodenia v Ježišovej dobe a v našej dobe. Aj keby to bol historický fakt, že Ježiš sa narodil v maštali,⁴ pre Palestínčanov prvého storočia n. l. by to vôbec nebola dehonestujúca skutočnosť v takej miere, ako je to pre nás. Interpretácie, v ktorých maštal' symbolizuje to najposlednejšie miesto, aby tak vynikla Ježišova ochota ponížiť sa, nadväzujú napr. viac na hymnus z Fil 2,5-11

¹ Porov. BROWN, R. E.: *The Birth of the Messiah*. New York : Doubleday, 1977, s. 400.

² Tento argument zdôrazňuje najmä Bailey. Porov. BAILEY, K. E.: *The Manger and the Inn : The Cultural Background of Luke 2:7*. In: *Theological Review* (The Near East School of Theology), roč. II, 1979, č. 2, s. 35n. Samozrejme, vynára sa tu aj otázka, či dedina Betlehem, ležiaca mimo hlavných ciest, vôbec disponovala niečím takým ako hostinec či ubytovňa pre pocestných. Aj keď napr. Brown tvrdí, že v Betleheme alebo v jeho okolí bol známy hostinec pre pocestných (BROWN, R. E.: *The Birth of the Messiah*, s. 400), jeho tvrdenie nie je podložené a skôr opak je pravdou.

³ Je jedno možné vysvetlenie, prečo Jozef s Máriou chceli uprednostniť hostinec pred príbuznými. Jozef nechcel Máriu aj seba vystaviť hanbe a zbytočným otázkam príbuzných, keďže Mária počala Ježiša skôr, ako začali spolu manželsky žiť. Preto sa radšej chcel ubytovať na neutrálnej pôde (porov. BROWN, R. E.: *The Birth of the Messiah*, s. 400). Toto vysvetlenie však viac problémov spôsobuje ako rieši. Aj keby sa Jozef chcel vyhnúť dotieravým otázkam príbuzných ubytovaním na neutrálnom mieste, fungovalo by to iba v nejakom miliónovom veľkomeste 21. storočia, kde človek môže splynúť s davom, nie však v dedine, čo bola situácia Betlehema v Ježišovej dobe. Na druhej strane Jozef sa tým, že Máriu „prijal za svoju ženu“ (Mt 1,24) a zobral ju so sebou do Betlehema, verejne priznal k jej stavu a tým skrývanie sa stratilo význam.

⁴ Diskusia o tom, kde sa Ježiš narodil, je v ďalšom texte.

ako na fakt, že pre palestínskych pastierov a roľníkov bol život spolu so zvieratami prirodzenou záležitosťou každého dňa. Takisto aj všetky kázne, ktoré v betlehemskej maštali vidia symbol špiny tohto sveta, do ktorého sa narodilo nevinné Božie dieťa, aby ho vyčistilo, aj keď zvestujú dogmaticky podloženú pravdu, historicky čerpajú z odmietavého krútenia nosom mestského moderného človeka, keď raz za čas vstúpi do maštale medzi zvieratá.

Tento výpočet lapsusov detskej dramatickej interpretácie, prameniáciach z odlišnosti kultúrnych prostredí textu a dnešného čitateľa, uzavrieme posledným, piatym problémom, ktorý je trochu iného druhu. Spomínaná interpretácia predstavuje Jozefa a Máriu viac-menej ako pasívnych odovzdaných štatistov, ktorí sa nevedia ani poriadne ozvať. Ich aktivita sa vyčerpáva v hľadaní, Jozef sa pri výstupe s hostinskými zvyčajne ani raz neohradí, dokonca ani nezvyší hlas, a Mária väčšinou mlčí. V tejto dramatickej interpretácii je Božia prozreteľnosť a starostlivosť taká veľká a markantná, že na ľudskú aktivitu, emócie či názory neostáva nijaký priestor. Boh sa o všetko postará sám a tak sa Mária s Jozefom hýbu po javisku sveta ako nemé bábky. Veď aj rozprávanie je zväčša v réžii rozprávača. Táto divadelná dramatizácia je v istom smere podobná apokryfným evanjeliám Ježišovho detstva, kde napr. malý Ježiš pomocou zázraku predlžuje otcovi dosku na posteľ, ktorá Jozefovi nevyšla.⁵ Aj tam je priama Božia intervencia predimenzovaná a vstupuje i do riešenia tých záležitostí človeka, na ktoré ho Boh už dostatočne vyzbrojil zmyslami aj rozumom.

Teraz sa pozrime na tie vnútorné problémy, ktoré sa dotýkajú samotného textu. Prvý súvisí s prílišnou akčnosťou divadelnej dramatizácie. Akčný thriller v dramatizácii graduje v úseku od prvého ku tretiemu hostinskému. Potom sa už príbeh viac-menej dohráva. V samotnom texte prvý dramatický okamih „príde na scénu“ až vo v. 9, keď anjel Pána v noci vystraší pastierov. Dovtedy sa v texte nič dramatické nedeje. Text opisuje aj samotné narodenie veľmi stroho a skratkovito dvoma veršami (v. 6 a 7), z ktorých sa dá dráma vyčítať iba veľmi ťažko.

Druhý problém má do činenia s časom Ježišovho narodenia. V divadelnej dramatizácii sa Ježiš pochopiteľne narodí ešte v deň príchodu do Betlehema. Samotný text (vo v. 6 čítame „Keď tam boli, naplnili sa dni, aby porodila“⁶) však naznačuje, že Mária s Jozefom už boli niekoľko dní v Betleheme, keď sa naplnili jej dni.⁷ Aj táto indícia posúva Ježišove narodenie z búrlivých vlín

⁵ Porov. Pseudo-Tomášovo evanjelium detstva XIII. In: DUS, J. A., POKORNÝ, P. (ed.): *Neznámá evangelia : Novozákonní apokryfy I*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 282.

⁶ Ak nie je uvedené inak, biblické verše uvádzame podľa prekladu Slovenskej evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku z roku 1999. Skratka SEVP.

⁷ Porov. BAILEY, K. E.: *The Manger and the Inn : The Cultural Background of Luke 2:7*. In: *Theological Review* (The Near East School of Theology), roč. II, 1979, č. 2, s. 34.

drámy s neistým koncom, plných odmietania, do pokojných vôd zátoky, kde je všetko pripravené na narodenie dieťaťa a nijaké prekvapenia nehrozia.

Aj v tejto množine vnútorných problémov je ten tretí najväčší. Týka sa gréckeho slova κατάλυμα z v. 7, ktorý slovenský evanjelický preklad (SEVP) prekladá slovom „ubytovňa“.⁸ Zložené sloveso καταλύω, z ktorého je uvedené podstatné meno odvodené, má okrem iných aj význam „odložiť jarmo, náklad“ alebo „oddýchnuť si“.⁹ Takže základný významový rámeč podstatného mena κατάλυμα je „miesto oddychu“ a odtiaľ „ubytovňa“.¹⁰ Z nepreberného množstva možností, kde sa dá oddýchnuť a zložiť si cestovný náklad, sú pre nás v kontexte nášho textu zaujímavé nasledujúce tri: hostinec, ubytovňa a hostovská izba.¹¹ Zatiaľ čo prvé dva pojmy určujú verejno-komerčné zariadenie a ich významy sa líšia iba nepatrne, tretí pojem hostovská izba evokuje privátny priestor – miestnosť v rodinnom dome. V Novej zmluve sa tento pojem κατάλυμα vyskytuje iba trikrát,¹² okrem nášho verša (Lk 2,7) ešte v Lk 22,11 a Mk 14,14. Tieto dva verše patria do kontextu Poslednej večere a slovo κατάλυμα tu označuje miestnosť, kde sa Posledná večera uskutočnila. Dôležité je si uvedomiť, že v týchto dvoch prípadoch slovo κατάλυμα označuje privátny priestor, miestnosť v rodinnom dome. Aj keď je SEVP nekonzistentný, t. j. v Mk 14,14 používa slovo „sieň“ a v Lk 22,11 slovo „miestnosť“, obidve zvolené slová vystihujú intenciu textu a opisujú miestnosť v súkromnom dome.¹³ A teraz je na mieste

⁸ Ostatné slovenské preklady prekladajú takto: Roháčkov preklad (RP) – úchylšte; slovenský rímskokatolícky preklad (SRKP) – hostinec; slovenský ekumenický preklad (SEKP) – útulok. Český ekumenický preklad (CEKP) používa slovné spojenie „místo pod střechem“; Kralická biblia slovo hospoda. Na ilustráciu, hlavné preklady do angličtiny uvádzajú nasledujúce pojmy: NIV, NRSV a NLT zhodne „inn“; NJB používa výraz „living space“.

⁹ Porov. BALZ, H., SCHNEIDER, G. (ed.): *Exegetical Dictionary of the New Testament*. 2. zv. Grand Rapids : Eerdmans, 1991, s. 264; BAUER, W., a i. (ed.): *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago : The University Of Chicago Press, 1979, s. 414.

¹⁰ Porov. BLASS, F., DEBRUNNER, A., FUNK, R. W.: *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago : The University of Chicago Press, 1961, § 109 (2).

¹¹ Porov. BALZ, H., SCHNEIDER, G. (ed.): *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 2. zv, s. 264; BAUER, W., a i. (ed.): *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, s. 414.

¹² LXX prekladá slovom κατάλυμα viacero hebrejských slov. Toto slovo sa používa napríklad na označenie miesta, kde sa Mojžiš večer zložil na odpočinok (Ex 4,24); miesto, kde prebýval Hospodin (2 Sam 7,6; 1 Kron 17,5); ubytovňu všeobecne (Sir 14,25; Jer 14,8); sieň, kde sa vošlo viac ľudí (1 Sam 9,22).

¹³ Táto nekonzistentnosť SEVP je ešte markantnejšia, keď človek nahliadne do synopsy evanjeliových textov. Verše Mk 14,14 a Lk 22,11 sú súčasťou paralelných perikop, ktoré zaznamenávajú ten istý príbeh. Samotné verše sú takmer totožné a je jasné, že sú literárne závislé. Preto je nepochopiteľné, že SEVP používa dve rôzne slová, aj keď významovo blízke (miestnosť, sieň). Na porovnanie, ostatné slovenské preklady používajú jedno slovo: RP – jedáleň, SRKP a SEKP – miestnosť.

nasledujúca otázka: Aká príčina viedla prekladateľov, že v prípade Lk 2,7 zvolili slovo „ubytovňa“, s významom verejného zariadenia, keď ostatné miesta hovoria v prospech miestnosti v súkromnom dome a kontext Lk 2,7 túto možnosť nevylučuje? Jedna možná príčina je určitý člen, ktorého výskyt pred podstatným menom podľa Nollanda môže svedčiť v prospech verejného hostinca.¹⁴ Tento argument však úplne stráca na údernosti, keď uvážime, že aj v ostatných dvoch prípadoch sa slovo používa s určitým členom a pritom jasne znamená privátnu miestnosť, a nie ubytovňu či hostinec. Relevantnosť výberu slova „ubytovňa“ dostáva ešte väčšie trhliny, keď si všimneme Lk 10,34. V tomto verši ide jasne o ubytovňu či hostinec na ceste z Jeruzalema do Jericha. Lukáš tu používa slovo πανδοχείου, čím dal jasne najavo, že poznal výraz pre komerčný hostinec.¹⁵ Takže môžeme zosumarizovať tento tretí bod takto: Aj lexikálna analýza hovorí v prospech prekladu slova κατάλυμα z Lk 2,7 ako „izba“ či „hostovská izba“, t. j. miestnosť v súkromnom obydli, pred prekladom „hostinec“ či významovo trochu širším pojmom „ubytovňa“. Dôsledky tohto zistenia pre divadelnú interpretáciu sú takéto: Je historicky veľmi nepravdepodobné, že Jozef a Mária klopali na dvere hostincov či ubytovní, keď samotný text hovorí: „...a uložila ho v jaslách, pretože v hostovskej (hornej) izbe pre nich nebolo miesta“ (môj preklad). Samozrejme, ak sa κατάλυμα preloží ako „ubytovňa“, tak divadelná interpretácia s niekoľkými hostincami má dvere otvorené. Avšak v tomto prípade je potrebné viniť nepresný preklad, nie divadelných interpretov.

Posledný problém z tejto časti, v poradí už štvrtý, súvisí s rozdielnou atmosférou či tónom textu na jednej strane a divadelnej interpretácie na strane druhej. Divadelná dramatizácia kladie Ježišovo narodenie do atmosféry nepriatia a odmietnutia. Text v Lk 2,1-20 práve naopak nijaké odmietnutie nepozná. Všetci v texte spomenutí aktéri – Jozef, Mária a pastieri – Ježiša vítajú a tešia sa z neho. Týmto sa náš výpočet vnútorných problémov detskej interpretácie končí, a tak sa v nasledujúcom odseku môžeme pustiť do záverečného zúčtovania.

¹⁴ Porov. NOLLAND, J.: *Luke 1–9:20. Word Biblical Commentary*. Zv. 35a. Dallas : Word Books, 1989, s. 105.

¹⁵ Podobne argumentujú všetci nasledujúci autori: BAILEY, K. E.: The Manger and the Inn : The Cultural Background of Luke 2:7. In: *Theological Review* (The Near East School of Theology), roč. II, 1979, č. 2, s. 39; BALZ, H., SCHNEIDER, G. (ed.): *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 2. zv., s. 264; BAUER, W., a i. (ed.): *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, s. 414; BOCK, D. L.: *Luke 1:1–9:50* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament). Grand Rapids : Baker, 1994, 1. zv., s. 208; BROWN, R. E.: *The Birth of the Messiah*, s. 400; GREEN, J. B.: *The Gospel of Luke* (The New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids : Eerdmans, 1997, s. 128. Okrem slova πανδοχείου, evanjelista Lukáš používa ešte aj slovo ταβέρνη na onačenie hostinca (Sk 28,15).

Predchádzajúce riadky demonštrujú, že divadelná dramatizácia narodenia Ježiša generuje slušný počet problémov v oblasti historických súvislostí, ako aj samotného textu Lk 2,1-20, ktorý sa usiluje stvárniť. Ďalej sme zistili, že koreňom tejto dramatizácia je nesprávny preklad slova *κατάλυμα* z Lk 2,7 ako „ubytovňa“, ktorý vlastne takéto interpretácie, aj keď nepriamo, umožňuje. V nasledujúcich riadkoch podáme alternatívny preklad spolu s alternatívnou historickou interpretáciou daného textu.

Alternatívny preklad slova *κατάλυμα* z Lk 2,7, ktorý ladí s historickou situáciou a je v harmónii s ostatnými použitiami tohto slova, vyzerá takto: „I porodila svojho prvorodeného syna, zavinula ho do plienok a uložila ho v jasliach, pretože v hostovskej izbe pre nich nebolo miesta.“ Grécke slovo tu znamená hostovskú izbu v dome Jozefových príbuzných či známych. Tento preklad vyhovuje aj ostatným dvom použitiam tohto slova v Novej zmluve.

V alternatívnej interpretácii sa Ježiš narodí v hornej izbe jednoduchého pastiersko-roľníckeho domu v Betleheme. Hostovská izba, do ktorej sa vchádza z hornej izby, je plná v dôsledku sčítania ľudu – obsadili ju podobní pútnici ako Jozef a Mária. Pomenovanie horná vyjadruje fakt, že bežný dom v Palestíne zostával okrem hostovskej izby už len z jednej veľkej miestnosti, v ktorej nocovali ľudia spolu so zvieratami.¹⁶ Časť pre ľudí bola od časti pre zvieratá (maštal) oddelená jedine vyvýšením, aby sa zvieratá nedostali medzi ľudí. Takže maštal bola od izby oddelená vyšším schodíkom, o ktorý boli väčšinou opreté a upevnené jase. Kto chcel vstúpiť do domu, musel vstúpiť najskôr do maštale a odtiaľ sa po schodoch dostal do hornej izby – priestoru, ktorý obývali ľudia.¹⁷ Koexistencia ľudí a zvierat bola v tej dobe úplne prirodzená a poskytovala mnoho výhod pre obidve strany. Napr. zvieratá zabezpečovali prirodzené vyhrievanie priestoru a ľudia ich mali pod stálou kontrolou, čo vylučovalo možnosť odcudzenia. Takže Jozef s Máriou prídu do Betlehema, ubytujú sa v hornej izbe u nejakých Jozefových príbuzných či známych, lebo hostovská je plná. Po určitom čase („Keď tam boli, naplnili sa dni“, Lk 2,6) Mária porodí Ježiša. Keďže sa to udeje v čase sčítania ľudu, aj v hornej izbe je zvýšená premávka. Preto prenesú Ježiša do maštale, ktorá nie je samostatným objektom, ale je súčasťou izby, a uložia ho v jasliach.¹⁸

¹⁶ Samozrejme, chudobnejšie domácnosti pravdepodobne nedisponovali osobitnou hostovskou izbou, ale mali iba jednu, hornú izbu.

