

IV

TEOLOGICKÝ  
ČASOPIS

2

2006

TEOLOGICKÁ FAKULTA  
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE

BRATISLAVA

## **Teologický časopis**

Ročník IV, 2006, číslo 2

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

### Redakčná rada:

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

prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

doc. ThDr. MUDr. Ján Ďačok SJ, PhD.

doc. Dr. theol. Alžbeta Dufferová OSU, PhD.

ThLic. Ján Ďurica SJ

doc. ThDr. Andrej Filipek SJ

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ

prof. ThDr. Ivan Kútny, Dr.

doc. ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.

Helena Panczová, PhD.

Mgr. Terézia Sukopová

doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD.

prof. ICDr. Cyril Vasil' SJ

prof. Dr. hab. Stanisław Ziemiański SJ

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

Výkonná redaktorka: Mgr. Mária Fúriková

Grafická úprava: Martin Mihaľov

Technická spolupráca: Valentín Mihaľov, Martin Mihaľov, Monika Chromíková

Vychádza dvakrát ročne

Registrácia MK SR č. 3029/2003

ISSN 1336 - 3395

## Obsah

### ČLÁNKY, ŠTÚDIE

**Miroslav Adam OP**

Interekleziálne vzťahy medzi kresťanmi latinského  
a byzantsko-slovanského obradu v bývalom Uhorsku  
počas vlády Arpádovcov (1000 – 1301) ..... 5

**Gloria Braunsteiner**

Výzva sociobiológie pre teológiu ..... 27

**Peter Dubovský SJ**

Postmoderná kríza hodnôt a Kniha Kazateľ ..... 35

**Ivan Kútny**

*Optio fundamentalis* u Helmuta Webera ..... 51

**Inocent-Mária V. Szaniszló OP**

Koľko demokracie znesie Cirkev?  
Humanizačné otázky v jednej z najstarších spoločností sveta ..... 65

### RECENZIE

**Marcel Gajdoš**

SENDER, E.: *Byzantské ikony Božej Matky*.  
Prel. Ján Kováčik, Marcel Gajdoš. Bratislava :  
Vydavateľstvo Oto Németh, 2006. 398 s. ISBN 80-88949-91-2 ..... 77

**Miroslav Karaba**

ROLSTON III, Holmes: *Science and Religion*  
: *A Critical Survey*. Philadelphia; London :  
Templeton Foundation Press, 2006. xlv s. + 358 s.  
ISBN 13: 978-1-59947-099-3; ISBN 10: 1-59947-099-3 ..... 78

**Michal Stríženec**

PALOUTZIAN, R. F., PARK, C. L. (eds.): *Handbook of*  
*the Psychology of Religion and Spirituality*. New York :  
The Guilford Press, 2005. 590 s. ISBN 80-88778-33-6 ..... 80

### SPRÁVY

**Ján Ďurica SJ**

„Stjepan Tomislav Poglajen – alias profesor Kolaković (1906 – 1990).“  
Medzinárodná konferencia k 100. výročiu narodenia  
profesora Kolakoviča. Záhreb 28. septembra 2006 ..... 82

**Juraj Dolinský SJ**

„Dny smíření 2006.“ *Cyrlometodějský odkaz – společné dědictví*  
*Čechů a Slováků*. Slavkovská iniciativa smíření.  
Dambořice 30. 9. 2006, Slavkov u Brna 6. – 7. 10. 2006 ..... 85

<b>Ladislav Csontos SJ</b> „Jezuitské školstvo včera a dnes.“ Medzinárodná vedecká konferencia. Teologická fakulta Trnavskej univerzity a Ústav dejín Trnavskej univerzity. Trnava 12. októbra 2006 .....	86
<b>Juraj Dolinský SJ</b> „Stav, perspektívy a špecifiká na teologických fakultách.“ Medzinárodná vedecká konferencia. Teologická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku. Ružomberok 9. – 10. novembra 2006 .....	88
<b>Ladislav Csontos SJ</b> „Rodina v súčasnom svete.“ <i>Čo Boh spojil, človek nech nerozlučuje.</i> II. ročník vedeckej konferencie. Teologická fakulta Trnavskej univerzity. Bratislava 24. novembra 2006 .....	90
<b>Šimon Marinčák</b> „Tvorba noriem partikulárneho práva vo východných katolíckych cirkvách sui iuris.“ Medzinárodná vedecká konferencia. Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity. Košice 1. – 2. decembra 2006 .....	92
<b>Miroslav Karaba</b> Arthur Peacocke (1924 – 2006) .....	93

## Contents

### ARTICLES

<b>Miroslav Adam OP</b> Inter-Church Relationship between Latin and Byzantine-Slavic Christians in Hungary under the Arpad Kings .....	5
<b>Gloria Braunsteiner</b> Sociobiology – a Challenge for Theology .....	27
<b>Peter Dubovský SJ</b> The Post-Modern Crisis of Values and the Book of Qohelet .....	35
<b>Ivan Kútny</b> <i>Optio Fundamental</i> in Helmut Weber's Works .....	51
<b>Inocent-Mária V. Szaniszló OP</b> How Much Democracy Can the Church Withstand? Humanization Questions in One of the Oldest World Societies .....	65

REVIEWS – MATERIALS .....	
---------------------------	--

## Interekleziálne vzťahy medzi kresťanmi latinského a byzantsko-slovanského obradu v bývalom Uhorsku počas vlády Arpádovcov (1000 – 1301)

MIROSLAV ADAM OP

ADAM, M.: Inter-Church Relationship between Latin and Byzantine-Slavic Christians in Hungary under the Arpad Kings. *Teologický časopis*, IV, 2006, 2, s. 5 – 26.

The presence of Byzantine-Slavic Christians in Slovak territory is documented from the ninth century onwards. The first fruit of the western orientation of Svätopluk's foreign policy was the elevation of Wiching, a German priest of Latin Rite, to the episcopal see of Nitra. The Christians of Byzantine Rite at that time had their own law, as well as an established ecclesiastical hierarchy and relationship with other spiritual centres of the Byzantine Church.

For the eastern Christians there was danger neither in the arrival of the Magyars in the plains of the Danube nor then living side-by-side with them in a single Hungarian state under the Arpad dynasty. Although it is difficult to document, it is not impossible that the ecclesiastical structures of Byzantine Rite, initially founded by St. Methodius, were consolidated in the second half of the tenth century by the Byzantine mission, of the bishop Hieroteus, especially in the northeastern parts of the country, including eastern Slovakia.

With the foundation of the Arpad monarchy and the organization of the Hungarian Catholic Church at the beginning of the eleventh century under the king St. Stephen, Slovakia, as the upper part of the then Hungary, adhered as a unit to Latin Christian civilization; the western orientation in foreign policy sank deep roots, but without destroying or uprooting the ancient institutions, especially monasteries, or eastern traditions. Nevertheless, most of the Byzantine Slavs were latinised.

The process of latinisation was reinforced after the capture of Constantinople in 1204 and the Fourth Lateran Council of 1215, as a result of which all eastern Christians were faced with the "*praestantia latini ritus*" and thus became merely "tolerated".

### GEOGRAFICKO-POLITICKÁ A NÁBOŽENSKÁ SITUÁCIA V KRAJINE V 9. A 10. STOROČÍ

Územie starobylej rímskej provincie Panónia, aj územie pod Karpátmi už od 6. stor. po Kr. obývali Slovania, pričom od 9. stor. na sever od Dunaja žili nitrianski Slovieni, predkovia dnešných Slovákov. Počnúc od 10. stor. sa časť ich potomkov pokrvnými zväzkami pomiešala s Maďarmi, ktorí obsadili nížiny dnešného Maďarska. Na západ od Dunaja žili moravskí Slovieni, zatiaľ čo na východ od Dunaja väčšina tam žijúcich kmeňov patrila k Bulharom a Slovanom.

Predkov dnešných Moravanov a Slovákov od konca 8. stor. evanjelizovali írski, škótski a franskí misionári a neskôr grécki, ktorí pochádzali z Dalmácie

a Istrie.<sup>1</sup> Ľud prijímal kresťanstvo a už v prvej polovici 9. storočia boli na území vybudované desiatky kostolov, o ktoré sa starali kňazi, ktorí prišli z Byzancie, Itálie a z východných častí západného Rímskeho cisárstva.

Počas misie svätých Konštantína Cyrila a Metoda<sup>2</sup> sa na území Veľkej Moravy, ktoré bolo pod pápežskou jurisdikciou, stretávali obidva vplyvy, latinský a byzantský. Obdobie byzantského apoštolátu sv. Metoda, panónskeho arcibiskupa a metropolitu,<sup>3</sup> možno pokladať za udomácnenie byzantského obradu na území, ktoré sa rozkladá pod Karpatmi a v bývalej rímskej Panónii. V roku 907, v čase príchodu starých Maďarov, žili na tomto území prevažne Slovania zviazaní s byzantským obradom, hoci západná časť Slovanov sa v tom istom čase orientovala na latinské kresťanstvo germánskeho typu. Nie je vylúčené, že aspoň jedna časť Maďarov, práve prichádzajúcich, používala po prijatí kresťanstva a takisto aj nejaký čas neskôr byzantský obrad. Ba viac, na základe istých správ je možné túto skutočnosť doložiť.<sup>4</sup>

A tak Slovieni na tomto území mali dôležitú úlohu pri evanjelizácii Maďarov. Je zaujímavé, že maďarské slová, ktoré sa vzťahujú na vonkajší náboženský život, boli prevzaté z jazyka starých Slovanov a Bulharov mimo územia Karpatskej kotliny, zatiaľ čo výrazy vzťahujúce sa na vnútorný duchovný život a na cirkevnú organizáciu boli prevzaté z jazyka Slovienov žijúcich na území dnešného Slovenska a Maďarska.<sup>5</sup>

Po páde Veľkej Moravy v roku 906 sa jedna časť územia dnešného Slovenska dostala pod vplyv kniežatstva Bielych Chorvátov. Od druhej polovice 10. storočia bolo toto územie pod nadvládou českých Přemyslovcov. Po smrti

<sup>1</sup> Porov. SEDLÁK, P.: *Christianizácia západných Slovanov s osobitným zreteľom na Slovensko*. Levoča, 1999, s. 53.

<sup>2</sup> V roku 835 bolo územie Nitrianskeho kniežatstva pripojené k Moravskému kniežatstvu. Značná časť dnešného územia Slovenska sa tak stala súčasťou Moravského štátu. Knieža Rastislav (846 – 870) sa okolo r. 858 obrátil na pápeža sv. Mikuláša I. (858 – 867) so žiadosťou, aby mu poslal nejakého biskupa a kňazov, ktorí by na jeho území vytvorili vlastnú cirkevnú provinciu. Keďže nedostal nijakú odpoveď, v r. 862 sa obrátil na byzantského cisára Michala III. (842 – 867) so žiadosťou, aby mu poslal misionárov. Grécki misionári Konštantín, známy pod svojim mníšskym menom Cyril, a Metod, ktorí pochádzali zo Solúna, napokon v r. 863 prišli ohlasovať evanjelium. Porov. MARSINA, R.: *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae I*. Bratislava, 1971, č. 12\* a 12A\*.

<sup>3</sup> Pápež Hadrián II. (867 – 872) v r. 869 vysvätil Metoda za arcibiskupa a vymenoval ho za metropolitu Panónskej provincie; súčasne ho vymenoval za svojho legáta medzi Slovanmi na území Panónie a Moravy, aby tam ohlasoval pravú vieru v slovanskej reči. Takto bola obnovená starobylá cirkevná provincia; jej územie sa zhodovalo s územím bývalej rímskej Panónie, pričom jej sídlo bolo v Srijeme. Už v r. 270 – 280 tam bola fungujúca diecézna správa. Organizáciu tejto cirkevnej provincie narušil Bajan, vodca Avarov, v r. 585 tak, že zanikla. Menovacia bula *Gloria in altissimis Deo* bola publikovaná v staroslovienskom preklade vo *Vita Methodii*, kap. VIII (Žitie Mefodija. In: *Magnae Moraviae Fontes Historici II*. Brno, 1967). Ustanovenie Metoda za panónskeho arcibiskupa a metropolitu a za pápežského legáta medzi Slovanmi je známe aj z buly *Industriae Tuae*, ktorú pápež Ján VIII. (872 – 882) poslal veľkomoravskému kráľovi Svätoplukovi (870 – 894) v r. 880 a potvrdil ňou predchádzajúce menovania (IOANNES VIII.: *Littera apost. Industriae Tuae*, a. 880. In: *Magnae Moraviae Fontes Historici II*, s. 11).

<sup>4</sup> Porov. HALAGA, R.: Cyrilometodejské dedičstvo po príchode Maďarov. In: *Slavia*, roč. 41, 1972, č. 73, s. 286–288; TAUTU, A. L.: Residui di rito bizantino nelle regioni balcanodanubiane nell'alto medioevo. In: *Buna Vestire*, 1975, č. 14, s. 163–164.

<sup>5</sup> Porov. ASZTALOS, N. – PETHŐ, A.: *Storia dell'Ungheria*. Milano, 1937, s. 26.

Boleslava II. v roku 999 prešlo územie pod vládu Boleslava I. Chrabrého (992 – 1025) z poľského rodu Piastovcov.<sup>6</sup>

Je isté, že pád štátneho útvaru Veľkej Moravy neznamenal koniec Panónsko-moravskej metropolie. Počas sťahovania Maďarov na rozsiahlom území pod Karpatmi, na oboch brehoch Dunaja i na Morave bolo sedem biskupov byzantského obradu, z toho štyria boli na území bývalej Veľkej Moravy ešte v roku 955<sup>7</sup>. Táto správa sa nachádza v liste pasovského biskupa Pilgrima pápežovi Benediktovi VII. (974 – 983), ktorý sa vzťahoval na obrátenie Maďarov na kresťanstvo.<sup>8</sup> Biskup Pilgrim sa diplomaticky usiloval získať od pápeža menovanie za arcibiskupa a metropolitu, aby tak získal jurisdikciu nad budúcimi uhorskými diecézami. Po tom, ako ukončil vizitáciu tohto územia, mohol spresniť, že kresťania tvoria väčšinu obyvateľstva, a tak požiadal pápeža o pálium.

Ďula (Gyula, Gylas), jeden zo staromaďarských kniežat, využil svoje styky s Grékmi a keď rozšíril svoju nadvládu nad kmeňmi, ktoré obývali východné územia zhruba medzi riekami Tisa, Köröš a Maroš, dal sa okolo roku 950 v Konštantínopole pokrstiť v byzantskom obrade. Pri tejto príležitosti konštantínopolský patriarcha Teofylakt (933 – 956) vysvätil Hierotea za misijného biskupa byzantského obradu pre spomínané územia. Ďulova dcéra Šarlota, ktorú takmer všetci jej podriadení volali *Beleknegina* (Biela kňažná), bola tiež byzantského obradu a stala sa matkou prvého kráľa Maďarov, sv. Štefana.<sup>9</sup>

Najvýznamnejším kniežaťom Maďarov v druhej polovici 10. storočia bol Gejza (972 – 997), ktorý bol veľmi schopným vojvodcom. Po tom, ako získal nadvládu nad kmeňmi v Zadunajsku, dal nemeckým kniežatám na vedomie svoju túžbu prijať kresťanstvo. A tak na počiatku roku 972 Gejza prijal nemeckých misionárov, vierozvestov kresťanstva a šíriteľov civilizácie Západu, a aj sám podporoval obrátenie svojho ľudu. Gejzov syn Vajk, ktorý pri krste prijal meno Štefan, pokračoval v diele svojho otca na poli evanjelizácie a administratívnej a cirkevnej organizácie. V roku 1001, povzbudený príkladom poľského Mieszka, „ponúkol“ svoje panstvá sv. Petrovi. To neznamená, že by sa Uhorsko bolo stalo súčasťou patrimonía Cirkvi. Táto ponuka znamenala, že Štefan požiadal od Cirkvi uznanie vlastnej autority nad územím a nad ľuďmi, potvrdené titulom kráľa. Napokon, bol korunovaný korunou, ktorá podľa tradície mala byť darom pápeža Silvestra II. (999 – 1003).

## CIRKEVNÁ ORGANIZÁCIA

Štefan sa veľmi zaslúžil o systematickú evanjelizáciu svojho ľudu a konal to s takou horlivosťou a presvedčením, že právom bol neskôr vyhlásený za

<sup>6</sup> Porov. RATKOŠ, P.: Podmanenie Slovenska Maďarmi. In: RATKOŠ, P.: *O počiatkoch slovenských dejín : Materiály z konferencie o počiatkoch feudalizmu na Slovensku, Smolenice 12. – 14. novembra 1963*. Bratislava, 1965, s. 158–159.

<sup>7</sup> V tomto roku cisár Oto Veľký porazil niektoré kmene Maďarov v bitke pri Lechu neďaleko Augsburgu.

<sup>8</sup> Porov. PILGRIMUS, ARCHIEPISCOPUS LAUREACENSIS: *Epistola ad Benedictum, Papam VII, a. 973–974*. In: DE BATTHYÁN, I.: *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae et Provinciarum adiacentium I*. Albae Carolinae, 1785, s. 359.

<sup>9</sup> Vojvodcom sa stal v r. 995, za kráľa bol korunovaný 15. augusta 1000. Zomrel 15. augusta 1038 (porov. CAPPELLI, A.: *Cronologia, Cronografia e Calendario Perpetuo*. 6 ed. Milano, 1988, s. 494.

svätého. On dokonil aj veľké politické „rozhodnutie“: tak ako rímska Panónia bola súčasťou západnej Rímskej ríše a tak ako veľkí vierozvestovia svätí Konštantín Cyril a Metod ohlasovali evanjelium pod autoritou a jurisdikciou rímskeho pápeža, podobne aj rodiace sa Uhorsko sa primklo k západnému svetu, hoci si ponechalo istú autonómiu, a tak sa stalo mostom medzi byzantskými cisármi z Konštantínopolu a nemeckými cisármi Svätej Rímskej ríše.

Sv. Štefan po rokovaníach s Boleslavom I. Chrabrým okolo roku 1017 – 1018 obsadil väčšinu južného a západného územia dnešného Slovenska, vrátane Nitry.<sup>10</sup> Včleňovanie územia dnešného východného Slovenska sa začalo počas prvých desaťročí vlády sv. Štefana, pokračovalo v štyridsiatych rokoch 11. storočia. Celé územie dnešného Slovenska sa stalo integračnou súčasťou Uhorského štátu na začiatku 12. storočia.<sup>11</sup>

Územie Ostrihomskej arcidiecézy v roku 1001, v čase jej založenia, bolo veľké a zaberalo najmä južné oblasti dnešného Slovenska. Po roku 1018 sa jej územie rozšírilo až po Trenčiansku kasteláciu. Až na konci 11. storočia sa do Ostrihomskej arcidiecézy začlenila väčšina územia dnešného Slovenska.

Na slovenskom území bolo už v roku 880 zriadené biskupstvo v Nitre a prvý biskup Viching bol sufragánom arcibiskupa a metropolitu sv. Metoda.<sup>12</sup> O fungovaní tejto diecézy počas 10. a 11. storočia sa nezachovala nijaká správa.

Pravdepodobne pri príležitosti kanonizácie pustovníkov Andreja Svorada a Benedikta, ktorí žili a umreli neďaleko Nitry, kráľ sv. Ladislav (1077 – 1095) prišiel s myšlienkou povýšiť kolegiálny kostol v Nitre na katedrálny a tak obnoviť starobylú Nitriansku diecézu. Zámer však uskutočnil až jeho nástupca Koloman (1095 – 1114).<sup>13</sup> Ku predošlému patrónovi sv. Emerámovi pridali dvoch spolupatrónov, sv. Andreja Svorada a sv. Benedikta. Sviatok nových svätých určili na 17. júla. Je zaujímavé, že na ten istý deň v starobulharskom kalendári pripadal sviatok sv. Konštantína Cyrila a sv. Metoda, apoštolov Slovanov, a ich učeníkov Klementa, Nauma, Gorazda, Sávu a Angelára, ľudovo nazývaných „svätí sedmopočetníci“. <sup>14</sup> Je logické, že po schizme z roku 1054 v Uhorsku bolo nevhodné robiť veľké oslavy dvoch byzantských svätých, a tak dvaja novokanonizovaní svätí mali prevziať miesto svätých solúnskych bratov.

Nie je vylúčené, že v 9. a 10. stor. bolo ďalšie biskupstvo na Spiši. Na Vrchu sv. Martina v tomto kraji bolo od roku 1198 sídlo prepošta s biskupskými právomocami. Spišský prepošt Lukáš v roku 1282 nenazýval svoj kostol kolegiálnym, ale katedrálnym<sup>15</sup> a pápež Bonifác IX. (1389 – 1404) v roku 1402

<sup>10</sup> Porov. RATKOŠ, P.: Podmanenie Slovenska Maďarmi. In: RATKOŠ, P.: *O počiatkoch slovenských dejín : Materiály z konferencie o počiatkoch feudalizmu na Slovensku, Smolenice 12. – 14. novembra 1963*, s. 158–159.

<sup>11</sup> Porov. SEDLÁK, P.: *Christianizácia západných Slovanov s osobitným zreteľom na Slovensko*, s. 218.

<sup>12</sup> Táto správa sa nachádza v pápežskej bule *Industriae Tuae* (IOANNES VIII: *Bulla Industriae Tuae*, a. 880. In: DE BATTHYÁN, I.: *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae et Provinciarum adiacentium I*, s. 340).

<sup>13</sup> Porov. *Kniha kráľov*. Bratislava, 1998, s. 79.

<sup>14</sup> Porov. NILLES, N.: *Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis I*. Oeniponte, 1896, s. 456–458; RATKOŠ, P.: Podmanenie Slovenska Maďarmi. In: RATKOŠ, P.: *O počiatkoch slovenských dejín : Materiály z konferencie o počiatkoch feudalizmu na Slovensku, Smolenice 12. – 14. novembra 1963*, s. 170–171.

<sup>15</sup> Porov. DE BATTHYÁN, I.: *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae et Provinciarum adiacentium II*. Claudiopoli, 1827, s. 473.



napísal, že kostol na Vrchu sv. Martina na Spiši „je kolegiálnym, avšak niekedy bol katedrálным“<sup>16</sup>. Pápež Pius II. (1458 – 1464) v roku 1459 udelil „kolegiálnemu kostolu na Spiši, ktorý bol niekedy katedrálным“, významné privilégia, okrem iného aj *jus synodum convocandi*.<sup>17</sup> Napokon uhorský prímás Peter Pázmaň na Ostrihomskej diecéznej synode v roku 1629 navrhol rozdeliť svoju veľmi rozsiahlu arcidiecézu a zriadiť štyri nové diecézy na slovenskom území. Na prvom mieste spomenul Spišskú diecézu, pretože podľa starobylej dokumentácie už mala niekedy biskupa.<sup>18</sup>

Väčšina územia dnešného Slovenska bola počas 11. storočia včlenená do Ostrihomskej arcidiecézy, dnešné východné Slovensko do Jágerskej diecézy a Trenčiansky komitát v prvej polovici 12. storočia do Nitrianskej diecézy. Organizácia latinskej cirkvi, ktorú začal sv. Štefan a ukončil kráľ Koloman<sup>19</sup>, a jej podriadenie Rímskemu stolcu neznamena, že v tej dobe bola prevaha veriacich latinského obradu. Arpádovskí králi sa často usilovali, a pápeži ich k tomu povzbudzovali, podporovať a upevňovať latinský obrad, ku ktorému chceli priviesť svoj ľud všetkými prostriedkami. Zachovali sa viaceré listiny uhorských kráľov z tej doby i z neskorších období, ktorými obdarúvali rozličné kláštory<sup>20</sup> a diecézy latinského obradu. Takmer nejstávajú listiny, ktoré by dokumentovali tú istú štedrosť voči kláštorom východného obradu. Zakrátko latinský obrad získal prevahu v celom ľude bývalého Uhorska, zatiaľ čo byzantský obrad si zachovala len časť tam žijúcich Slovanov a Rumunov.

#### ZVÄZKY ARPÁDOVSKÉHO RODU S BYZANTSÝM SVETOM

Sv. Štefan vstúpil do príbuzenstva s cisárom Arrigom II. tým, že sa oženil s bavorskou princeznou Gizelou; svoju sestru Máriu dal za manželku benátskemu dóžovi Otovi Orseolovi. V nasledujúcich generáciách manželská politika Arpádovcov zahrnie nielen francúzskeho kráľa, ale aj kyjevské knieža, srb-

<sup>16</sup> Porov. *Monumenta Vaticana Historiam Regni Hungariae illustrantia*, ser. I, t. IV. Budapestini, 1889, č. 415.

<sup>17</sup> PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I. Posonii, 1741, s. 197–198. Tieto privilégia odvolal v r. 1513 pápež Lev X. (porov. PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 199–200).

<sup>18</sup> SYNODUS DIOECESANA STRIGONIENSIS, Tyrnaviae, a. 1629, Appendix prima de Dioecesi Strigoniensi. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. II. Posonii, 1742, s. 272–273.

<sup>19</sup> Nitrianske biskupstvo bolo založené v r. 880 a obnovil ho pravdepodobne kráľ Koloman. Podľa niektorých autorov sa tak stalo už za kráľa sv. Ladislava I. (1077 – 1095), ako tvrdia napr. CHALOUPECKÝ, V.: *Slovenské diecese a tak řečená apoštolská práva*. Bratislava, 1928, s. 13–14; RATKOŠ, P.: Podmanenie Slovenska Maďarmi. In: RATKOŠ, P.: *O počiatkoch slovenských dejín : Materiály z konferencie o počiatkoch feudalizmu na Slovensku, Smolenice 12. – 14. novembra 1963*, s. 165–166.

<sup>20</sup> Pokiaľ ide o dnešné územie Slovenska, zachovali sa dokumenty, podľa ktorých kráľ Gejza I. v r. 1075 založil a obdaroval benediktínske opátstvo v Hronskom Beňadiku (porov. MARSINA, R.: *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae*, t. I, č. 58<sup>a</sup>) a kráľ Koloman, okrem niektorých darovaných mýtnych poplatkov v r. 1111 a 1113, len potvrdil výsady a majetky Kláštora sv. Hypolita pod Zoborom pri Nitre (porov. MARSINA, R.: *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae*, t. I, č. 69). Tento kláštor jestvoval už pred arpádovskými kráľmi (porov. RATKOŠ, P.: Podmanenie Slovenska Maďarmi. In: RATKOŠ, P.: *O počiatkoch slovenských dejín : Materiály z konferencie o počiatkoch feudalizmu na Slovensku, Smolenice 12. – 14. novembra 1963*, s. 159).

ského kráľa a konštantínopolského cisára. Arpádovskí králi takto vytvorili početné zväzky s Byzantskou ríšou a s východným kresťanstvom. Kráľ Andrej I. (1046 – 1061) sa oženil s ruskou Anastáziou, jeho syn kráľ Gejza I. (1074 – 1077) s byzantskou princeznou Synnadenou; dcéra kráľa sv. Ladislava I. (1077 – 1095) bola manželkou Jána II. Comnena, byzantského cisára (1118 – 1143), a v Konštantínopole bola nanovo pokrstená, pričom dostala meno Irena. Kráľ Béla II. (1131 – 1141) bol zaťom srbského kráľa Uroša; kráľ Štefan IV. (1162 – 1163) sa oženil s byzantskou princeznou Máriou. Takisto Gejza, brat kráľa Bélu III., sa oženil s byzantskou princeznou. Kráľ Béla III. (1173 – 1196) bol zaťom byzantského cisára Manuela I. (1143 – 1180). Desiat rokov bol vychovávaný na byzantskom cisárskom dvore a dokonca bol pokladaný za možného dediča trónu po Manuelovi. Margita, dcéra kráľa Bélu III., bola manželkou byzantského cisára Izáka II. Angela (1185 – 1195; 1203 – 1204). Kráľ Béla IV. (1235 – 1270) sa oženil s byzantskou princeznou Máriou Lascaris a Anna, dcéra kráľa Štefana V. (1270 – 1272), bola manželkou byzantského cisára Andronika II. Paleologa (1282 – 1328).

V druhej polovici 12. storočia byzantský cisár Manuel I., ktorý bol vnukom sv. Ladislava, sa zaoberal obnovením bývalej Rímskej ríše Západu i Východu a takisto náboženským zjednotením kresťanstva.<sup>21</sup> Prvým krokom pri uskutočňovaní týchto veľkolepých plánov bolo jeho úsilie rozšíriť svoju nadvládu predovšetkým na Uhorsko. Garantom tohto plánu mal byť Béla, mladý uhorský princ, jeho zať a spoluvládca. Béla sa počas svojho pobytu v Konštantínopole stal východným kresťanom a pri svojom „druhom“ krste prijal meno Alexej a titul *despota*, a keďže bol následníkom byzantského trónu, v roku 1166 sa zúčastnil aj na Konštantínopolskom koncile. V roku 1169 manželka cisára Manuela neočakávane porodila syna a táto udalosť zmarila všetky nádeje Bélu, pokiaľ išlo o nástupníctvo na konštantínopolský trón. V roku 1172, keď zomrel uhorský kráľ Štefan III., Béla pod menom Béla III. (1172 – 1196) nastúpil na trón svojich predkov v Uhorsku. Opakované, ale nenaplnené snahy byzantských cisárov sa uzavreli dohodou medzi Béloom III. a Manuelom.

V tom istom čase ostrihomský arcibiskup Lukáš bol ustarostený, a nie bez dôvodu, pre obavu z rozšírenia byzantského obradu v krajine. Jeden z úradných aktov Bélu vyhlásil Lukáš za simoniacky, neuposlúchol ani príkaz pápeža Alexandra III. (1159 – 1181) a odmietol korunovať Bélu za uhorského kráľa. Béla sa nezbúrnil, ale pokojnou diplomaciou sa pokúšal získať na svoju stranu pápeža Alexandra III., najmä tým, že ho uznal za pravého pápeža. A tak Bélu korunoval za uhorského kráľa kaločský arcibiskup, pričom Béla sa stal nepriateľom protipápeža Kalixta III. (1168 – 1178) a rímskeho cisára Fridricha I. Barbarossu (1155 – 1190).

Bélov pobyt v Konštantínopole nezostal bez následkov, keď sa stal uhorským kráľom, zaviedol v Uhorsku mnohé byzantské zvyky a inštitúcie. Béla III. bol vládarom vo veľkom štýle, zväčšil tiež pompu svojho dvora. Hoci dvojramenný kríž bol na území dnešného Slovenska ozdobou uhorských bojových

<sup>21</sup> Byzantskí cisári Alexej I. (1081 – 1118), Ján II. (1118 – 1143) a Manuel I. (1143 – 1180) navrhovali obnoviť jediné Rímske cisárstvo a boli pripravení na zjednotenie cirkví s podmienkou, že pápeži by uznali byzantského cisára ako jediného a skutočného cisára. Porov. DVORNIK, F.: *Byzance et la Primauté Romaine*, s. 139–140.

štítov a zástav už skôr, do štátneho znaku ho natrvalo zaviedol Béla III., veď v Byzantskej ríši sa s ním stretával na každom kroku, pretože predstavoval mocnú zbroj ríše. To, že sa do uhorského štátneho znaku zaviedol dvojramenný kríž, malo znamenať, že Uhorsko sa postavilo na roveň byzantskej moci.<sup>22</sup>

Takisto vzťahy medzi najvyššími cirkevnými autoritami Uhorska a Byzancie boli veľmi živé. Napríklad ostrihomský arcibiskup Jób (1184 – 1204) bol v Konštantínopole, kde ho prijal cisár Izák II. Angelus (1185 – 1195; 1203 – 1204). Po jeho návrate do Uhorska okolo roku 1190 mu byzantský cisár poslal list s vieroučným obsahom; vzťahoval sa na niektoré dogmatické a disciplinárne otázky, ako napríklad vychádzanie Ducha Svätého a požívanie mäsa z udusených zvierat. Tento list je jediným zachovaným listom svojho druhu, pretože nebolo normálne, aby nejaký *basileus* viedol diskusiu na čisto teologické témy s nejakým cudzím latinským biskupom. Dokumentuje tiež dôležitosť, akú pripisoval byzantský cisársky dvor byzantsko-uhorským vzťahom na konci 12. storočia, pričom si nedal ujsť nijakú príležitosť primäť uhorského partnera ku zjednoteniu cirkvi pod vlastným politickým vedením. Zachovaný list sa nezdá byť ojedinelou kapitolou vo vzájomných vzťahoch medzi uhorským prímasom Jóbom a byzantským cisárom.<sup>23</sup>

Uhorsko sa vtedy stalo dôležitým faktorom európskej politiky a takým zostalo až do smrti kráľa Mateja Korvína v roku 1490. Bolo len samozrejmé a pochopiteľné, že Rímska kúria pozorne sledovala dianie v Uhorsku a robila všetko pre to, aby sa toto kráľovstvo vymanilo z prílišného vplyvu Byzancie. Napokon, uhorskí králi, zosobášení s byzantskými, ruskými, srbskými či bulharskými princeznami, nemohli byť nepriateľskí voči obradu svojich manželiek. Okrem toho, kresťania východného obradu boli početnou skupinou obyvateľstva v ich kráľovstve. Byzantsko-slovanský obrad a biritualizmus prežil v niektorých oblastiach starobylej Panónsko-moravskej metropolie celé veky, niekde legálne, inde tolerovaným spôsobom, dokonca aj ilegálne.<sup>24</sup>

#### VPLYV BYZANTSKEJ KÁNONICKEJ DISCIPLÍNY NA ZÁKONODARSTVO KATOLÍCKEJ CIRKVI V UHORSKU

Život kresťanov východného obradu v Uhorsku za vlády arpádovských kráľov nebol príliš odlišný od života kresťanov latinského obradu. Dokumentujú to viaceré kánonické rozhodnutia národného koncilu, ktorý zvolal kráľ sv. Ladislav I. a ktorý sa konal 21. mája 1092 v kráľovskej pevnosti Szabolcs. Nariadenia tohto koncilu dokazujú byzantský vplyv na cirkevný život v Uhorsku.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Porov. MORAVCSIK, G.: Byzance et Christianisme hongrois du Moyen âge. In: UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA, ISTITUTO DI ANTICHITÀ RAVENNATI E BIZANTINE DI RAVENNA: XVI Corso di Cultura sull'Arte ravennate e bizantina : Ravenna 16-29 Marzo 1969. Ravenna, 1969, s. 324.

<sup>23</sup> Porov. LAURENT, V.: Une lettre dogmatique de l'empereur Isaac l'Ange au primat de Hongrie. In: *Échos d'Orient*, 1940, č. 39, s. 290.

<sup>24</sup> Porov. HALAGA, O. R.: Cyrilometodejské dedičstvo po príchode Maďarov. In *Slavia*, roč. 41, 1972, č. 73, s. 290.

<sup>25</sup> Porov. PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 14-39; HEFELE, Ch. J. - LECLERCQ, H.: *Histoire des Conciles*, t. V, I p. Paris, 1909, s. 369-371.

Predpisy národného koncilu v Szabolcsi sa vzťahujú na manželstvá klerikov, na rozvod manželov, pôst, slávenie sviatkov a boli zaradené ku štátnym zákonom.

Pokiaľ ide o manželstvá klerikov latinskej cirkvi, už od pontifikátu Gregora VII. (1073 – 1085) a od Rímskej synody v roku 1074 sa diakonom a kňazom ukladal *coelibatus*.<sup>26</sup> Avšak konštitúcie koncilu v Szabolcsi povoľovali manželstvá kňazov aj naďalej, s klauzulou *usque nobis in hoc Domini Apostolici paternitas consilietur*,<sup>27</sup> a nezdá sa, že by v Uhorsku v tomto období mohli byť kňazi zosobášení nelegitímne; skôr je pravdou skutočnosť, že do manželstva vstupovali pred svojou diakonskou vysviackou. Táto prax, ktorá bola normálna v cirkvi gréckeho a byzantsko-slovanského obradu, mala silný vplyv na cirkevnú disciplínu latinskej cirkvi v Uhorsku. Nelegitímne manželstvo klerikov, to znamená uzavreté po ich vysviacke, bolo zakázané rozhodnutím koncilu v Szabolcsi<sup>28</sup> a tento zákaz nanovo potvrdil národný koncil, ktorý sa konal v Ostrihome v roku 1114<sup>29</sup>.

Kánonická disciplína gréckej cirkvi, predovšetkým ustanovenia kánonov Trullanského koncilu (691 – 692), sa prejavuje v možnosti zvoliť a vysvätiť za biskupa nejakého ženatého kňaza, ak jeho manželka bude súhlasiť s tým, že sa na zvyšok života zaviazá ku zdržanlivosti<sup>30</sup> a že ich deti zdedia polovicu majetku svojich rodičov<sup>31</sup>.

Záležitosť manželského rozvodu ešte viac poukazuje na vplyv gréckej kánonickej disciplíny na cirkevné zákonodarstvo v Uhorsku. Koncil v Szabolcsi stanovil zásady, podľa ktorých nebolo možné rozviazať platný manželský zväzok pre cudzoložstvo manželov, povolil však ich separáciu, pričom nevinná manželská stránka mohla uzavrieť druhé manželstvo po smrti cudzoložnej stránky.<sup>32</sup> Ak manžel pristihol svoju manželku pri cudzoložstve s iným mužom a pritom ju zabil, zostal vinným pred Bohom pre zločin, ktorý spáchal, koncil v Szabolcsi však nepredpisoval nijaký trest v takom prípade, a ak sa chcel znova oženiť, predpisy koncilu mu to umožňovali.<sup>33</sup> Napokon, koncil v Ostrihome v roku 1114 povoľoval manželovi oženiť sa po druhýkrát, ak si to prial a ak sa dokázalo cudzoložstvo jeho manželky, zatiaľ čo jeho vinná manželka musela konať

<sup>26</sup> Porov. MANSI, J. D.: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*. Curantibus L. Petit, J. B. Martin. 53 voll., 2 ediz. Parisiis; Leipzig, 1901 – 1927, XX, col. 401.

<sup>27</sup> SYNODUS NATIONALIS SZABOLCHENSIS, a. 1092, caput 3. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 17.

<sup>28</sup> Porov. SYNODUS NATIONALIS SZABOLCHENSIS, a. 1092, caput 1. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 16.

<sup>29</sup> Porov. SYNODUS NATIONALIS STRIGONIENSIS, a. 1114, caput 31 et 32. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 58.

<sup>30</sup> Porov. SYNODUS NATIONALIS STRIGONIENSIS, a. 1114, caput 11. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 56.

<sup>31</sup> Porov. SYNODUS NATIONALIS STRIGONIENSIS, a. 1114, caput 13. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 57.

<sup>32</sup> Porov. SYNODUS NATIONALIS SZABOLCHENSIS, a. 1092, caput 20. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 27.

<sup>33</sup> Porov. SYNODUS NATIONALIS SZABOLCHENSIS, a. 1092, caput 13. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 23.

pokánie a nemohla sa po druhýkrát vydať.<sup>34</sup> Takto Katolícka cirkev v Uhorsku, povoliac rozvod, prijala grécku kánonickú disciplínu v oblasti manželského práva.

Pokiaľ ide o pôst, už sv. Štefan zaviedol v krajine kánonickú disciplínu latinskej cirkvi: nariadil pôst len každý piatok<sup>35</sup> a nevyžadoval ho aj každú stredu, ako to bolo zvykom v gréckej cirkvi. Na druhej strane, koncil v Szabolcsi predpisoval, aby sa pôstne obdobie v Cirkvi v Uhorsku nezačínalo od Popolcovej stredy, ale už od pondelka po predchádzajúcej nedeli, a vyžadoval, aby túto pôstnu disciplínu prijali aj cudzinci latinského obradu, najmä Taliani, ktorí sa zdržiavali v Uhorsku. V opačnom prípade sa museli vystahovať, avšak s tým, že svoj majetok museli ponechať v krajine.<sup>36</sup>

Aj 31. ustanovenie koncilu v Szabolcsi poukazuje na úzky súvis s kánonickou disciplínou gréckej cirkvi. Na základe nariadenia sv. Štefana desať usadlostí tvorilo jednu farnosť a veriaci boli povinní prichádzať do farského kostola každú nedeľu a každý sviatok. Ak by vzdialenosť bola príliš veľká a nepriazeň počasia by nedovoľovala veriacim dodržať predpis zákona, mali si vybrať jedného veriaceho, ktorý by s palicou v ruke v mene všetkých priniesol na oltár farského kostola tri chleby a jednu sviecu.<sup>37</sup> Táto prax, potvrdená aj nasledujúcim koncilom v Ostrihome,<sup>38</sup> poukazuje na starobylosť tohto kresťanského zvyku, na počiatku spoločného obom cirkvám, latinskej i gréckej, ale v tomto období na Západe už zanechaného.

38. ustanovenie koncilu v Szabolcsi sa vzťahuje na sviatky svätých. Okrem sviatkov predpísaných pre celú latinskú cirkev v Uhorsku sa svätili aj sviatky, ktoré mali svoj pôvod na kresťanskom Východe, napr. Obriezka, štyri dni Veľkej noci, Povýšenie sv. Križa, sv. Juraja, sv. Mikuláša a ďalšie.<sup>39</sup> Okrem toho sa v Uhorsku pestovala veľká úcta ku sv. Dimitrijovi, patrónovi Solúna. Dimitrijovský kult cirkve v Uhorsku prevzala priamo od gréckej cirkvi. Toto tvrdenie dokumentuje skutočnosť, že cirkev v Uhorsku neslávila sviatok sv. Dimitrija spolu s latinskou cirkvou, ale 8. októbra, zhodne s kalendárom gréckej cirkvi. V starobylych uhorských rituáloch mal sv. Dimitrij svoje vlastné „ofícium“.<sup>40</sup> Napokon, dvaja svätí gréckej cirkvi Konštantín Cyril a Metod ešte v polovici

<sup>34</sup> Porov. SYNODUS NATIONALIS STRIGONIENSIS, a. 1114, caput 53, De mulieribus a maritis fugientibus. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 61.

<sup>35</sup> Porov. CONSTITUTIONES ECCLESIASTICAE SUB S. STEPHANO, circa a. 1016, caput. 9. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 9.

<sup>36</sup> Porov. SYNODUS NATIONALIS SZABOLCHENSIS, a. 1092, caput 31. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 32.

<sup>37</sup> Porov. SYNODUS NATIONALIS SZABOLCHENSIS, a. 1092, caput 11. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 21.

<sup>38</sup> Porov. SYNODUS NATIONALIS STRIGONIENSIS, a. 1114, caput 7, 8 et 49. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 56; 60.

<sup>39</sup> Porov. SYNODUS NATIONALIS SZABOLCHENSIS, a. 1092, caput 38. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 34.

<sup>40</sup> Porov. PAPP, G.: I monaci dell'Ordine di S. Basilio in Ungheria nel secolo XIII. In: *Analecta OSBM*, 1949, č. 1, s. 55; RADÓ, P.: *Libri liturgici manuscripti Bibliothecarum Hungariae*, t. I, s. 70; 81.

14. storočia mali 9. marca vlastný formulár v misáli, ktorý používali kostoly kolegiálnych kapitúl v Bratislave a na Spiši.<sup>41</sup>

Aj 30. ustanovenie, vzťahujúce sa na slobodných ľudí, a takisto 35. a 36. ustanovenie koncilu v Szabolcsi, ktoré potvrdzovali výsady kráľov na liturgii, ako keby boli biskupmi, poukazujú na to, že boli inšpirované kánonmi gréckej cirkvi.<sup>42</sup>

Skutočnosť, že mnohé ustanovenia národného koncilu v Szabolcsi boli takmer identické s kánonmi gréckej cirkvi, pokiaľ išlo o ten istý predmet, je vysvetliteľná len prítomnosťou mnohých veriacich byzantsko-slovanského obradu v Uhorsku v tomto období a ich veľkým vplyvom na formovanie kánonickej disciplíny Katolíckej cirkvi v Uhorsku.

Reformné myšlienky zrodené v lone Cirkvi, ktoré už takmer dve storočia boli na programe dňa kresťanského sveta na Západe a súviseli aj so vzostupom pápežskej moci, naberali čoraz viac na sile. V Uhorsku nebolo počuť o zneužívaní cirkevných zákonov klérom, v porovnaní so Západom, kde to bolo bežným javom. Možno to súviselo aj s tým, že kresťanstvo v Uhorsku bolo príliš mladé. Napriek tomu za vlády kráľa Kolomana sa aj v Uhorsku začala zavádzať cirkevná reforma kléru. Z cirkevného pohľadu boli dôležité dva ostrihomské koncily; prvý koncil okolo roku 1103<sup>43</sup> a druhý okolo roku 1114<sup>44</sup>. Dovtedy koncily zvolával kráľ a boli na nich zastúpené tak cirkevné, ako aj štátne authority. Spomínané dva ostrihomské koncily po prvýkrát zvolala hlava uhorskej Cirkvi, ostrihomský arcibiskup a metropolita, ktorý bol súčasne aj pápežským vyslancom, *legatus natus*, so všetkými právomocami, a zúčastnil sa na nich už len klérus. Rozhodnutia týchto dvoch koncilov boli potom predložené kráľovi na potvrdenie a tým získali charakter štátneho zákona.

Prvý ostrihomský koncil z roku 1103 len vylučoval možnosť, aby manželky biskupov mohli vlastniť cirkevné majetky, a zakazoval manželstvo ešte slobodným kňazom. Na Druhom ostrihomskom koncile v roku 1114 sa už podarilo presadiť myšlienku celibátu. Ženatým klerikom bolo preto zakázané vykonávať diakonát alebo kňazstvo a od klerikov sa vyžadovala čo najväčšia sexuálna zdržanlivosť; takisto od manželiek, ktoré mali byť separované od svojich manželov klerikov.<sup>45</sup> Okrem toho nijaký biskup nemohol nikoho vysvätiť za diakona, ani za kňaza, ak sa ten nezaviazal žiť v celibáte. Ak už bol ženatý, nemohol byť vysvätený ani za diakona, ani za kňaza, ak jeho manželka neprislúbila, že s ním nebude udržiavať sexuálny život.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Porov. RADÓ, P.: *Libri liturgici manuscripti Bibliothecarum Hungariae*, t. I. Budapestini, 1947, s. 70; 79.

<sup>42</sup> Porov. PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 31–33.

<sup>43</sup> Porov. PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 40–51.

<sup>44</sup> Porov. PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 53–62.

<sup>45</sup> Porov. CONSTITUTIONES ECCLESIASTICAE SUB COLOMANO, circa a 1103, lib. II. caput 4 alias 9. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 49.

<sup>46</sup> Porov. PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 49.

## SPOLUNAŽÍVANIE DVOCH OBRADOV V MNÍŠKOM ŽIVOTE

Západné kresťanstvo sa hlboko zakorenilo v Uhorsku až v 12. storočí, a to až tak, že vnútorné nepokoje (vzbury pohanských Maďarov), ktoré charakterizovali predchádzajúce storočie, úplne vymizli. V krajine sa prehĺbil náboženský život. Svedčia o tom rozličné mníšske a rehoľné fundácie a účasť Uhrov na púťach do Jeruzalema. Súčasne s veľkou cirkevnou reformou prišli do Uhorska nové mníšske rády. Vieme, že v období od polovice 12. stor. do konca 13. stor. bolo v krajine založených viac než 150 nových kláštorov; asi polovica z nich patrila benediktínom, asi štvrtina cistercitom a premonštrátom, druhá štvrtina johanitom, templárom, Rádu Svätého hrobu a ďalším. Čoskoro sa v Uhorsku udomácnili aj nové rehole. Rehoľa dominikánov, založená v roku 1216, vlastnila v krajine po piatich rokoch šesť konventov, o niekoľko desiatok rokov neskôr štrnásť. Františkáni založili svoje kláštory v šestnástich mestách, augustiniánski eremiti v piatich mestách. Stále väčší počet uhorských klerikov odchádzal na štúdiá na parížsku univerzitu; medzi nimi neskorší ostrihomský arcibiskup Lukáš. Kráľ Béla III. si práve spomedzi mníchov vyberal vhodné osoby pre kráľovskú kanceláriu, za vyslancov a zákonodarcov.<sup>47</sup>

Podľa niektorých autorov, v tom istom čase v celom Uhorskom kráľovstve boli početné byzantské kláštory.<sup>48</sup> Pravdepodobne jeden takýto kláštor východného obradu sa nachádzal v centre Michaloviec. Je to možné odvodiť z výsledkov archeologických nálezov základov rotundy z 10. stor. a z nálezu hrobu bulharského kniežata Presiana, pochovaného na tomto mieste v roku 1060.<sup>49</sup> Okrem náleziska v Michalovciach niet dokumentovaných správ o prítomnosti byzantských kláštorov na Slovensku v stredoveku, a ani sa nikto nenamáhal, aby ich lokalizoval.<sup>50</sup> Väčšina týchto kláštorov musela byť vo východných a južných oblastiach bývalého Uhorska. Moravcsik tvrdí, že pred tatárskym vpádom v roku 1241 bolo v krajine asi 600 byzantských kláštorov, z ktorých by bolo možné lokalizovať asi 400.<sup>51</sup> Prítomnosť mnohých východných kláštorov v Uhorsku dokazuje aj list pápeža Inocenta III. (1198 – 1215) zo 14. septembra 1204, poslaný kráľovi Imrichovi, ktorý sa vzťahoval na potvrdenie voľby opáta v jednom z uhorských kláštorov. Pápež v tomto liste vyjadruje údiv nad tým, že

<sup>47</sup> Porov. ASZTALOS, N. – PETHŐ, A.: *Storia dell'Ungheria*, s. 50; HÓMAN, B.: *Gli Angioini di Napoli in Ungheria 1290 – 1403*. Roma, 1938, s. 45.

<sup>48</sup> Porov. PRAY, G.: *Specimen Hierarchiae Hungariae*, v. I. Possonii et Cassoviae, 1776, s. 376–377; HODINKA, A.: *A munkácsi görög-katholikus püspökség története*. Budapest, 1909, s. 5–10; MORAVCSIK, G.: *The Role of the Byzantine Church in Medieval Hungary*. In: *Studia Byzantina*. Amsterdam, 1967, s. 337–340.

<sup>49</sup> Porov. LAZOR, Š.: *Cyrilský nápis v Michalovciach*. In: *Gréckokatolícky kalendár 1990*. Bratislava, 1989, s. 61–65. Niektoré historici tvrdia, že táto rotunda je z neskoršieho románskeho obdobia, napr. ČAPLOVIČ, D.: *Včasnostredoveké osídlenie Slovenska*. Bratislava, 1998, s. 36–37.