¹⁷ Viac informácií o živote a bývaní jednoduchých ľudí v Palestíne 1. stor. n. l. pozri BAILEY, K. E.: *The Manger and the Inn : The Cultural Background of Luke 2:7*. In: *Theological Review* (The Near East School of Theology), roč. II, 1979, č. 2, s. 36n.

¹⁸ Maštal ako oddelená budova vystupuje už u najstarších interpretov tohto textu z 2 stor. n. l.: v Jakubovom protoevanjeliu a u Justína Martýra. Justín hovorí, že Ježiš sa narodil v jaskyni mimo Betlehema, pretože v Betleheme pre nich nebolo miesta. Mária ho uložila do jasiel a tam ho našli mágovia z Arábie. Svoje rozprávanie uzatvára takto: „Zopakoval

Pastierom, ktorí prichádzajú k Ježišovi, sú jasle znamením, kde majú Ježiša hľadať (Lk 2,12). Za normálnych okolností by ho hľadali v hosťovskej izbe a maštalou by iba prebehli. Preto je potrebné toto znamenie, aby sa sústredili na maštaľ. Takže Ježiš sa narodil ako normálne palestínske dieťa, akých sa tej noci, „keď sýrskym vladárom bol Kyrenios“ (Lk 2,12), narodilo v Palestíne desiatky. Nebol to nijaký thriller, nijaká dráma odmietania so šťastným koncom. Na prvý pohľad sa Ježiš nijako neodlišoval od ostatných rovesníkov. Aj pastierom musel pomôcť anjel, aby vedeli, ktorý to je. Aj Simeonovi to oznámil Duch Svätý, že tento, a nie iný chlapec, ktorých priniesli toho dňa do chrámu, je Pánov Pomazaný (Lk 2,27). Ťažiskom týchto textov nie je fakt, že svet odmieta Ježiša. To sa začne u Lukáša diať až po jeho verejnom vystúpení v jeho rodnom Nazarete (Lk 4,14), a to prostredníctvom jeho vlastných – židov. V príbehu o Ježišom narodení ide o rozpoznanie výnimočnosti, ktorá je skrytá v bežnom dieťati. Tento dar rozpoznať Pánovho Pomazaného v tuctových plienkach je darom Ducha Svätého, ktorý vidí za hranice Ježišovej ľudskosti. Tu leží paradox a napätie tohto textu. Nie v odmietavých reakciách hostinských.

Položme si na záver túto otázku: Čo s divadelnou interpretáciou? Nechať ju hrať, alebo ju zrušiť? Nuž, odpoveď na ňu nie je jednoznačná. Ako sme demonštrovali v tomto článku, historicky je detská interpretácia viac ako brak. Kerygmaticky to s ňou až také zlé nie je, aj keď stavia na motíve odmietnutia Ježiša, ktorý by sme v Lukášovom texte márne hľadali. Mieša tak hrušky s jablkami a úplne obchádza vlastný motív textu – rozpoznanie Božieho, ktoré je ukryté v ľudskom, objavenie výnimočnosti v šedej rovnakosti bežných vecí. A na takúto dramatizáciu, ktorá rozvinie tento motív na základe Lk 2,1-20, čakám každé Vianoce. Možno sa jej na Vianoce 2014 už konečne dočkám.

RNDr. Adrian Kacian, PhD.

Žilinská univerzita v Žiline

Univerzitná 8215/1, 010 26 Žilina

e-mail: adrian.kacian@gmail.com

som ti ... čo Izaiáš predpovedal o znamení, ktoré predpovedalo jaskyňu.“ (JUSTÝN MARTÝR: Dialóg s Tryfónom LXXIX. In: DODDS, M., REITH, G., PRATTEN, B. P. (ed.): *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras*. Edinburg : T.& T. Clark, 1868, s. 195n.) Na jednej strane je historickým faktom, že jaskyne boli súčasťou palestínskych domov a že sa jaskyne používali ako maštale. Na druhej strane však záverečná veta zreteľne prezrádza, ako sa jaskyňa dostala do príbehu – ako naplnenie starozmluvného proroctva Iz 33,16 (LXX verzia). Justín sa usiluje dokázať židovi Tryfónovi, že aj miesto Ježišovho narodenia je naplnením starozmluvných proroctiev. (Viac o tejto Justínovej tendencii pozri GAŽÍK, P.: *Justín Martýr a jeho doba*. Martin : Biblická škola, 2003, s. 71.) Podobne aj Jakubovo protoevanjelium kladie Ježišovo narodenie do jaskyne, dokonca ešte na ceste do Betlehema. Porov. Protoevanjelium Jakubovo XVII-XIX. In: DUS, J. A., POKORNÝ, P. (ed.): *Neznámá evangelia : Novozákonní apokryfy I*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 265.

Podoby koexistencie kresťanstva a islamu v pluralitnej západnej spoločnosti

Hedviga Tkáčová

TKÁČOVÁ, H.: Forms of Coexistence of Christianity and Islam in Western Pluralistic Society. *Teologický časopis*, XII, 2014, 1, s. 57 – 81.

The author of the thesis analyses the beginnings of Islam in Christian Europe in order to describe the basic characteristics of the initial spread of Islam in European countries. The article also presents Islam in today's Europe through selected events that quite clearly identify the clash of two cultures, respectively the clash of two religions as well as examples which represent the efforts to start interreligious dialogue. These examples can illustrate two most significant possibilities of existence, respectively coexistence of Christianity and Islam in west Europe plurality culture – it is a conflict of two cultures and, on the other hand, current possibilities of dialogue. The object of the article is an indication of European countries behaviour's trends in relation to Muslims living in their territory and on the other hand, trends in the behaviour of Muslims in European countries and follow the trends outlined their mutual coexistence.

Keywords: Islam, coexistence, conflict of two cultures, dialogue

ÚVOD

Od stredoveku až po nástup osvietenstva sa kultúra a kultúrna činnosť chápala ako služba pre Božie dielo. Spoločnosti, ktoré vzišli z kresťanstva, však v súčasnosti vystihuje model sekulárnej kultúry, ktorá hlása autonómiu voči Bohu, ba až „úplné odloženie Boha“.¹ Vedecké pravdy stavajú človeka do úlohy spasiteľa seba samého. Kultúra západných krajín predstavuje súzvuk uvedených dejov. Je postkresťanská, pretože kresťanstvo už nie je spoločným jazykom; hoci kultúra má stále mnoho kresťanských znakov.² Aj preto súčasnú pluralitnú kultúru islam označuje (okrem iného) aj ako hodnotovo vyprázdnenú a dekadentnú.

¹ „Vek rozumu vytlačil Boha z jeho vznešeného postavenia na nebesiach (...) a preniesol ho do sveta ľudských záležitostí.“ GRENZ, J. S.: *Úvod do postmodernismu*. Praha : Návrat domů, 1997, s. 66–77.

² Morálne princípy kresťanstva predstavujú základ, na ktorom je postavená západná tradícia aj spoločnosť. Týmto základom je „náš svetový názor, vychádzajúci z kultúry založenej na posvätnom texte“. Napriek prítomným sekularizačným prvkom je židovsko-kresťanská tradícia ešte stále základným kameňom etiky a morálky našej spoločnosti. Porov. GRENZ, J. S.: *Úvod do postmodernismu*, s. 173.

Na druhej strane vidíme stály zápas o možnú existenciu islamu v západných krajinách. Príspevok preto neobchádza ani tento fakt a predstavuje počiatky islamu v kresťanskej Európe a takisto dôsledky jeho prenikania v európskych krajinách. V tejto optike ďalej uvažujeme o dnešných perspektívach oslovovania človeka zo strany islamu. Máme pritom na mysli človeka západnej kultúry, ktorá bola ešte donedávna nositeľkou kresťanských atribútov.

Cieľom príspevku je predstaviť konflikt dvoch kultúr a naopak, prítomné možnosti dialógu, ktoré vymedzujú podoby koexistencie kresťanstva a islamu v západnej pluralitnej kultúre. Zároveň sa pokúsime aj o naznačenie trendov správania európskych veľmocí vo vzťahu k moslimom žijúcim na ich území a naopak, trendov správania moslimov v európskych krajinách.

1. POČIATKY ISLAMU V KREŠŤANSKEJ EURÓPE

V úsilí o spracovanie procesu šírenia islamu v tradične kresťanskom prostredí niekdajšej Európy máme na zreteli fakt, že vtedajší islam vidíme predovšetkým ako útočné náboženstvo, ktoré sa šíri vďaka výbojom a s častým použitím násilných prostriedkov.³ Preto pre oslovenie sveta zo strany islamu neuvádzame ešte v tomto kontexte slovo „misia“. Zvolili sme pojmy „penikanie“ islamu alebo „šírenie“ islamu. Oba pojmy v sebe implicitne obsahujú historicky prvé „násilné, ozbrojené vniknutie na cudzie územie“; inváziu.⁴ Popri násilnej islamizácii môžeme vidieť aj nenásilnú konverziu na islam. V tomto kontexte už v práci používame slovo „misia“⁵, chápané ho ako náboženské poslanie s cieľom osloviť s konkrétnym poslanstvom.⁶

³ O násilnom penikanií islamu v jeho počiatkoch svedčia historické bitky pri Poitiers (732), na Kosovom poli (1389), pri Varne (1444), pri Moháči (1526) alebo pri Viedni (1683).

⁴ Porov. *Slovník cudzích slov*. <http://www.cudzieslova.sk/hladanie/prenikanie>

⁵ Pri slove misia pokladáme za potrebné pripomenúť kresťanský rozmer a chápanie misie. Podľa Waltera Kaspera má motív kresťanskej misie tri charakteristiky: 1. eschatologický charakter – priblíženie sa Božieho kráľovstva, keď sa Boh odhalí ako absolútny Pán sveta; 2. teologický charakter – spásna a premieňajúca Božia prítomnosť; 3. soteriologický charakter – Boh sa zaviazal zachrániť svoj ľud, odstrániť bolesť, chorobu, zlo a smrť. Ústredný motív misie je priblíženie Božieho kráľovstva, ktoré je motívom zvestovania evanjelia a praktickej služby. Porov. SENIOR, D., STUHLMUELLER, C.: *Biblické základy misie*. Levice : Ježiš pre každého, 2002, s. 146. Ježiš a jeho misia sú podstatne dôležité pre kresťanskú ranú Cirkev, a to v štyroch oblastiach: 1. charakter Cirkvi (prikázanie lásky, dôraz na zmierenie, spoločenstvo atď.); 2. rámec (evanjelium nepozná hranice a nemôže byť obmedzené iba na Židov); 3. naliehavosť (Ježišove eschatologické výpovede motivovali a motivujú Cirkev k aktivite); 4. autorita Cirkvi (autorita Pána Ježiša ako Krista a Spasiteľa, ktorý na kríži zmieril svet s Bohom). Porov. SENIOR, D., STUHLMUELLER, C.: *Biblické základy misie*, s. 156–157.

⁶ Porov. GLEASON, L., ARCHER, Jr.: *Encyclopedia of Bible Difficulties*. Michigan : Zondervan, 1982, s. 313.

Kvôli tomu, aby sme mohli predstaviť počiatky prenikania islamu v pôvodne kresťanskej Európe, je potrebné pripomenúť, že islamské myslenie vychádza z rovnakého základu a uberá sa podobnými cestami ako európska kresťanská kultúra. Predsa však vo dvoch monoteistických náboženstvách nachádzame aj mnoho príznačných rozdielov, ktoré vytvárajú zaujímavú polemiku o tom, ako ďaleko je Európa vzdialená od svojich kresťanských koreňov a akými spôsobmi (a s akým úspechom) sa k nej islam v priebehu dejín prihovára. Cieľom prvej časti príspevku je priblížiť proces šírenia islamu v tradične kresťanskom prostredí, akým bola Európa⁷ pred nástupom moderny a neskoršej postmoderny.

Islam vznikol v období, v ktorom boli známe dve monoteistické náboženstvá, kresťanstvo a židovstvo. Judaizmus, prvé monoteistické náboženstvo, malo významný vplyv na spoločnosť, ktorú začiatkom 7. storočia začína oslovovať islam. Aj kresťanstvo malo v období nástupu islamu za sebou už šesť storočí a počas nich už definitívne sformulované teologické reflexie a ukotvené dogmatické princípy; spolu s relatívne ustáleným cirkevným životom.

Islam obklopovali dve proti sebe vystupujúce vyspelé ríše, Byzantská a Perzská. Vznikal teda aj v pomerne výbojnom prostredí a na rozdiel od kresťanstva nemá prvky náboženstva, ktorá sa rozvíjalo v prostredí silnej a vyspelej ríše. Korán, svätá kniha islamu, vo svojom učení však približuje učenie židov aj kresťanov a mnohokrát nesie aj jasné známky sprostredkovanej znalosti vtedajšieho židovstva⁸ alebo kresťanstva, či polemiky s nimi.⁹

V porovnaní s kresťanstvom, ktoré sa vyvíjalo v už vtedy vyspelej rímskej kultúre, islam stál pri zrode svojej kultúry, na ktorú mal i priamy vplyv. To môžeme vidieť napríklad v tom, že islam výraznejšie prispel k budovaniu politických, hospodárskych, etických aj administratívnych územných štruktúr,

⁷ Kresťanstvo, jeden zo základných pilierov európskej kultúry, sa vytváralo na území dnešnej Palestíny v 1. storočí po Kr., v kultúrnom a náboženskom prostredí Židov; formovalo sa v období helenizmu. Porov. RÁDL, E.: *Západ a Východ*. Praha : J. Laichter, 1925, s. 47. Po páde Rímskej ríše v roku 476 prichádza obdobie stagnácie, resp. úpadku kultúrneho vývoja v Európe. Kresťanská Cirkev sa stáva nositeľom vzdelanosti a kultúry ranej stredovekej Európy. V 9. storočí, keď sa presadzuje scholastická filozofia a teológia, ktorej charakteristickým prvkom bol vzťah viery a rozumu, nastupuje rozumové odôvodnenie viery, ktoré pokračuje až po osvietenské odmietnutie náboženstva v 18. storočí. Moderná a neskôr postmoderná doba na konci 20. storočia natrvalo odoberá náboženstvu jeho legitimitu.

⁸ Korán na svojich predchodcov, Tóru a Bibliu, nadväzuje príbehom o stvorení. Preberá viacero postáv Starej zmluvy, princíp desatora, biblické zásady morálky, aj Ježišov pozemský príbeh. Ambivalentný postoj islamu k židovstvu a kresťanstvu je charakteristický aj pre praktické šírenie islamu v neskoršej dobe a islamskú misijnú prax.

⁹ Moslimovia, resp. vyznávači islamu odmietajú svätú knihu aj náuku kresťanov a židov; vyčítajú im prekrútenie právd o Bohu. So židmi a kresťanmi majú spoločnú vieru v Abraháma, zákon desatora či vieru v Ježiša ako predposledného proroka pred Mohamedom.

čo možno vidieť predovšetkým v jeho dnešnom silnom prepojení náboženstva a štátu. Tretie monoteistické náboženstvo prechádzalo mnohými inými historickými javmi ako kresťanská Európa. Zároveň islam neprešiel obdobím renesancie, nezažil dôsledky reformácie cirkvi a neobsiahol v sebe ani vnútorný zápas s osvietenstvom. Rozdielny historický kontext preto sťažuje islamu porozumieť historickú genézu, ktorou prešla dnešná Európa. V kontexte tohto faktu je preň preto ťažké pochopiť smerovanie kresťanstva v sekularizovanom prostredí dnešnej Európy.

Šírenie islamu v jeho počiatkoch nemalo výraznejších obmedzení; islam sa šíril na pohanských aj na tradičných kresťanských územiach. Za jeho prvotný a trvalý domov možno pokladať Arabský polostrov. Pod vplyvom islamu tu, uprostred mocnej islamskej ríše, vznikla jednotná kultúra, ktorej cieľom bolo vytvoriť *chalifát* – štátny útvar, v ktorom mal prebiehať ideálny usporiadaný život moslimov, úplne podriadený Alahových nariadeniam, platným tak v súkromnej, ako aj verejnej sfére.¹⁰

Oslovenie vtedajšieho sveta zo strany islamu možno vidieť už na odchode Mohameda a jeho nasledovateľov z Mekky v roku 622¹¹, aby v Medíne vytvorili prvú islamskú obec *ummu*. V jej vzniku vidíme v istom zmysle „politickú“ dohodu Mohameda so zástupcami mesta Medína, čo pokračovalo slobodným a mierumilovným šírením islamu prostredníctvom kázania a učenia.¹² História na druhej strane potvrdzuje aj násilné prvky prvotného šírenia islamu, ktoré prebiehalo v Mekke, kam sa Mohamed a jeho stúpenci o desať rokov neskôr vrátili, aby dobyli mesto. Tento údaj svedčí o dôležitom fakte – už v počiatkoch prenikania islamu vidíme vzájomné prepojenie politických a náboženských úsílí, ale aj šírenie viery mečom, dôraz na osobné nasadenie vo veciach viery, či otvorené vymedzenie sa voči odporcom alebo neveriacim.