<sup>50</sup> Porov. ADAM, J.: *Predpoklady vzniku kláštorov východného obradu v severovýchodnom Uhorsku*. In: ŠIMONČIČ, J.: *Dejiny a kultúra rehoľných komunít na Slovensku : Príspevky na II. sympóziu o cirkevných dejinách Slovenska na Trnavskej univerzite 15. – 16. okt. 1993*. Trnava 1994, s. 73.

<sup>51</sup> Porov. MORAVCSIK, G.: *Byzance et Christianisme hongrois du Moyen âge*. In: UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA, ISTITUTO DI ANTICITÀ RAVENNATI E BIZANTINE DI RAVENNA: *XVI Corso di Cultura sull'Arte ravennate e bizantina : Ravenna 16-29 Marzo 1969*, s. 331; MORAVCSIK, G.: *Byzantium and the Magyars*, s. 114.

v Uhorskom kráľovstve stále na jeden latinský kláštor pripadajú mnohé grécke kláštory.<sup>52</sup>

Jestvovanie kláštorov východného obradu v 11. – 13. stor. je pokryté hmlou času. Predpokladá sa, že väčšina byzantských kláštorov v stredovekom Uhorsku bola pod jurisdikciou latinských biskupov. Mnísi sa zaoberali apoštolátom a ich kláštory slúžili aj ako pastoračné centrá.<sup>53</sup> Umožňoval to systém tzv. sekundárnych kláštorov, známe aj v Uhorsku. Popri hlavnom kláštore boli iné menšie pridružené kláštory, najmä na miestach, kde centrálna opátstva mali svoje vzdialené majery, maštale, sýpky a iné hospodárstva. Na týchto miestach zabezpečovali mnísi zásoby potravín pre hlavný kláštor a pritom žili mníšskym životom. Takéto menšie kláštory len zriedkakedy bolo možné nazvať kláštorami, väčšinou sú v latinských dokumentoch pomenované ako *cella*, *villa*, *clausura*, *coenobium*, *curia*, *grangia*, *celula*, *villa monacorum*, *casale* a niekedy sú nazývané tiež *ecclesia* a *parrocchia*.<sup>54</sup>

Po smrti kráľa Bélu III. v roku 1196 nastal úpadok cirkevného života v Uhorsku. Vysoký klérus sa po získaní materiálnej nezávislosti zúčastňoval na zasadaniach kráľovskej rady a takisto aktívne zasahoval do prípravy nových zákonov. Vysokým cirkevným hodnostárom takto pripadla politická a konštitučná úloha v kráľovstve. Vysoký klérus tým získal dostatočnú moc, aby úspešne odporoval kráľovskej vôli. Biskupi ako cirkevné kniežatá a najvyšší kráľovskí úradníci komitátov vstúpili do dynastických bojov a intríg na kráľovskom dvore. Toto spôsobilo úpadok poslušnosti nízkeho kléru a mníchov voči cirkevnej autorite. Podobná situácia bola aj v kláštoroch východného obradu v krajine. Kráľ Imrich (1196 – 1204), keď videl úpadok týchto kláštorov pre nedostatok starostlivosti zo strany biskupov i samotných „grékov“, obrátil sa na pápeža so žiadosťou, aby v Uhorsku zriadil biskupstvo byzantského obradu, ktoré by bolo priamo podriadené Apoštolskému stolcu.

Pápež Inocent III. svojím listom zo 16. apríla 1204 schválil kráľovu žiadosť. Skôr, ako by pápež zriadil v Uhorsku biskupstvo východného obradu priamo podriadené Apoštolskému stolcu, mali byť konzultovaní uhorskí biskupi a kráľ mal spomedzi mníchov vybrať a menovať súcú osobu na hodnosť biskupa. Mnísi mali byť potom napomenutí a kláštory mali byť zreformované.<sup>55</sup> Neprišlo však k tomu, aby sa uskutočnil kráľov i pápežov plán. Bolo to pre opozíciu uhorských biskupov, ktorí mali obavu z veľkého vplyvu Byzancie a byzantsko-slovanského obradu. Keďže v tom istom roku (1204) Konštantínopol padol do rúk franských, janovských a benátskych križiakov, celkom iste museli byť ešte aj iné dôvody.

<sup>52</sup> Porov. INNOCENTIUS III: Epistola ad regem Hungariae, 14 sept. 1204. In: *Fontes*, ser. III, v. II, s. 499.

<sup>53</sup> Porov. HALAGA, O. R.: Cyrilometodejské dedičstvo po príchode Maďarov. In *Slavia*, roč. 41, 1972, č. 73, s. 291; SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice, 1997, s. 11.

<sup>54</sup> Porov. PAPP, G.: I monaci dell'Ordine di S. Basilio in Ungheria nel secolo XIII. In: *Analecta OSBM*, 1949, č. 1, s. 40; 49–50.

<sup>55</sup> Porov. INNOCENTIUS III: Epistola Waradiensi episcopo et Abbati de Petis Vesprimensis dioecesis *De misero statu ecclesiarum monachorum Graecorum in regno Hungariae*, 16 apr. 1204. In: *Fontes*, ser. III, v. II, s. 269–270.



PREDNOSTNÉ POSTAVENIE LATINSKÉHO OBRADU  
PO DOBYTÍ KONŠTANTÍNOPOLU V ROKU 1204

12. apríla 1204 benátski, janovskí a franskí križiaci dobyli Konštantínopol a rozdelili Byzantskú ríšu. Pápež Inocent III. poslal 21. januára 1205 list všetkým biskupom a opätom gréckej cirkvi, ktorí boli dovtedy pod jurisdikciou konštantínopolského patriarchu. V liste dával pápež na vedomie uloženú podriadenosť a poslušnosť Konštantínopolského patriarchálneho stolca voči Rímskemu stolcu<sup>56</sup> a uvažoval o zrušení byzantského obradu. 15. mája 1205 tento pápež napísal latinskému cisárovi Konštantínopolu Balduinovi o nevyhnutnosti prechodu kňazov byzantského obradu na latinský.<sup>57</sup> O desať dní neskôr, 25. mája 1205, poslal pápež žiadosť adresovanú francúzskym prelátom, aby urobili zbierku misálov, breviárov a ďalších liturgických kníh, ktoré by sa mohli poslať na Východ za účelom zjednotenia liturgie pod nadvládou latinského obradu.<sup>58</sup>

Neskoršie početné pokusy o zjednotenie s Grékmi, ktorí nikdy nezabudli na dobytie a vyplienenie Konštantínopolu latinskými kresťanmi v roku 1204,<sup>59</sup> boli neúčinné. Aj keď sa latinský svet ukazoval ako zmierlivý voči kresťanom jednotlivých východných obradov, predsa v tom istom čase sa stával čoraz viac nepriateľským voči spolunažívaniu rozličných kresťanských obradov i voči používaniu reči ľudu v liturgii.<sup>60</sup>

Štvrtý lateránsky koncil, ktorý sa konal v roku 1215, sa zaoberal aj otázkami „grékov“, ako to dokumentujú 4. a 5. ustanovenie koncilu, predovšetkým však 9. ustanovenie, v ktorom rozhodol takto: „Keďže na viacerých miestach, v tom istom meste a v tej istej diecéze, sú pomiešané národy rozličných jazykov, pričom v jedinej viere sa nachádzajú rozličné obrady a zvyklosti, preto prísne nariaďujeme biskupom týchto miest alebo diecéz, aby vymenovali súcich mužov na slávenie božských oficií a vysluhovanie ich sviatosti v rozličných obradoch a jazykoch, poučiac ich slovom i príkladom. Avšak formálne zakazujeme, aby to isté mesto alebo tá istá diecéza mali viac biskupov, pretože telo s viacerými hlavami je ako monštrum. Ak z uvedených dôvodov nejaká neodkladná nevyhnutnosť si to vyžiada, biskup miesta nech po zrelom uvážení vymenuje svojho vikára pre tieto oblasti, nejakého katolíckeho preláta toho-ktorého národa, ktorý by mu bol podriadený a poslušný v každej jednej veci. Kto sa bude správať ináč, upadne do exkomunikácie, a ak neolútuje svoje správanie, bude zosadený z každého cirkevného úradu, a ak to bude nevyhnutné, aj s pomocou svetského ramena, aby sa potlačila takáto drzosť.“<sup>61</sup>

Ustanovenia Štvrtého lateránskeho koncilu (1215) po stáročia ovplyvňovali interekleziálne vzťahy medzi kresťanmi latinského a byzantsko-slovanské-

<sup>56</sup> Porov. INNOCENTIUS III: Epistola Episcopis et Abbatibus caeterisque clericis apud Constantinopolim existentibus, 21. ian. 1205. In: *Fontes*, ser. III, v. II, s. 285–289.

<sup>57</sup> Porov. INNOCENTIUS III: Epistola Constantinopolitano Imperatori, 15 maii 1205. In: *Fontes*, ser. III, v. II, s. 302.

<sup>58</sup> Porov. INNOCENTIUS III: Epistola universis Archiepiscopis, Episcopis, et aliis ecclesiarum Praelatis per regnum Franciae constitutis, 25 maii 1205. In: *Fontes*, ser. III, v. II, s. 304.

<sup>59</sup> Porov. ALLATIUS, L.: *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione*. Coloniae Agrippinae, 1648, col. 693.

<sup>60</sup> Porov. DVORNIK, F.: *Byzance et la Primauté Romaine*. Paris 1964, s. 9.

<sup>61</sup> Porov. CONCILIUM LATERANENSE IV, const. 9, De diversis ritibus in eadem fide. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edizione bilingue. 2 edizione. Bologna, 1991, s. 239.

ho obradu v bývalom Uhorsku, spôsobili tiež mnohé vzájomné nedorozumenia a problémy, najmä po Užhorodskej únii, konkrétne v 18. storočí.

Byzantský obrad, ktorý bol spočiatku vážený a rovnocenný s latinským, sa počas pontifikátu pápeža Inocenta III. stal jednoducho tolerovaným. Biskupi jednotlivých východných obradov sa stávali vikármi latinských biskupov a východní kresťania, podriadení latinskej hierarchii, sa stávali len tolerovanými. Tí, čo odporovali týmto ustanoveniam, stratili kráľovskú ochranu, a „schizmatickí“ príslušníci šľachty začali byť pokladaní za *injusti possessores*. Šľachta musela byť nielen katolícka, ale aj latinského obradu.<sup>62</sup>

Tieto veľmi prísne predpisy voči východným kresťanom možno vysvetliť iba tým, že pre pápeža Inocenta III. sa *filioque* stalo ústredným problémom. Podľa neho schizma znamenala to isté čo heréza. A aby sa v Cirkvi odstránilo „pohoršenie“, to znamená schizma a heréza, pápeži tohto obdobia sa to usilovali vyriešiť podriadenosťou a poslušnosťou východných kresťanov voči rímskemu Apoštolskému stolcu s tým, že tolerovali ich obrad.

### ŽIVOT CIRKVI V UHORSKU PO ŠTVRTOM LATERÁNSKOM KONCILE (1215)

V prvej polovici 13. storočia v Uhorsku narastal počet kňazov šľachtického pôvodu, čo bolo znakom rastúcej religiozity, ale tento vývoj postupom času spôsobil sekularizáciu vysokého kléru. Medzi prelátmi, čo pochádzali zo šľachtických rodín, bolo málo takých, ktorí skutočne mali povolanie ku kňazstvu. Postupne sa vyprofiloval typ kňaza-bojovníka a typ preláta vysokej spoločnosti, zasväteného politike a diplomacii. Po roku 1220 na scénu uhorských dejín prichádzajú kniežatá Cirkvi, ktorí boli aj bojovníkmi. Takými boli napr. kaločský arcibiskup Ugrin a ďalší biskupi, ktorí padli v bojoch s Tatármi; ostrihomský arcibiskup Filip a splitský arcibiskup Ugrin a mnoho iných, im podobných, ktorí sa nezaoberali ničím iným, len pozemskými statkami, neodmietali násilie a viedli svetský život v úplnom kontraste s tým, čo predpisovala Cirkev.<sup>63</sup>

Uhorským biskupom vyhovovala schéma i uznesenia Štvrtého lateránskeho koncilu z roku 1215. Odvolávaním sa na 9. ustanovenie tohto koncilu chceli rozšíriť svoju jurisdikciu a zväčšiť bohatstvo. Za tým účelom spustili masívnu latinizáciu východných kresťanov v krajine, ako to dokumentuje bula pápeža Gregora IX. (1227 – 1241), ktorou tento pápež v roku 1229 povolil kaločskému arcibiskupovi Ugrinovi podriaďiť Sriemsku eparchiu pod svoju jurisdikciu, s cieľom obrátiť na katolicizmus gréckych a slovanských nekatolíckych kresťanov, ktorí obývali túto oblasť. Podľa tejto buly mohol kaločský arcibiskup uskutočniť toto dielo len vtedy, ak na tomto území nenájde nijakého biskupa gréckeho alebo byzantsko-slovanského obradu. V prípade, že by takýto biskup tam bol a bol by ochotný uznať pápežský primát, musel byť akceptovateľný, ako keby bol katolíckym biskupom, a o nijakej podriadenosti nemohlo

<sup>62</sup> Porov. BARLEA, O.: Intre Roma si Bucuresti – Unirea Romanilor : Zwischen Rom und Bukarest – Die Union der Rumänen. In: *Perspective*, roč. 4, 1982, č. 3–4, s. 40–42.

<sup>63</sup> Porov. HÓMAN, B.: *Gli Angioini di Napoli in Ungheria 1290 – 1403*, s. 49–50.

byť ani reči.<sup>64</sup> O sto rokov neskôr, v roku 1331, pápež Ján XXII. (1316 – 1334) podriadil Srijemsku a Bosniansku eparchiu pod svoju priamu jurisdikciu.<sup>65</sup>

Počet kresťanov východného obradu v prvej polovici 13. storočia v Uhorsku musel byť veľký a ich cirkevný život musel byť veľmi živý, pretože mnohí Maďari, Sasi a príslušníci ďalších národov mnohonárodnostného Uhorska boli – predovšetkým vo východných oblastiach krajiny – postupne asimilovaní a prechádzali na východný obrad. Uprostred tohto ľudu pôsobilo niekoľko biskupov a množstvo kňazov byzantského obradu.<sup>66</sup> Preto pápež Gregor IX. nariadil v roku 1234 dominikánovi Teodorikovi, ktorý bol latinským biskupom ustanoveným pre Kumánov v Uhorsku, aby vysvätil nejakého biskupa byzantského obradu pre Valachov, ktorý by bol jeho biskupským vikárom, v súlade s uzneseniami Štvrtého lateránskeho koncilu.<sup>67</sup> Tento pápežov plán sa nepodarilo uskutočniť pre odpor uhorských biskupov<sup>68</sup> a aj preto, lebo o niekoľko rokov Tatári tak zničili krajinu, že Kumánska diecéza zanikla a nebola nikdy viac obnovená.

Hoci Štvrtý lateránsky koncil prijal tvrdé uznesenia voči východným kresťanom, predsa vyše sto rokov po jeho skončení sa v Uhorsku príliš neprihliadalo na jeho závery. Na cirkevný život v Uhorsku vplývali skôr iné udalosti, než koncilové a pápežské nariadenia. Osud byzantských kláštorov v Uhorskom kráľovstve bol spätý s úpadkom Byzantskej ríše. Bolo prirodzené, že po dobytí a obsadení Konštantínopolu križiakmi v roku 1204, a najmä po Štvrtom lateránskom koncile v roku 1215 sa začal proces latinizácie byzantských kláštorov, ktoré sa nachádzali v latinskom prostredí. Postupne, keď pre nedostatok dorastu začali tieto kláštory vymierať, prechádzali pod jurisdikciu latinských biskupov, ktorí do tých istých kláštorných budov priviedli mníchov latinského obradu. Ako to vyzeralo v praxi, dokumentuje zánik starobylého byzantského kláštora v Srijeme (Sirmium, Sremska Mitrovica, Szávaszentdemeter), ktorý bol tiež stauropégijským kláštorom a po stáročia v ňom spolu žili Gréci, Maďari a príslušníci slovanských národov. Pápež Klement VI. (1342 – 1352) v roku 1344 vymenoval nitrianskeho biskupa Víta (1334 – 1347) za administrátora *in spiritualibus et temporalibus* tohto kláštora. Desať rokov po smrti posledného gréckeho opáta, keď na jeho miesto nebol menovaný nikto iný a mníši byzantského obradu sami opustili kláštor, pápež požiadal nitrianskeho biskupa, ktorý bol františkánom, aby do opustených budov kláštora priviedol mníchov latinského obradu – benediktínov.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Porov. GREGORIUS IX: Epistola ad Egidio, subdiacono et capellano, 3 martii 1229. In: *Fontes*, ser. III, v. III, s. 214.

<sup>65</sup> Porov. IOANNES XXII: Bulla *Inter sollicitudinis nostrae curas*. Diocesis Bosnensis et Sirmiensis inter schismaticos sitarum provisio Sedi Apostolicae reservatur, 6. ian. 1331. In: *Fontes*, ser. III, v. VII, t. II, s. 230–231.

<sup>66</sup> Porov. GREGORIUS IX: Epistola Belae, regi Hungariae, 14 nov. 1234. In: THEINER, A.: *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, t. I. Romae, 1859, s. 131; *Fontes*, ser. III, v. III, s. 284–285.

<sup>67</sup> Porov. GREGORIUS IX: Epistola Belae, regi Hungariae, 14 nov. 1234. In: THEINER, A.: *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, t. I, s. 131; *Fontes*, ser. III, v. III, s. 284–285.

<sup>68</sup> Porov. *Fontes*, ser. III, v. XII, s. 225, pozn. 3.

<sup>69</sup> Porov. CLEMENS VI: Epistola Vito, episcopo Nitriensi, 18 martii 1344. In: THEINER, A.: *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, t. I, s. 667–668.

Pokiaľ ide o územie dnešného východného Slovenska, špecifická cirkevná situácia pretrvávala predovšetkým v oblasti Spiša, ktorá sa po roku 1200 stala Spišským komitátom. Ako tvrdí Šmálik, v spišskej katedrále sa dodnes zachoval sviatok na deň sv. Valentína, 14. februára. Až do roku 1781 stála v blízkosti katedrály kaplnka zasvätená Panne Márii „Procesiovej“, ktorá bola starobylejšia ako katedrála. Od najstarších čias v ten deň prichádzali do kaplnky mnohé procesie, pretože slávil sviatok Očisťovania Panny Márie, počítajúc štyridsať dní od Zjavenia Pána. Tá istá prax bola na kresťanskom Východe počas prvých storočí kresťanstva, až po cisára Justiniána (527 – 625), keď v roku 542 bol tento sviatok preložený na 2. februára.<sup>70</sup>

V období cieľenej latinizácie kláštorov a chrámov byzantsko-slovanského obradu v Uhorsku sa na Spiši začal opačný proces. V roku 1232, keď ostrihomský arcibiskup Róbert postihol Uhorsko kráľa Andreja II. cirkevným trestom interdikt, najdôležitejšie časti svojej buly venoval Spišskému komitátu. Písal v nej o „falošných kresťanoch“, ochraňovaných civilnými autoritami, ktorí však neodvádzali desiatky, a tým zmenšovali príjmy spišského prepošta a jeho farárov latinského obradu.<sup>71</sup>

Halaga podáva vysvetlenie v tom zmysle, že „falošní kresťania“ v Spišskom komitáte<sup>72</sup> boli početní kolonizátori byzantsko-slovanského obradu, ktorí pochádzali zo Slavónie, z južných oblastí Uhorska, dnešného Chorvátska, a keďže boli nekatolími, neboli povinní odvádzať desiatky katolíckym biskupom. Obidve oblasti boli v tom období spojené do jedného feudálneho panstva a patrili Kolomanovi, synovi uhorského kráľa Andreja II. Koloman ich získal do vlastníctva v roku 1219, po svojom návrate z Haliče, kde predtým vládol štyri roky. Okrem toho spišskí „falošní kresťania“ neboli len prisťahovaní nekatolícki Slavóni byzantsko-slovanského obradu, ale aj početní Spišiáci, takisto byzantsko-slovanského obradu.

Ešte v druhej polovici 13. storočia pokračovalo isté spolunažívanie dvoch obradov v Spišskom komitáte. Spišský prepošt latinského obradu Mothmer (1264 – 1281) vo svojom testamente z roku 1273 zanechal vinicu kňazom s podmienkou, že každú sobotu zaspievajú v kaplnke po večerách *Salve, Regina* alebo *Raduj sa, Bohorodička (Gaude Dei genitrix)*.<sup>73</sup>

Na niečo podobné poukazujú „spišské modlitby“ z roku 1479. Ich štruktúra je veľmi podobná *Mirnej jektenyi* z Liturgie sv. Jána Zlatoústeho.<sup>74</sup> Podľa Povala, formulár „spišských modlitieb“ má svoju predlohu v koncilových dekrétach ostrihomského arcibiskupa Vavrinca z roku 1114. Ústne tradovaná

<sup>70</sup> Porov. ŠMÁLIK, Š.: Stretnutie Východu so Západom v Spišskej Kapitule. In: *Kalendár gréckokatolíkov na rok 1970*. Bratislava, 1969, s. 125.

<sup>71</sup> Porov. WAGNER, C.: *Analecta Scepusii Sacri et Profani*, p. III. Posonii et Cassoviae 1778, s. 6; KNAUZ, F.: *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis*, t. I. Strigonii, 1874, s. 282.

<sup>72</sup> Porov. HALAGA, O. R.: Cyrilometodejské dedičstvo po príchode Maďarov. In *Slavia*, roč. 41, 1972, č. 73, s. 293–294.

<sup>73</sup> Porov. MOTHMER, PRAEPOSITUS SCEPUSIENSIS, Testamentum, a. 1273. In: HRADSKÝ, J.: *Initia progressus ac praesens status Capituli ad S. Martinum E.C. de Monte Scepusio olim Collegiati sub jurisdictione A.E. Strigoniensis nunc vero Cathedralis sub proprio Episcopo Scepusiensi constituti*, s. 300.

<sup>74</sup> Porov. STANISLAV, J.: *Modlitby pri kázni zo Spišskej Kapituly*. In: *Jazykovedný zborník Slovenskej akadémie vied a umení*, 1950, č. 4, s. 141–155; POVALA, G.: Spišské modlitby, otázka ich genézy. In: *Jazykovedné štúdie*, 1969, č. 10, s. 246–266.

forma týchto modlitieb pochádza z byzantsko-slovanskej liturgie z územia dnešného Slovenska a siaha takmer až do 9. – 10. storočia.<sup>75</sup>

#### DÔLEŽITOSŤ VALAŠSKEJ KOLONIZÁCIE VZHLADOM NA UDRŽANIE BYZANTSKO-SLOVANSKÉHO OBRADU

Ďalšou udalosťou, ktorá mala veľký vplyv na cirkevný a sociálny život v Uhorsku, bol tatársky vpád v rokoch 1241 – 1242. Po odchode Tatárov krajina zostala zničená, vyplienená, napoly vyľudnená, bez statku a obilia, na každom kroku ostali spáleniská usadlostí, zrúcané mestečká a celé oblasti boli úplne zničené. Pre slovenskú históriu bolo najväčšou stratou zničenie kláštorného archívu a knižnice Kláštora sv. Hypolita pod Zoborom pri Nitre. Takto boli zničené najstaršie dokumenty a listiny, dokumentujúce cirkevný život krajiny od 9. storočia. Tisíce ľudí boli kruto pozabíjané alebo odvedené do zajatia. Tí, čo prežili, hľadali útočisko v lesoch alebo v horách a trvalo dlho, kým sa dali presvedčiť, aby zanechali svoje úkryty. Prítomnosť Tatárov, trvajúca jeden rok, zanechala na slovenskom území strašné dedičstvo. Najviac boli vyplienené oblasti dnešného východného Slovenska, najmä Spiš, potom okolie miest Banská Štiavnica, Krupina a Bratislava.

Centrálne kráľovská moc prestala mať význam, zrútil sa chod štátu; zákonodarstvo a spravodlivosť zostali slovami bez obsahu. Veľká mongolská invázia nielen zdecimovala pôvodné obyvateľstvo a spôsobila vyľudnenie celých oblastí, ale mala rozhodujúci vplyv na posilnenie prítomnosti východných kresťanov v Uhorsku v tom zmysle, že v tom období mnohí rusínski a poľskí utečenci, ktorí boli kresťanmi byzantsko-slovanského obradu, zaľudnili severné časti stredného a východného Slovenska.

Prvý prílev Rusínov na dnešné slovenské územie v 12. a 13. stor. bol následkom vojenských výprav uhorských kráľov do Haliče a do Volynska. V rokoch od 1148 do 1152 sa kráľ Gejza II. (1141 – 1162) kvôli rodinným väzkom zapojil až do šiestich vojen s Ruskom bez toho, že by dosiahol nejaký cieľ. Kvôli rodinným vzťahom sa do novej vojny na ruskom území pustil aj Béla III. V roku 1188 sa mu podarilo ovládnuť Halič; jej panovníkom sa stal jeho syn Andrej, bolo to však len na krátky čas. Aj kráľ Andrej II. (1205 – 1235) pokračoval v stratégii svojich predchodcov: smerom na Východ zorganizoval vojenské výpravy v rokoch 1205, 1212 a 1213, počas svojho panovania spolu štrnásťkrát. Väčšina bojovníkov na tieto výpravy sa regrutovala na východnom Slovensku. Táto oblasť slúžila ako základňa pre všetky vojenské výpravy arpádovských kráľov smerom na východ.