Na Východe sa islam šíril už v prvých desaťročiach svojej existencie. Oblasť tzv. Blízkeho východu sa v novoveku stala jedným z centier obchodu. Prenikanie islamu sa tu od počiatku opiera o mestá, ako boli Bagdad, Káhira, Konštantínopol alebo Damask, pretože okrem šírenia náboženstva má islam už aj

¹⁰ Na čele chalifátu stojí chalífa, ktorý má dve hlavné úlohy: brániť vieru a vládnuť. Porov. FLESSING, J., a i.: *Encyklopedie islámu*. Turnov : ZERA, 2008, s. 102.

¹¹ Rok 622 sa pokladá za rok vzniku islamu. Islam hovorí o tzv. hidžre – nedobrovoľnom odchode Mohameda z Mekky do Medíny.

¹² Práve v období núteného odchodu Mohameda a jeho nasledovníkov z Medíny navrhuje Mohamed tzv. Medínsku ústavu, podľa ktorej môžu v islamskom štáte žiť aj veriaci iných náboženstiev, ako je islam. Mohamed vtedy zavádza podmienku, ktorou je pravidelný poplatok neveriacich. Aj tu vidíme náčrt ďalšieho vývoja vzťahov medzi moslimami veriacimi v islam a „inovercami“.

svoje obchodné záujmy a politické ambície.¹³ Práve obchod veľkomiest, kúpele a veľké trhoviská prispievali k miešaniu kultúr a náboženstiev, z ktorých ako najdominantnejšie sa prejavili kresťanstvo a islam. Zatiaľ čo však kresťanov na Ďalekom východe predstavovali menšie skupiny katolíckych misionárov z Portugalska, anglikánov z Anglicka a reformovaných z Holandska, islam sa plnou silou sústredil na oblasť Indonézie a Malajzie, ktoré dnes predstavujú územia s najväčším počtom moslimov na svete.

Vo východnej časti, konkrétne v oblasti Blízkeho a Stredného východu, sa islam šíril prevažne prostredníctvom veľkomiest a dopravných tepien a s hospodárskymi a politickými cieľmi. Dobyté územia neboli ku konverzii na islam nútené násilím, najmä ak veriaci daných území boli „ľuďmi knihy“ (*ahl al-kitáb*) – kresťanmi alebo židmi. Násilná konverzia na islam prebiehala len v prípade modloslužobníkov. Nariadenie moslimov vo vzťahu k inovercom sa týkalo predovšetkým rešpektovania moslimskej štátnej moci. Praktické uchopenie tohto rešpektu predstavovalo napríklad platenie daní, ktoré boli o niečo vyššie ako platil bežný moslim prostredníctvom almužny – *zakát*¹⁴.

Hoci historicky overené prenikanie islamu malo aj násilné prejavy, islam sa nešíril výlučne iba mečom, ako sa dnes často mylne interpretuje jeho územné rozširovanie a nárast počtu veriacich. Zaujímavé je, že násilný prestup na islam v mnohých prípadoch nebol nutný. Pohanovia z Arabov si uvedomovali, že s prestupom získajú väčšiu spoločenskú prestíž¹⁵, ktorá je v islame dodnes silno ukotvená a vysoko cenená. Šírenie islamu bolo vďaka týmto charakteristikám čoskoro úspešné aj na Blízkom východe, v severnej Afrike, ale aj v Etiópii či v Sudáne.

Okrem spoločenskej prestíže a vedomia spoločnej viery či etnicity pomáhala v šírení tretieho monoteistického náboženstva i jeho náboženská atraktivita. Medzi pohanmi islam upútal človeka doktrínou o jedinom Bohu, potrebou čistoty, pravidelnej opakovanej modlitby či sociálnej pomoci. Práve islamská solidarita a spoločné vykonávanie náboženských úkonov (pôst, modlitba, púť

¹³ Porov. FRY, C. G., KING, J. R.: *Islam : A Survey of the Muslim Faith*. Grand Rapids : Baker, 1981, s. 6.

¹⁴ Zakát – povinná dávka odvádzaná islamskému štátu na vopred stanovené účely. Zakát, ako jeden z hlavných pilierov viery v islame, nie je iba formou dobročinnosti (daň, milodar, desiatok), chápe sa aj ale „duchovná investícia“, Bohom nariadená povinnosť, ktorú vyznávači islamu vykonávajú „v záujme spoločnosti ako celku“. Porov. HAMMUDA, A.: *Zaostřeno na islám*. Praha : Islamská nadace, 2010, s. 107.

¹⁵ Význam spoločenskej prestíže vstúpil do islamu spolu s akcentom Mohameda na spoločnú vieru a etnické spolucítenie, namiesto dovtedajšej rodovej príbuznosti. Vznik *ummy* – spoločnej obce všetkých veriacich – svedčí o narastajúcej vážnosti jedného pravého náboženstva (islam) a spoločnej etnicity.

do Mekky atď.) predstavovali pre nových veriacich praktický mravný kódex s konkrétnymi predpismi a ich spoločným vykonávaním.¹⁶

Západné latinské kresťanstvo čelilo v období prenikania raného islamu vážnym problémom. Úsilie etablovať kresťanstvo v Európe po zániku rímskej ríše a súperenie Ríma s Konštantínopolom viedli k postupnému zaostávaniu, až bol kresťanský Západ napokon ďaleko pozadu za východným kresťanstvom, aj za mladým a aktívnym islamom. Po prvotných násilných výbojoch islamských vojsk prichádza totiž relatívne pokojná cesta oslovenie sveta zo strany islamu, za účelom obchodovania. Vzájomná výmena tovaru a ideí medzi obooma civilizáciami a ich náboženstvami vedie k relatívnej rovnováhe síl, ktorá sa vyznačuje úsilím o vzájomný rešpekt a pretrvanie obchodných vzťahov.¹⁷

Napriek primárnym obchodným cieľom na stranách oboch civilizácií je dôležité pripomenúť, že vojenská konfrontácia¹⁸ islamu s kresťanskou Európou nikdy úplne neustáva.

Hoci medzi oboma náboženstvami existovali obchodné i kultúrne vzťahy, ani jedna strana nechápe náboženstvo tej druhej.¹⁹ Kresťania predstavujú vyznávačov islamu ako po krvi bažiacich pohanov a Mohameda ako falošného proroka; islam vidí v kresťanstve zase zmes mnohých siekt a zmäteného učenia.²⁰ Svet islamu si zachováva predstavu o nadradenosti svojej kultúry a náboženstva a o ohavnosti Európy. V Európe zase vidíme tendenciu privlastňovať si zrod úspešnej civilizácie, ktorá svojou vyspelosťou a úrovňou prevyšuje ostatný svet. Uvedené dôvody vedú predstaviteľov oboch náboženstiev ku vzájomnej náboženskej averzii. V tomto prístupe pohľady „dvoch svetov“ ostávajú dodnes, pribúda len množstvo predsudkov²¹, ktoré si so sebou oba svety nesú z čias stredoveku.

¹⁶ Porov. ANDERSON, N.: *Islam in the Modern World : A Christian Perspective*. Leicester : Apollos, 1990, s. 36.

¹⁷ Obchod prebieha najmä na vode prostredníctvom obchodných korábov, ale aj na súši, kde Arabi využívajú v Európe čoraz známejšie arabské karavány. Porov. KOVÁŘ, J.: *Islám a muslimské země*. Praha : Svoboda, 1984, s. 65.

¹⁸ Západná časť Európy „zápasila“ s vplyvom islamu najmä v oblasti Pyrenejského polostrova, Stredozemného mora a v Grécku, kde Osmanská ríša na celých päť storočí (14. – 19. stor.) ovládla grécky polostrov Peloponéz. Islam sa na týchto územiach šírila najmä vojenskou cestou, po ktorej nasledovalo etablovanie vrchovanej moslimskej moci – chalifátu. Porov. BEČKA, J., MENDEL, M.: *Islám a české země*. Praha : Votobia, 1988, s. 55.

¹⁹ Porov. FLETCHER, R.: *Kříž a púlměsíc*. Praha : Mladá fronta, 2003, s. 5.

²⁰ Porov. KEPEL, G.: *Boží pomsta : Křesťané, židé, muslimové znovu dobývají svět*. Brno : Atlantis, 1996, s. 10.

²¹ Súčasný predsudky namierené proti islamu nachádzame sčasti v európskych spoločenských vedách. Najväčšie množstvo predsudkov a stereotypov sa však uplatňuje v súčasných médiách. Porov. BEČKA, J., MENDEL, M.: *Islám a české země*, s. 59.

Na druhej strane možno vidieť i pozitívne reakcie Európanov na prítomnosť islamu a dokonca pomáhanie v jeho rozširovaní. K rozširovaniu islamu v Európe výrazne prispeli viacerí vedci, filozofi či spisovatelia. Spomedzi mnohých spomenieme napríklad vedca Michaela Scotta, ktorý v 13. storočí šíril myšlienky islamu po celej Európe. Roger Bacon zase označil filozofiu nielen za doménu Grékov, ale aj Arabov. Z moslimskej eschatológie čerpal podľa Bacona aj Majster Eckhart či Dante Alighieri vo svojej *Božskej komédii*. Podľa arabského vzoru vznikali dokonca viaceré európske univerzity v Španielsku, Francúzsku, Anglicku alebo Taliansku.²² Aj preto možno povedať, že vplyv arabskej kultúry na niekdajšiu Európu a dôsledky tohto vplyvu prispievali aj k rozvoju európskeho intelektuálneho myslenia.

Prítomnosť islamu na území dnešnej Európy je, prirodzene, dôsledkom minulých dejov, a to tak pozitívnych, ako aj negatívnych. Je však zároveň dôsledkom historického medzináboženského vývoja či novodobej imigrácie za prácou.²³ Opomenúť nemôžeme ani imigráciu moslimov z rôznych, najčastejšie politických a ekonomických dôvodov. Faktom ostáva, že súčasní moslimovia tvoria v Európe menšinu. Táto situácia ich vedie k častému posilneniu náboženskej aktivity, ktorá sa prejavuje v etických, kultúrnych, ale aj politických krokoch.²⁴ Tým sa islam, paradoxne, približuje k obdobiu svojho najranejšieho prenikania vo svete. Vzťah kresťanstva a islamu nadobúda v poslednom období aj preto čoraz viac na zaujímavosti a politickej, kultúrnej i náboženskej aktuálnosti. Aj preto sme presvedčení, že náboženské vášne a narastajúca konfrontácia neslúžia na dobré – minulosť je navyše svedkom, že neraz prerástli do násillia.

2. ISLAM V DNEŠNEJ EURÓPE

Islam a kresťanská Európa žili v susedskom vzťahu, ktorý sa vyznačoval stálym striedaním náboženstvom motivovaných vojen a období mieru. Význam vzájomnej reflexie oboch civilizácií narastá až v súčasnosti, a to tak v kultúrnej, ako aj v náboženskej sfére.²⁵

²² Porov. KOVÁŘ, J.: *Islám a muslimské země*, s. 65.

²³ Imigrácia moslimov do európskych krajín za prácou, tzv. gastarbeiterstvo. Označenie gastarbeiteri pochádza z nemčiny a označuje ľudí moslimského vyznania, ktorí emigrovali za prácou do Európy. Hovoríme predovšetkým o chudobných ľuďoch z vidieka a z oblastí bývalej Juhoslávie, Turecka či Pakistanu. Z názvu vyplýva, že títo ľudia prišli do Európy ako „hostia“ za prácou.

²⁴ Porov. KOVÁŘ, J.: *Islám a muslimské země*, s. 12.

²⁵ Vplyv islamu na Európu ostal až po 20. storočie takmer bez reflexie. Isté oživenie tohto vzťahu a jeho vplyvu na obe kultúry, resp. civilizácie nastáva až koncom 20. storočia.

Štatistiky Global Christianity²⁶ ukázali, že v období za posledných sto rokov (sčítavanie prebehlo v rokoch 1910 a 2010) klesol počet európskych kresťanov v Európe z 95 % na 76 %.²⁷ Počet moslimov na území Európy zato narastá. Odhaduje sa, že ich počet dnes je niekde medzi 12 až 15 miliónmi, pričom niektorí moslimovia hovoria až o 25 miliónoch veriacich.²⁸ Moslimovia v Európe začali vytvárať skutočný etnický mix. Najväčšiu skupinu z nich dnes tvoria Arabi a ich potomkovia zo severnej Afriky, ktorých nájdeme na dnešnom území Francúzska a v Španielsku. Druhou veľkou skupinou sú Turci a Kurdi, usídlení prevažne v nemecky hovoriacich krajinách. V počte treťou skupinou sú moslimovia pochádzajúci z juhovýchodnej Ázie, najmä z okolia Pakistanu a Indie, ktorí v Európe obývajú územie Veľkej Británie. Súčasný rozmiestnenie európskych moslimov je odrazom historickej reality a niekdajších ambícií európskych koloniálnych mocností.²⁹

V Európe dnes žijú početné moslimské menšiny. Ich vzťah k domácomu obyvateľstvu sa však v jednotlivých krajinách líši. Tento vzťah určujú prijímajúce krajiny so západnou modernou, resp. postmodernou kultúrou a prisťahovalci prichádzajúci na Západ z úplne odlišných pomerov. Vyznačujú sa aj silnou patriarchálnou kultúrou, kolektívnymi hodnotami a vplyvom náboženstva v individuálnej aj spoločenskej sfére. V optike trvalého usadenia sa v inej ako domácej krajine existuje predpoklad o ich úsilí zapojiť sa do života hostiteľskej krajiny a získať v nej rovnoprávne postavenie. Prax však mnohokrát nasvedčuje o nie veľkej snahe prisťahovalcov naučiť sa jazyk hostujúcej krajiny či nadviazať bližší kontakt s jej domácim obyvateľstvom. Nemáme pritom na mysli malú skupinu ľudí. Veď iba na území Európskej únie hovoríme o viac ako 15 milióno-

²⁶ Centrum pre štúdium globálneho kresťanstva zhromažďuje a analyzuje údaje získané z jednotlivých kresťanských cirkví na celom svete. V kombinácii s ďalšími relevantnými údajmi centrum poskytuje súbory dát, ktoré v odborných kruhoch slúžia ako zdroje pre výskum kresťanstva a strategického plánovania kresťanských cirkví. Porov. GORDON-CONWELL THEOLOGICAL SEMINARY: *Center for Global Christianity*. <http://www.gordonconwell.edu/resources/Center-for-the-Study-of-Global-Christianity.cfm> (2. 9. 2011).

²⁷ Výskum ukázal, že najviac ateistov žije v Čechách, Estónsku, Rusku, Holandsku a vo východnej časti Nemecka. Väčšina európskych moslimov v súčasnosti žije v Holandsku, Švajčiarsku, Bulharsku, Francúzsku, v Grécku alebo v Nemecku.

²⁸ Uviest presný počet prívržencov islamu v súčasnej Európe je značne komplikované. Sčítania obyvateľstva totiž v mnohých krajinách EÚ neobsahujú otázku o náboženskom vyznaní respondentov; deti islamských imigrantov narodené už v krajinách EÚ sa niekedy nezapočítavajú do celkového počtu moslimov atď. Nespornou však zostáva skutočnosť, že 15 miliónov moslimov predstavuje 5 % celkovej populácie Európy. Porov. ČIKEŠ, R.: *Islam v Európskej únii*. <http://www.rozmer.sk/sk/articles/print/428> (1. 10. 2011).

²⁹ Porov. ČIKEŠ, R.: *Islam v Európskej únii*. <http://www.rozmer.sk/sk/articles/print/428> (1. 10. 2011).

noch moslimov.³⁰ Otázkou dneška preto nie je, či prijať alebo neprijať islam v Európe, ale ako sa vyrovnáť s jeho prítomnosťou a misijnou aktivitou v európskych krajinách.

Keďže sú moslimskí prisťahovalci z veľkej časti vystavení politickému i náboženskému vplyvu domácich krajín, vlastnej rodiny alebo islamských aktivistov, ich pôsobenie v európskych krajinách vedie k zaujímavému javu – islam sa transformuje na svoju európsku podobu a zároveň sa usiluje aj o udržanie svojej pôvodnej podoby a náboženských hodnôt. Na oboch stranách sa tým prehlbuje tlak na zachovanie vlastnej identity a spolu s ním čoraz viac zaužívaný pojem *multikulturalizmus*.³¹ Keďže ho možno interpretovať z viacerých uhlov, v príspevku máme pod týmto pojmom na mysli myšlienkový smer, podľa ktorého príslušníci jedného národa žijú vedľa príslušníkov iného národa na rovnakom území. Stretávajúca sa rozmanitosť kultúr týchto dvoch národov je pritom vnímaná ako výzva, ktorá sa odzrkadľuje v ich koexistencii a vzájomnom dialógu.

Hoci sa od šesťdesiatych rokov 20. storočia vymedzilo viacero perspektív v problematike integračných smerov multikulturalizmu, v súčasnosti sa v Európe vykryštalizovali dva dominantné smery. Prvým je tzv. integračný model, ktorý sa uplatňuje najmä vo Veľkej Británii, druhý je tzv. asimilačný model a môžeme ho vidieť na príklade dnešného Francúzska. Sme presvedčení, že úspech multikulturalizmu stojí a padá s tým, ako úspešne sa multikultúrne deje prejavujú v každodennej praxi.

2.1. INTEGRAČNÝ MODEL MULTIKULTURALIZMU

Integračný model multikulturalizmu akceptuje existenciu odlišných skupín a kultúr na rovnakom území. Napriek odlišnostiam, ktoré sa vo vzťahoch odlišných kultúr prejavujú, sa tento model usiluje o vzájomné porozumenie odlišností a o ich ďalšie interakcie. Bargerová s Divinským definujú proces integrácie ako „dlhodobý, multidimenzionálny a dynamický obojstranný pro-

³⁰ POROV. AMGHAR, S., BOUBAKEUR, A., EMERSON, M.: *European Islam : Challenges for Society and Public Policy*. Brussels : Centre for European Policy Studies, 2007, s. 1.

³¹ Multikulturalizmus je doktrína, ktorá hlása oddelený kultúrny rozvoj jednotlivých etnických či náboženských skupín cudzieho pôvodu (oceňuje ich rozdielnosť, uznáva ich autority), ale zároveň od nich požaduje, aby sa prostredníctvom svojich kultových centier starali o mier v spoločnosti. POROV. KEPPEL, G.: *Válka v srdci islámu*. Praha : Karolinum, 2006, s. 78. Multikulturalizmus predpokladá existenciu silnej a spoločnej verejnej kultúry. Existuje tu pluralita kultúr, ktoré sú obsiahnuté pod jednou spoločnou kultúrou. Predpokladom multikulturalizmu je asimilácia prisťahovalcov, ktorá je podmienkou pre ich nasledujúcu integráciu. POROV. BARŠA, P.: *Politická teorie multikulturalismu*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 231.

ces založený na recipročnom rešpektovaní práv a povinností imigrantov, ako aj majoritnej spoločnosti“. V procese integrácie hovoríme o úsilí domácich štátov včleniť cudzincov do spoločnosti tak, aby po určitom čase neboli odkázaní na podporu štátu, boli schopní rešpektovať právny apolitický systém, kultúru, tradície a ovládali úradný jazyk väčšinovej spoločnosti.³²

Integračný model vidíme napríklad vo Veľkej Británii. Fóbia z islamu sa tu podľa odborníkov začala už v roku 1989, keď britský spisovateľ s indickým pôvodom Salman Rushdie vydal v Londýne svoj román *Satanské verše*. Knižné dielo vyvolalo vlnu nepokojov a protestné demonštrácie moslimov, ktoré pre autora románu žiadali rozsudok smrti. Definitívny rozsudok smrti vydal aj iránsky vodca Ajatolláh Chomejní. Islamská *fatwa*³³ bola zdôvodnená tým, že kniha stojí proti islamu, Koránu aj proti Mohamedovi.³⁴ K celkovo neuspokojivej situácii neprispeli ani domáce či západné médiá, ktoré vyznávačov islamu v Británii začali znázorňovať ako nebezpečných a mier ohrozujúcich jedincov, ktorí majú blízko k terorizmu a extrémizmu. Nárast obáv Britov stupňoval prímom úmerne aj frustráciu britských moslimov. Najmä moslimská mládež sa začala združovať v islamských stranách a spolkoch, v ktorých proces vzájomného odcudzenia moslimských prisťahovalcov a domácich Britov ešte viac narastal. To stálo a i dnes stojí v protiklade s filozofiou britského multikulturalizmu, ktorý dovtedy podporoval predovšetkým sociálnu svojpomoc a kolektívne začleňovanie prisťahovalcov do spoločnosti.³⁵

³² Porov. BARGEROVÁ, Z., DIVINSKÝ, B.: *Integrácia migrantov v Slovenskej republike : Výzvy a odporúčania od tvorcov politik.* Bratislava : IOM, 2008, s. 14.

³³ Fatwa je právny názor alebo odporúčenie, ktoré navrhne kvalifikovaný islamský právnik (muftí). Jeho názory musia byť podporené Koránom alebo výrokmi Mohameda. Dnešná fatwa je názor, ktorý možno prijať, alebo odmietnuť (neuplatniť). Porov. FLESSING, J., a i.: *Encyklopedie islámu*, s. 82. Orientálny ústav AV ČR vydal v roku 2003 zborník s názvom *Cesta k prameni : Fatwa islámských učenců k otázkám všedního dne*. Editori zborníka sú Miloš Mendel a Iveta Kouřilová.

³⁴ Na Rushdieho bola vypísaná odmena vo výške troch miliónov amerických dolárov a viedla k sedemročnému ukrývaniu sa autora románu. Napriek tomu, že fatwa nebola nikdy odvolaná, Rushdie dnes pôsobí ako univerzitný pedagóg v Spojených štátoch amerických. O afére vyšla kniha aj v Českej republike: BEDFORDOVÁ, C.: *Prípad Rushdie : Osm let zápasu za svobodu projevu*. Praha : Mladá fronta, 1999.

³⁵ Britská integračná politika uprednostňuje včlenenie prisťahovalcov cez ich etnicko-kultúrne komunity. Prisťahovalec je primárne chápaný ako člen skupiny, a preto má byť zapájaný do širšieho občianskeho celku. Porov. KROPÁČEK, E.: *Islamský fundamentalizmus*. Praha : Vyšehrad, 1996, s. 56.

2.2. ASIMILAČNÝ MODEL MULTIKULTURALIZMU

Asimilačný model od začiatku hľadá na prisťahovalcov ako na rovnoprávných členov spoločnosti; prítomný je však predpoklad úsilia o osvojenie kultúrnych, právnych a politických tradícií domácej krajiny. Kladie dôraz na spoločné spoločenské prvky všetkých ľudí, ktorí žijú na rovnakom území (spoločná morálka, zodpovednosť atď.). Asimilácia spája vnútorné s vonkajším – v záujme utvorenia homogénneho celku, centrálnych spoločenských hodnôt a dosiahnutia konformity.

Asimilačný model multikulturalizmu možno vidieť vo Francúzsku, kde prisťahovalectvo v súčasnosti naberá podstatne väčší význam ako v ktorejkoľvek inej európskej krajine. Predovšetkým v posledných desaťročiach sa totiž stáva príčinou narastajúcich sociálnych problémov a stavia francúzsku integračnú politiku do centra verejného záujmu. Francúzska asimilačná politika prístupuje k moslimom žijúcim na území Francúzska³⁶ v duchu rovnosti, vyhlasujúc rovnosť všetkých občanov pred zákonom. Náboženstvo a kultúra sú z pohľadu tohto modelu čisto súkromnou záležitosťou a štát v tejto otázke zaujíma minimalistickú úlohu. Aj preto je Francúzsko pokladané za vysoko pluralitnú spoločnosť.

Na druhej strane môžeme vidieť jasný úmysel francúzskej vlády primäť prisťahovalcov k rešpektovaniu francúzskeho práva a k dodržiavaniu štátom stanovených spoločenských noriem. Úsilie francúzskej vlády vo vzťahu k prisťahovalcom vidíme napríklad v ustanovení štátnych škôl sekulárneho charakteru³⁷ alebo zákaz náboženských symbolov na školách³⁸. Reakciou islamského sveta na francúzsku integračnú politiku bolo zriadenie správneho orgánu, ktorý zastupuje záujmy francúzskej islamskej obce – tzv. Francúzska rada moslimskej

³⁶ Moslimskú menšinu vo Francúzsku tvoria približne štyri miliónov ľudí, ide o najpočetnejšiu moslimskú menšinu v Európe. Počet moslimov predstavuje necelých 6 % z celkového počtu obyvateľov Francúzska. Porov. MCGOLDRICK, D.: *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Oxford : Hart, 2007, s. 56.

³⁷ Na základe zákona z roku 1905, ktorý oddeluje náboženstvo od štátu, sú všetky štátne školy vo Francúzsku sekulárne. Výnimku má len niekoľko moslimských škôl.

³⁸ Zákon vstúpil do platnosti 2. septembra 2004. Krátko predtým sa bývalý francúzsky prezident Jacques Chirac verejne vyjadril, že moslimské šatky, židovské hviezdy ani kresťanské kríže do štátnych škôl nepatria. Porov. HAMILTON, K., a i.: *Výzva francouzské rozmanitosti*. <http://www.migraceonline.cz/e-knihovna/?x=1957390> (21. 9. 2012). Zákon mal aj medzinárodné pozadie, ktoré súviselo s udalosťami spojenými s radikálnym islamom v okolitom svete. Spomenieme napríklad prvú palestínsku intifádu alebo fatwu, ktorá bola vyhlásená na britského spisovateľa Salmana Rushdieho. V období schválenia francúzskeho zákazu náboženských symbolov na školách čelili všetky západné krajiny otázke, ako možno zjednotiť rozmanitosť kultúr, a predsa zachovať univerzalizmus, ktorý by zabránil nárastu sociálnych a kultúrnych rozdielov. Porov. SCOTT, J. W.: *The Politics of the Veil*. Princeton : Princeton University Press, 2007, s. 23.

viery (CFCM).³⁹ Možno teda hovoriť o nedostatočnej integrácii moslimov vo Francúzsku; odrazom toho je aj súčasné opakované zlyhávanie vzájomnej komunikácie a nesystematický integračný prístup Francúzov k moslimským prisťahovalcom. V kontexte týchto dejov nám ostáva len konštatovať, že integračnú politiku Francúzska možno na pozadí týchto dejov označiť ako neúspešnú.

3. KONFLIKT DVOCH KULTÚR

V nasledujúcej časti príspevku si predstavíme vybrané udalosti, ktoré pomerne jasne identifikujú stret dvoch kultúr, resp. dvoch náboženstiev. Naším cieľom je ďalej predstaviť druhú stranu pohľadu, a to možnosti vzájomného dialógu. Tým naplníme cieľ príspevku, ktorým je predstaviť súčasné možnosti existencie a koexistencie kresťanstva a islamu v západnej kultúre.

Prvým otvoreným protestom islamu proti západným krajinám a ich kultúre boli protesty moslimov po iránskej revolúcii (1978 – 1979)⁴⁰. Prvá protizápadná demonštrácia európskych moslimov prišla o desať rokov neskôr a v Británii začala krízu vo vzťahu k moslimom. Moslimskí demonštranti chceli docieľiť zákaz *Satanských veršov* indického spisovateľa britského pôvodu Salmana Rushdieho. A keď predstavitelia moslimských obcí vo Veľkej Británii neodsúdili rozsudok smrti – *fatwu*, ktorú na spisovateľa vydal ajatolláh Chomejní, Európa i celý západný svet si uvedomil hĺbku a silu prepojenia zahraničnej politiky Stredného východu s vnútornou politikou európskych krajín.⁴¹ Zároveň však došlo k vážnej zrážke dvoch civilizácií, ktoré vyznávajú odlišný systém hodnôt.

V tom istom roku, keď britské médiá bránili slobodu slova a s tým súvisiacu aféru okolo *Satanských veršov*, vypukla vo Francúzsku tzv. šatková aféra. Nespokojnosť moslimov vyvolalo rozhodnutie riaditeľa školy v Creil o vylúčení troch žiačok, ktoré si odmietli zložiť z hlavy moslimskú šatku, tzv. búrku. O štrnásť rokov neskôr sa situácia zopakovala; tentoraz boli vylúčené moslimské gymnazistky. Verejná mienka Francúzska stála na strane európskej kultúry. Zákon z 15. marca 2004 – tzv. Zákon zakazujúci nosenie nápadných náboženských symbolov či oblečenia na druhom stupni základných škôl a v štátnych

³⁹ Medzi úlohy CFCM patrí napríklad ochrana dôstojnosti a záujmov islamu, výstavba mešít či podpora medzináboženského dialógu. Porov. JIRSEŇKOVÁ, M.: *Kartelová dohoda o nenávisťi*. http://www.geographie.uni-marburg.de/parser/parser.php?file=/deuframat/deutsch/4/4_1/cabanel/kap_4.htm (3. 3. 2011).

⁴⁰ Pripomeňme, že cieľom revolúcie, na čele ktorej stál veľký kritik proamerickéj politiky ajatolláh Chomejní, bola islamizácia Iránu. V jeho otvorenej kritike euroatlantickej kultúry možno vidieť paralelu s iránskou revolúciou, ktorá býva nazývaná aj „islamská revolúcia“.

⁴¹ Porov. BARŠA, P.: *Nová xenofobie : Válka s terorem a konec evropské tolerance*. <http://www.isn.ethz.ch/isn/Digital-Library/Publications/Detail/?ots591=0C54E3B3-1E9C-BE1E-2C24-A6A8C7060233&lng=en&id=30747> (1. 2. 2013).

gymnáziách – potvrdil vo Francúzsku prítomný sekularizmus už aj v otázke náboženstva.⁴²

Útoky na európske ambasády v islamských krajinách, demonštrácie a pálenie štátnej vlajky Dánska vyvolali o rok neskôr karikatúry Mohameda, ktoré zverejnil dánsky denník *Jyllands Posten*. Moslimské autority prezentovali názor, že autor karikatúr si za urážku Mohameda, ktorý bol zobrazený s turbanom v tvare bomby, zaslúži smrť. Sedemdesiattriročný autor karikatúr Kurt Westergaard chcel prostredníctvom karikatúr poukázať „na šialenstvo, ktoré vedie k využívaniu Mohameda na legitimizovanie terorizmu“⁴³.

Konflikt medzi Západom a islamom vyvolal „konflikt“ aj v samotných západných krajinách. V otázke slobody tlače a jej hraníc sa názorovo rozdelili politické elity aj západné médiá. Zatiaľ čo jedny s uverejnením karikatúr nesúhlasili a postavili sa na stranu morálky a etiky,⁴⁴ druhí argumentovali otázkou práva na informácie, s dôrazom na slobodu slova. Západný svet pripomínal dve strany váh – na jednej strane stáli morálne hodnoty v spoločnosti, na strane druhej zasa právo slobodne písať. V kultúre západných krajín vznikol ďalší dôležitý poznatok: „Súčasný svet s jeho vypätou konfrontáciou ideových i spoločenských sústav je čosi iné než prostredie redakcií liberálnych novín.“⁴⁵

Slová pápeža Benedikta XVI. na univerzite v Regensburgu, „kto chce viesť k viere v Boha, musí dobre hovoriť a správne argumentovať, a nie sa uchýľovať k násiliu a hrozbám“, vyvolali v moslimskom svete ďalší hnev a nepokoje. Dôvodom bola ich nesprávna mediálna interpretácia.⁴⁶ Moslimskí vodcovia rôz-

⁴² Zákon z 15. 3. 2004 zakazuje nápadné náboženské symboly, ako je islamská šatka, židovská kippa, sikhský turban či kresťanské kríže. Porov. BARŠOVÁ, A., BARŠA, P.: *Přistěhovalectví a liberální stát : Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a Česku*. Brno : Masarykova univerzita v Brne, 2005, s. 52–53.

⁴³ EURACTIV: *Obrana a bezpečnosť : Dánske karikatúry nie sú zabudnuté*. <http://www.euractiv.sk/obrana-abezpecnost/clanok/danske-karikatury-nie-su-zabudnute> (3. 3. 2010).

⁴⁴ Ako príklad reakcie, ktorá vyzdvihuje hodnotu morálky a etiky, uvádzame názor slovenských predstaviteľov islamu, Islamskej nadácie na Slovensku a Všeobecného zväzu moslimských študentov na Slovensku. Islamské autority na Slovensku kresby odmietli so slovami: „Kresby nielenže zobrazujú proroka Mohameda, ale sú nakreslené spôsobom, ktorý Proroka hanobí, ponizuje a stotožňuje s terorizmom. Preto karikatúry publikované v dánskom denníku vyvolali pohoršenie a hlboko urazili viac než miliardu a pol moslimov na celom svete.“ Stanovisko končí konštatovaním: „Je nebezpečné, keď sa pod slobodou slova schovávajú prejavy neznašanlivosti.“ ISLAMSKÁ NADÁCIA NA SLOVENSKU: Slovenský islam reaguje. In: *Domino fórum*, roč. 15, 2006, č. 2, s. 5.

⁴⁵ HORÁCKY, M.: Sloboda urážať? In: *Slovo*, roč. 2, 2006, č. 3, s. 8.