Neustále vojny s Ruskom nepriniesli nič mimoriadne, napokon kráľ Andrej II. v roku 1214 uzavrel dohodu s poľským kráľom Leškom II. (1194 – 1227) a rozdelili si rusínske územia. Koloman, syn Andreja II., získal Halič a stal sa tam kráľom (1214 – 1218).<sup>76</sup> V dobových kronikách sa píše, že Kolomanovo kráľovanie sa rýchlo skončilo, a to pre odpor Rusínov voči cudzej

<sup>75</sup> Porov. POVALA, G.: Spišské modlitby, otázka ich genézy. In: *Jazykovedné štúdie*, 1969, č. 10, s. 265–266.

<sup>76</sup> Porov. ANDREAS II, REX HUNGARIAE: Epistola Innocentio III, a. 1214. In: *Fontes*, ser. III, v. II, s. 598; ANDREAS II, REX HUNGARIAE: Epistola Innocentio III, a. 1215. In: *Fontes*, ser. III, v. II, s. 598–599.

dynastii, a najmä k latinskej liturgii, ktorú Koloman nariadil zaviesť do všetkých chrámov východného obradu.<sup>77</sup> Koloman sa po štvorročnej vláde vrátil do Uhorska v spoločnosti mnohých Rusínov, svojich spolupracovníkov, vazalov a ich sluhov s rodinami.

V druhej polovici 13. storočia a v 14. storočí sa do hornatých častí dnešného severného a východného Slovenska prisťahoval vysoký počet rusínskych pastierov a roľníkov, ktorí prišli až z Volynského kniežatstva, ale aj z Podolia a z Haliče. Vo väčšine prípadov sa usadili bez povolenia. Niektoré skupiny zostali na panstvách uhorskej šľachty na základe osobitných výsad, známych ako *jus teutonicum*. Títo kolonisti boli odlišní od valašských, ale aj jedni aj druhí boli kresťanmi byzantsko-slovanského obradu.<sup>78</sup>

Vďaka týmto i ďalším kolonizáciám sa krajina opäť zaľudnila a severná hranica Uhorska sa definitívne ustálila na prírodnej hranici Karpát. Charakteristikou nových kolonistov bola byzantsko-slovanská kultúra, ktorá ich delila od väčšiny Uhrov s latinsko-germánskou kultúrou.<sup>79</sup> Bolo to obdobie, ktoré vôbec nepoznalo národnostný problém, a konflikty medzi štátmi vznikali vždy z ekonomických, politických, dynastických a, azda najčastejšie, náboženských dôvodov; nikdy však pre odlišnú etnickú príslušnosť.

Hornaté oblasti Uhorska, Sedmohradsko, dnešná Zakarpatská Ukrajina<sup>80</sup> a severné časti dnešného Slovenska boli neobývané a ekonomicky nevyužívané ešte v 13. storočí. Valasi sa zdali byť súcimi na to, aby boli poverení obranou hraníc a strážením hornatých oblastí. Ich pomalú, ale pokračujúcu imigráciu urýchlili uhorskí králi z obranných a ekonomických dôvodov. Zaujímavé správy o valachoch publikoval Schwartzner.<sup>81</sup> Autori ako Chaloupecký, Halaga, Haraksim a Petrov sa zhodujú v tom, že termín „valach“ nevyjadruje etnickú príslušnosť, ale sa vzťahuje na pastierstvo vykonávané podľa valašských zvyklostí. Všetci valasi boli pokladaní za príslušníkov „ruského“ náboženstva, t. j. za pravoslávnych kresťanov. Takto prílev valachov na dnešné slovenské územie neznamena inváziu Rumunov v etnickom zmysle, hoci istý počet Rumunov je dokumentovaný v hornatých častiach nielen východného, ale aj stredného

<sup>77</sup> Porov. DE BAUMGARTEN, N.: Chronologie ecclésiastique des Terres Russes du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle. In: *Orientalia Christiana*, 1930, č. 17, s. 136.

<sup>78</sup> Porov. BEŇKO, J.: *Osídlenie severného Slovenska*. Košice, 1985, s. 264–265.

<sup>79</sup> Uhorské kráľovstvo bolo od svojho počiatku mnohonárodnostné, vďaka úsiliu kráľovskej a cirkevnej správy sa časom stalo politicky jednotným. Jeho „štátny charakter“ začína byť zjavným za vlády kráľa sv. Ladislava I. a kráľa Kolomana, ktorí za tým účelom zmenili aj kráľovský titul. Do čias sv. Ladislava používali uhorskí králi titul *rex Ungarorum* a *rex Pannoniorum*. Počnúc kráľom Kolomanom sa začali nazývať *rex Hungariae*. Výrazom „Maďari“ sa tu nazývajú príslušníci Arpádovho kmeňa, príslušníci ku Ugrofinom, ktorí sa usadili na území dnešného Maďarska počas 9. a 10. stor., a takisto ich potomkovia, ktorí hovoria maďarským jazykom. Uhorský ľud, ktorého súčasťou boli aj Slováci, bol heterogénnym komplexom, pokiaľ ide o platenie daní, o kultúru, jazyk a sociálne postavenie. Ľud Uhorska bol homogénnym a kompaktným vo vzťahu ku korune a aj nemaďarskí obyvatelia Uhorska boli hrdí na to, že sú Uhrami.

<sup>80</sup> Od r. 1945 je „Zakarpatská Ukrajina“ súčasťou Ukrajiny. V rokoch 1939 – 1945 tvorila súčasť Maďarska. Od r. 1919 do r. 1939 mala autonómny štatút a pod menom „Podkarpatská Rus“ bola súčasťou Česko-slovenskej republiky. Do r. 1918 bolo toto územie po stáročia integrálnou súčasťou Uhorského štátu. Toto územie tvorili sčasti alebo úplne komitáty Užský, Berežský, Ugočský a Marmarošský.

<sup>81</sup> Porov. SCHWARTNER, M.: *De scultetiis per Hungariam quondam obviis*. Budaë, 1815, s. 78.

a západného Slovenska. Je možné tvrdiť, že valasi na dnešných rumunsko-ukrajinských hraniciach boli v 14. storočí Rumuni, na dnešných ukrajinsko-slovenských hraniciach boli vtedy Rusíni, zatiaľ čo na západe, na slovensko-moravskom pomedzí to boli už Slováci.<sup>82</sup> Ten istý názor zdieľa aj Bobák.<sup>83</sup>

Imigrácia valachov do Uhorska sa začala v Sedmohradsku po tatárskom plienení. Kráľ Ladislav IV. (1272 – 1290) povolil skupine Rumunov kolonizovať Marmarošský, Berežský a Užský komitát. Táto kolonizácia bola systematická a dôsledne pripravená, aj pokiaľ ide o právne vzťahy. Skupiny valašských kolonistov mali od počiatku kolonizácie veľký vplyv na cirkevný život v celom Uhorsku, pretože s valachmi byzantsko-slovanského obradu sa do krajiny priťahovali aj ich kňazi.

#### STAROSTLIVOSŤ PÁPEŽOV O DOBRO CIRKVI V UHORSKU

V roku 1270 zomrel kráľ Béla IV. a o dva roky po ňom jeho syn Štefan V. (1270 – 1272). Na trón nastúpil Ladislav IV., syn Štefana V., ktorý práve dovŕšil desať rokov veku. Vládu nad krajinou prevzala jeho matka Alžbeta, Kumánka a pohanka. Počas nedostatočného panovania mladého Ladislava IV. krajina upadla do anarchie a vstúpila do vnútorných bojov. Počet Kumánov<sup>84</sup> a Izmaelitov nebezpečne narastal, pribúdalo apostáz uhorských kresťanov, ktorí sa dostali do blízkych vzťahov s Kumánmi. Príslušníci arpádovského rodu sa viacnásobne dostali do príbuzenstva s pohanskými Kumánmi a s pravoslávnyimi ruskými kniežatami a pouzavárali s nimi priateľské dohody. Na mnohých miestach Uhorska jednoduchý ľud uctieval kumánske modly, zatiaľ čo nízky klérus nezriedka vysluhoval obrady podľa rituálov byzantskej cirkvi. Pokiaľ išlo o vysluhovanie sviatostí, o príslušnosť k obradu a o uzatváranie kňazských manželstiev, v tomto sa kňazi riadili inštrukciami a ceremoniami byzantskej cirkvi. Veľký počet ženatých diakonov a kňazov, zavedenie kánonických predpisov byzantskej cirkvi, pokiaľ ide o manželstvo klerikov, dalo podnet k tomu, aby kardinál a pápežský legát Guido v roku 1267 uložil dvadsať nariadení pre celú Cirkev v Uhorsku.<sup>85</sup>

Kňazi v tomto období v Uhorsku boli vo všeobecnosti nevedomí a nepoznali učenie Katolíckej cirkvi, nevedeli vysvetľovať pravdy kresťanskej viery, odstraňovať pochybnosti, ani posilňovať pochybujúcich; upadla autorita Cirkvi a kléru; ľudové masy vo veľkom prichádzali do kostolov, vôbec však nezachovávali kresťanské zásady života. Ľud odmietal platiť desiatky biskupom

<sup>82</sup> Porov. PETROV, A.: *Národopisná mapa Uher podle úředního lexikonu osad z roku 1773*. Praha, 1924; HALAGA, O. R.: *Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. Košice, 1947; CHALOUPECKÝ, V.: *Valaši na Slovensku*. Praha, 1947, s. 11; 74–97; HARAKSIM, L.: *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867*. Bratislava, 1961, s. 16.

<sup>83</sup> Porov. BOBÁK, A.: *De jure patronatus supremi quoad Ecclesiam Ruthenicam in Hungaria*, v. I. Romae, 1943, s. 40–42.

<sup>84</sup> Kumáni boli kočovníci tureckého pôvodu. V polovici 13. stor. boli pozvaní do Uhorska, aby zaľudnili územia, ktoré vyplienili Tatári. V siedmich kmeňoch sa ich prisťahovalo asi stotisíc mužov. Usadili sa na kráľovských majetkoch. Za užívanie pôdy a lesov sa zaviazali kráľovi, svojmu najvyššiemu feudálnemu pánovi, poslušnosťou a vojenskými službami.

<sup>85</sup> Porov. PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 88–90.

a mocní svetskí páni nelegitímne zasahovali do cirkevnej jurisdikcie. Nariadenia koncilu, ktorý sa konal v roku 1279 v Budíne, nám dávajú možnosť zrekonštruovať strašné neporiadky tej doby. Nariadenia tohto koncilu postihujú ťažkými cirkevnými sankciami prelátov, milovníkov prepychu, čo sa ozdobujú zlatými a striebornými šperkami, odievajú sa do drahých odevov vyšivovaných zlatom, hermelínom a hodvábom; ďalej kňazov bitkárov, podpaľáčov, hýrivcov, ktorí sa venujú iba poľovačkám a hazardným hrám; takisto kňazov majiteľov herní a tých, čo žili v konkubinátoch, kňazov, čo kupčili s vínom, i kňazov, čo všetko odbíjali a nezachovávali svoje záväzky, potom kňazov, ktorí prezrádzali svedné tajomstvo, takisto kňazov nevedomcov, pokiaľ išlo o učenie Cirkvi... Morálny úpadok nízkeho kléru, hoci nie všeobecný, musel byť veľkým problémom. Dá sa to usúdiť z veľmi rozhodných a tvrdých nariadení Budínskeho koncilu, ktorý reagoval na žalostný stav cirkvi a ktorý iste odrážal podobne smutný stav laickej spoločnosti tej doby. Budínsky koncil kategoricky zakázal prelátom, kňazom a všetkým klerikom zúčastňovať sa na bojoch, únosoch, lúpežných prepadnutiach, povstaniach a akomkoľvek prelievaní krvi.<sup>86</sup>

Je isté, že na takéto všeobecné uvoľnenie morálky v cirkvi a v spoločnosti malo veľký vplyv prisťahovanie okolo 100 až 150 tisíc Kumánov, prostredníctvom ktorých začalo v krajine opäť ožívať pohanstvo. V takejto historickej situácii neprekvapuje návrh pápeža Mikuláša III. (1277 – 1280), ktorý, veľmi ustarostený, vyzval v roku 1279 kráľa Ladislava IV., aby z krajiny vyhнал všetkých „heretikov a schizmatikov“.<sup>87</sup>

Dá sa pochopiť, že nebolo v záujme uhorských kráľov, aby stratili kolonistov, a tak vo vzťahu k nekatolíckym kresťanom tolerovali ich odlišný byzantsko-slovanský obrad. Pápežovi Bonifácovi VIII. (1294 – 1303) veľmi záležalo na Uhorsku a zo všetkých síl sa usiloval, aby po smrti Andreja III. zdedili uhorský trón Anjouovci z Neapola. Bonifác VIII. chcel, aby sa Uhorsko stalo obranným valom proti pohanským pobaltským národom, pravoslávny Slovanom a Turkom. Dúfal tiež, že s pomocou Uhorska by mohla byť úspešná misionárska práca na obrátení Tatárov, usadených pri Čiernom mori. Napokon pápež dúfal, že obratnou politikou by s pomocou Uhorska bolo možné dosiahnuť zmierenie s Grékmi a s Byzantíncami.<sup>88</sup> A tak pápež Bonifác VIII. v roku 1299 udelil ostrihomskému arcibiskupovi Jurajovi viaceré fakulty, ktoré sa vzťahovali na všetkých nekatolíckych kresťanov v Uhorsku. Tou istou listinou pápež Bonifác VIII. ustanovil bratov kazateľov (dominikánov) a menších bratov (františkánov) do úradu inkvizítorov v krajine.<sup>89</sup> Pokiaľ ide o územie dnešného Slovenska, inkvizíčné tribunály tu boli ustanovené až v roku 1328 a zaoberali sa najmä valdénskymi bludmi, ktoré do krajiny priniesli saskí kolonisti.

<sup>86</sup> Porov. PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 91–126; HEFELE, Ch. J. – LECLERCQ, H.: *Histoire des Conciles*, t. VI, I p. Paris, 1914, s. 247–257.

<sup>87</sup> Porov. NICOLAUS III, *Epistola regi Hungariae*, 9 dec. 1279. In: *Fontes*, ser. III, v. V, t. II, s. 92.

<sup>88</sup> Porov. SIBILIO, V.: *Benedetto XI. Il papa tra Roma e Avignone : Dissertationes Historicae*, XXX. Roma : Istituto Storico Domenicano, 2004, s. 75.

<sup>89</sup> Porov. BONIFACIUS VIII: *Epistola Georgio, archiepiscopo Strigoniensi ut contra hereticos, schismaticos et paganos procedat*, 28 ian. 1299. In: THEINER, A.: *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, t. I, s. 384–385.



Prvé inkvizičné procesy sú dokumentované v roku 1400 v Trnave a súdili valdencov, ktorí hovorili po nemecky.<sup>90</sup>

Po vymretí rodu Arpádovcov v Uhorsku v roku 1301, keď sa začali dynastické zápasy a boje o nástupníctvo na uhorskom tróne, dominikánsky pápež bl. Benedikt XI. (1303 – 1304), ktorý krátko predtým, vo februári 1302, ako kardinál a pápežský legát s dôležitým diplomatickým poslaním bol v Bratislave,<sup>91</sup> v roku 1304 udelil uhorskému provinciálovi dominikánov dôležitú fakultu dávať dišpenzy nevyhnutné na to, aby do dominikánskej rehole mohli byť prijatí synovia otcov kňazov východného obradu, ktorí sa oženili ešte pred svojou diakonskou a kňazskou vysviackou. Udelenie takejto fakulty neznamená len štedrosť pápeža dominikána voči vlastnej reholi, ale dokumentuje vysoký počet veriacich i kňazov východného obradu v tej dobe v Uhorsku i pokračujúci proces ich latinizácie. Udelenie takejto fakulty provinciálovi by nemalo zmysel, ak by išlo iba o sporadické prípady; to znamená, že bol značný počet uchádzačov východného obradu o vstup do dominikánskej rehole v Uhorsku v tej dobe. Napokon, podľa kánonických predpisov byzantskej cirkvi synovia ženatých kňazov neboli iregulárni; iregulárnymi na vstup do kláštora boli v tej dobe podľa kánonickej disciplíny latinskej cirkvi.<sup>92</sup>

## ZÁVER

Prítomnosť kresťanov byzantsko-slovanského obradu na území dnešného Slovenska je dokumentovaná od 9. storočia. Prvým plodom západného smerovania Svätoplukovej zahraničnej politiky bolo menovanie nemeckého kňaza latinského obradu Vichinga na nitriansky biskupský stolec. Kresťania byzantského obradu v tej dobe sa riadili vlastným kánonickým právom, mali vlastnú cirkevnú hierarchiu a udržiavali živé vzťahy s ostatnými duchovnými centrami byzantskej cirkvi.

Príchod Maďarov a ich usadenie na oboch stranách Dunaja v Karpatskej kotline a potom spolunažívanie s nimi v spoločnom uhorskom štáte za vlády Arpádovcov nebolo nebezpečné pre východných kresťanov v krajine. Hoci nám chýbajú dokumenty, nie je vylúčené, že byzantská misia biskupa Hierotea v druhej polovici 10. storočia upevnila cirkevné štruktúry byzantského obradu, ktoré ustanovil sv. Metod, najmä v severovýchodných oblastiach bývalého Uhorska, vrátane dnešného východného Slovenska.

Založením arpádovskej monarchie a organizáciou Katolíckej cirkvi v Uhorsku za vlády sv. Štefana na začiatku 11. storočia sa dnešné Slovensko, vtedy horná časť Uhorska, organicky pričlenilo ku kresťansko-latinskej tradícii Západu. Hoci latinská cirkevná organizácia a západné smerovanie zahraničnej politiky zapustili hlboké korene, predsa pritom nezničili a nevykorenili starobylé východné inštitúcie, najmä kláštory, ani tradície. Napokon, väčšina veriacich byzantsko-slovanského obradu sa časom latinizovala.

<sup>90</sup> Porov. ĎURICA, M. S.: *Dejiny Slovenska a Slovákov*. 2. vyd. Bratislava, 1996, s. 34; 37.

<sup>91</sup> Porov. SIBILIO, V.: *Benedetto XI. Il papa tra Roma e Avignone*, s. 76.

<sup>92</sup> Porov. BENEDICTUS XI: Epistola Priori Provincialis Ordinis Fratrum Praedicatorum Hungariae, 31 martii 1304. In: *Fontes*, ser. III, v. V, t. II, s. 252.

Proces latinizácie sa zosilnil po dobytí Konštantínopolu latinskými križiakmi v roku 1204 a po Štvrtom lateránskom koncile v roku 1215, keď sa všetci východní kresťania dostali do menej hodnotného postavenia, keď bolo vyhlásené prednostné postavenie latinského obradu a kresťania východných obradov sa stali jednoducho tolerovanými.

ICDr. MVDr. Miroslav Adam OP  
Krajná 8/14  
900 42 Dunajská Lužná

## Výzva sociobiológie pre teológiu

GLORIA BRAUNSTEINER

BRAUNSTEINER, G.: Sociobiology – a Challenge for Theology. *Teologický časopis*, IV, 2006, 2, s. 27 – 34.

Sociobiology is a relatively young branche of the biological sciences which is based on the principles of evolution. The evolution of species takes place through a long drawn-out process of selection of the fittest. Sociobiological interpretation is not only to the biological aspects of life but touches on other aspects, including the religious. Evolution is seen as the reason why religion, viewed as a product of biological needs and existential fears, appears in human history. Sociobiology undoubtedly contributes much to Creation Theology. Nevertheless it cannot adequately interpret altruistic reactions. It more or less ignores categories such as human freedom and responsibility for ethical behaviour; indeed it refuses to recognise the objective existence of morality and moral challenges.

### ÚVOD

Historický vývin teológie ako vedy je poprepletaný jednak s potrebou a na druhej strane s rôznou mierou recepcie prírodných vied. Veď dobové poznatky prírodných vied odzrkadľuje každé literárne dielo, a tak aj Starý a Nový zákon Svätého písma. Sväté písmo obsahuje zároveň vplyvy okolia na kultúru a vieru Izraela, ktoré spolu formujú svetonázorové detaily vyvoleného národa. Živá viera sa vyvíja od počiatkov v trvalom napätí zjavených právd, vyjadrených ľudským jazykom, v súvislosti s vedeckým poznaním. Cirkev si pritom volila cestu opatrného prebádania vedeckých poznatkov vo svetle viery, čo neraz spôsobilo pomalšiu reakciu z jej strany, ako bolo žiaduce.

Neobyčajná komplexnosť, s akou sa počas stáročí vyvíjal obraz sveta a pohľad na človeka, sa hlboko dotýka teológie stvorenia a v rámci nej predovšetkým otázok evolúcie. Ako príklad spolupôsobenia teológie a ostatných vied nám môže poslúžiť postupná recepcia teórie polygenizmu v tom zmysle, že neprotirečí podstatnej výpovedi svedectva zjavenia. Kreacionizmus a generacionizmus tvoria ďalší príklad obsahu reflexí vo vývinovej línii teológie stvorenia. Aktuálne úvahy o „intelligent design“ poukazujú na to, že pre mnohých reflexia v týchto oblastiach je ešte otvorená. Najmä v Severnej Amerike možno sledovať reakcie fundamentalistických neokreacionistov, ktorí v šľapajach svojich predkov nadväzujú na názory proti darvinizmu a evolúcii. Podľa nich je evolučná teória zodpovedná za všetky moderné civilizačné problémy; biblické výpovede vidia v konkurencii voči vedeckým poznatkom.<sup>1</sup> Pritom možno poznamenať, že Darwin vo svojom diele *On the Origin of Species* vlastne ne-

<sup>1</sup> Porov. KUMMER, Ch.: Evolution und Schöpfung. In: *Stimmen der Zeit*, 2006, 1, s. 31–42.

poskytuje dostačujúce riešenie problému evolučného vývinu do vyššieho štádia; jeho definícia sa vzťahuje na konkurenčný boj o prežitie.<sup>2</sup>

#### PRÍRODNÉ VEDY A ICH OBRAZ O ČLOVEKU

Postupné novodobé rozvetvovanie a v istom zmysle osamostatňovanie vedných disciplín prinieslo so sebou nepredstaviteľné, nové poznatky o človeku, ktoré púťali pozornosť prírodovedeckého výskumu. Je známe, že biológia sa v druhej polovici 20. storočia rozvinula neobyčajným spôsobom, podobne ako aj výskum mozgu, čo má rozhodujúci vplyv na utváranie obrazu o človeku. Tieto poznatky sú samozrejmom súčasťou prírodovedeckého myslenia. V súčasnosti sú jednotlivé vedné odvetvia tak hlboko špecializované, že ďalšou požiadavkou je syntetizácia poznatkov a ich integrácia do celistvého obrazu o človeku z istého nadhľadu.

K súčasným typom pokusu o definíciu patria naturalistické vysvetlenia človeka. Naturalizmus ako filozofické chápanie sa zaoberá jednostranne biologickou prirodzenosťou človeka, pokladá ju za pravú ľudskú stránku a potom chápe duchovné dianie alebo vedomie človeka iba ako pokračovanie fyzického a biologického. Súčasným dominujúcim smerom sú neurovedy, nad ktorými dominuje naturalizmus. Majú v úmysle opisovať človeka z hľadiska jeho prirodzených základov a podmienok a niektorí skúmatelia mozgu si nárokovujú na názor, že neuroveda je jediná platná antropológia. Ved' pradávna antická teória, v zmysle ktorej je človek produktom prírody, prežíva v dnešných časoch len určité variácie. Pritom ako závažná a rozhodujúca sa ukazuje otázka, či je človek duchovná bytosť so slobodnou vôľou, alebo či ho treba chápať len ako produkt jeho mozgu a neuronálnych aktivít.

Jedna z aktuálnych diskusií pri výskume mozgu sa dotýka otázky, nakoľko je človek slobodný aj pri spontánných, teda podvedomých pohyboch, nakoľko sú výsledkom jeho rozhodnutí. Je vedomie skutočne iniciátorom všetkého konania, alebo len vo svojej predstave, pretože aj tak je už všetko predtým v procese, ešte skôr, ako si to človek uvedomí? Avšak na druhej strane to vari znamená, že môžeme reagovať na niečo, čoho nie sme si ani vedomí? Môžu byť duch a duchovný obsah vedomia vysvetľované ako dištinkatívne neuronálne mechanizmy vzrušenia?<sup>3</sup> Možno povedať, že naše „ja“ vzniká počas vývinu mozgu a jeho skúsenostného sveta?<sup>4</sup>

Ako potom definovať osobu a od čoho závisí jej dôstojnosť? Klonovanie človeka síce moderné spoločnosti jednotne z etických dôvodov zamietli, no predsa sa v ostatnom čase diskutuje, či predsa len nepripustiť klonovanie s terapeutickým cieľom, pričom sa argumentuje potrebou liečiť Alzheimerovu a Parkinsonovu chorobu. Dá sa však dostatočne jednoznačne rozlíšiť terapeutické a reprodukčné klonovanie? Ak sa ľudský život pokladá za expe-

<sup>2</sup> Porov. KUMMER, Ch.: Evolution und Schöpfung. In: *Stimmen der Zeit*, 2006, 1, s. 35.

<sup>3</sup> Porov. LÜKE, U.: Mehr Gehirn als Geist? Grenzen der naturalistischen Interpretation. In: NEUNER, P. (Hrsg.): *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild*. Freiburg, 2003, s. 57.