⁴⁶ Udalosť v Regensburgu je veľkým paradoxom. Prednáškou na univerzite si chcel pápež pripraviť pôdu pre dialóg s islamom. To bol i dôvod, prečo vo svojej reči spomenul byzantského cisára Manuela II., ktorý v roku 1391 v Ankare viedol na rovnakú tému rozhovor s učeným Peržanom. Posolstvo prednášky bolo myslené dobre – pápež apeloval na to, aby sa v náboženstve vo všeobecnosti vždy zachovávala jednota viery a rozumu, lebo iba ak sú tieto prvky v jednote, rodí sa morálka a dobro. Tým hlava Katolíckej cirkvi

nych krajín sveta verejne kritizovali „predpojaté“ výroky Benedikta XVI. o islame. Vyjadrili sa, že vyhlásenie pápeža zranilo city všetkých moslimov a ako také odporuje Charte OSN. Nato odznela žiadosť o odvolanie pápežových slov a požiadavka na ospravedlnenie – „v záujme harmónie medzi rôznymi náboženstvami sveta“⁴⁷. Paralelne s nimi sa opäť odohrávala diskusia medzi hodnotou slobody slova a názorového presvedčenia v západných krajinách a tabuizovanými témami v islame.

Svetom tiež pohli tragické udalosti v súvislosti s útokom na Svetové obchodné centrum v New Yorku 11. septembra 2001 a nasledujúce útoky radikálov na metro v Londýne alebo vlaky v španielskom Madride. Udalosti priniesli najväčšiu medializáciu islamu v našich dejinách. Mediálna prezentácia islamu spôsobila, že pojem „islam“ sa začal chápať ako synonymum pre slová terorizmus, radikalizmus alebo násilie. Západný svet nato zaplavila proti islamu namierená rétorika.⁴⁸

Ďalším správami, ktoré preleteli Európou, boli správy o nesúhlase občanov s výstavbou mešit a minaretov. V médiách odzneli informácie o zbúraní mešity v talianskej Verone v roku 2008, správy o neúspešnom referende v otázke zákazu minaretov vo Švajčiarsku, či katolíckou cirkvou zamietnutá žiadosť španielskych moslimov o povolenie modliť sa v katedrále v Córdobe, ktorá bola v minulosti mešitou. Ani Česká republika nepovolila výstavbu mešity na svojom území, napriek štvornásobnému pokusu moslimov vybudovať mešitu v českých mestách (konkrétne išlo o mestá Teplice, Karlove Vary, Orlová a Hradec Králové).

nekritizovala výlučne iba islam, kde „viera útočí proti rozumu“, ale aj Západ, kde „rozum útočí proti viere“.

⁴⁷ TLAČOVÉ AGENTÚRY: *Muslimskí učenci: Pápež nemá potuchy o tom, čo džihád znamená*. <http://www.islamweb.sk/stranky/spravodajstvo/svet/15.09.06b.htm> (30. 12. 2010).

⁴⁸ Slovné útoky viedli až k tzv. Prvej pozorovateľskej správe OIC (Organization of the Islamic Conference) o islamofóbii, ktorá bola vydaná v roku 2008. OIC je asociácia 56 islamských štátov, ktorá sa usiluje o propagáciu moslimskej solidarity v ekonomickej, politickej a spoločenskej oblasti. Správa OIC je odvtedy vydávaná každý rok. Sú v nej zmapované prípady, v ktorých každoročne dochádza k porušovaniu práv moslimov v západných krajinách. Porov. THE OIC OBSERVATORY REPORT: *Islamophobia*. http://www.oic-oci.org/uploads/file/Islamphobia/islamphobia_rep_may_07_08 (11. 11. 2009). Ďalšou významnou zmenou, ktorú priniesla OIC, bolo rozšírenie kompetencií a úloh pre tzv. zvláštneho spravodajcu o slobode prejavu, ktorý mal sledovať využívanie práva na slobodu slova, šírenie rasových myšlienok alebo náboženskej diskriminácie. Porov. THE OIC OBSERVATORY REPORT: *Ludské práva a demokracia*. <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/LTD/G08/120/36/PDF/G0812036.pdf?OpenElement> (3. 3. 2011).

4. ISLAM A KREŠŤANSTVO V DIALÓGU

Na začiatku pripomenieme Druhý vatikánsky koncil a úsilie kresťanov o dialóg. Závery koncilu nám poslúžia na presné definovanie úloh, ktoré si vymedzila kresťanská cirkev v komunikácii medzi svojimi konfesiami. V optike medzináboženského dialógu sa preto inšpirujeme zrejme najdôležitejším dokumentom koncilu, ktorým je dekrét o ekumenizme *Unitatis redintegratio*.⁴⁹

V dokumente nachádzame, čo je potrebné splniť, aby sme mohli viesť medzináboženský dialóg: odstránenie predsudkov, odstránenie nepravdivých predstáv, ktoré si o sebe v dejinnom vývoji jednotlivé cirkvi navzájom vytvorili, potreba viesť aktívny vzájomný dialóg, prostredníctvom ktorého získavajú všetci zúčastnení „pravdivejšie poznanie náuky a života každej spoločnosti a ich spravodlivejšie hodnotenie“. Prostredníctvom dialógu môžu mať kresťanské cirkvi pravdivejšie informácie o sebe, môžu hľadať všetko to, čo ich spája, a obohatiť sa skrze svoje odlišnosti. Medzikresťanský dialóg nás zároveň vedie k lepšiemu a pripravenejšiemu dialógu s islamom, pretože v dialógu medzi kresťanskými cirkvami možno vytvoriť jednotnú a zrozumiteľnú koncepciu v otázkach prístupu k iným náboženstvám; „lepšie poznať i zmyšľanie oddelených bratov a primeranejšie im jasne vysvetliť našu vieru“⁵⁰.

Súčasný kresťanstvo je rozvetvené na niekoľko smerov; chýba mu aj univerzálna reprezentácia. Svedčí o tom existencia mnohých kresťanských cirkví po celom svete; neobsiahla ich ani Svetová rada cirkví.⁵¹ Rovnako aj islam, tretie monoteistické náboženstvo, sa rozdelil na dva smery, šiitský a sunnitský, a to hneď vo svojich počiatkoch.⁵² Vnútri oboch smerov pritom vznikali ďalšie smery a právne školy. Absencia univerzálnej reprezentácie v týchto monoteistických náboženstvách poukazuje na možnosti spolupráce na čiastkových úrovniach. To potvrdzuje aj prax, ktorá poukazuje na skutočných účastníkov medzináboženského dialógu – jednotlivé zoskupenia vnútri oboch smerov.⁵³ V tejto

⁴⁹ Dokument spracoval Sekretariát pre jednotu kresťanov; komisia, ktorú založil v roku 1960 Ján XXIII., pozostávala zo zástupcov kresťanských cirkví.

⁵⁰ KATOLÍCKA CIRKEV NA SLOVENSKU: *Unitatis redintegratio : Dekrét o ekumenizme*. <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/unitatis-redintegratio> (3. 3. 2011).

⁵¹ Svetová rada cirkví (World Council of Churches) je „spoločenstvom cirkví, ktoré vyznávajú Ježiša Krista ako Boha a Spasiteľa, a preto sa usilujú o jednotu a spoločnú službu všetkých cirkví na svete v mene jedného Boha Otca, Syna Duchu Svätého“. WORLD COUNCIL OF CHURCHES: *Who Are We?* <http://www.oikoumene.org/>

⁵² Rozdelenie islamu na šiitský a sunnitský prinieslo v oboch smeroch rozdielne autority. V šiitskom islame bola univerzálnou autoritou osoba chalífa. Väčšinový sunnitský islam stratil najvyššiu autoritu zánikom tureckého sultanátu v roku 1922.

⁵³ Chýbajúca univerzálna reprezentácia sa napokon týka i židovstva. Židovské obce majú značnú mieru autonómie, pričom najvyššou autoritou sú sefardi a aškenázovia. Stanoviská týchto

úvahe nesmieme vynechať ani dialóg a spoluprácu na hierarchicky najnižšej úrovni. Tá sa uskutočňuje v každodennom spolužití jednotlivcov, rodín a obcí.

Projekt svetového étosu pokladáme za vysoko pozitívny prvok v úsilí o medzináboženský dialóg a spoluprácu.⁵⁴ Potencionálna spolupráca kresťanstva a islamu by nemala mať charakter spojenectva proti niekomu tretiemu; napríklad proti náboženstvám neteistickým alebo polyteistickým, či proti novým, alternatívnym duchovným smerom. Vzájomný dialóg medzi náboženstvami prebieha v súčasnosti v oblasti tzv. sekulárneho humanizmu.⁵⁵ Jeho praktickým uchope- ním je spolupráca monoteistických náboženstiev (vrátane judaizmu) v projekte Svetového étosu⁵⁶, inšpirovaného nemeckým teológom a religionistom Hansom Küngom⁵⁷. Účastníci procesu sa zaväzujú k úsiliu o spravodlivý sociálny a hospodársky poriadok, vzájomný dialóg a k šíreniu kultúry bez násilia.

Nepolitická organizácia Združenie pre medzináboženské stretávanie (Interfaith Encounter Association, IEA) bola založená v Izraeli koncom päťdesiatych rokov minulého storočia a dnes má viac ako tisíc šesťsto členov spomedzi všetkých troch monoteistických náboženstiev. Cieľom združenia je štúdium kultúr, medzináboženský dialóg a pomoc k lepšiemu spolunažívaniu národných a náboženských komunít Stredného východu. K aktivitám IEA patrí aj každoročná mládežnícka konferencia zameraná na medzikultúrne a medzináboženské otázky s názvom „Stredovýchodné abrahámovské fórum“, ale aj prednášky či

vrcholných autorít majú však pre európsku a takisto americkú náboženskú obec rozličnú záväznosť. Judaizmus je teda, podobne ako kresťanstvo alebo islam, rozvetvený na niekoľko menších smerov.

⁵⁴ Ak myslíme na spoluprácu troch monoteistických náboženstiev, musíme si uvedomiť, že nejde o vzťahy medzi inštitúciami, keďže, ako uvádzame vyššie, ani jedno z troch monoteistických náboženstiev nie je reprezentované jedinou inštitúciou. Nadväzujeme na myšlienku spolupráce na čiastkových úrovniach.

⁵⁵ Sekulárny humanizmus hlása definitívne oddelenie sa od Boha a neexistenciu Boha; úctu ku všetkým ľudským bytostiam a dôveru v možnosť ľudského pokroku. Porov. SMITH, L., RAEPER, W.: *Myslenie západnej civilizácie : Základné filozofické a náboženské vplyvy od antiky po súčasnosť*. Bratislava : Porta libri, 1998, s. 451.

⁵⁶ Projekt „Svetový étos“ je v účinnosti od začiatku deväťdesiatych rokov minulého storočia. V roku 1993 viedol k založeniu Parlamentu svetových náboženstiev, ktorý sídli v Chicagu. V projekte ide o štúdium etických noriem a hodnôt náboženstiev s cieľom pripomínať potrebu ľudskosti, trpezlivosti, znášanlivosti, ale aj rešpektu k životu. Porov. KÜNG, H.: *Svetový étos : Projekt*. Zlín : Archa, 1992, s. 35. Étos podľa Künga nepredstavuje etiku. Významy oboch pojmov sa síce prekrývajú, nie sú však totožné. Étos predstavuje základný mravný postoj človeka alebo skupiny. Etika je náukou o mravných hodnotách, normách a postojoch. Porov. KÜNG, H.: *Svetový étos pro politiku a hospodárství*. Praha : Vyšehrad, 2000, s. 122.

⁵⁷ Hans Küng argumentuje nutnosťou minimálneho konsenzu v hodnotách, postojoch a normách, ktoré by boli pre všetky národy a náboženstvá spoločné. Je presvedčený, že bez základného konsenzu, ktorý možno dosiahnuť medzináboženským dialógom, „nemôže fungovať moderná demokracia“. KÜNG, H.: *Svetový étos : Projekt*, s. 36.

izraelsko-palestínske stretnutia, počas ktorých prebieha diskusia na praktické témy každodenného spolužitia veriacich.⁵⁸

Kráľovský inštitút pre medzináboženské štúdiá (Royal Institut for Interfaith Studies) v jordánskom Ammáne založil a dodnes ho podporuje princ Hassan bin Talal, brat súčasného kráľa z hášimovskej dynastie, ktorý sa dlhodobo venuje praktickej realizácii medzináboženského dialógu. Inštitút organizuje študijné a diskusné aktivity, ktoré vyúsťujú do zaujímavých praktických výsledkov. Spomenieme napríklad Etický kódex medzinárodného obchodu pre kresťanov, moslimov a židov.⁵⁹

5. KONFLIKT KULTÚR, ALEBO DIALÓG?

Na uvedených príkladoch konfliktov, ale aj pokusov o vzájomný dialóg vidíme, že európske krajiny uskutočnili v poslednom desaťročí významné kroky, ktoré mali vplyv na existenciu moslimov na území západných krajín. Ak na moment vynecháme sekularizáciu týchto krajín a viditeľnú stratu ich pôvodných kresťanských prvkov, môžeme nástup islamu a vznik moslimskej diaspóry v západných krajinách označiť, s výnimkou reformácie, ako najväčšiu nábožensko-demografickú zmenu v európskom prostredí. Radikálna zmena so sebou prináša aj množstvo úvah. Medzi hlavné z nich patrí stála dilema medzi uvažovaním o konfliktoch a uvažovaním o vzájomnom dialógu.

Napriek výrazne väčšinovému prúdu, ktorý hovorí o možnostiach vzájomného dialógu,⁶⁰ nachádzame aj bádateľov, pre ktorých je spolužitie islamu a západnej civilizácie takmer nemožné.⁶¹ Podľa iných je však islam pre Západ

⁵⁸ V rámci IEA sa napríklad v Nazarete uskutočnil študijný deň s témou „Rôzni a seberovní – V ústrety humánnej globalizácii“ alebo medzináboženské stretnutie žien s výkladom ramadánu, chanuky a Vianoc.

⁵⁹ Etický kódex medzinárodného obchodu pre kresťanov, moslimov a židov je výsledkom konzultácií Hassana bin Talala s princom Philipom, vojvodom z Edinburgu, ktoré prebiehali koncom osemdesiatych a v deväťdesiatych rokoch minulého storočia.

⁶⁰ Medzi zástancov dialógu medzi kresťanstvom a islamom patria: Mikuláš Kuzánsky, Juan de Segovia, Johann G. von Herder, Friedrich D. E. Schleiermacher, Friedrich W. Hegel, Louis Massignona, Karl Rahner, Michel Hayek, Adam Möhler a i.

⁶¹ Možnú koexistenciu kresťanstva a islamu popiera predovšetkým harvardský profesor S. Huntington. Skeptickí voči tomuto vzťahu sú napríklad aj český katolícky duchovný kardinál Miloslav Vlk, 2. prezident Českej republiky Václav Klaus, súčasný český prezident Miloš Zeman, poslankyňa Európskeho parlamentu za Českú republiku Zuzana Roithová, šéfredaktor webového portálu Euroabia Edvard Steinský, historik Toman Brod, autor *Satanských listov* Salman Rushdie, pakistánsky spisovateľ žijúci v Nemecku Zahíd Chán, izraelský premiér Benjamin Netanyahu, český politik za ODS a lekár Přemysl Sobotka a i. V súčasných médiách možno vidieť aj výrazne negatívne názory na uvedenú problematiku z radov sympatizantov otca arabského nacionalizmu Gamála Násira, či sympatizantov iránskeho náboženského a politického vodcu ajatolláha Chomejního. Nesmieme zabudnúť

v istom zmysle prijateľný, hoci hrozí nebezpečenstvo radikalizácie islamu a jej dosah na západné štruktúry a civilizáciu západných krajín. Kdesi na pomedzí spomínaných úvah stojí skepticizmus, ktorý predstavuje názor, že islamský radikalizmus nemôžu zastaviť ani samotní predstavitelia umierneného islamu – obrátili by sa proti samotnému islamu.⁶² Ďalší argument úplne popiera rozdiel medzi islamom a islamským fundamentalizmom, pretože oba lipnú na Koráne a nie sú schopné jeho kritickéj reflexie.

Väčšinový názor v tejto problematike predstavuje myšlienku radikálneho islamu, ktorý ohrozuje západnú spoločnosť.⁶³ Spomedzi najvýraznejších zástancov takéhoto názoru spomenieme Samuela P. Huntingtona, amerického politického teoretika, autora bestselleru *Stred civilizácií a nový svetový poriadok* (1996). Huntington tvrdí, že „zásadným problémom Západu nie je islamský fundamentalizmus, ale samotný islam“⁶⁴. Huntington predstavuje islam stojaci v opozícii voči kresťanstvu a proklamuje názor, že prežitie Západu závisí od posilnenia identity Západu a priznania faktu, že jeho kultúra je jedinečná, no nie univerzálna. Hovorí aj o potrebe zjednotenia a obnovy našej kultúry a súčasne o obrane pred hrozbou nezápadných civilizácií.⁶⁵ Huntington zároveň pripomína bipolárny svet, nastolený v dôsledku studenej vojny, i jeho nosnú myšlienku o existencii nepriateľa. Vplyvom tohto diela sa na verejnom poli začala odohrávať búrlivá diskusia o nevyhnutnom strete islamu a kresťanstva.

Téзам profesora Huntingtona protirečí americký politológ Benjamin Barber, ktorý za „konfliktom dvoch svetov“ nevidí náboženské motívy. Barber ar-

ani na islamskú mládež žijúcu v západných krajinách, ktorej aktivity sú často namierené proti demokracii a možnosti koexistencie islamu a kresťanstva v pluralitnej západnej spoločnosti. Možno len dodať, že otázka islamu a jeho zaradenia vo vzťahu k pluralitnej spoločnosti západných krajín ostáva dodnes nedoriešená aj zo strany kresťanských teológov. Odpoveď sa hľadala v širokom názorovom spektre – od názorov vyčleňujúcich kresťanstvo z kontextu ostatných náboženstiev; tie boli pokladané za ľudský výtvor (K. Barth), cez uznanie „paprskov pravdy“, ktoré môžu mať aj iné náboženstvá ako kresťanstvo, až po dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu.

⁶² Porov. SPENCER, R.: *Islám bez závoje : Zneklidňujúcí otázky o nejrychleji rostoucím náboženství*. Praha : Triton, 2006, s. 176.

⁶³ Medzi zástancov väčšinového spoločenského názoru, podľa ktorého radikálny islam ohrozuje západnú spoločnosť, patrí napríklad riaditeľ Občianskeho inštitútu v ČR Roman Joch, český evanjelický teológ a publicista Dan Drápal, religionista, teológ, filozof a pedagóg doc. Ivan O. Štampach, český historik, pracovník Historického ústavu AV ČR prof. Jaroslav Pánka alebo prispievatelia médií: publicista a esejista v Paríži Zdeněk Müller, Juraj Poláček zo slovenského mienkotvorného denníka *sme*, redaktorka BBC Lenka Kabrhelová, evanjelický teológ a prispievateľ *Katolíckého týdeníka* v Prahe Martin T. Zikmund a ďalší.

⁶⁴ HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací : Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha : Rybka Publishers, 2001, s. 259.

⁶⁵ Porov. HUNTINGTON, S.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York : Simon & Schuster, 1996, s. 68–69.

gumentuje tvrdením, podľa ktorého otázka stretu medzi islamom na Východe a demokraciou na Západe nie je otázkou o vojne dvoch rozdielnych spoločenstiev. Stret dvoch a viacerých skupín nastáva podľa neho v každej civilizácii; jedni vyhlasujú členstvo v uzavretých skupinách, iní zase globálnu príslušnosť. Politológ Barber na základe tejto diverzity vidí budúcnosť ľudstva vo vzájomnej závislosti a v medzinárodnej spolupráci. Podľa neho je v súčasnosti najviac potrebná „medzinárodná spoločenská zmluva, ktorá sa však nebude začínať »Vyhlásením nezávislosti«, ale »Deklaráciou vzájomnej závislosti« medzi národmi a ľuďmi“⁶⁶.

Politickou dilemou v týchto úvahách ostávajú tzv. umiernení islamisti, ktorých reprezentuje napríklad Zväz islamských organizácií Francúzska, Islamská nadácia v Prahe, odborník na islamské štúdiá profesor Tariq Ramadán, princ Hassan bin Talal, ktorý sa dlhodobo venuje praktickej realizácii medzináboženského dialógu, alebo turecký líder európskych prisťahovalcov Millis Görüs. Umiernení moslimovia rešpektujú pluralizmus európskych krajín a žiadajú predovšetkým verejné uznanie moslimskej identity. Odmietajú tiež teroristické útoky a násilie, ktoré tieto útoky v európskych krajinách vzbudzujú.⁶⁷

5.1. ISLAM A KREŠŤANSTVO: DIALÓG – MOŽNOSTI A PERSPEKTÍVY

Islamská misia je v súčasných západných krajinách charakteristická odmietavým postojom voči sekulárnej spoločnosti, materializmu, konzumizmu, liberálnej morálke atď. Predsa však nájdeme aj to, čo islam na Západe oceňuje a relatívne prijíma – technický a vedecký pokrok. Ambivalentný postoj má islam k demokracii, na jednej strane kritizuje jej morálne hodnoty, individualizmus či liberalizmus a na strane druhej oceňuje sociálnu politiku západných štátov. V Európe sa však predstava vzťahu Západu a islamu v oboch jeho súčasných podobách zdá byť komplikovaná – skeptickí sme voči prejavom islamu ako náboženstva moslimov v arabských krajinách a zároveň k prejavom islamu vo vzťahu k západnej kultúre. V oboch prípadoch sa Západ aj islam vzájomne vnímajú ako protichodné tendencie. Recipročný vzťah islamu a Západu rozdeľuje aj fatálny pohľad islamu na západnú civilizáciu, ktorej „morálny rozkol“ si moslimovia vysvetľujú „materialistickou, skazenou, úpadkovou a nemorálnou

⁶⁶ PIEL, G.: The West is Best. In: *Clash of Civilizations? : The Debate*. New York : Foreign Affairs, 1996, s. 56.

⁶⁷ Naproti umiernenému islamu stoja ďalšie dva európske prúdy islamu, a to pietizmus a džihádizmus. Oba prúdy radikálne odmietajú európsky spôsob života, ktorému vyčítajú sekularizáciu a odklon od Boha. Hlásajú striktné dodržiavanie každodenných rituálov svojho náboženstva. Porov. KEPPEL, G.: *Válka v srdci islámu*, s. 134–138.

západnou kultúrou“⁶⁸. Reakcia islamu (resp. misijná činnosť islamu) je dobre viditeľná v propagačných materiáloch, v ktorých je islam nositeľom správneho postoja a alternatívou k sekulárnej západnej spoločnosti.

Myšlienky súhlasu a nesúhlasu islamu s kultúrou Západu sa na Západ dostávajú nielen prostredníctvom propagačných materiálov či cez aktívnych vyznávačov islamu, ale aj prostredníctvom islamských autorít (prítomných v arabských aj európskych krajinách), prostredníctvom islamských organizácií v Európe a prostredníctvom médií. Sú hlavnými komunikátormi islamu a zároveň hlavnými komunikačnými kanálmi islamu v dnešnej Európe.

V pluralitnej Európe je však, zdá sa, veľmi úspešným komunikátorom aj človek vyznávajúci islam. Keďže viacerí moslimovia, praktizujúci islam aj v Európe, na európsku kultúru reagujú odmietavo, vedie ich to k ešte väčšej náboženskej uvedomelosti a horlivosti. Aktivity moslimov žijúcich v Európe sú zároveň podporované domovskými štátmi, s podporou ktorých priamo úmerne rastie aj úsilie európskych moslimov o väčšiu náboženskú angažovanosť vo všetkých oblastiach svojho života. Prakticky to možno spozorovať napríklad na vonkajšom spôsobe života vyznávačov islamu – na spôsobe obliekania, spôsobe života (zdržiavanie sa alkoholu, toxických látok, hazardných hier; Korán 5,90-91) alebo stravovania (zákaz konzumácie bravčového mäsa; Korán 2,173; 5,3-4) atď. Ani vo vnútorných prejavoch viery nie sú európski moslimovia rezervovanejší. Islam je súčasťou ich spirituálneho, rodinného, partnerského života a dokonca aj občianskeho života, keďže moslimovia dodržujú čas na modlitby, pôst v období ramadánu či pravidelnú návštevu mešity.⁶⁹

V tejto téme nesmieme navyše vynechať ani spoločenský rozmer dialógu islamu s okolitou kultúrou európskych krajín. Na myslí máme množstvo spoločenských aktivít, na ktorých sa islam v Európe aktívne zúčastňuje. Islamská obec organizuje alebo sa zapája do množstva charitatívnych akcií, medzinárodných konferencií, akademického výskumu či rozvoja sociálnych vied.⁷⁰ Každá z týchto aktivít má svoj konečný cieľ – Boha; resp. uctievanie Alaha a služba lásky, bratstva a mravnosti (Korán 51,56-58).⁷¹ Z týchto a ďalších prejavov dostáva európska spoločnosť pomerne mnoho informácií o islame a živote veriacich

⁶⁸ HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací : Boj kultur a proměna světového řádu*, s. 254.

⁶⁹ V mešitách prebieha osveta prostredníctvom pravidelných piatkových výkladov Koránu, diskusií a prednášok, výučby detí, ale aj cez kurzy arabčiny. Zdroj: Osobný rozhovor s RNDr. Vladimírom Sánkom.

⁷⁰ Mnohé aktivity v uvedených oblastiach vykonáva napríklad Medzinárodný inštitút islamského myslenia v americkej Virgínii, Federácia univerzít islamského sveta, Moslimská únia v Prahe alebo islamské nadácie vo viacerých európskych krajinách, vrátane Slovenska.

⁷¹ Porov. HAMMUDA, A.: *Zaostřeno na islám*. Praha : Islamská nadace, 2010, s. 127–132.

v islam. Možno v nich vidieť spôsob, akým sa islam prihovára a v nejednom prípade oslovuje človeka pluralitnej západnej spoločnosti.

Naznačené trendy správania islamu v pluralitných západných krajinách vedú do vzájomných nepochopení zo strany oboch kultúr. Tieto nepochopenia potom vedú k obojstrannému pocitu ohrozenia, k rastúcej nevraživosti, k diskreditácii západnej kultúry a k islamofóbii. Tieto aspekty pritom nikdy neprispievajú k dobru a rastu, ale práve naopak, k deštrukcii a úpadku. Predovšetkým neznalosť býva často zdrojom rastúcej xenofóbie, a preto cesta, ako sa vyhnúť zákopom a stretnúť sa pri okrúhlym stole ako partneri, vedie podľa nás skrze medzináboženský dialóg. Na mysli máme však úsilie, ktoré v sebe nesie vážnu podmienku – kresťanstvo sa v dialógu musí stretávať s autentickým islamom, nie s jeho deformáciami (extrémizmus, fundamentalizmus). Iba vtedy môže byť, domnievame sa, spoznávanie toho, kto vchádza, a toho, kto mu otvára, vzájomné a môže priniesť želané ovocie a prospech celej ľudskej rodiny.

Scenár možného vývoja blízkej budúcnosti hovorí o niekoľkých možnostiach. Môže sa stať to, že Európa sa stane akousi symbiózou obnoveného kresťanstva a „europeizovaného“ islamu s určitou minoritou ateistov. Európa sa môže stať i symbiózou určitého obnoveného konzervatívneho liberalizmu alebo symbiózou takéhoto liberalizmu s kresťanstvom, popri ktorých budú v západných krajinách existovať aj určité minority moslimov a ateistov. Z pohľadu západných krajín je asi najhoršou alternatívou skutočnosť, že za istých okolností sa Európa stane prevažne islamskou.⁷²

Jednu z najviac preberaných perspektív budúceho vývoja medzináboženského dialógu predstavuje myšlienka, kedy sa islam prispôbi západnej kultúre a „pravidlám“ západnej spoločnosti a spolu so svojou vierou vytvorí akúsi podobu „zmiešaného vierovyznania“ – tzv. euroislam⁷³. Tejto koncepcii fandí najmä veľká časť občanov západných krajín, pretože v nej vidí skĺbenie tradič-

⁷² Porov. HALÍK, T.: *Jak to vidí prof. Tomáš Halík*. http://www.rozhlas.cz/dvojka/jaktovidi/_zprava/jak-to-vidi-tomas-halik-201-684693 (15. 5. 2014).

⁷³ Euroislam je koncept spojenia tradičných náboženských zásad islamu s tradičnými hodnotami, ktoré platia v západnej civilizácii (ľudské slobody, tolerancia, demokracia). Euroislam predstavuje myšlienku možnosti spojenia statusu „moslim“ so statusom „Európan“. Porov. ČIKEŠ, R.: *Islam v Európskej únii*. <http://www.rozmer.sk/sk/articles/print/428> (1. 10. 2011). Pojem euroislam vyslovil a predstavil ako jeden z prvým nemecký politológ pochádzajúci zo Sýrie Bassam Tibi v Paríži v roku 1992. B. Tibi načrtol tri hlavné charakteristiky euroislamu: 1. tolerancia; nie však v moslimskom duchu, ale v širšom európskom kontexte, 2. pluralizmus; požiadavky, aby moslimovia prestali bezvýhradne nasledovať Korán vo všetkých oblastiach svojho života, 3. sekularizmus; podmienka odlúčenia cirkvi od štátu. Porov. NIELSEN, J.: *The Question of Euro-Islam : Restriction or Opportunity?* In: *Islam in Europe : Diversity, Identity and Influence*. Ed. Aziz Al-Azmeh, Effie Fokas. Cambridge University Press, 2007, s. 34–48.

ného arabského náboženstva s európskymi hodnotami bez hrozby vojnových nepokojov. Proti tejto myšlienke nie je ani moslimská populácia v Európe. Úsilie európskych moslimov o spojenie ich vlastnej náboženskej identity s praktickou existenciou v západnej spoločnosti vedie dokonca ku konkrétnym výsledkom; spomenieme napríklad reinterpretáciu islamskej praxe a niektorých pasáží šarije. Myslíme si, že iba málokedy je prispôsobenie možné na základe jednostranných ústupkov. Vzájomný konsenzus si práve naopak žiada ústupky na oboch stranách. V našej blízkej budúcnosti môžu udalosti viesť tak ku vzájomnej dohode, ako aj k nemalým komplikáciám.

Okrem samotného dialógu pokladáme za potrebné stále a vzájomné pripomínanie si spoločných morálnych prvkov a možností vzájomného kultúrneho obohacovania. Kresťania môžu moslimom poskytnúť napríklad skúsenosť ľudských práv alebo ľudského svedomia a moslimovia môžu byť pre kresťanov inšpiráciou napríklad vo verejnom prejavovaní viery. Proces hľadania ciest pre medzináboženský dialóg môže, tak ako to vidíme v súčasnosti, narážať na väčšinový kritický pohľad médií. Úsilie zorientovať sa v mediálnom dialógu medzi náboženstvami si podľa nás žiada zavedenie multikultúrnej výchovy⁷⁴ v školách.

Dôležité je taktiež poukazovať na náboženskú slobodu, resp. slobodu náboženského prejavu v médiách, a to bez pocitu ohrozenia autorov mediálnych príspevkov zo strany islamských radikálov. Občiansky dialóg, posilnený právnou ochranou, spolu s osvetou už existujúcich práv a slobôd môžu podľa nás priniesť nielen záruky kvalitného medzináboženského dialógu, ale aj bezpečnú a nediskriminovanú existenciu menšín v západných krajinách.

5.2. DILEMA SÚČASNOSTI: KONFLIKT ALEBO DIALÓG

Na uvedených príkladoch vidíme, že európske krajiny uskutočnili v poslednom desaťročí niekoľko (neúspešných) krokov, ktoré mali európskym moslimom poskytnúť možnosť na ich trvalému usadenie sa a na hodnotný život. Paralelne s tým sme mohli vidieť aj v médiách odznievajúce výčitky o neschopnosti integrácie moslimov v západných krajinách a rastúci trend „proti-

⁷⁴ Pod pojmom multikultúrna výchova (odborná literatúra uvádza aj pojem interkultúrna výchova, IKV) máme na mysli proces, počas ktorého sa jednotlivci učia pozitívne vnímať a hodnotiť odlišné kultúry a na základe tohto pozitívneho prístupu sú potom schopní regulovať svoje správanie ku príslušníkom iných kultúr. Význam multikultúrnej výchovy spočíva vo vyjadrení snáh vytvoriť v západných krajinách vzdelávacie programy, ktoré by učili ľudí spôsobilosti pochopiť aj iné kultúry, ako je tá, z ktorej pochádzajú. Zároveň ide o pozitívny vplyv v procese utvárania postoja k imigrantom, príslušníkom inej rasy, náboženstva atď. Porov. PRŮCHA, J.: *Multikulturní vzdělávání – teorie a praxe*. Praha : ISV, 2001, s. 39–41.

islamskej“ rétoriky. Zdá sa, že koexistencia kresťanstva a islamu v pluralitnej západnej spoločnosti zlyháva.