<sup>4</sup> Porov. ROTH, G.: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt, 1999, s. 330.

rimentálny materiál, nestáva sa takto človek skladom náhradných dielov? Každý človek je jedinečný vo svojej dôstojnosti a neslobodno ním disponovať iba ako prostriedkom, hoci aj len v embryonálnej fáze.

Na rozdiel od toho, podľa Kantovej antropológie človek nikdy nie je prostriedkom pre niekoho druhého – dokonca ani pre Boha nie, ľudstvo nám musí byť sväté v našej osobe, z čoho vyplýva, že to tak musí byť preto, lebo človek je subjektom morálneho zákona, teda toho, čo je samo osebe sväté.<sup>5</sup> A napokon: Je človek determinovaný, alebo má skutočne slobodnú vôľu?

## ČO JE SOCIOBIOLOGIA

Významný zoológ A. E. Brehm tvrdí, že pre prírodovedca človek podľa telesnej stránky nie je nič viac a nič menej než cicavec; tým ovplyvnil ďalší vývin prírodných vied. Bolo to obdobie, keď Darwin v roku 1859 vypracoval svoje dielo *On the Origin of Species* a tým položil základy evolučnej biológie. Mal v úmysle osvetliť aj pôvod a korene, nielen evolučný princíp vzniku živočíšnych druhov. Keďže biologické poznatky ovplyvňujú obraz človeka a spoločnosti, majú politické dôsledky; výskum môže dokonca spôsobiť aj politické problémy, ktoré možno sledovať napr. pri ekologických debatách alebo v súvislosti s génovou technikou. Spôsob ich popularizácie môže byť preto rozhodujúci.

Súčasný prístup k týmto otázkam sa nazýva sociobiológia, relatívne nová vedná disciplína, ktorú definuje E. O. Wilson ako systematické štúdium biologického základu všetkého sociálneho správania.<sup>6</sup>

Philip Kitcher kvalifikuje túto definíciu ako nedostatočnú a žiada ju upraviť. Upozorňuje na ťažké sociálne dôsledky takéhoto prístupu k výskumu a poznamenáva: „Ak sa mýlime v otázkach o základe sociálneho správania, ak zanedbáme cieľ spravodlivého rozdelenia výhod a tiarch spoločnosti, pretože prijímame nesprávne hypotézy o nás samých a o našej vývinovej histórii, potom dôsledky vedeckej chyby môžu byť skutočne vážne.“<sup>7</sup>

Náplňou sociobiológie je vysvetľovať ľudské konanie osvedčenými prostriedkami populačnej genetiky. Ako problém sa však javí vysvetlenie altruistických správanií, keďže protirečia evolučnému princípu. Znaky sociobiológie možno formulovať takto:

1. Sociobiológia je smer biológie, ktorý má vysvetliť ľudské konanie prostriedkami evolučnej populačnej genetiky – popularizujúcim, senzáčným spôsobom.

2. Sociobiológia je program zameraný na verejnosť.

3. Sociobiológia je sémantický strategický program, ktorý opisuje človeka zdôrazňovaním biologickej stránky. Riskuje, že sklzne do naturalizmu ako svetonázor.

4. Sociobiológia ako východisko je naturalistický program – naturalistická antropológia má nepochybne morálno-teoretické dôsledky, preto je politická.

<sup>5</sup> Porov. KANT, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. J. Kopper. Stuttgart, 1978, s. 209.

<sup>6</sup> Porov. WILSON, E. O.: *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge (Mass.); London, 1975, s. 4.

<sup>7</sup> KITCHER, Ph.: *Vaulting Ambitions: Sociobiology and the Quest for Human Nature*. Cambridge (Mass.); London, 1985, s. 9.

5. Sociobiológia vystupuje ako teória morálky, s princípmi evolučnej etiky.<sup>8</sup>

Keďže sociobiológia nevystupuje ako jednotný program, F. M. Wuketits dokonca tvrdí, že evolučná biológia sa nemusí zastaviť pri opise a vysvetlení biologických predpokladov nášho konania, ale má právo na normatívne požiadavky.<sup>9</sup> Zastáva názor, že hodnoty a normy sú relatívne, vznikajú v súvislosti so skupinami a závisia od špecifických životných podmienok jednotlivých skupín a národov. Podobne aj M. Ruse tvrdí, že etika nemá vôbec nijaký základ. Morálnosť nie je nič viac než kolektívna ilúzia.<sup>10</sup>

Morálnosť sa tu stáva epifenoménom, pochádza zo selektívneho procesu konkurujúcich ranohistorických ľudských skupín a dodnes pôsobí len ako evolúcia.

Pre D. C. Dennetta je evolúcia univerzálnym algoritmom, z čoho vyplýva nielen vznik, zmeny a funkcie živých organizmov, ale aj všetky duchovné schopnosti človeka, až po morálku. Darwinov objav evolúcie neostáva obmedzený na biológiu, ale sa stáva princípom skutočnosti.<sup>11</sup>

Sociobiológia so svojim biologickým naturalizmom posudzuje sebavnímanie človeka a jeho etické úmysly prírodovedecky. Človeka chápe vcelku ako produkt prírody a riadi sa privilegovane prírodovedeckými metódami. Od nich je človek závislý podľa sociobiológie, ktorá sa vymanila z tradičnej filozofie, a tým sa utvára pragmatická antropológia. Biologický naturalizmus či biologizmus pokladá biológiu za základ všetkých filozofických potrieb a absolutizuje organický život ako jedinú formu života, z ktorej vychádzajú všetky ostatné životné javy, aj tie duchovno-duševné. Zachovávanie a podpora organického života sa podľa toho chápe ako najvyššie kritérium na posúdenie noriem a konania. Tým sa ponúka argument proti biologizmu v podobe chybného naturalistického záveru a faktického sociálneho darvinizmu.<sup>12</sup> Okrem sociológie aj kultúrna antropológia a filozofia si všimajú človeka v jeho životnom kontexte. Vplyvy prostredia na človeka majú samozrejme etický význam a dôsledky. Filozofia opisuje sebavnímanie človeka ako subjektu a osoby, k čomu konštitutívne patrí etická dimenzia. Etika nepripúšťa chápanie subjektivity ako vedľajšieho javu, ani ospravedlňovanie hriechu a tak sponchybnosti možnosti etického konania. Okrem toho nemožno pripustiť, aby sebavnímanie človeka ako trpiaceho bytia ostalo nepovšimnuté. Podľa teológa J. B. Metza, človek môže trpieť len ako subjekt.<sup>13</sup> Utrpenie je vždy individuálne a ide pritom vždy o skutočného človeka. Etika vychádza zo subjektu a berie do úvahy kategóriu utrpenia, nemôže sa jej vzdávať. Mravnosť civilizácie je však krehká. Stačí náhla zmena životných podmienok a ľudstvo sa navráti do prastavu divokosti.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Porov. KNAPP, A.: *Soziobiologie und Moraltheologie : Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie*. Weinheim, 1989, s. 51–53.

<sup>9</sup> Porov. WUKETITS, F. M.: Sind wir zur Unmoral verdammt? In: NEUMANN, D. (Hrsg.): *Die Natur der Moral*. Stuttgart, 1999, s. 51–59.

<sup>10</sup> Porov. RUSE, M.: The Significance of Evolution. In: SINGER, P.: *A Companion of Ethics*. Oxford, Cambridge (Mass.), 1991, s. 500–510.

<sup>11</sup> Porov. DENNETT, D. C.: *Darwins gefährliches Erbe*. Hamburg, 1992, s. 83.

<sup>12</sup> Porov. HEINRICH, A.: *Soziobiologie als kulturevolutionäres Programm*. Regensburg, 2001, s. 16.

<sup>13</sup> Porov. METZ, J. B.: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz, 1992.

<sup>14</sup> Porov. HEINRICH, A.: *Soziobiologie als kulturevolutionäres Programm*, s. 23.

Sociobiológia je interdisciplinárny vedný odbor, ktorý vysvetľuje sociálne správanie socializovaných živých bytostí na základe evolučnej teórie. Základné, opakujúce sa programy správania spoločensky žijúcich zvierat a ľudí odvodzuje od požiadaviek prispôsobenia, ktoré sa musí zvládnuť vo vývinovej histórii druhov.<sup>15</sup> Táto paradigma sa čoraz viac aplikuje aj na etické a náboženské spôsoby správania.

#### SOCIOBIOLOGICKÁ INTERPRETÁCIA NÁBOŽENSTVA

V tomto kontexte E. O. Wilson vníma biológiu ako údel a poznamenáva, že náboženstvá sa vyvíjajú do takej miery, do akej podporujú prežitie svojich zástancov. Rozšírenie biologickej evolučnej paradigmy na vysvetlenie vzniku a rozvoja kultúry, a tým aj náboženstva, je spojené s nondeterministickou interpretáciou správania riadeného génmi. Genetické vybavenie neurčuje správanie bezprostredne, ale utvára dispozície.<sup>16</sup> Wilson vychádza z ľudskej predispozície k náboženskej viere a pokladá ju za najkomplexnejšiu a najmocnejšiu silu ľudského ducha, pravdepodobne patriacu k ľudskej prirodzenosti, preto ani vedecké poznanie ju nemôže obmedziť. Najvyššie formy náboženskej praxe poskytujú biologické prednosti.<sup>17</sup>

Alister Hardy tvrdí, že bez ohľadu na názor psychológov o dôvodoch religiozity, ona je súčasťou ľudskej prirodzenosti podobne ako sexualita. To, čo nazývame boh, je integrálnou súčasťou systému života v súvislosti s tým tajomstvom, čím je vedomie.<sup>18</sup> Aj keby sme predstavu o Bohu pokladali za fikciu, zúčastňuje sa na procese selekcie a preto vplýva na život a mení ho.

Podľa týchto názorov sa religiozita zameriava napokon najmä na zvýšenie biologického prispôsobovania.

Vo svojom výskume kultov staroveku chce W. Burkert poukázať na biologické základy náboženstva, hľadá v nich všeobecné ľudské danosti. Z tohto pohľadu náboženstvo nevzniká ako duchovná tradícia kultúry (ani ako dôsledok nadprirodzeného zjavenia), ale ako komplex fenoménov, ktoré vychádzajú z genetických dispozícií a z prispôsobenia sa okoliu, ktoré riadia tie isté dispozície; to sa vyskytuje vo všetkých kultúrach a má pre ne určujúci význam. Ako sa mechanizmy správania utvárajú na rôznych úrovniach evolúcie a prejavujú sa prispôbovaním, v tomto zmysle sa náboženstvo javí ako dlhodobé utváranie reakčných modelov. Dejiny ľudstva podmienili podľa definície Burkerta vznik štyroch funkcií náboženstva:

1. Legitimizovanie vládnych poriadkov so vzťahom k božskému. V skúmaných kultoch je na čele sociálno-politických hierarchií boh s absolútnou autoritou, ako kráľ kráľov.

2. Záruka spoľahlivosti zmlúv, sľubov a pod. tým, že náboženstvo stavia kľamstvo pod autoritu trestného poriadku božstva.

<sup>15</sup> Porov. BERNHARDT, R.: Die Soziobiologie als Anfrage an die Theologie. In: *Theologische Zeitschrift*, 58, 2002, s. 172.

<sup>16</sup> Porov. WILSON, E. O.: *Sociobiology: The New Synthesis*, s. 978.

<sup>17</sup> Porov. WILSON, E. O.: *Biologie als Schicksal: Die soziobiologischen Grundlagen des menschlichen Verhaltens*. Frankfurt, 1980.

<sup>18</sup> Porov. HARDY, A.: *Der Mensch – das betende Tier: Religiosität als Faktor der Evolution*. Stuttgart, 1979.

3. Konštituovanie zmyslu zhubných skúseností pomocou ich integrovania do väčšieho spásneho kontextu vytvára nadempirickú kauzálnu súvislosť. Dôvodom je porušenie tejto súvislosti nesprávnym ľudským správaním. Pri potrebe zistiť dôvod sa človek dovoľáva prorocťiev alebo dostáva zjavenie a potom nasleduje rituálne zadostučinenie, zvyčajne formou obety. Táto funkcia náboženstva je v praxi zaužívaná, človek sa tak vyrovnáva s kontingentnosťou svojho bytia.

4. Určenie vzťahu medzi človekom a božstvom ako dávanie a prijímanie sa uskutočňuje formou výmeny darov (*do ut des*). Obeta aj dar srdca sú spojené s nádejou na opätované požehnanie – buď svetské, napr. zdravie, alebo nadsvetské, spásonosné dobrodenie. Týmto štyrmi bodmi boh stabilizuje a garantuje hierarchické štruktúry vo svete a javí sa ako garant a darca všetkého dobra. Výmena darov je podľa Burkerta založená na reakcii strachu na biologicky podmienenej hlbokaj úrovni; dodnes sa uskutočňuje pri kolekte na nedeľnej omši.<sup>19</sup>

#### TEOLOGICKÉ POZNÁMKY K SOCIOBIOLOGICKEJ INTERPRETÁCII NÁBOŽENSTVA

Názory na sociobiológiu nie sú jednotné dokonca ani v rámci prírodných vied. Gerald Hüther zastáva názor, že sociobiológia nie je schopná dostatočne vysvetliť altruistické správanie, ktoré prináša človeku nevýhodu, keďže neberie do úvahy ľudskú slobodu.<sup>20</sup> V podobnom duchu sa nesú aj niektoré neurofyziologické náčrty, ktoré chápu ľudskú slobodu len ako ilúziu.

G. Theißen hodnotí náboženstvo omnoho diferencovanejšie, ako revolúciu proti princípu selekcie.<sup>21</sup> Potom už kultúra pri vzniku náboženskej praxe nie je konštitutívna, ale len formatívna. To môže viesť k požiadavke vymaniť etiku a náboženstvo z referenčného rámca filozofie a vysvetľovať ich podľa biologických interpretácií.

Z toho vyplýva pre teológiu výzva, teda hypotéza, že náboženstvo ako každý iný kultúrny jav ľudstva má byť produktom evolúcie a naopak, že tento proces ovplyvnilo aj vlastným výkonom. Dynamika sociobiológie spočíva v tendencii povýšiť evolučný model na paradigmu celého výkladu skutočnosti a na základ spojenia prírodných a humanitných vied. Pred filozofiou a teológiou stojí teda ústredná otázka, akú ponúka kritika sociobiológie, ktorá pritom nemôže vysvetliť schopnosť človeka správať sa altruisticky.

Náboženská prax obetovania je podľa Burkerta biologicky podmienená. Ak pokladáme dejiny kultúry len za prostredie, v ktorom sa formujú dejiny náboženstva interpretované biologickými danosťami, v tom prípade sa náboženstvá iba prispôsobujú biologickým danostiam z evolučno-biologického hľadiska. Potom sú náboženské prejavy len určitou formou špecifického prejavu, treba ich vysvetľovať z hľadiska biológie, a tak náboženstvo so svojimi etickými aspektmi nemôže patriť do interpretačného rámca filozofie.

<sup>19</sup> Porov. BURKERT, W.: *Kulte des Altertums : Biologische Grundlagen der Religion*. München, 1998.

<sup>20</sup> Porov. HÜTHER, G.: *Die Evolution der Liebe*. Göttingen, 1999.

<sup>21</sup> Porov. THEIßEN, G.: *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*. München, 1984, s. 71n.



Pri vydávaní počtu z biologického východiska voči teológii je nevyhnutné položiť sociobiológii niekoľko otázok a naopak.

Keďže Boh je Stvoriteľ, Udržiavateľ, Zmierovateľ a Zavŕšiteľ celého kozmu, vo vývine vesmíru je mu v každej fáze blízky; preto sa jeho pôsobenie v rámci spásnych dejín dotýka aj dejín kultúry, náboženstva i prírody, čo sa prejavuje aj v prvých fázach hominizácie (K. Rahner). Ak podľa biblickej viery Božie pôsobenie dáva život, udrzuje ho a završuje, nie je vylúčené, že má vzťah ku spôsobom správania, ktoré slúžia na sebazáchovu, zachovanie druhu/rodu, a pomáha existenčne a kultovo prekonať extrémne situácie. Mutačné a selekčné mechanizmy v prírode, v dejinách a v kultúre, opisované evolučnou teóriou, môžu byť súčasťou procesu *creatio continua*, v ktorom Boh rozvíja život; dáva vznik určitým formám života a podporuje ich. Ak tu vidíme potrebu stavať kristocentrické dejiny spásy do väčšieho horizontu dejín kultúry a náboženstva, nemalo by sa to mylne chápať ako prirodzená teológia. Ponúka sa tým možnosť a zároveň aj nevyhnutnosť formulovať výpovede teológie stvorenia aj vzhľadom na prírodovedné koncepty, čo môže viesť ku konceptu teológie prírody. Takýto pohľad v spojení so zjavením poukazuje na zameranie Božieho stvorenia na zavŕšenie bez toho, že by sa pritom sakralizovali prírodné javy. Prírodné vedy teda nepochybne majú čo povedať teológii stvorenia, no teológia má na druhej strane slobodu reflektovaným spôsobom prekračovať prírodovedecké vzťahy ku skutočnosti.

Hoci teda sociobiologická interpretácia náboženstva môže poskytovať impulzy pre rozšírenie obzoru teológie stvorenia, nemožno zamlčať kritické body voči tomuto konceptu zo strany teológie.

Sociobiológia vystupuje s nárokom osvetliť náboženstvo cez evolučnobiologické korene a ich fungovanie, čím sa vlastne stavia skôr na stranu prírodnej filozofie než prírodnej vedy. Neberie však do úvahy fakt, ako chápe náboženstvo samo seba, a preto si nemôže robiť nároky na to, že je schopná adekvátne pochopiť podstatu náboženstva geneticko-funkcionálnym spôsobom. Podľa toho vysvetľuje napríklad aj svoje predstavy o dejinách a vývoji kategórie obety redukcionistickým spôsobom. Principiálne pritom neskúma, či sa za evolučným procesom neskrýva božský dôvod, čo protirečí vlastnému univerzálnemu nároku sociobiológie.

Burkertov výklad pôvodu náboženstva je pochybný aj v navodzovaní dojmu, že ním skúmané javy nevystihujú najústrednejšie body. Na utváranie náboženstva vplyvajú nielen existenčné boje o prežitie, ale aj prírodné udalosti, ako ročný rytmus, cyklus dňa a noci, ľudského života, alebo jednotlivé dramatické udalosti, ako zemetrasenie, blesk, chrlenie sopky a pod.

Boj o prežitie – centrálna téza sociobiológie – nemôže byť najdôležitejším kritériom náboženstiev, ktoré upozorňujú na také hodnoty ako zriekanie sa egocentrizmu, vlastného zisku, sebaobetovanie až do vydania vlastného života. Etický obsah a nárok kresťanstva, ako sú obsiahnuté v blahoslavenstvách, sú v napätí so sociobiologickou interpretáciou náboženstva. Podobne je to s presvedčením, že Boh sa osobitným spôsobom skláňa k slabým a trpiacim, nie k tým, ktorí sa vedľa najlepšie prispôbiť v boji o prežitie. A aj od svojich tvorov vyžaduje toto milosrdenstvo ku zdanlivo nepatrným. Jeho milosrdenstvo je slobodný dar, ktorý vylučuje Burkertovu interpretáciu náboženskej obety v zmysle *do ut des*. Teologické určenie vzťahu k Bohu v tom protirečí evolučno-

biologickému výkladu náboženstva, pretože tu ide o vnútornú premenu obdareného človeka vo vďačnosti, menej o vlastný výkon v existenčnom boji o prežitie. Boh je zavŕšiteľ svojho stvorenia napriek princípu selekcie. Kresťanstvo sa neusiluje o lepšie prežitie pripodobňovaním sa daným podmienkam (porov. Rim 12,1-2), ale podľa Pavlovho učenia uplatňuje princíp prispôsobovania sa iným smerom: stať sa všetkým pre všetkých a plakať s plačúcimi (porov. Rim 12,15).

Vedecké skúmanie človeka nepatrí do kompetencie jednej vednej disciplíny. V dnešnej filozofii sa prechádza od antropológie k filozofii osoby, čo vo veľkej miere súvisí s etikou. Človek je bytosť obdarená rozumom a slobodou. Napokon rozhodujúce nie je to, čo z neho urobí jeho prirodzenosť, ale to, čo človek urobí zo seba ako konajúca osoba, čo môže a čo má zo seba urobiť. Podľa toho celé poznávanie sveta má v konečnom dôsledku taký zmysel, že človek ako osoba je svojím vlastným cieľom – čo bezprostredne súvisí s jeho zodpovednosťou a dôstojnosťou duchovnej bytosti. Kant hovorí o morálnom sebavedomí človeka, ktoré sa prejavuje v každodenných, praktických životných skúsenostiach a vyplýva z toho, že človek je obdarený rozumom a že morálny zákon poznáva v sebe. Zodpovednosť človeka teda nemožno vysvetľovať a ospravedlňovať evolučnými, biologickými kategóriami.

Na záver možno poznamenať, že medzi sociobiologickou a teologickou interpretáciou náboženstva je neprekonateľný rozdiel. Hlavnou výpoveďou sociobiológie je, že náboženstvo vzniká z biologických dôvodov, teda evolúcia rodí vieru v Boha, ktorý ako objekt je ilúziou evolúcie. Preto vyhlasujú niektorí jej zástancovia nárok na univerzálnosť sociobiológie. Podľa teológie Boh je Stvoriteľ aj evolúcie, ako reálny subjekt evolučného procesu. Ako Stvoriteľ pôsobí jednak skrze evolúciu, môže však pôsobiť aj napriek alebo proti nej s cieľom, aby celé stvorenie priviedol k zavŕšeniu podľa svojej slobody a múdrosti.

Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava  
tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19  
fax: +421/2/544 302 44

## Postmoderná kríza hodnôt a Kniha Kazateľ

PETER DUBOVSKÝ SJ

DUBOVSKÝ, P.: The Post-Modern Crisis of Values and the Book of Qohelet. *Teologický časopis*, IV, 2006, 2, s. 35 - 50.

This article presents the Book of Qohelet from the thematic point of view. The study of this book is divided into five thematic streams which can be individuated in the Book of Qohelet. The goal is to demonstrate that some of the problems of the post-modern era were known and dealt with already some centuries before Christ.

Všeobecne nie je príliš známy názov Qohelet (Ekkleziastes, Kazateľ), ale určite je dobre známy výrok: „Marnosť nad marnosť, všetko je márnosť“ (Kaz 1,2) alebo výrok: „Okrem (uvedeného) treba dodať: Maj sa na pozore, syn môj! Písaniu kníh nieto konca-kraja, ale mnohé premýšľanie vyčerpáva telo až priveľmi“ (12,12).

Okrem týchto dvoch výrokov, Kniha Kazateľ obsahuje ťažko zrozumiteľnú zbierku úvah, prísloví a múdroslovných ponaučení. Čo takýto dvetisíc rokov starý spis môže povedať pedagógom, psychológom a teológom postmoderného sveta? Vychovávateľa zápasia s relativizáciou základných princípov, ktoré tvorili piliere ľudstva po celé storočia. Vynára sa bezhodnotová psychológia, do teológie preniká eklekticismus a študenti, ako aj profesori cítia, ako sa musia špecializovať viac a viac, a strácajú široké obzory polyhistorov.

Kniha Kazateľ opisuje životný experiment Kazateľa (kráľa Šalamúna), ktorý sa rozhodol preskúmať všetko, aby našiel pravú múdrosť. Tento odvážny pokus, ktorý sa opisuje v Knihe Kazateľ, má čo povedať aj dnešnému človeku. Predovšetkým nás to vyvedie z ilúzie, že spochybňovanie tradičného hodnotového systému, relativizovanie náboženských tradícií, nezaujem a nestálosť je fenoménom len dnešnej doby. Táto kniha je dôkazom, že s podobnými problémami museli zápasiť aj ľudia už niekoľko storočí pred Kr. Štúdium týchto starých spisov pomáha človeku dívať sa na svoje vlastné problémy z historickej perspektívy, vidieť, ako s podobnými problémami zápasili generácie pred nami.

Táto kniha predovšetkým odpovedá na problémy svojej doby. Po výcho- de Izraelitov zo zajatia nová komunita musela čeliť náboženským, politickým a kultúrnym výzvam nových impérií, najskôr perzského a potom helenistického. Najťažšími výzvami pre postexilovú komunitu bola medzinárodná komunikácia, synkretizmus, relativizovanie národných a náboženských hodnôt. Vo Svätom písme nachádzame viacero odpovedí na tieto zmenené politické a kultúrne podmienky: v Prvej a Druhej kniha Makabejcov je predstavený postoj mučeníkov, ktorí boli ochotní udržať tradície otcov aj za cenu vlastného života (sedem synov je ochotných zomrieť, aby nemuseli jesť bravčové mäso), na druhej strane je tu Kniha Múdrosti, ktorá preberá slovník a spôsob myslenia helenizmu, a mohli by sme ju nazvať dielom, ktoré hľadá, ako sprostredkovať židovskú

múdrosť helenistickému svetu, používajúc ich jazyk a spôsob myslenia. Do tohto obdobia patrí aj Kniha Qohelet (Kazateľ, Ekkleziastes). Táto kniha tiež odpovedá na problémy svojej doby, ale iným spôsobom: uvažovaním nad hodnotou starých tradícií. Kazateľ ide až na koreň problému. Má odvahu strhnúť rúško posvätnéj bázne pred starými zvykmi, prelomiť tabu a začať sa pýtať. Pýtať sa ako človek, ktorý úprimne hľadá, ako človek, ktorý nepristupuje ku problému s tým, že skôr, než začne premýšľať, už pozná výsledok. Je to odvážna a nebezpečná cesta, ale je to cesta, ktorá sa stala časťou našej tradície. Nie je to len akékoľvek spochybňovanie, je to opis zápasu človeka, ktorý si nevystačí s jednoduchými odpoveďami, ale ide až na koreň vecí. Táto kniha sa nesústreďuje na predloženie riešenia, ale jej nadčasová hodnota spočíva v odhalení koreňov relativizovania hodnôt. Cirkev toto hľadanie nezavrholá, naopak, zaradila túto knihu do kánonu Katolíckej cirkvi a pokladá ju za inšpirované Božie slovo.

Celá kniha je napísaná ako experiment Kazateľa (kráľa Šalamúna), ktorý sa rozhodol preskúmať všetko, aby našiel pravú múdrosť. Táto kniha je akoby zhodnotením tohto experimentu.

Tematické rozdelenie knihy nám odhaľuje päť základných objavov, ktoré uskutočnil Kazateľ na svojej ceste za múdrosťou:

- Múdrosť nemôže dosiahnuť svoj cieľ.
- Boh je nepoznatelný.
- Svet je pokrivený.
- Smrť zotiera všetko.
- Pôžitok odporúča seba samého.<sup>1</sup>

Kazateľ tak určuje päť okruhov problémov, ktoré dávajú otázku za každú veľkolepú syntézu a učenie postexilovej komunity. Kazateľ vo svojom experimente ukázal, kde sú korene ľudského skepticizmu a relativizovania klasickej múdrosti.

## 1. MÚDROSTĚ NEMÔŽE DOSIAHNUŤ SVOJ CIEĽ

### 1.1. VÝHODY KLASICKEJ MÚDROSTI

Kazateľ ako hľadač opravdivej múdrosti dôkladne preskúmal všetku dostupnú múdrosť svojho veku. Kniha nám prináša celé úvahy o výhodách klasickej múdrosti. Autor nielenže schvaľuje základné kroky na ceste múdrosti (porov. Kniha Prísloví), ale dokonca využíva podobné literárne formy ako knihy klasickej múdrosti.

#### 1.1.1. TĚMY

Kazateľ krásne syntetizuje hodnotový systém svojej doby. Uznáva základné rozdelenie na hlúpych a múdrych, na spravodlivých a hriešnikov, predložené v Knihe Prísloví. Tak ako Kniha Prísloví, aj Kaz 7,18 pokladá za základ múdrosti správny postoj voči Bohu. Autor nadväzuje na veľkú tradíciu „rešpektu pred Bohom“, ktorá je určujúcim kritériom na rozlíšenie medzi múdrosťou a hlúposťou. Tento postoj človeka voči Bohu prináša aj svoje ovocie: len ten,

<sup>1</sup> Porov. NICCACCI, Alviero: *La Casa della Sapienza*. Torino : San Paolo, 1994, s. 85-106.

kto je dobrý pred Bohom, môže uniknúť z rúk ženy, ktorá je predstavená ako niečo, „čo je horkejšie než samotná smrť“ – jej srdce je osídлом a jej ruky sú putá a „hriešnik bude ňou chytený“ (7,26). Ďalším ovocím rešpektu pred Bohom je: „...lebo, kto sa bojí Boha, vyjde z tohto všetkého“<sup>2</sup> (7,18). Autor tu nadväzuje na tvrdenia predchádzajúcich veršov, kde múdry by nemal ísť cestou extrémov, a je to práve postoj rešpektu voči Bohu, ktorý mu pomáha nájsť správnu rovnováhu medzi extrémami.<sup>3</sup> Postoj rešpektu voči Bohu ustanovil sám Boh, ktorý všetko, čo urobil, urobil s večnou platnosťou (3,14).

Tento vzťah k Bohu následne vyúsťuje do vnútornej zmeny mudrca: jeho srdce je na pravej strane (10,2). Tento antitetický paralelizmus porovnáva srdce múdreho a hlúpeho a umiestňuje ich na dve opačné strany – pravú a ľavú.<sup>4</sup> Týmto autor pravdepodobne ukazuje nezlučiteľnosť ciest hlúpeho a múdreho. Múdry ďalej zachováva príkazy, čo ho potom môže ochrániť od zla. Srdce múdreho pozná čas a spôsob konania (8,5).<sup>5</sup> Srdce hlúpeho je však naplnené mrzutosťou (7,9).<sup>6</sup> Napriek všetkej pochybnosti, ktorú Kazateľ vznáša voči klasickej teórii múdrosti, prichádza k uzáveru, že múdrosť je predsa len lepšia než hlúposť: vyniká nad ňou tak, ako svetlo vyniká nad tmou. Z tohto dôvodu múdry „nosí svoje oči na hlave, kým pochabý sa poneviera po tme“ (2,14). V konečnom dôsledku múdrosť je teda lepšia ako hlúposť a život je lepší ako smrť (9,4-5).

Podobne ako v Knihe Prísloví, interiorizovaná múdrosť sa nevyhnutne prejavuje aj navonok. Jej prvým vyjadrením je jazyk a rozvaha v reči. Rešpekt pred Bohom vedie ku kontrolovaniu slov, ktoré človek vyrieka pred Bohom. Múdry „sa neunáhľuje svojimi ústami a jeho srdce sa neprenáhľuje predniesť slovo pred Bohom“ (5,1).<sup>7</sup> Jeho ústa by ho nemali viesť do hriechu (5,5), nemal by robiť sľuby, ktoré nemôže splniť (5,3-4), a nemal by sa oddávať snivaniu, ktoré vedie k mnohým márnivým slovám (5,6; 10,14). Slová múdreho prinášajú milosť, slová hlupáka skazu (10,12; 7,6). Múdry si tiež príliš nepripúšťa všetko, čo počuje (7,21), a vie zaujať správny odstup od klebiet.

<sup>2</sup> Slovenský preklad používa výraz „má úspech vo všetkom“. V texte sme uviedli doslovný preklad hebrejského textu. O typoch prekladov a jazykoch použitých vo Svätom písme porov. PANCZOVÁ, Helena: *Vplyv Biblie na kresťanskú latinčinu : Grécizmy a hebrejizmy pri použití predložky in*. Trnava : Dobrá kniha, 2002, s. 8–55.

<sup>3</sup> „Nerob sa nadmieru spravodlivým, ani si nepočínaj, akoby si bol veľmi múdry. Veď prečo by si sa mal dožiť sklamaní? Nepočínaj si príliš zlostne, ani sa nezachovaj až veľmi pochabo! Veď prečo by si mal zomrieť nie na svoj čas? Dobré je, keď sa budeš pevne držať prvého, ale ani od druhého neodťahuj ruku! Lebo kto sa bojí Boha, má úspech vo všetkom.“ (Kaz 7,16-18)

<sup>4</sup> „Srdce múdreho je na pravej strane, srdce pochabého však na ľavej.“ (10,2) Priradenie srdca na pravú stranu má symbolický, a nie anatomický význam. Pravá strana symbolizuje moc a silu. Porov. LONGMAN, Tremper: *The Book of Ecclesiastes*. Grand Rapids (Mich.) : W. B. Eerdmans, 1998, s. 240.

<sup>5</sup> Slov. preklad: „Kto zachováva príkaz, neokúsi nijaké zlo. Múdre srdce pozná čas a správny spôsob.“ V hebr. origináli autor používa antitetický chiazmus, založený na opakovaní slova *poznáť yd'*: „Ten, kto zachováva príkaz, nebude poznať zlú vec, a čas a súd bude poznať srdce múdreho.“

<sup>6</sup> Doslovne „v hrudi hlúpych odpočívajú zármutok/mrzutosť“. Sloveso odpočívajú znamená aj spočívať, zastať a prebývať.

<sup>7</sup> Na rozdiel od slovenského prekladu, tento preklad sa pokúša spojiť dve paralelné časti do jednej vety a neoddeľuje jednotlivé časti paralelizmu bodkou.

Múdroseť nachádza svoje vyjadrenie aj v postoji k práci: pochabého práca unavuje (10,15),<sup>8</sup> zatiaľ čo múdry rozsiera svoje semeno za rána a do večera svojej ruke nedá spočinúť (11,6). Čestný postoj k práci prináša človeku sladký spánok (5,11). Autor dokonca pozýva aj k podnikaniu, ktorého výsledok ostáva riskantný (11,1),<sup>9</sup> ako aj ku zdravej prefikanosti v spravovaní pozemských dobier (11,2).<sup>10</sup>

Ako klasická múdroseť, tak aj Kazateľ si viac cení múdroseť ako bohatstvo alebo vysoké spoločenské postavenie (4,13). Najlepším riešením je, ak je „múdroseť spolu s majetkom“ (7,11). „Lebo byť v tieni múdrosti je byť aj v tieni peňazí.“ (7,12a)

Autor si je vedomý platnosti zákona retribúcie: „Bohabojní sa budú mať dobre ... a zasa bezbožnému dobre nebude.“ (8,12-13) Tak múdroseť prináša svoje ovocie nielen pre múdreho – úspech (10,8-10) a rozjasňuje mu tvár (8,1b) –, ale aj pre jeho okolie. Múdry mladík je schopný zachrániť mesto pred nepriateľským kráľom (9,13-16) a tak „múdroseť je lepšia ako útočné zbrane“ (9,18a). Celospoločenské výhody múdrosti v porovnaní s hlúposťou sa najviac prejaví, ak sa ňou rozhodnú riadiť kráľ a jeho dvor. Ich krajina prekvitá, na rozdiel od krajiny, v ktorej vládnu veľmoži, čo sa oddávajú iba hostinám a zábave (10,16-19; porov. 10,5). Sledujúc odporúčania klasickej múdrosti, aj náš autor uvádza, ako sa správať voči kráľovi: naše príslovie „Aj steny majú uši“ zaznieva vo forme „Lebo aj nebeské vtáky by mohli zaniest tvoj hlas a čo len krídla má, môže mu takú reč oznámiť“ (10,20).

### 1.1.2. FORMY

O autorovi vieme, že skladal múdre výroky, učil ľud poznaniu a všetko si dôkladne uvážil. Literárne formy využité v knihe v mnohom pripomínajú Knihu Prísloví: rozkazovací spôsob (7,9-10.<sup>11</sup> 13-14; 11,8-10), uvádzanie dôvodov (8,3), porovnania (7,1-4)<sup>12</sup>, rečnícke otázky (2,2.<sup>13</sup> 12,15; 6,8), priama reč (1,10; 7,10), opisy (12,3-7), gnómické výroky (1,9; 7,8; 9,17-18), opakovania (1,2; 12,8), anafora (3,1-8). Tak ako pre klasickej múdroseť, aj pre Kazateľa zdrojom múdrosti *par excellence* je skúsenosť (kap. 2 – 3) a pozorovanie prírody (11,3-4).

## 1.2. SPOCHYBNENIE PRINCÍPOV KLASICKEJ MÚDROSTI

Spochybnenie princípov klasickej múdrosti sa nedeje len na základe nejakých teoretických úvah, ale je ovocím dlhej skúsenosti a hľadania múdrosti. Prvé dve kapitoly prinášajú dlhý zoznam úsílí, pomocou ktorých sa Šalamún usiloval prísť až ku koreňu múdrosti. Výsledkom bolo však len sklamanie: sú-

<sup>8</sup> V hebrejskom origináli to nie je len práca, ktorá unavuje, ale doslovne „pochabá práca ho (pochabého) vyčerpáva“.

<sup>9</sup> „Púšťaj svoj chlieb po vode a po mnohých dňoch ho (zasa) nájdeš.“

<sup>10</sup> „Podeľ svoj majetok na sedem, ba na osem častí, lebo nevieš, aké nešťastie sa strhne nad krajinou.“

<sup>11</sup> „Neprenáhli sa svojim duchom, aby si sa zlostil, lebo mrzutosť prebýva v hrudi pochabých. **Nepýtaj sa:** »Ako to, že predošlé dni boli lepšie ako terazšie?« Lebo to by si sa nepýtal z múdrosti.“

<sup>12</sup> „Lepšia je dobrá poveseť než (voňavý) olej. Lepší je deň smrti ako deň narodenia.“ (7,1)

<sup>13</sup> „O smiechu som (musel) povedať: »Bláznovstvo« a o slasti: »Čo mi pomôže táto (vec)?«“

ženie, hnevivosť, nepokoj (2,23) a žiarlivosť (4,4). Kazateľova skúsenosť hľadania múdrosti končí v objave, že zdokonaľovanie sa v múdrosti vedie k mrzutosti (1,18) a k telesnému vyčerpaniu (12,12). Napriek všetkým snahám o zavádzanie múdrosti do praxe, výsledkom je akoby pravý opak: vo svete vládne útlak, ktorý je zakorenený aj v sociálnych štruktúrach (5,7-8).

Toto zistenie je ešte prehĺbené smutným konštatovaním: „Pritom som videl, že násilníci boli pochovaní, kým tí, čo si počínali správne, museli utiecť zo svätého miesta a upadli v meste do zabudnutia.“ (8,10) Autor napriek tomu, že si je vedomý platnosti zákona o retribúcii, predsa, poučený vlastnou skúsenosťou, o ňom silne pochybuje (8,9-14). Neistota vzhľadom na odmenu spravodlivých je umocnená úvahami o smrti, ktorá je spoločným cieľom všetkých. Tieto skúsenosti vedú autora k otázke: „Lebo kto vie, čo je v živote dobré pre človeka?“ (6,12)

Autor prichádza ku smutnému uzáveru. Jeho úsilie a námaha dosiahnuť múdrosť nedosiahli svoj cieľ. Autor tak spochybňuje základy samotnej múdrosti. Základná téza klasickej múdrosti by sa mohla formulovať takto: Ak človek bude sledovať cestu múdrosti, môže si zabezpečiť svoju budúcnosť. Kazateľ však tento základný princíp spochybnil vo dvoch bodoch:

- Ak človek nevie presne definovať, čo je naozaj dobré pre neho, nemôže s istotou kráčať po ceste múdrosti. (6,12)
- Ak neplatí princíp retribúcie (9,11), potom nemožno hovoriť, že sa opláti žiť spravodlivo.

Kazateľovo hľadanie zmyslu života je tak odsúdené na zánik – nemôže nájsť kľúč k totalite života.

## 2. BOH JE NEPOZNATEĽNÝ

Ďalšou základnou tézou klasickej múdrosti je Boh. Autor nepochybuje o existencii Boha, zaoberá sa však otázkou poznateľnosti Boha. Neschopnosť preskúmať Boží plán (8,17) ho pozbavuje akejkol'vek nádeje na poznanie svojej budúcnosti (7,14b). Naštrbenie tohto piliera klasickej múdrosti rozoberieme vo dvoch častiach. Najskôr sa budeme zaoberať Kazateľovým chápaním Boha a potom otázkou poznateľnosti Boha.

### 2.1. BOŽIA EXISTENCIA A ATRIBÚTY

Kazateľ vo svojom experimente zhŕňa staroveké poznanie o Bohu. Božia existencia je skutočnosťou, ktorú aj pochybujúci Kazateľ prijíma ako nepopierateľný fakt. Z verša 11,5 môžeme usúdiť, že Bohu bol udelený typický múdroslovný atribút – Stvoriteľ („Ako nevieš, ... ako sa tvoria kosti v živote ženy ťarchavej, celkom tak nepoznáš diela Boha, ktorý všetko robí“). Verš 3,11 charakterizuje túto Božiu činnosť ako niečo pekné<sup>14</sup> a utvorené „vo svojom čase“, t. j. v čase určenom samotným Stvoriteľom (porov. 3,1-8). Človek, ktorý vyšiel z „Božej dielne“, je priamy (7,29). Kmeň slova *yšr* doslovne znamená geometrickú rovnosť, hladkosť, priamosť. Často je toto slovo spojené s cestou, po ktorej sa dá napredovať s ľahkosťou. V obraznom zmysle sa slovo používalo

<sup>14</sup> Pravdepodobne ide o narážku na Gn 1, kde Boh pokladá svoje stvorenia za dobré.

vo vzťahu k ľudskej osobe, k jej morálnemu charakteru, etike alebo náboženstvu. Tak ľudské správanie (cesta) mohlo byť priamo v protiklade so zákernosťou (Prís 21,8; 29,27) alebo krivosťou (1,15).

Ďalší uzáver, ktorý možno vyvodit' z Knihy Kazateľ, sa vzťahuje na produkt Božej aktivity – na stvorený svet. Božie diela majú nemeniteľný charakter. Človek k tomu nemôže nič pridať, ani nič ubrať (3,14).<sup>15</sup> Idea nemennosti Božieho diela (stvorenia) má u Kazateľa podobnú váhu, s akou Mojžiš predstavuje Božie zjavenie (Zákon). Výsledkom tohto nemeniteľného diela je, aby sa človek bál Boha.<sup>16</sup> Autor napriek tomu, že používa ten istý slovesný koreň ako v prípade „rešpektu pred Bohom“, רָשָׁף, vynecháva predmet a v našom prípade ho nahrádza predložkou s privlastňovacím zámenom. Takéto slovné spojenie dostáva polysémantický význam: môže naznačovať rešpekt pred Bohom alebo úzkosť, ktorú v človeku vyvoláva Boží majestát.

Posledný aspekt sa týka vzťahu Boha k človekovi. Boh hľadá na sľuby, ktorými sa mu človek zaviazal, a ich nesplnenie vyvoláva v ňom hnev. Z tohto dôvodu autor vyzýva k uvážlivosti pri uzatváraní sľubov (5,3-5). Do tejto skupiny môžeme zaradiť aj predstavu Boha, ktorý zaručuje retribúciu: Boh si predvoláva na súd (9,9; 12,14), Boh sa vie vypomstiť za prenasledovaného (3,15) a v konečnom dôsledku je to Boh, ktorý posúdi spravodlivého a zlého človeka (3,17).

## 2.2. NEÚSPEŠNÉ HĽADANIE BOHA

Počas svojich dlhých životných skúseností Kazateľ nesporne objavil veľa vecí z múdrosti. Opis sveta, striedanie časov, základné Božie atribúty – to všetko je svedectvom toho, že jeho hľadanie prišlo k určitému cieľu: „Boh urobil všetko krásne vo svojom čase.“ (3,11a) A bol to koniec koncov sám Boh, ktorý vložil do človeka túžbu po hľadaní, po večnosti: „...a tiež dal do ich srdca večnosť“<sup>17</sup> (3,11b). A práve toto je jeden z najsfrustrujúcejších objavov Kazateľa. Človek má v sebe večnosť, jeho bytie nosí v sebe jeden z Božích atribútov – večnosť, a práve v tomto bode však zlyháva: „Hľa, toto som našiel, hovorí Kazateľ, (kladúc) jedno na miesto druhého, s cieľom, aby som našiel zmysel, ktorý

<sup>15</sup> Podobnú paralelu nájdeme v Dt 4,2: „K slovám, ktoré vám hovorím, nepridáte vôbec nič, ani z nich nič neuberiete.“

<sup>16</sup> Nemeniteľný charakter Božieho stvorenia kontrastuje s mnohými filozofickými koncepciami, kde sa vychádza práve z premenlivosti stvorenia. Porov. ROJKA, Luboš: Eternity of God. In: *Studia Aloisiana : Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity 1999*. Bratislava : Dobrá kniha, 1999, s. 197–198.

<sup>17</sup> Ťažkosť pri vykladaní tohto verša možno vidieť aj v rozdielnych prekladoch. Oficiálny slovenský preklad pridáva do zátvoriek slovo tušenie a tak slovenská interpretácia sleduje návrh protestantského exegéty Delitzscha, ktorý vysvetľuje hebrejský termín 'ólām ako *desiderium aeternitatis*. Gréčtina prekladá hebrejský termín doslovne: „καὶ, γὰρ σὺν τῷ αἰῶνι ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτῶν“ (a dal do jeho srdca aj spolu s večnosťou). Termín má viacero významov: svet, poriadok, večnosť. Možnosť preložiť grécky termín αἰῶν ako svet využila aj Vulgáta a prekladá *et mundum tradidit disputationi eorum*. Hebrejský termín 'ólām je v protiklade s termínom 'ēt, čo znamená konkrétny časový úsek. Hebr. 'ólām tak označuje trvanie, na rozdiel od obmedzeného časového úseku. Porov. MURPHY, Roland E.: *Ecclesiastes*. Dallas (Tex.): Word Books, 1992, s. 34.



ešte stále vytrvalo hľadá moja duša, nenašiel som.“ (7,27-28)<sup>18</sup> Slovo „zmysel“ má v hebrejčine tvar *hešbôn* a pochádza zo slovesného koreňa *hāšab*, ktorého prekladové ekvivalenty naznačujú dva sémantické elementy: a) element počítania, zvažovania a hodnotenia. Tento významový rozmer slova má viac technické uplatnenie. Aktívne prídavia, ktoré možno pomocou neho utvoriť, sa používajú na označenie remesiel, ako napr. ten/tá, čo vyšívá vzory na ľanové plátno, alebo v zmysle obchodno-ekonomického vyhodnocovania príjmov a výdajov; b) element plánovania, ktorý je viac abstraktno-rationálny. Tvar *hešbôn* sa nachádza len v neskoršej literatúre a jeho význam je: výsledok hodnotiacej operácie – vo v. 7,27 by mal potom význam výsledku pridávania jednej veci ku druhej a teda výsledná suma, alebo plán formujúci sumu preskúmaných vecí. Porovnávaním opisu autorových skúseností z druhej kapitoly môžeme usúdiť, že Kazateľ má priam úplnú škálu skúseností,<sup>19</sup> z čoho vyplýva, že nezlyhal v hromadení skúseností, ale skôr v objavení ich spoločného plánu, vnútorného programu. Jeho sklamanie spočíva v tom, že napriek objaveniu túžby po hľadaní si je vedomý, že ju nikdy nebude môcť naplniť. Aj keby preskúmal všetko pod slnkom, človek „nie je schopný vystihnúť dianie,<sup>20</sup> ktoré sa odohráva pod slnkom, čo ako by sa namáhal v hľadaní, nijako ho nevie vystihnúť“ (8,17). Napätie medzi túžbou a poznaním je opísané paralelou: človek vie objaviť časy (3,1-8), ale nie večnosť, napriek tomu, že ju nosí v sebe.<sup>21</sup> Táto skúsenosť vedie Kazateľa ku prehodnoteniu vlastného výskumu: „Oko sa nenasytuje poznaním a ucho sa nenaplnia počúvaním.“ (1,8b) Všetka ľudská námaha tak slúži len ústam človeka, no ani toto nie je schopné zasýtiť jeho dušu (6,7). Jeho úvaha sa končí smutným zistením, že zamestnanie, úloha, poslanie, ktoré Boh zveril človeku, človeka len umára, a dokonca ju nazýva chorou a zlou (1,13; 3,10).<sup>22</sup>

### 2.3. BOŽIA SVOJVÔLA

Praktickým uzáverom týchto zistení je, že „nik nemôže vystihnúť dianie, ktoré Boh koná od počiatku až do konca“ (3,11). Partnerom „hľadania“ v sérii protikladov (3,1-8) preto nie je „nájdenie“, ale „zničenie, stratenie“. Z toho potom vyplýva, že ak človek nemôže poznať dielo, ktoré Boh koná pod slnkom, o čo menej môže poznať samotného Boha. Medzi Bohom, ktorý je vysoko na nebi, a človekom, ktorý je zasa dolu na zemi, sa tak zväčšuje priepasť. Takýto

<sup>18</sup> Myšlienka prepojenia večnosti a zmyslu sa vo filozofii prejavuje v túžbe po úplnom vysvetlení reality: „Hľadanie definitívneho vysvetlenia inteligibility obmedzeného bytia nás viedlo ku koncepcii a potvrdeniu samovysvetľujúceho, nekontingentného a neobmedzeného aktu poznávania (Boha).“ ROJKA, L.: *The Eternity of God*. Bratislava : Dobrá kniha, 2005, s. 116.

<sup>19</sup> Porov. aj 8,17.

<sup>20</sup> Hebrejčina umožňuje preložiť slovo aj ako výsledok diania – dielo, skutok.

<sup>21</sup> V súčasnej filozofii sa takéto napätie vynára ako napätie medzi dvoma rozličnými rovinami: úrovňou poznania a (etickou) úrovňou života. Porov. ROJKA, L. – STARÍČEK, I.: *Filozofia Bernarda Lonergana*. In: *Studia Aloisiana : Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity 2001*. Bratislava : Dobrá kniha, 2001, s. 269–270.

<sup>22</sup> Oľga Gavendová rozvíja túto myšlienku vo filozofickom kontexte: Človek má „skúsenosť so svetom, poznáva ho a usiluje sa mu porozumieť. No svet, ktorý pozná, nikdy nedokáže nasýtiť jeho smäd po pravde“. GAVENDOVÁ, Oľga: *Filozofia náboženstva*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2006, s. 5.

Boh nedáva priestor na utvorenie osobného vzťahu s ním a človek nemôže s istotou vedieť, či ľudia nie sú len hračkami v rukách osudu (3,19), ktoré si Boh skúša podľa vlastnej svojvôle, len aby im dokázal, že sú zvery (3,18). Nedáva človeku čas na to, aby sa tešil z výsledkov svojich námah (6,1-2), ale ho dá do rúk niekoho, kto si to nezaslúži (2,26). Na druhej strane, tento Boh má veľké požiadavky na človeka: on sám kontroluje, ako plní sľuby, a ich nesplnenie trestá (5,1-6). Rovnako trestá aj nedodržanie morálnych požiadaviek tým, že sa vypomstúje za prenasledovaných (3,15). Láska a nenávisť sú tiež v Božích rukách (9,1). Z týchto úvah logicky vyplýva už len posledná Kazateľova pochybnosť: Môže si človek byť istý, že ho Boh má naozaj rád?