Na uvedených príkladoch si môžeme dokonca všimnúť, že súčasná moslimská menšina zápasí v západných krajinách s tzv. „identifikačnou krízou“ – s neprijatím moslimov zo strany väčšinovej spoločnosti. Podľa viacerých odborníkov vyvoláva túto krízu západných moslimov ich vlastná vykorenenosť a zároveň pocit exkluzivity zo strany väčšiny.⁷⁵ Pocit identifikácie západných moslimov, zdá sa, sťažuje nechuť prijať západnú kultúru. Vyčítajú jej totiž okrem iného najmä modernitu, individualizmus a prvky sekularizácie.⁷⁶ Ak sa však necítia byť plnohodnotnými členmi západnej spoločnosti a majú oslabený vzťah ku spoločnosti, v ktorej žijú, nachádzajú vo svojom praktickom živote dve riešenia. Prvým, menej častým, je odklon od islamu, ktorý ich stavia do pozície „nevercov“ a „zradcov“ vlastných koreňov a náboženstva. Druhou možnosťou je ešte silnejší príklon k islamu; často s dôrazom na prvky radikalizmu.⁷⁷

V tejto téme nesmieme však vynechať ani spoločenský rozmer islamskej existencie v európskych, resp. západných krajinách. Na myslí máme, okrem rodinného či spirituálneho života moslimov, aj množstvo spoločenských aktivít, na ktorých sa islam v Európe aktívne zúčastňuje. Islamská obec organizuje alebo sa zapája do množstva charitatívnych akcií, medzinárodných konferencií, akademického výskumu či rozvoja sociálnych vied.⁷⁸

Pri štúdiu tejto problematiky prichádzame k názoru, že prehlbovanie vzťahov a spolupráca monoteistických náboženstiev, kresťanstva a islamu, môže byť v priestore postmodernej tolerance a ľahostajnosti, tvárou v tvár hlbokej kríze západnej civilizácie, liekom na niektoré „bolesti“ a zároveň pozitívnym tlakom na väčšiu etiku v spoločnosti či partnerom v riešení súčasných závažných existenčných otázok. Ak si teda uvedomíme, že úplná teologická zhoda medzi kresťanmi a moslimami z ich definície nie je možná, je potrebné hľadať a podporovať spoločné stanovisko a spoluprácu založenú na konkrétnych spoločných aktivitách.

⁷⁵ Porov. WEIGL, J.: Viníkom je spíš evropský sociální stát. In: *Islám v Evropě – obohacení, nebo nebezpečí?* Praha : Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006, s. 33–37.

⁷⁶ O všetkých javoch ako o príčinách odcudzenia sa moslimov od západnej kultúry hovorí aj S. Huntington. Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací : Boj kultur a proměna světového řádu*, s. 129.

⁷⁷ Porov. POJAR, T.: Nebezpečím není islám, ale islamismus. In: *Islám v Evropě – obohacení, nebo nebezpečí?* Praha : Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006, s. 31.

⁷⁸ Mnohé aktivity v uvedených oblastiach vykonáva napríklad Medzinárodný inštitút islamského myslenia v americkej Virgínii, Federácia univerzít islamského sveta, Moslimská únia v Prahe alebo Islamské nadácie vo viacerých európskych krajinách, vrátane Slovenska.

ZÁVER

Tak ako v minulosti vidíme úspech prenikania islamu a nárast veriacich aj v európskych krajinách, súčasní moslimovia tvoria v Európe menšinu. Táto situácia ich vedie k častému posilneniu náboženskej aktivity, ktorá sa prejavuje v etických, kultúrnych, ale aj politických krokoch.⁷⁹ Tým sa islam paradoxne približuje k obdobiu svojho najranejšieho prenikania vo svete. Súčasný moslimský menšiny v Európe prezentujú predovšetkým svoje náboženské ciele. Islam zaznamenáva náboženský vzostup a neraz vyčíta západným krajinám ich sekularizovanosť a náboženskú laxnosť. Vzťah kresťanstva a islamu nadobúda v poslednom období aj preto čoraz viac na zaujímavosti a politickej, kultúrnej aj náboženskej aktuálnosti. Tým opätovne rastie význam štúdia problematiky prenikania islamu, a to tak vo vnútri islamských menšín v západných krajinách, ako aj vo vonkajšom prostredí sekularizovanej Európy.⁸⁰

Cieľom príspevku bolo predstaviť konflikt dvoch kultúr a naopak, prítomné možnosti dialógu, ktoré vymedzujú podoby existencie a koexistencie kresťanstva a islamu v univerzálnej kultúre. Interpretáciou týchto možností sme sa pokúsili splniť cieľ príspevku, ktorým bolo naznačenie trendov správania európskych veľmocí vo vzťahu k moslimom žijúcim na ich území a naopak, trendov správania moslimov v európskych krajinách. Na základe prezentovaných skutočností môžeme konštatovať, že o aktuálnosti problematiky vzťahu kresťanstva a islamu nemáme pochyb. Predstavené príklady vzájomných stretov dvoch kultúr, ale aj možností dialógu nás dnes stavajú pred aktuálnu otázku – prihlásime sa ku „zrážke civilizácií“ a „boju dvoch kultúr“ Samuela Huntingtona a pridáme sa na stranu umiernených moslimov, alebo to skúsime so vzájomne závislým svetom Benjamina Barbera?

Pinchas Lapide sa hlási k tretej možnosti. Autor úvodu Halíkovej knihy *Prolínání světů* hovorí o jednej spoločnej pravde, ktorá je čiastočne prítomná vo všetkých svetových náboženstvách. Hinduisti, budhisti, moslimovia, židia aj kresťania podľa neho prechovávajú len kúsok pravdy a iba v úsilí diskutovať o všetkých týchto pravdách sa môžeme jeden od druhého niečomu priučiť; bez synkretizmu alebo prekračovania hraníc. To je podľa Lapideho cesta, ako sa môžeme všetci – kresťania, židia, moslimovia, hinduisti aj budhisti – posilniť vo svojom presvedčení a „z tisícov hlbokých korieňov pravdy vypestovať nový strom zmierenia“⁸¹.

⁷⁹ Porov. POJAR, T.: Nebezpečím není islám, ale islamismus. In: *Islám v Evropě – obohacení, nebo nebezpečí?*, s. 27–32.

⁸⁰ Trvalo osídlené moslimské obyvateľstvo nájdeme dnes okrem Európy (oblasť dnešného Balkánu, Srbsko, Bosna, Albánsko, a v Grécku) aj v Afrike a v Ázii.

⁸¹ HALÍK, T.: *Prolínání světů : Ze života světových náboženství*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2006, s. 3.

ThDr. Hedviga Tkáčová, PhD.
Žilinská univerzita v Žiline
Fakulta humanitných vied
Univerzitná 8215/1
010 26 Žilina
e-mail: hedwigah@gmail.com

LIPSCHITS, O.,
 VANDERHOOFT, David S.:
*The Yebud Stamp Impressions :
 A Corpus of Inscribed
 Impressions from the Persian
 and Hellenistic Periods in
 Judah.* Winona Lake (IN) :
 Eisenbrauns, 2011. 796 s.
 ISBN 9781575061832

Tí, ktorí sa zaoberajú históriou Judska perzského a helenistického obdobia, poznajú problémy súvisiace s interpretáciou dochovaných zdrojov. Spoločné dielo O. Lipschitsa z univerzity v Tel Avive a D. S. Vanderhoofta z Boston College je v tomto ohľade veľkým prínosom a významným príspevkom k diskusii o podmienkach v ktorých sa formoval vznikajúci judaizmus. Autori tu predstavujú kompletný katalóg pečatí s nápisom *yebud* (nájdenných do roku 2008), ktoré sa našli na džbánoch určených na zásobovanie lokálnych administratívnych centier potravinami a na uskladnenie poľnohospodárskych produktov fungujúcich ako daňový poplatok. Katalóg je opatrený fotkami pečatí a tabuľkou predstavujúcou jednotlivé klasifikačné údaje o každej z nich. Nachádzajú sa tu zároveň veľmi kvalitné články vysvetľujúce a interpretujúce daný súbor pečatí.

Pečate sú katalogizované do troch skupín: „raná skupina“ pečatí, ktorá pokrýva obdobie do 5. stor. pred Kr., „stredná skupina“, reprezentujúca obdobie 5. – 4. stor. pred

Kr., a napokon „neskorá skupina“, datovaná do hasmoneovského obdobia (2. stor. pred Kr.). Prvé dve skupiny nádob nesú nápis v aramejskom type písma, zatiaľ čo neskorá skupina v paleohebrejskom písme, čo dobre korešponduje s numizmatickými nálezmi daného obdobia.

Medzi „skorou skupinou“ pečatí sa nachádzajú špecifické typy charakteristické len pre nálezy v lokalite Ramat Rachel, zatiaľ čo ostatné druhy sú distribuované po celom Judsku. Podobná schéma sa dá aplikovať aj na „strednú skupinu“ pečatí. Archeologické nálezy doložili v Ramat Rachel rozsiahly záhradný komplex a zavlažovací systém, ale nešlo o lokalitu s trvalým osídlením, keďže nálezisko domácich obydľí tu absentuje a v tomto zmysle sa Ramat Rachel nedá porovnávať s Jeruzalemom. Faktom ostáva, že petrografická analýza hliny použitej na výrobu džbánov ukázala, že pochádza z bezprostrednej blízkosti Jeruzalema. Tam hrnciari džbány vyrábali, ale aj opatrili pečatami, keďže boli vtláčené do nádob ešte pred vypálením. Zdá sa teda, že hlavnou funkciou Ramat Rachel ako administratívneho centra bolo uskladňovanie zásob z okolitých poľnohospodárskych lokalít, zatiaľ čo Jeruzalem aspoň od polovice 5. stor. pred Kr. bol sídlom Judskej provincie. Ramat Rachel na jeho funkciu predurčuje predovšetkým jeho poloha, pretože leží na hlavnej križovatke ciest vedúcich do Jeruzalema z juhu

a zo západu, a tak sa dá predpokladať, že sa tu uskladňovali zásoby z lokalít, do ktorých viedli spomínané cesty.

V rámci „neskorej skupiny“ pečatí je doložený obrat situácie. V perzskom období musela správa Judskej provincie zásobovať nielen lokálne administratívne centrá, ale vyhovieť aj požiadavkám perzskej správy, keďže bola súčasťou jej ríše. V helenistickom období Jeruzalem preberá funkciu Ramat Rachel ako hlavného strediska pre uskladňovanie zásob, keďže už odpadá povinnosť zásobovania kráľovských úradníkov ríše. V hasmoneovskom období navyše nachádzame úplne nový typ pečatí s päťcípou hviezdou a nápisom *yršlm* (Jeruzalem), čo dokladá novú pozíciu Jeruzalema ako nezávislého centra Judska.

Kniha O. Lipschitsa a D. S. Vanderhoofta je veľkolepým referenčným dielom, ktoré by malo byť citované v každom príspevku zaoberajúcom sa štatútom Judska v časoch začínajúceho judaizmu, a tak by kniha nemala chýbať ani v teologických knižniciach.

Dr. Jozef Tiňo

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

KARFÍKOVÁ, L.: *Milost podle Theodora z Mopsuestie*. Praha : Oikoymenh, 2012. 106 s. ISBN 978-80-7298-473-2

Autorka knihy Lenka Karfíková (nar. 1963) pôsobí ako profesorka filozofie na Evanjelickej teologickej fakulte UK a zároveň na Filozofickej fakulte UK v Prahe; spolupracuje tiež s Centrom pre prácu s patristickými, stredovekými a renesančnými textami UP v Olomouci. Vo vydavateľstve Oikoymenh jej vyšlo doposiaľ niekoľko prác venovaných cirkevným otcom, z nich spomeňme predovšetkým monografie *Řehoř z Nyssy : Boží a lidská nekonečnost* (1999), *Milost a vůle podle Augustina* (2006), súbory článkov *Studie z patristiky a scholastiky I – II* (1997 a 2003), *Čas a řeč* (2007) či *Ideje a slova* (2010).

Publikácia *Milost podle Theodora z Mopsuestie* je venovaná teológii tohto autora antiochijskej exegetickej školy v kontexte jeho dochovaného diela. Theodor (350 – 428) patrí spolu so svojim učiteľom Diodorom z Tarzu a so svojim nasledovníkom Theodoretom z Kyrru medzi hlavných predstaviteľov antiochijskej exegezy, ktorá kladie dôraz na historický zmysel biblického textu a bráni sa prílišnému alegorizovaniu, pretože ho pokladá za pohanskú interpretačnú metódu. Theodor bol známy nielen ako biblista, ale zároveň aj ako autor kristologickej koncepcie, v ktorej sa veľký význam pripisuje práve Kristov-

mu človečenstvu. Jeho kristológia má dôležitý význam tiež v jeho predstave milosti. Dôraz na Kristov ľudský podiel na spásu človeka nachádza svoj protipól v Theodorovom dôraze na ľudské úsilie, i keď ide o úsilie podporované božskou pomocou.

Samotná kniha pozostáva zo šiestich kapitol: Prvá z nich je nazvaná *Theodor z Mopsuestie, otec nestorianizmu a ochranca pelagiánov* (s. 9 – 15) a je úvodom k samotnému dielu. Druhá kapitola pod názvom *Milosť v starozákonnej dobe – výklad Žalmov a malých prorokov* (s. 16 – 38) nám pomáha urobiť si lepšiu predstavu o Theodorovej náuke o milosti na podklade jeho analýzy témy milosti v starozákonnej dobe. Z výkladov takmer všetkých kníh Písma, ktoré zahrnul do kánonu, sa v pôvodnom znení v úplnosti dochoval len jeho zrejme raný výklad 12 malých prorokov, a to azda vďaka takmer úplnej absencii kristologických tém v tomto spise. Jeho komentár k Žalmom možno čiastočne zrekonštruovať z gréckych a latinských katén, čiastočne i z latinského prekladu od Juliana z Aeclanu. Zvyšné texty sa zachovali v sýrčine (časti komentára k Ž 118 a 138 – 148). Tretia kapitola, *Typos budúcej spásy – Katechetické homílie a výklad Jánovho evanjelia* (s. 39 – 58), ponúka ucelený obraz Theodorovej teológie. Jeho 16 katechetických homílií, ktoré sa zachovali v sýrskom preklade, patria k najvýznamnejším prameňom kresťanskej iniciácie: pr-

vých 10 homílií na nicejské vyznanie viery so zvláštnym zreteľom na trojičnú náuku a kristológiu sa obvyklým spôsobom obracia na kandidátov krstu, ostatných 6 homílií sa zameriava na modlitbu Otčenáš (11), na krstnú liturgiu (12 – 14) a na eucharistiu novopokrstených (15 – 16). Vo štvrtjej kapitole venovanej téme *Na rozhraní dvoch vekov* (s. 59 – 73) sa autorka knihy sústreďuje na Theodorovu exegézu *corpus Paulinum*, kde sa kresťanská existencia vykresľuje ako život na pomedzí starého a nového veku. Posledné dve kapitoly (kap. 5 a 6) venovala autorka témam *Milosť darovaná človeku Ježišovi* (s. 74 – 86) a *Milosť skrze „prijatého človeka“ Ježiša* (s. 87 – 88). V závere sa Karfiková usiluje predstaviť Theodorove systematické spisy, ako aj tie, ktoré sa dochovali fragmentárne a zahŕňajú okrem polemiky proti Apollinariovi a Eunomiovi tiež spis proti „prirodzenému hriechu“ a diskusiu o božstve Ducha. V súvislosti s otázkou prirodzenej smrteľnosti človeka sa autorka vracia tiež k Theodorovmu výkladu knihy Genezis.

Základnou Theodorovou teologickou intuíciou, zhrnutou v tejto publikácii, je predstava dvoch vekov čiže stavov, na rozhraní ktorých sa odohráva kresťanský život. Kresťania vďaka Ježišovi Kristovi, ktorý prijal smrť nie ako trest, ale aby ju premohol, síce podliehajú smrti a hriechu a v tomto zmysle potrebujú Zákon, zároveň však majú už teraz účasť na

nesmrteľnosti, keďže sa vlastnou vôľou rozhodnú napodobniť Krista v jeho smrti a vzkriesení a viesť už teraz život hodný nesmrteľnosti. V závere knihy, na s. 89 – 91, je uvedené resumé v nemeckom jazyku, za ktorým nasleduje edičná poznámka (s. 93) a bibliografia na s. 94 – 104 (zoznam sekundárnej literatúry pozostáva z vyše sto položiek).

Profesorka Karfiková pracovala vo svojej publikácii s latinskými a gréckymi prameňmi, pričom zohľadnila tiež sýrske texty. Za povšimnutie stojí aj bohatý poznámkový aparát, ktorý tvorí spolu 583 položiek, pozostávajúcich z viac či menej rozsiahlych vysvetľujúcich poznámok pod čiarou. Práca je pozurohodná svojím jedinečným charakterom, keďže v Čechách ani na Slovensku nebola doposiaľ Theodorovi a jeho exegetickému dielu venovaná nijaká rozsiahlejšia štúdia. Preto táto publikácia tvorí neodmysliteľnú súčasť poznania tohto patristického autora v nám dostupnom jazyku.

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

HORNĀANOVÁ, Sidonia, a i.:
Eschatologické predstavy
v Kumráne v kontexte
intertestamentárneho
judaizmu: pešere, mesiášske
a mystické texty. Bratislava :
EBF UK, 2013. 186 s.
ISBN 978–80–88827–48–1

Monotematická vedecká monografia z vedeckého projektu VEGA č. 1/0369/11 na EBF v Bratislave. Názov projektu: *Texty z Kumránu v kontexte pluralitného intertestamentárneho judaizmu.* Vedúca projektu: doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD. Spoluriešitelia: prof. ThDr. Juraj Bándy, ThDr. Dávid Benka, PhD., Mgr. Ján Badura.