Kazateľov pohľad sa rozhodne nemôže charakterizovať ako ateistické vnímanie sveta. Kazateľ je presvedčený o Božej existencii. Avšak neschopnosť poznať Boha, naplniť večnosť, ktorú Boh do neho vložil, otvára otázky podobné dnešnému agnostickému chápaniu. Boh existuje, je však neuchopiteľný, a človek si nemôže byť istý, aký má Boh skutočný vzťah k človeku.

### 3. SVET JE POKRIVENÝ

Ak človek nemôže dôverovať Bohu, ako môže dôverovať jeho stvoreniu? Pre klasickú múdrosť svet bol vo svojej podstate hodný dôvery a tak jeho pozorovanie sa stalo jedným z hlavných prameňov múdrosti. Svet bol chápaný ako cieľovo riadený celok. Deuteronomické chápanie dejín, v ktorých Boh viedol svoj ľud z Egypta do prisľúbenej zeme, rozumie dejinný vývoj ako lineárny priebeh: svet, vesmír a ľudstvo kráča odniekiaľ niekam. Kazateľ však spochybňuje aj túto istotu. Jeho pochybnosti o dôveryhodnosti sveta sa začínajú odvíjať hneď od prvej kapitoly. Na zemi sa striedajú generácie, zem však zostáva tá istá. Slnko ustavične vychádza a zapadá a ani krúženie vetra nevedie k nijakému cieľu. Rieky, napriek tomu, že neustále vtekajú do mora, nemôžu ho naplniť (1,4-7). Kazateľ spochybňuje samotný smer vesmíru a dejín: ich smerovanie je bez smeru, cirkulujú v kruhu, a tak vlastne nevedú k nijakému cieľu.

Ďalšou axiómou klasickej múdrosti bola skutočnosť, že Boh všetkému stvoreniu určil jeho čas (3,1-10). Rozpoznanie tohto *kairos* tak v prírode, ako aj vo vlastnom živote bolo charakteristikou múdreho srdca (8,5b-6a). Človek napriek všetkému svojmu úsiliu nie je schopný rozpoznať ani len svoj vlastný čas (9,12). Ako potom môže poznať čas prírody? Takéto chápanie vydáva človeka na milosť a nemilosť náhode.

Nielen svet, ale aj človek je pokrivený. Napriek tomu, že Boh stvoril človeka priameho, ľudia vyhládávajú úlisnosti (7,29). Skazené ľudské srdce sa potom presadzuje aj v spoločenských štruktúrach ako utláčanie nevinných (4,1-5). Ošial činnosti, ktorým človek uniká pred márnosťou svojej existencie (4,7-9), vedie tiež len ku žiarlivosti (4,4) a získavanie poznania naplňa človeka iba mrzutosťou a bolesťou (1,18).

Uzáver Kazateľovho pochybovania je hrozivý: Svet, ktorý je zacyklený sám v sebe, nemá nijaký cieľ. Je obývaný ľuďmi so skazeným srdcom, ktorí nepoznajú kľúč ani k tým malo zákonom, ktoré v ňom jestvujú. Takýto svet je pokrivený a „pokrivené sa nedá urobiť rovným a čoho niet, to nemožno po-

čítať“ (1,15; 7,13). Tento osud vesmíru je večný, lebo Božie diela sú nemen-  
né (3,14).

#### 4. SMRŤ ZOTIERA VŠETKO

Pochybnosti, ktoré Kazateľ predkladá svojim čitateľom, sa nezastavili na jeho úvahách o človekovi, svete a Bohu. Kazateľ ide vo svojich pochybnostiach k jadrú doterajších pochybností, ktorým je smrť. Základnou otázkou pre Kazateľa je: Ak smrť je údelom každého človeka, aký zmysel má žiť spravodli-  
vo? Anylýza knihy ukázala, že Kazateľ si je vedomý komplexnosti otázok spojených so smrťou a, sledujúc jeden z prúdov klasickej múdrosti (Jób 3), okrem negatívnych stránok smrti si uvedomuje aj jej význam ako odpočinku pre utláčaných.

##### 4.1. SMRŤ AKO ODPOČINOK PRE UTLÁČANÝCH

Vo veršoch 4,1-3 opisuje autor život bedárov, ktorí sú vydaní na milosť a nemilosť svojim utláčateľom.<sup>23</sup> Ich životná cesta je skropeaná slzami a niet nikoho, kto by ich potešil. Paradoxne je tento výrok vložený do úst Šalamúna, ktorý je podľa 1 Kr 11 charakterizovaný ako ten, kto znásobil zdieranie nižších vrstiev. Ich situácia jej bez akejkoľvek nádeje na zmenu, pretože v rukách utláčateľov sa nachádza všetka moc. Tento bezvýchodiskový stav utláčaných vedie autora k myšlienke, že pre týchto ľudí by bolo lepšie zomrieť. Smrť by im mohla priniesť blahodarné vyslobodenie z neľudských podmienok, do ktorých ich vrhol život. Klimatickým spôsobom autor stupňuje svoju úvahu: Nielenže by bolo lepšie zomrieť, ale najlepšie by bolo sa vôbec nenarodiť. Neexistencia je lepšia ako neznesiteľný život. Nevidieť zlo, ktoré sa pácha pod slnkom, nevstúpiť do ľudskú dôstojnosť ponižujúcich podmienok života je privilegium nenarodených (porov. Jób 3).

Podobne je žiadanejší osud nenarodenca, potratu, než osud boháča, ktorému Boh neudelil možnosť nasýtiť sa svojím úspechom (6,1-5). Bohatstvo, dlhý život a množstvo potomstva – dary, ktoré prisľubovala klasická múdrosť ako odmenu za dobrý život, ak nemôžu byť aj užívané, strácajú na hodnote. Osud predčasne narodeného, ktorý nemá identitu (jeho meno bolo pokryté tmou), ktorý v márnosti prišiel na svet a odoberá sa do tmy a ktorý nemohol vidieť krásy sveta, je neporovnateľne lepší ako neuspokojený život akokoľvek bohatého človeka. Túžba a bohatstvo prinášajú nepokoj, zatiaľ čo nenarodený je v pokoji.

<sup>23</sup> „(Keď) som sa obrátil, videl som všemožné utláčania, ktoré sa dejú pod slnkom. A hľa, všade (znel) nárek utláčaných, ktorí nemajú nikoho, kto by ich tešil. Z ruky ich utláčateľov (vychádzala) presila, (utláčani) nemali nikoho, kto by ich mohol potešiť. Za blaženejších som pokladal mŕtvych, čo už pomreli – než živých, ktorí ešte zostávajú nažive. Ale za šťastnejšieho – ako ich obidvoch – mal som toho, kto doteraz ani nebol (na svete): kto (totiž) nevidel dielo zloby, aké sa deje pod slnkom.“ (4,1-3)

## 4.2. SMRŤ AKO SMUTNÝ OSUD ČLOVEKA

Na viacerých miestach Kazateľ opisuje tragický osud človeka a jeho smutný koniec, čo mnohých komentátorov viedlo k tomu, aby mu dali prívlastky: pesimistický alebo skeptický spisovateľ.

Verše 9,1-6 sú jednou z najpesimistickejších častí knihy. Autor ironicky opisuje osud človeka: nezávisle od jeho morálnych vlastností (hriešnik alebo spravodlivý), od jeho spoločenského postavenia (sluha alebo boháč), od jeho náboženskej čistoty (čistý alebo nečistý) – všetkých čaká rovnaký osud: smrť. Cyklus, ktorému je podrobená príroda, vládne aj nad človekom: „(Jedno) pokolenie ide (preč) a (iné) pokolenie prichádza.“ (1,4) Smrť sa stáva posledným príbytkom človeka – smútočný dom „je koniec pre každého človeka“ (5,2). Smrť je nenávratná. Smutným osudom človeka je, že napriek všetkým jeho úsiliam a humanitným činnostiam jeho pamiatka skôr či neskôr celkom zmizne zo zeme: „Nebude po nich spomienky u tých, čo budú nasledovať za nimi.“ (1,11)

Nič z toho, čo človek získal, si nebude môcť zobrať na druhý svet: „Ako nahý vyšiel zo života matky, tak musí aj odísť, aký prišiel; neodnesie si nič zo svojej námahy, (ani toľko), čo by v hrsti uniesol.“ (5,14) Po smrti už nedostane nijakú odmenu (9,6). Horšie však je, že celý jeho majetok – výsledok jeho trápení a odriekaní – prejde do rúk niekoho iného, „ktorý sa o to nemusel ani namáhať“ (2,21). Všetko bude musieť odovzdať (6,1-2). Jeho dedičom nemusí byť len múdry, ale všetko, tak hmotné, ako aj duchovné bohatstvo môže rovnako dobre skončiť aj v rukách hlúpeho (2,19). Nebožtík už nebude môcť rozhodovať, ako sa toto bohatstvo využije.

Smrť je však aj rovnakým osudom pre dobrých a zlých (2,14). Táto skutočnosť prirodzene vyvoláva otázku: Tak prečo sa človek má usilovať o dobrý život, keď osudom dobrých a zlých je vždy to isté – smrť?

Kazateľ, aby ešte viac vystupňoval svoje pochybovanie, predkladá tvrdú skutočnosť: nielenže spravodlivý bude musieť zdieľať ten istý osud ako hriešnik, ale jeho koniec je koniec podobný zvieratú. „Rovnaký dych života má všetko – človek ničím nevyniká nad zvieratá.“ (3,19) A dokonca ani to, kedy tento koniec príde, nie je v rukách človeka (9,12). Nik nemá „moc nad dychom (*rû<sup>ah</sup>*), aby mohol zadržať dych (*rû<sup>ah</sup>*); ani nik nepanuje nad dňom smrti“ (8,8).

Je len prirodzené, že takáto predstava vedie k tomu, že človek znenávidí život a všetku svoju námahu (2,17-18) a môže si dokonca začať zúfať vo svojom srdci (2,20).

## 5. PŮŽITOK ODPORÚČA SEBA SAMÉHO

Odporúčanie radostí zo života predstavuje jeden z refrénov, ktoré sa viac-rát opakujú v priebehu knihy. Kazateľ zaraďuje do svojich pesimistických úvah sedem textov o radosti zo života (symbolické číslo): 2,24-26; 3,10-15; 3,22; 5,17-19; 8,14-15; 9,7-10; 11,7-12,1. Analyzovaním týchto refrénov môžeme ukázať, že niektoré z nich sa prejavujú ako vyhodnotenie určitého úvahového celku.

Stať 1,12 – 2,26 je nazývaná „kráľovským experimentom“. Je to časť, ktorá opisuje, ako sa kráľ Šalamún vydal na cestu skúmania múdrosti. Dlhý zoznam vecí, diel, poznatkov a majetku, čo sa mu podarilo nahromadiť, sa uzatvára

konštatovaním, „že niet pre človeka inej dobroty, ako sa najesť a napiť“ (2,24).

Druhý cyklus úvah o vhodnom čase, ktorý bol ustanovený pre každé dianie vo svete, končí v pesimistickom uzávere, že človek nemôže vystihnúť Božie dielo, a tak pre človeka niet nič lepšieho, ako „radovať sa a dopriať si blaženosti vo svojom živote“ (3,12).

Nasledujúce úvahy o človeku vedú k ďalšiemu zisteniu: Synovia človeka sú hračkou v rukách osudu, ktoré Boh skúša, aby im ukázal, že človek je zviera, ktoré nevie, či jeho dych vystupuje k výsostiam. „A tak som videl, že pre človeka niet lepšieho, ako radovať sa zo svojich diel.“ (3,22)

Ďalšie Kazateľove úvahy o utláčaní chudobných, o výhodách spoločenstva, o bohatstve a jeho odovzdávaní, o márnivosti reči a o nemilostnom osude človeka, ktorý si na druhý svet nemôže vziať nič z toho, čo nahonobil, sú opäť prerušené Kazateľovou radou, čo je naozaj pekné v živote človeka: „Ak si môže človek zajesť a vypiť a dopriať si blaženosti za svoju námahu.“ (5,17)

Úvaha o nespravodlivosti vo svete, ktorá spochybňuje zákon retribúcie, opäť vyúsťuje do tvrdenia (8,10-17; 9,1-10), že „niet pre človeka inej dobroty pod slnkom, okrem toho, že si zaje a vypije a teší sa“ (8,15), a preto autor pozýva čitateľa k požívaniu chleba, pitiu vína a k užívaniu života „so ženou, ktorú miluješ“ (9,9).

Posledná zmienka o užívaní si života (11,10 – 12,1) otvára etopeu (etopea – slávnostná báseň) opisujúcu starobu/smrť (12,2-8).

Ak je svet pokrivený, človek je vydaný na milosť a nemilosť osudu; ak sa jeho budúcnosť možno vôbec nelíši od budúcnosti zvierat a jeho krátky život sa končí smrťou, potom jediným riešením tejto situácie je užívať si prítomnú chvíľu. Pamätať na budúcnosť nemá zmysel, lebo pamiatka človeka upadne do zabudnutia a princíp retribúcie je spochybnený. Radosť zo života sa sama ponúka ako spôsob, aby človek príliš nemyslel na dni svojho života (5,19), ktoré smerujú k šeolu (9,10).

Radosť zo života je však Božím darom (3,13; 5,18) a prirodzeným podielom za námahy, ktorými sa človek prediera cez nástrahy života (3,22; 5,17). Preto podľa Kazateľa je veľkým zlom, ak je človek vytrhnutý zo života skôr, ako si môže užiť svoj podiel (6,1-6). Ak užívanie darov života je darom samého Boha, potom radosť zo života je časťou Božieho plánu s človekom.

Odpoveď na pochybnosti užívaním života je len zdanlivá. Radosť zo života je zatienená skutočnosťou, že človek si je vedomý pomínutelnosti tohto prežívania. Jeho dni mu pridelil Boh a to, čo ho skôr či neskôr očakáva, je smrť (5,17; 8,15). Výsledkom týchto úvah je konštatovanie, ku ktorému prichádza Šalamún počas svojho kráľovského experimentu za múdrosťou: „O smiechu som musel povedať: »Bláznovstvo« a o slasti: »Čo mi to pomôže?«“ (2,2)

Zhrnutie jeho úvah sa končí priam stereotypne opakovaným refrénom o tom, že všetko je márnosť a pasenie vetra (1,2.14; 2,1.11.15.17.19.21.23.26; 3,19; 4,4.7.8.16; 5,7.10; 6,2.4.9.11.12; 7,6.15; 8,10.14; 9,9; 11,8.10; 12,8). Slovo *hebel* sa vyskytuje prevažne v neskorších vrstvách Svätého písma, okrem jeho možnej analógie s menom Ábela (Gn 4,2.4.8.9.25). Slovo je pravdepodobne onomatopoického pôvodu, čo dokazuje aj jeho prítomnosť v ostatných semitských jazykoch. Spoluhláska „h“ (zadopodnebná) a spoluhláska „v“ (pernozubná), spojené pomocou samohlások „a/e“, vytvárajú efekt, ktorý sa podobá dychu, bezmedznému plynutiu vzduchu. Slovo má tak význam „dych, para,

hmla, dym“ (Prís 13,11; 21,6; Ž 144,4). V prenesenom význame slova vyjadruje márnosť, nestálosť, pomínavosť okamihu. V žalospevoch má toto slovo za subjekt iba človeka, synov človeka alebo všetkých ľudí (Ž 39,6.7.12; 62,10.11; 144,4; Iz 49,4; Jób 7,16) a vždy je spojené s pesimistickým pohľadom na život. V podobnom význame sa slovo používa aj pri kontestovaní idolov (Iz 57,13; Jer 10,14). Kazateľ využíva všetky odtenky tohto slova. Vo v. 1,14 ho spája so slovom *ru<sup>a</sup>h*, t. j. vietor; vo väzbe s hromadením slov dostáva podtón pary, hmly, ktorá sa rýchlo rozplynie (5,6); vo v. 3,19 ho spája s dychom života, ktorý rovnako zdieľajú zvieratá a človek. Osobitné použitie slova v Knihe Kazateľ určuje jeho význam ako „márnosť, prázdnota, zbytočnosť“. Slovo *hebel* je použité v protiklade so slovom „zisk“, t. j. to, čo je výsledkom pracovného úsilia, to, čo sa ráta.

## 6. ZÁVER A HODNOTENIE KNIHY KAZATEĽ

Posledné verše knihy (12,1-8) nám ovárajú dve možné porozumenia knihy. Prvé ide v zhode s celkovým pesimistickým duchom knihy a jeho výsledok je vrhnutie človeka do priepasti smrti a márnosti, druhé otvára pochybovanie o pochybovaní.

### 6.1. PESIMISTICKÉ ČÍTANIE KNIHY

M. V. Fox<sup>24</sup> urobil podrobnú analýzu týchto veršov, na základe čoho môžeme prísť k nasledujúcim uzáverom. Stať netvorí jednoliaty literárny druh, ale autor tu využíva prelínanie literárneho, symbolického a alegorického významu.

#### 6.1.1. LITERÁRNY VÝZNAM

Na tejto úrovni sa autor usiloval rozlúštiť priamy význam jednotlivých slov, výrazov, jednoduchých prirovnaní a metafor. Verše 12,3-5 sú jednou zložitou vetou s mnohými časovými vetami, ktoré sú predradené poslednej vedľajšej vete (príslovková veta príčinná): „lebo človek kráča k domu svojej večnosti a oplakávači krúžia po ulici“ (12,5). Literárny význam tejto podradenej vety je opis smrti alebo pohrebu človeka, okolo ktorého sa zhromažďujú pohrební oplakávači. Dvere na ulicu sa zatvoria, hlas žarnova zatíchnie a zaľahne tma. Hluk mlyna bol jedným z normálnych zvukov utvárajúcich sonorické pozadie dediny alebo mesta. Jeho utíchnutie je utíchnutím jednej z najdôležitejších ľudských aktivít – prípravy múky na chlieb. Fyzické zatvorenie dverí a poklesnutie aktivít je sprievodným javom smrti alebo pohrebu, pretože časť obyvateľstva sa z tých najrozličnejších dôvodov zúčastňovala na oplakávaní mŕtveho, ako aj na samotnom pohrebe. Kniha Sirachovcova (7,34; 38,16-17) odporúča účasť na pohrebe ako jednu z dôležitých komunitných povinností.

<sup>24</sup> FOX, Michael V.: Aging and Death in Qohelet 12. In: *JSOT*, 42, 1988, s. 55–77.

### 6.1.2. SYMBOLICKÝ VÝZNAM

Poéma vykresľuje smrť a pohreb človeka z pohľadu vonkajšieho pozorovateľa. Z tohto pohľadu sa môže vidieť viac než len suchý opis faktov, ktoré sa odohrávajú pri hocijakej smrti. Porovnaním tohto textu s prorockými hrozbami môžeme vidieť niekoľko styčných bodov: zatíchnutie zvuku mlynskeho kameňa a hlasu radosti, spôsobené deportáciou do zajatia (Jer 25,10-11), zatemnenie slnka, mesiaca a hviezd (Ez 32,7-8; Iz 13,9-10), tma a oblaky (Joel 2,2.6.10; Iz 5,30). Vyhasnutie svetla prináša stvorenie do momentu prvotného chaosu, keď ešte svetlo a tma neboli stvorené. Naopak, eschatologický symbolizmus využíva aj niektoré obrazy, ktoré patria tradične do sféry rodinného oplakávania (Joel 1,10; Am 8,8; Iz 3,26; 24,4). Aj emocionálna reakcia v 12,1-8 akoby presahovala rámec bežného pohrebu: všetko zamĺka a je zasiahnuté smútkom a strachom. Ľudia v 12,3 sa trasú a chvejú, ako sa chvejú obyvatelia zeme v deň Pána (Iz 13,7-8; 21,3; Jer 30,6). Týmto Kazateľ vzbudzuje ideu, že nejde len o obyčajný pohreb, ale o celosvetovú katastrofu. Kazateľ tak mieša dve úrovne: osobný a celosvetový zánik. Pre človeka, ktorý zomiera, podľa Kazateľovej predstavy smrti, ktorou sa všetko končí, je vyhasnutie života vlastne vyhasnutím vesmíru ako takého. Smrť je tak úplnou stratou, konečnou bodkou za životom.

### 6.1.3. OBRAZNÝ A ALEGORICKÝ VÝZNAM

Zložitost' Kazateľovej poézie sa odzrkadľuje aj v tom, že na interpretáciu týchto veršov nestačí len symbolická a literárna úroveň. Niektoré obrazy nesú v sebe aj obrazný a alegorický význam:

- Starnutie – utíchnutie mlynských kameňov (12,4), ktoré svojou drviacou aktivitou pripomínajú činnosť zubov pri prežúvaní; ženy hľadajúce cez okná (12,3) sú obrazom očí, skrze ktoré človek prijíma zmyslové podnety; strážcovia a mocní muži (12,3) predstavujú nohy a ruky. Trasenie sa nôh starca môže byť obrazne predstavené ako trasenie sa strážcov domu. Biela starcova hlava pripomína zakvitnutý mandľový strom a stareckú nespavosť vyjadruje obraz vstávania na každý hlások vtáčka.

- Smrť – dolámanie kola pri studni, rozbitie zlatej čaše a džbána pri prameni, zatíchnutie zvukov môže vykresľovať nedoslýchavého starca, alebo definitívne zamĺknutie pri smrti.

Táto hrozivá skutočnosť, ktorá v sebe zahŕňa pesimizmus celej knihy, nie je len určitou hypotetickou úvahou. Autor vo v. 12,1 používa druhú osobu jednotného čísla, a tým sa obracia na svojho poslucháča/čitateľa: Si to ty sám, ktorý si predmetom smrti, márnosti a bezcieľnosti. Ty sám si musíš nájsť odpoveď na tieto pochybnosti.

### 6.2. POCHYBNOSŤ V POCHYBNOSTI

Zmena štýlu upozorňuje čitateľa, aby venoval pozornosť záverečným veršom knihy. Smrť so svojim neodvratným osudom bola vždy opisovaná bez metafor a obrazov. Teraz autor mení štýl vyjadrovania. Napriek smutnému osudu, ktorý človeka očakáva – starnutie a smrť –, obrazný jazyk dáva vyjadro-

vaniu slávnostný podtón. Smrť už nie je len fatalistickým vyjadrením bezmocnosti človeka určovať svoju budúcnosť, ale je normálnym zavŕšením života.

Na zmenu štýlu nás upozorňuje aj symbolická interpretácia, ktorá odhaľuje podobnosť medzi eschatologickými proroctvami a našimi veršami. Smrť nie je len otázkou zhasnutia jedného života, ale nosí v sebe nádych eschatológie, ktorá v sebe obsahuje deň Pána.

Tieto literárne signály nás upozorňujú na skutočnosť, že aj v. 12,7 sa musí – tak ako aj celá etopea – čítať s osobitnou pozornosťou: „A dych sa vráti k Bohu, ktorý ho dal.“ Tento verš sa môže chápať na literárnej rovine ako vyjadrenie opačného procesu, ktorý sa udial pri stvorení prvého človeka (Gn 2,7). V tomto momente Boh vdýchol do nozdier človeka utvoreného z prachu zeme dych života. Návrat dychu k Bohu je tak momentom, pri ktorom človek zaniká. Ak interpretácia Knihy Kazateľ končí v tomto bode, potom jej poslanstvom je márnosť života, ktorý sa končí smrťou. Avšak hore uvedené literárne signály nás zaväzujú k pozornejšiemu čítaniu tejto state.

- Podrobným čítaním Gn 2,7 môžeme na jednej strane vidieť podobnosť obrazu, pri ktorom sa stvorenie človeka udialo spojením Božieho dychu a prachu zeme. Toto spojenie patrilo do sféry Božieho stvoriteľského zásahu. V tomto smere nás aj Kaz 12,1 vyzýva pamätať na svojho Stvoriteľa, a teda umiestňuje aj tento Boží zásah – rozklad prachu a dychu – do sféry pôsobnosti samého Boha. Na druhej strane môžeme rozlíšiť aj rozdielnosť termínov pre dych, ktorý bol vdychnutý do nozdier: v Gn 2,7 je to slovo *nišmat hayyim*, dych života, a v Kaz 12,1 slovo *rú<sup>ah</sup>*, duch.

- Slovo *rú<sup>ah</sup>* sa v Knihe Genezis nachádza vo viacerých sémantických variantoch. Jedným z nich je aj duch, ktorý oživuje tak zvieratá, ako aj človeka (6,17; 7,15). V 7,22 nachádzame spojenie oboch termínov – *nišmat hayyim* a *rú<sup>ah</sup>* –, aj v tomto prípade však novozložený termín opisuje životný dych tak zvierat, ako aj človeka. Táto podobnosť evokuje stať 3,16-22, kde autor zreteľne sleduje antropológiu opísanú v Knihe Genezis, ktorá pripisuje tak človeku, ako aj zvieratám toho istého ducha. Kazateľ len dovádza do dôsledkov toto tvrdenie: Boh chce ukázať človeku, že je zviera, a robí to pomocou argumentácie o rovnakom osude zvierat a človeka – smrti a o rovnakom dychu, ktorý prebýva tak v človeku, ako aj vo zvieratách. Ak dych človeka nevystupuje nahor, tak človek nie je o nič hodnotnejší ako zviera.