Rukopisy od Mrtveho mora, ktorých objav sa často pokladá na za najdôležitejší objav rukopisov v 20. storočí, sú predmetom nielen mnohých publikácií, ale aj špekulácií, takže sa dostali do všeobecného kultúrneho povedomia. Príbeh ich nečakaného nálezu, ako aj ich obsah vrhajúci svetlo na biblické témy fascinuje nielen odborníkov, ale aj laickú verejnosť, preto je veľmi potrebné „pozrieť sa na ne zblízka“ cez znenie originálu a komparáciou alternatívnych výkladov. Práve na takúto zaujímavú tému, akou eschatológia nesporne je, tu dostávame do rúk vedeckú monografiu odborníkov lingvistov, historikov a teológov.

V porovnaní so svetovou produkciou je v slovenskej odbornej li-

teratúre na túto tému len veľmi málo odborných diel. O to významnejšie je vedecky spracované dielo z fundovaného univerzitného pracoviska. Vedúca projektu doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD., sa dlhodobo venuje štúdiu rukopisov od Mŕtveho mora a je v tejto oblasti významnou slovenskou odborníčkou. Okrem iného písala na túto tému svoju habilitačnú prácu s názvom *Apokalyptická perspektíva v kumránskych zvitkoch a v židovskom mysticisme* (2009).

Eschatologické texty rukopisov od Mŕtveho mora sú dôležitým pozadím a komplementom judaistických a kresťanských apokalyptických predstáv. Monografia podrobne analyzuje originálne znenie ťažiskových eschatologických pasáží kumránskych dokumentov. Väčšinou neprepisuje hebrejské písmo do latinky, takže vyžaduje od čitateľa schopnosť čítať hebrejský nevokalizovaný text.

Monografia má päť častí: (1) *1Q Výklad Abakuka (1QpHab) – porovnanie mazorétskej a kumránskej textovej verzie* (prof. ThDr. Juraj Bándy, s. 11 – 38). (2) *4Q Výklad Náhuma (4QpNah) – výklad Písma v Kumráne* (ThDr. Dávid Benka, PhD., s. 39 – 60), (3) *Kumránsky mesianizmus a mysticismus* (doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD., s. 61 – 174). (5) *Kumránsky Oslavný hymnus a kresťanská predstava trpiaceho Mesiáša* (autor neuvedený). Zoznam použitej literatúry (114 titulov) sa nachádza na s. 175 – 184.

Prof. Bándy sa v prvej časti sústreďuje na textovú kritiku Výkladu proroka Abakuka (1QpHab) a porovnáva mazorétsky text Leningradského kódezu s textom rukopisu. Jeden z jeho záverov je: „Ak si uvedomíme časové rozpätie medzi kumránskou a mazorétskou verziou textu proroka Abakuka, s údivom musíme konštatovať, že je to obdivuhodné, keď v texte počas temer jedného tisícročia písomného tradovania došlo len k tak málo početným zmenám.“ (s. 38)

Dr. Benka sa v druhej časti venuje komparatívnej exegetickej práci na pešeri ku prorokovi Nahumovi (4QpNah). Skúma hermeneutické princípy pešerovej exegézy a jej aplikáciu na text 4QpNah. V závere svojho príspevku konštatuje, že kumránska exegéza síce nespĺňa modernú predstavu o interpretácii Písma, ale „výklad je skôr rovnocenným partnerom interpretovaného textu zoči-voči eschatologicky prežívanej situácii kumránskej komunity“ (s. 60).

Doc. Horňanová sa v tretej časti (*Kumránsky mesianizmus a mysticismus*) venuje centrálnym eschatologickým a apokalyptickým témam kumránskej komunity. Analyzuje a porovnáva tieto témy z kumránskych zvitkov s ich starozmluvnými východiskami, ako aj s ich kresťanským použitím. Štúdiom kumránskeho mesianizmu v kumránskych textoch autorka dospieva k záveru, že „nám pomáhajú dotvoriť si obraz o mesiášskych očakávaníach v judaizme už

dve storočia pred nástupom kresťanstva a v prvom roku kresťanskej éry“ (s. 132). K mysticismu autorka poznamenáva, že ak o „kumránskych textoch hovoríme ako o mystických textoch, tak len v obmedzenom zmysle, totiž, že neskôr viedli k rozvinutiu židovského mysticismu, ktorý sa stal dôležitou súčasťou židovského náboženského myslenia“ (s. 165).

V závere monografie sa doc. Horňanová venuje špecifickej otázke trpiaceho Mesiáša, ktorá je osobitne dôležitá pre kresťanskú vieru v Ježiša Krista. Skúma tu Oslavný hymnus, ktorý potvrdzuje, že „v skorom judaizme myšlienka utrpenia, smrti a povýšenia Mesiáša nebola celkom neznáma“ (s. 172).

Monografia je síce zameraná na eschatológiu kumránskeho spoločenstva, ale čitateľ sa dozvie aj o ďalších témach a historických, či teologických problémoch spojených s myslením nielen Kumráncov, ale i judaizmu a raného kresťanstva. Autori si dali za cieľ nielen oboznámiť odbornú komunitu s tematikou eschatológie a apokalyptiky, ktoré sú v centre pozornosti projektu, ale aj vyvrátiť pochybnosti, ktoré sa vyskytujú v populárnej (dez)interpretácii rukopisov od Mŕtveho mora proti kresťanskej Cirkvi.

doc. ThDr. Pavel Hanes, PhD.
Univerzita Mateja Bela
Pedagogická fakulta
Ružová 13
974 11 Banská Bystrica

**„Týždeň etiky v Košiciach.“ Medzinárodná vedecká konferencia
Inštitút aplikovanej etiky prof. Alexandra Spesza pri Teologickej
fakulte Katolíckej univerzity Ružomberok v Košiciach
Košice 8. – 11. apríla 2014**

Košickí teológovia, duchovní pastieri, etici, ďalej právnici, lekári a sociológovia z celého Slovenska od ľavého po pravé spektrum našej spoločnosti uskutočnili ďalší vzácny spoločný vedecký dialóg.

Inštitút aplikovanej etiky prof. Alexandra Spesza pri Teologickej fakulte Katolíckej univerzity Ružomberok v Košiciach usporiadal vzácne podujatie „Týždeň etiky v Košiciach“ v dňoch 8. až 11. apríla 2014. Keďže pracovníci Inštitútu sa podieľajú na vedeckej činnosti viacerých výmenných programov stredoeurópskej výmennej siete CEEPUS, zorganizovali pozvanie profesorov a študentov spolupracujúcich univerzít a spoločne s kolegami z Komory pre medicínske právo Medius uskutočnili toto jedinečné podujatie.

Týždeň etiky sa začal v utorok ráno 8. apríla workshopom študentov viacerých univerzít z maďarského Pecu, poľského Opole, rakúskeho Grazu a košickej Katedry aplikovanej etiky Filozofickej fakulty UPJŠ v Aule maxima TF KU v Košiciach. Hlavnými prednášateľmi boli Mgr. Elisabeth Zisslerová z Grazu, ktorá sa práve vrátila zo stáže v Istanbule, a Dr. Janus Podzielny z Opole, ktorý sa venoval téme ženskej obriezky z pohľadu ľudských práv v islame a kresťanstve. Vďaka Dr. Jesenkovej a jej študentom z FF UPJŠ sa rozprúdila plodná diskusia o náboženských právach a právach spoločnosti.

Po workshope nasledovala prednáška prof. Waltera Schauppa, ktorá bola určená predovšetkým pre formátorov, duchovných pastierov a riadiacich pracovníkov v Cirkvi na tému „Sexuálna etika po škandáloch sexuálneho zneužívania v rakúskej Katolíckej cirkvi“. Za účasti otca arcibiskupa metropolitu Mons. Bernarda Bobera prof. Schaupp nielen predložil náročnú problematiku, ale venoval sa aj pútavým moderným morálno-teologickým riešeniam, vhodným pre pastoračnú prax 21. storočia.

V stredu popoludní 9. apríla sa pôda teologickej fakulty v Košiciach stala hositeľskou pôdou pre zahraničné osobnosti morálnej a politickej teológie, ktorí, uvedomujúc si situáciu dnešnej laicizovanej a multikulturálnej spoločnosti Európy, sa spoločne pokúsili načrtnúť cestu „Hľadania osobnej identity biblického človeka, prichádzajúceho do pluralitnej politickej spoločnosti“ v 21. storočí.

Mimoriadne vzácnym hosťom bol profesor morálnej teológie, arcibiskup Mons. Jean-Louis Bruguès, OP, ktorý pôsobí ako archivár a knihovník Svätej cirkvi rímskej vo Vatikánskej knižnici. Rektorovi, viacerým dekanom, seminaristom, ako aj ostatným študentom fakulty a vzácnym hosťom vo svojej pred-

náške „Boh, ktorý hovorí v srdci človeka“ pripomenul slová emeritného pápeža Benedikta XVI., ktorý, citujúc Platóna, vyzval mladých ľudí slovami: „Hľadajte pravdu, kým ste mladí. Lebo ak to neurobíte teraz, prešmykne sa vám pomedzi prsty.“ Takisto upozornil prítomných na dnešný fenomén individualizmu v európskom politickom a demokratickom kontexte, v ktorom túžby človeka postupne nadobúdajú právnu moc bez ohľadu na objektívnu skutočnosť pravdy. Podotkol, že vo svedomí každého človeka, bez ohľadu na vierovyznanie, je schopnosť poznávať pravdu. Svedomie, po latinsky *conscientia*, je derivátom spojenia *cum scientia*, čo teda poukazuje na to, že každý človek je schopný vedeckého poznania. Okrem toho má v sebe schopnosť poznať, čo je pravda a dobro. Viera a rozum sa nevyučujú, naopak, potrebujú sa navzájom a dokonca, ako na záver pripomenul prelát, budúcnosť našej civilizácie závisí práve od dialógu viery a rozumu. Inak hrozí nebezpečenstvo, ktorým sú poznačené moderné dejiny – nebezpečenstvo ospravedlňovania rôznych totalitných režimov, genocíd či vojen pomocou diktatúry relativizmu a nových ideológií.

Ako ďalší z relátorov vystúpil rakúsky lekár a teológ, podpredseda etickej komisie rakúskeho kancelára, profesor Walter Schaupp z Grazu, ktorý predniesol prednášku na tému „Duša embrya – Antropológia a etika včera a dnes“, v ktorej rozobral pohľady minulosti na *animáciu* človeka v jeho prenatálnom vývoji, ako aj historicky rozdielne chápanie úlohy muža a ženy pri tomto procese. Časom sa proces myslenia v tejto oblasti výrazne menil v závislosti od vedeckého poznania prenatálneho vývinu, a tak sa táto otázka stáva mimoriadne aktuálnou najmä v súvislosti s umelým oplodnením, počas ktorého dochádza k eliminácii nadbytočných ľudských embryí, či k ich uskladňovaniu zmrazovaním, bez odpovede na otázku o ich budúcom osude. Táto otázka bude mať v politike kresťanskodemokratických a ľudových strán Európy veľký význam.

K téme prof. Schauppa sa pridal aj emeritný dekan a profesor teologickej fakulty Salzburške univerzity a bývalý predseda rakúskej sekcie Európskej spoločnosti pre katolícku teológiu Dr. Werner Wolbert so svojou prednáškou o rozniaciach sa teóriách o vzniku života, v ktorej upozornil na komplikovaný slovník teórií práv v dnešnej dobe.

Ako posledný vystúpil profesor Frederic van Iersel, sociálny etik z Holandska a odborník na náboženstvo a etiku v medzinárodných konfliktoch na Katolíckej univerzite v Tilburgu. Téma, ktorú predniesol, sa týkala pilierov sociálnej náuky Cirkvi a ich implementácie v holandskej spoločnosti a pritom priniesla podnety do diskusie aj v súvislosti so situáciou na Slovensku. Ako piliere, cez ktoré Cirkev prostredníctvom sociálnej náuky Cirkvi môže podržať spoločnosť, si profesor van Iersel všima predovšetkým integráciu morálnych hodnôt na úkor abstraktných, ktoré ponúka relativizmus; nutný koncept dôstojnosti ľud-

skej osoby pre demokratickú spoločnosť; solidaritu – bohatí verzus chudobní, ale aj medzigeneračná solidarita; dialóg s predstaviteľmi štátu, ktorým môže Cirkev ponúknuť nielen duchovnú inšpiráciu, ale aj kognitívnu orientáciu; postpragmatický pohľad na štát – minimálny štát s kritériami na sfunkčňovanie spoločného dobra a konceptu ľudskej dôstojnosti. A napokon Cirkev štátu ponúka aj normatívny rámec, v rámci ktorého môžu idey fungovať sociálnym smerom a napomôcť zároveň utvorenie spravodlivej a tzv. ekologickej spoločnosti, ktorá sa bude vyhýbať ozbrojeným konfliktom.

Konferencia slávnostne vyvrcholila ocenením Monsignora Bruguèsa pri príležitosti jeho životného jubilea (70 rokov) cenou Inštitútu aplikovanej etiky Alexandra Spesza pri TF KU 2014 za jeho prínos v oblasti etiky a morálnej teológie v zahraničí, ako aj pre samotné Slovensko, kde pred vyše 20 rokmi vyučoval morálnu teológiu v kňazskom seminári v Spišskej Kapitule.

Vyvrcholením týždňa etiky bola spoločne organizovaná konferencia Komory pre medicínske právo Medius a Inštitútu etiky prof. A. Spesza na tému „Reprodukčné práva ženy v centre záujmu“. Organizátorom sa podarilo usporiadať zatiaľ vrcholnú spoločnú konferenciu špecializovaných odborníkov z celého Slovenska na túto mimoriadne dôležitú tému. Spolupráca lekárov (prof. Lukačín z UPJŠ Košice, prof. Klimek z Jagelonskej univerzity v Krakove, Dr. Rosocha, Dr. Petrenko a Dr. Miklosi z ministerstva zdravotníctva, prof. Kroell z Lekárskej fakulty v Grazi, Dr. Kolár zo Slovenskej lekárskej komory), právnikov (doc. Kováč, doc. Doležal z Prahy, ústavná právnička Dr. Formánková z Plzne), sociológov (Ing. Synek), psychológov (Mgr. Celušáková), etikov a teológov (Dr. Hunstorfer z Nemocnice Milosrdných bratov vo Viedni, prof. Schaupp, Mons. Bruguès, prof. Van Iersel, prof. Wolbert) a mnohých ďalších odborníkov, ktorých zoznam by vydal za samostatnú publikáciu (zborník z konferencie bol ako vždy pripravený vopred a je možné si ho objednať na adrese komory Medius), sa prejavila vo dvojdennej spoločnej diskusii, a to niekedy z veľmi rozdielnych (aj ideologických) pohľadov. Práve prítomnosť konzervatívnych katolíckych zástupcov, ako aj predstaviteľov všetkých spektier našej spoločnosti, ich spoločný dialóg a hľadanie vzájomného pochopenia a spolupráce v tejto vedeckej oblasti boli tým najvzácnejším, čo sa mohlo našej vedeckej obci ponúknuť. Uvedomenie si vzájomnej potreby všetkých špecialistov bolo práve najdôležitejším úspechom tohto vedeckého stretnutia a plodný a konštruktívny dialóg bez ideologického boja bol výsledkom skutočného záujmu vypočuť si názory inej strany, ako sme to len málokedy zažili na našej slovenskej, často ideologicky vyhranenej, scéne. Katolícke riešenie problému neplodnosti manželských párov v podaní naprotechnologičky Ing. Dydňanskej zo spoločnosti Plodar a jej dialóg s Dr. Petrenkom, zastupujúcim iné, veľmi rozšírené riešenie

umelým oplodnením, ktoré Katolícka cirkev nedovoľuje, bolo príkladom práve takéhoto dialógu.

Spoločná konferencia Mediusu a IAEAS už začína mať svoje nepopierateľné miesto v slovenskej odbornej verejnosti. Preto, ako už tradične, ležala na stole účastníkov pozvánka na budúcu konferenciu v roku 2015, ktorá sa bude venovať téme „Istoty“ zákona verzus neistoty života. Onkologický pacient: multidisciplinárne výzvy z pohľadu medicíny, bioetiky a práva.

Týždeň etiky priniesol veľké množstvo podnetov pre bioetickú prácu na Slovensku. Ostáva len dúfať, že tento spôsob práce si nájde svojich zástancov aj v tých častiach opačne postavených vedeckých táborov, ktoré zatiaľ takýto spôsob spolupráce nepokladajú za potrebný.

doc. Inocent-Mária V. Szaniszló OP
Inštitút aplikovanej etiky prof. A. Spesza
pri Teologickej fakulte Katolíckej univerzity
Ružomberok v Košiciach
Hlavná 89, 041 21 Košice

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 pripojená 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:

Vydavateľstvo Dobrá kniha
Štefánikova 44, P. O. Box 26
917 01 Trnava
tel.: +421 33 55 11 119
fax: +421 33 59 34 226
e-mail: redakcia@dobrakniha.sk
www.dobrakniha.sk