- Tak sa dostávame do centra problému: verše 3,18-21 a verš 12,7 môžeme čítať vo vzájomnej závislosti, pričom druhý by bol riešením prvého, alebo ide len o dva viac-menej podobné opisy smrti. Podobnosť termínov v oboch statiach je v slovách *rú<sup>ah</sup>*, prach, vrátiť sa k Bohu a vystúpiť hore na výsosti. Nebeské výšiny boli vždy pokladané za trón Boha a teda „vrátiť sa k Bohu“ by mohol byť ekvivalent k „vystúpiť hore k výšinám“. Túto slovnú podobnosť umocňuje aj tvrdenie, že človek má v sebe večnosť (3,11), a vo v. 12,5 človek kráča k domu večnosti. Podobnosti s eschatologickými opismi u prorokov, ktoré dávajú stať nepriamo do súvislosti s dňom Jhwh-ho, ako aj zmena literárneho štýlu nám naznačujú, že by mohlo ísť o záverečné finále knihy.

- Hlavný problém riešenia, pri ktorom by sme uznali výraz „dych sa vracia k Bohu“ ako symbol nádeje, že smrťou sa všetko nekončí, spočíva v trans-



ponovaní gréckeho dualizmu o duši a tele na knihu, ktorá tento problém ešte nepoznala. Zdá sa však, že táto námietka je len zdanlivá. V Knihe Kazateľ nestoja v protiklade duša a telo, ako to bolo u Platóna, ale prach a dych. Už v Gn 2,7 nachádzame rozlíšenie medzi prachom a dychom. Táto rozdielnosť ukazuje dva elementy, z ktorých bol skomponovaný človek, pričom prach je ten, ktorý sa vracia po smrti do zeme, k prachu (porov. 3,20), a sám osebe neobsahuje nijaký rozmer života. Na druhej strane *ru<sup>a</sup>h* je životným princípom, ktorý pochádza od Boha, oživuje ľudské telo a vyjadruje rozmer človeka v jeho komunikácii s Bohom. Toto riešenie nepredpokladá, že termín „vrátiť sa k Bohu“ by predpokladal oddelenie duše od tela, ale naďalej udržuje semitskú jednotu ľudskej osoby.

- Ak Kazateľovo rozdelenie medzi človekom a zvieratom v stati 3,17-21 sa zakladalo na tom, že v momente smrti obaja majú rovnaký osud, tak rétorická otázka 3,21 nie je vyjadrením dualizmu, ale skôr rozdielného posmrtného osudu. Jeden dych vystupuje k Bohu, druhý sa stráca v zemi. Uvedené dôvody nám umožňujú vidieť v. 12,7 ako odpoveď na túto rétorickú otázku. Ak sa prach vracia na zem (12,7a – 3,20c), tak dych človeka by mal zostúpiť dolu k zemi (3,21), on sa však vracia k Bohu. Takmer všetci autori sa zhodujú v tom, že tento verš opisuje smrť človeka, ale otázkou je, aký nádych dáva Kazateľ svojim posledným slovám. Stať nemá ten výslovne pesimistický obraz, ako mali verše 3,16-21, ale vzájomne sa prekrývajúce obrazy jej dávajú slávnostný tón.

Kazateľovo pochybovanie o zmysle života, ktorý sa končí smrťou, ako aj jeho priam symbolické ukončenie knihy vzbudzuje pochybnosť o pochybnosti. Ak dych človeka zanikne s jeho smrťou, tak všetko je naozaj márnosť. Svet je zacyklený a pokrivený a človek nemá možnosť preniknúť do Božích plánov. No ak dych ide k Bohu, tak márnosťou je samotná pochybnosť. Kniha sa tak stáva iróniou na samotné pochybovanie.

## ZÁVER

Pre novozákonného človeka tieto otázky ostávajú a vynárajú sa s ešte väčšou nástojčivosťou. Kniha Kazateľ síce odzrkadľuje hľadanie starovekých mudrcov, vedie však čitateľa ku koreňom starovekého a moderného pesimizmu a relativizovania hodnôt. Ak človek, pedagóg a vychovávateľ, je schopný odpovedať na tieto okruhy problémov, môže ponúknuť odpoveď, ktorá rieši problémy postmoderného relativizovania hodnôt. Nie je náhoda, že sv. Pavol pri svojom ohlasovaní sa sústredil na centrálnu časť posolstva o Ježišovi Kristovi: na jeho smrť a zmŕtvychvstanie. Ak Ježiš nevstal z mŕtvych, tak by neprešiel Kazateľovým testom a nemohol by byť viac ako Šalamún. Z tohto potom vyplývajú nesporné následky pre Pavla a všetkých kresťanov: „Veď ak niet zmŕtvychvstania, nebol ani Kristus vzkriesený. Ale ak nebol Kristus vzkriesený, potom je márne naše hlásanie a márna je aj vaša viera. A potom sa zistí, že sme falošnými Božimi svedkami, lebo sme svedčili proti Bohu, že vzkriesil Krista, ktorého nevzkriesil, ak mŕtvi naozaj nevstávajú. Lebo ak mŕtvi nevstávajú, nevstal ani Kristus. A keď Kristus nevstal, vaša viera je márna a ešte stále ste

vo svojich hriechoch. Potom aj tí, čo zosnuli v Kristovi, sú stratení. Ak len v tomto živote máme nádej v Kristovi, sme najúbohejší zo všetkých ľudí.“ (1 Kor 15,13-19) Naopak, ak vstal z mŕtvych, tak Nový zákon dáva odpoveď na Kazateľove otázky.

S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava  
tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19  
fax: +421/2/544 302 44

*Optio fundamentalis* u Helmuta Webera<sup>1</sup>

IVAN KÚTNY

KÚTNY, I.: *Optio Fundamentalis* in Helmut Weber's Works. *Teologický časopis*, IV, 2006, 2, s. 51 – 63.

The author of contribution of „*Optio fundamentalis* in Helmut Weber's Works“ at first briefly mentions the overall concept of the double-beam edition of moral theology. Thereafter, the author presents Weber's starting presumption of freedom for ethical or moral actions of man. He adds that, although with notion *freedom* – generally or preferably – the aspect of freedom of intention and conscience has been indicated (or even the aspect of freedom of man's own way), the human freedom upholds designation for good, and, consequently, appears to be an image of God's freedom. This aspect of freedom, however, is very hard to justify rationally.

After some general reflections on freedom in virtuous and moral actions, in the context of Weber, the author handles the problem of *optio fundamentalis* – basic, but (in a differentiation) also *preliminary decision*. These notions are identical in a sense that both of them represent special kinds of decision, through which something more than just common usage or onset of freedom is expressed. According to Weber, the concept of *optio fundamentalis* on the one hand requires a great vigilance and prudence when judging the sin of man. On the other hand, the notions *choice* or *decision* are valid only for those situations, in which choice or decision actually take place. When the given decision endures and brings following effects, the notion *intentio* (intention) seems to be more appropriate – and it is also generally used in this context.

Ako vieme, v ostatných desaťročiach boli v súvislosti s mravným a morálnym konaním človeka prezentované rozličné hypotézy a teórie. Ich autori kládli na jednej strane veľký dôraz na skutočnosť, že táto problematika sa dotýka predovšetkým ľudskej osoby. Na druhej strane vyzdvihovali, aj v dôsledku psychologických poznatkov, dynamiku na individuálnej rovine prístupnújucu neopakovateľnosť prejavu človeka, ale aj možnosti posúdenia viny človeka – veriaceho i nábožensky nie-veriaceho – pred Bohom. V takýchto súvislostiach sa čoraz väčšia pozornosť venovala práve *optio fundamentalis*, teda základnej voľbe<sup>2</sup>, prostredníctvom ktorej chceli verifikovať svoj postoj. Na

<sup>1</sup> Helmut Weber sa narodil v roku 1930 v Remagene (Nemecko), študoval na univerzite v Trevíre, v Ríme a vo Würzburgu, kde dosiahol doktorát z morálnej teológie. Ako profesor morálnej teológie pôsobil na univerzite v Trevíre.

<sup>2</sup> Problematike základnej voľby sa v 20. storočí venovala zvýšená pozornosť tak v oblasti morálnej filozofie, ako aj morálnej teológie či teologickej etiky. V druhej polovici minulého storočia viacerí autori poukazovali na značné odlišnosti alebo i na nezlučiteľný aspekt aplikačnej interpretácie termínu *optio fundamentalis*. V súvislosti s touto problematikou vo všeobecnosti možno spomenúť dizertačnú prácu španielskeho teológa: NELLO FIGA, A.: *Teorema de la option fundamental: Bases para su adecuada utilización en teología moral*. Roma: Editrice PUG, 1995. Na sumarizačné zhrnutie diel významnejších autorov sedemdesiatych rokov 20. storočia, obsahujúcich i poznatky psychologických štúdií a poznania, porov. napr. HÄRING, B.:

túto problematiku sa poukazuje nielen v encyklike *Veritatis splendor*, ale napríklad aj v encyklike *Fides et ratio*.<sup>3</sup>

## KONCEPT PROBLEMATIKY

Helmut Weber, autor dvojväzkovej práce z morálnej teológie *Teologia morale generale*<sup>4</sup> a *Teologia morale speciale*<sup>5</sup>, explicitne uvádza, že jeho dielo je nielen plne v súlade s katolíckou tradíciou, ale že nemusel robiť nijaké osobitné slovné akrobacie a ani písať v rozpore s vlastným presvedčením.<sup>6</sup>

Všeobecnú časť morálnej teológie predstavuje v štyroch častiach, ktoré tvorí sedem kapitol. Poukážuc na étos a etiku<sup>7</sup> v horizonte Starého a Nového zákona, v tretej kapitole hovorí o špecifických pojmoch, ako sú napríklad *prikázanie, povinnosť, cnosť, zákon, norma*, ale aj o prirodzenosti a báze mravných a morálnych požiadaviek. Celú štvrtú kapitolu venuje svedomiu, piatu všeobecným prvkom etického konania, vrátane základnej voľby a úmyslu, a predposledná kapitola je venovaná negatívnej odpovedi na mravnú a morálnu

---

*Liberi e fedeli in Cristo I.* Cinisello Balsamo, 1987<sup>3</sup>, s. 198; na chronologické zhrnutie (1966 – 1996) porov. ANGELINI, G.: *Teologia morale fondamentale : Tradizione, Scrittura e teoria.* Milano : Glossa, 1999, s. 623. V tejto súvislosti možno poukázať i na manuál GATTI, G.: *Manuale di Teologia morale.* Leumann (Torino) : Editrice Elledici, 2001, s. 101–122.

<sup>3</sup> Napríklad v súvislosti s vierou a rozumom: „Úkon, ktorým sa človek oddáva Bohu, Cirkev vždy pokladala za moment základného rozhodnutia, ktoré sa týka celej osoby. Rozum a vôľa uplatňujú maximálne svoju duchovnú povahu, aby umožnili subjektu vykonať úkon, v ktorom sa osobná sloboda naplno prežíva. Vo viere je teda sloboda nie jednoducho prítomná, ale sa vyzádať. Práve viera totiž umožňuje každému čo najlepšie vyjadriť vlastnú slobodu. Inými slovami, sloboda sa neuskutočňuje v rozhodnutiach proti Bohu. Veď ako by sme mohli skutočne odmietnuť možnosť otvoriť sa slobodne tomu, čo nám umožňuje realizovať seba samých? Práve vo viere uskutočňuje človek najvýznamnejší úkon vlastnej existencie. Tu totiž sloboda dosahuje istotu pravdy a rozhoduje sa žiť v nej. Rozumu, ktorý sa snaží porozumieť tajomstvu, prichádzajú na pomoc aj znaky prítomné v zjavení. Slúžia na to, aby uskutočnili hlbší prieskum pravdy a aby umožnili rozumu autonómne skúmať aj vo vnútri tajomstva. Tieto znaky na jednej strane prisudzujú rozumu väčší význam tým, že mu umožňujú, aby svojimi vlastnými prostriedkami, na ktoré je oprávnené hrdý, skúmal tajomstvo znútra; na druhej strane ho pobádajú, aby sa povzniesol ponad skutočnosť znakov a zachytil ich ďalší význam, ktorého nositeľmi sú tieto znaky. V nich je teda už skrytá pravda, na ktorú je rozum odkázaný a od ktorej nemôže odhliadnuť, ak nechce zničiť samotný znak, ktorý sa mu ponúka.“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 13.)

<sup>4</sup> WEBER, H.: *Teologia morale generale : L'appello di Dio la risposta dell'uomo.* Cinisello Balsamo : San Paolo, 1996. (Orig. WEBER, H.: *Allgemeine Moraltheologie : Ruf und Antwort.* Graz; Wien; Köln : Verlag Styria, 1991.) Taliansky vydavateľ autora požiadal, aby argumentácie a zdôvodňovania jednotlivých tvrdení prispôsobil, a tým aj priblížil talianskemu čitateľovi, čo autor aj urobil.

<sup>5</sup> WEBER, H.: *Teologia morale speciale : Questioni fondamentali della vita cristiana.* Cinisello Balsamo : San Paolo, 2003. (Orig. WEBER, H.: *Spezielle Moraltheologie : Grundfragen des christlichen Lebens.* Graz; Wien; Köln : Verlag Styria, 1999.)

<sup>6</sup> Porov. WEBER, H.: *Teologia morale speciale : Questioni fondamentali della vita cristiana*, s. 6.

<sup>7</sup> Pri rozlišovaní medzi pojmi morálka a etika by Weber ten prvý pojem prednostne priradil do teologickej a druhý do filozofickej argumentácie, ako však dodáva, toto rozlíšenie je veľmi neisté. No napriek tomu by chcel náležitejšie rozlišovať medzi pojmi *étos* a *etika*. Pojmom *étos* sa vyjadruje vlastne to, čo sa žije, pojmom *etika* to, čím sa argumentuje, čo sa prednáša a vysvetľuje. Avšak ani toto rozlíšenie sa náležite neakceptuje, a preto ani on, odvolávajúc sa vo svojich argumentáciách na diela iných autorov, nemôže byť viazaný striktným rozlišovaním. Porov. WEBER, H.: *Teologia morale speciale : Questioni fondamentali della vita cristiana*, s. 13.

výzvu či požiadavku. V poslednej, siedmej kapitole v pozitívnej perspektíve odpovede na mravnú a morálnu výzvu pertraktuje problematiku obrátenia a odpustenia, obsah a cieľ dobrého konania, ale aj rozsiahlu tému cnosti.

Špeciálnu časť morálnej teológie rozdeľuje do troch častí v siedmich kapitolách: pravda a pravdivosť; telo a život; sexualita a manželstvo.

Prezentáciu problematiky základnej voľby u Helmuta Webera sme sa rozhodli spracovať z viacerých motivačných impulzov. Medzi nimi nemožno vynechať skutočnosť českého prekladu<sup>8</sup>, ktorý je k dispozícii aj na Slovensku<sup>9</sup>, ale ani našu snahu ďalším konceptom priblížiť slovenskému čitateľovi problematiku základnej voľby<sup>10</sup>, keďže si uvedomujeme skutočnosť, že morálna teológia ostatných desaťročí nevyzdvihuje predovšetkým morálne rozhodnutie a najmä skutky iba jednotlivo.

Tak v kontexte tradičného, ako aj súčasného pohľadu na základnú voľbu možno konštatovať, že neodvolateľným predpokladom morálneho konania človeka je sloboda. Ak sa sloboda pri jeho rozhodnutí plne angažuje, vôľa konajúceho sa nezameriava iba na jednotlivý predmet, neoptuje len pre *toto* dobro alebo *toto* zlo, ale implicitne sa zameriava na dobro alebo zlo vo všeobecnosti, a teda súčasne za Boha, alebo proti nemu. Človek nenadväzuje vzťah iba s predmetom, na ktorý sa zameral, ale i so sebou samým, a tak rozhoduje o sebe a disponuje sebou, zameriavajúc sa koniec koncov na Boha, alebo obrátiac sa mu chrbtom. Prostredníctvom svojho jednotlivého, veľmi dôležitého rozhodnutia teda *optuje* – volí si nielen toto osobitné dobro alebo zlo, ale súčasne *optuje* za seba alebo proti sebe, a konečne za Boha alebo proti nemu. Toto rozhodnutie, zahrnuté v osobitnom čine, sa obyčajne nazýva *základnou voľbou* alebo *základným rozhodnutím*, ktoré sa potom mení na *základný úmysel*, keď stváraňuje nasledujúce konanie a dáva mu svoju pečať.<sup>11</sup>

#### SÚHRNNÉ POZNÁMKY KU SLOBODE

Profesor Helmut Weber venuje piatu kapitolu svojej *Všeobecnej morálnej teológie* všeobecným prvkom etického konania, vrátane základnej voľby a úmyslu. Vychádzajúc z predpokladu slobody<sup>12</sup>, pretože etické či morálne konanie človeka je možné len za predpokladu slobody, dodáva, že pojmom *sloboda* sa

<sup>8</sup> WEBER, H.: *Všeobecná morální teologie*. Praha : Zvon; Vyšehrad, 1998.

<sup>9</sup> My sa však budeme pridržať talianskeho vydania textu.

<sup>10</sup> Doteraz sme danej problematike venovali pozornosť napríklad v štúdiách: KÚTNY, I.: *Optio fundamentalis – základná voľba* : Niekoľko poznámok k základnej voľbe v perspektíve Anselma Günthöra. In: *Slovak Studies*, roč. 35, Supplement, č. 3, Rome : Slovak Institute, 2004, s. 3–16; KÚTNY, I.: *Optio fundamentalis a bazilárna platforma* : Etický aspekt v prihliadnutí na dielo B. Häringa. In: *Acta Philosophica Tyrnaviensia*, č. 9, *Za personalistickú kultúru* : Zborník príspevkov z vedeckej konferencie konanej dňa 23. septembra 2004. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2004, s. 55–64.

<sup>11</sup> Porov. GÜNTHER, A.: *Chiamata e risposta : Una nuova teologia morale I : Morale generale*. Roma : Edizioni Paoline, 1982<sup>4</sup>, s. 486–487.

<sup>12</sup> Porov. WEBER, H.: *Teologia morale speciale : Questioni fondamentali della vita cristiana*, s. 250n. Našou úlohou nie je vyčerpáť všetky aspekty, teda ani ich detailne analyzovať, ide nám skôr o sprístupnenie pohľadu na túto problematiku u nášho autora.

začal viac či prednostne označovať aspekt dimenzie slobody úmyslu a svedomia<sup>13</sup>, ba dokonca aspekt slobody vlastnej cesty<sup>14</sup>.

V teologickej argumentácii, ako hovorí ďalej, je nevyhnutné siahnuť po *Biblii* ako *Svätom písme* a prihliadať na tú slobodu, ktorá je nescudziteľnou pre mravné a morálne konanie človeka. Na základe stručného, ale výstižného dôvodovania prichádza k záveru, že v kontexte Starého zákona si človek môže slobodne voľiť medzi dobrom a zlom, aj keď nie v zmysle svojvôle. Existuje však evidentný záväzok konať dobro. Voľba medzi prikázaním a prestúpením príkazu nie je ponechaná jeho svojvôli, ale je iba možná – je však možná úplne.

V horizonte Nového zákona, najmä v pavlovských listoch, sa prejavuje v porovnaní so Starým zákonom zreteľne prehĺbený pohľad na ľudskú slobodu, v ktorej zaznieva, v porovnaní s predpismi a zákonmi, aj pre novovek typická myšlienka o slobode, ale nevyhnutne v inej perspektíve.

Hoci v ostatných desaťročiach, v citlivosti voči slobode, sa do popredia dostával aspekt nezávislosti jednotlivca od všeobecných morálnych noriem, je nevyhnutné zdôrazniť, že u Pavla ide o čosi viac, o hlbšiu vec. Sloboda je pre neho zásadne spojená s udalosťou vykúpenia; je predovšetkým tematikou v učení o spáse, nie o morálke. Aj keď hovorí o slobode, nejde o to, aby sa človek cítil nezávislý od toho alebo onoho predpisu.

Weber sa usiluje na jednej strane zhrnúť Pavlovu predstavu, poukážuc na skutočnosť, že kresťan sa stáva slobodným predovšetkým od moci hriechu a tiež od zákona, ak sa v ňom prejavuje moc hriechu, a že jedna i druhá dimenzia slobody sa u človeka prejavuje prostredníctvom oslobodzujúcej činnosti Krista. Teda evidentne zdôrazňuje skutočnosť, že obe dimenzie či aspekty slobody nie sú našim dielom, ale Pánovým darom: „Túto slobodu nám vydobyl Kristus.“ (Gal 5,1)<sup>15</sup>

Na druhej strane, v teologickej reflexii sa usiluje vidieť možnosti slobody v mravnom a morálnom konaní človeka. Kladie si otázku: Čo Biblia potvrdzuje a čo necháva otvorené? Kde prináša výhrady alebo doplnenie? Celkovo však, sledujúc problematiku slobodnej vôle alebo voľby a slobody vlastného rozhodnutia, hľadá pre každú z nich separátne zdôvodnenie či odpoveď.<sup>16</sup>

Po týchto úvahách, v ktorých konfrontuje svoj postoj s inými teológmi, súhrnne konštatuje, že sloboda je viac než len neutrálny predpoklad, je viac ako skutočnosť voľby medzi dvoma možnosťami. Je skôr uschopnením na konanie dobra, pozitívnou schopnosťou a silou toto dobro naozaj efektívne chcieť, aby človek nebol príliš slabý alebo determinovaný pri jeho uskutočňovaní.

<sup>13</sup> Porov. WEBER, H.: *Teologia morale generale : L'appello di Dio la risposta dell'uomo*, s. 252.

<sup>14</sup> Tu nejde ani tak o slobodu v samotnom človeku, ako o jeho slobodu zo sily prostredia. Nepopiera sa, že z prostredia môžu vychádzať podnety alebo i požiadavky a zákazy, ale o mravné konanie ide iba vtedy, keď k nim môže každý zaujať autonómny postoj a podľa okolností dospieť i k odlišnému presvedčeniu a odmietavému rozhodnutiu.

<sup>15</sup> Pavlovské listy neprinášajú veľa poznatkov do špeciálnej tematiky slobody vôle, ale naznačujú rámec možnosti tejto slobody a postoja k nej. Nejde iba o problematiku, či každý môže byť, alebo nie, pánom svojich skutkov; v týchto listoch ide predovšetkým o slobodu od vonkajšej nadvlády. Vo vízii Nového zákona zaznieva skôr to, čo sa vzťahuje na principiálnu bázu takej slobody a jej vlastného zmyslu.

<sup>16</sup> Porov. WEBER, H.: *Teologia morale generale : L'appello di Dio la risposta dell'uomo*, s. 253–260.

Ľudská sloboda, nesúc vlastne už v sebe určenie na cestu k dobru, sa napokon javí ako odraz slobody Boha,<sup>17</sup> ktorý v najvyššej suverenite, nikým nenútený a ničím nedeterminovaný a neobmedzený, môže chcieť a vždy chce len dobro, zlo musí odmietnuť, a predsa je úplne slobodný. Takáto sloboda je racionálne nezdôvodniteľná, je trvalým a veľkolepým tajomstvom v Bohu, ale je prítomným a veľkým tajomstvom i v človeku. Ani slobodu človeka nemožno racionálne vysvetliť, zostáva tajomnou a plne neobjasniteľnou.

#### ZÁKLADNÉ A PREDBEŽNÉ ROZHODNUTIE<sup>18</sup>

Po všeobecných úvahách o slobode v mravnom a morálnom konaní sa Helmut Weber prepracúva ku problematike *optio fundamentalis* – základného, ale v odlišení aj *predbežného rozhodnutia*.<sup>19</sup> Na jednej strane, ako hovorí, nejstuje jednoznačné ponímanie toho, čo sa označuje ako základné a predbežné rozhodnutie; niekedy sa medzi nimi rozlišuje, inokedy nie. Tieto pojmy spája zhoda v tom, že vždy ide o zvláštny druh rozhodnutia, ktorým sa vyjadruje čosi viac, ako je len bežné použitie a využitie slobody.<sup>20</sup> Na druhej strane poukazuje na interdisciplinárne motívy, pre ktoré sa človek neuspokojil s otázkou slobodného rozhodnutia v jednotlivom konkrétnom prípade. V psychológii boli dôležité dve zistenia: že ľudské konanie má psychologickú kontinuitu a že existujú skutky rozličnej intenzity a osobnej účasti. Vo filozoficko-teologickej reflexii to boli úvahy o vlastnej a hlbšej podstate ľudskej slobody.

#### PRÍNOS A PODNETY PSYCHOLÓGIE

V horizonte zistení psychológie vzhľadom na ľudské konanie sú reflexne predstavené dve dôležité zistenia:

a) Ľudské konanie predstavuje psychickú spojitosť (*continuum*). V tejto súvislosti bádanim a pokusmi bolo možné spoznať, že ľudský život – jednotlivými činmi a spôsobmi správania konkrétneho človeka, vychádzajúc predovšetkým z neho samého – je možné pochopiť len ako dianie prebiehajúce v stálom prúde, toku, v ktorom sa jeden moment odvodzuje bez prerušenia od druhého a kontinuálne ovplyvňuje ďalší. Podľa toho, čo bolo naznačené, konanie človeka a tým i používanie slobody sa neskladá len z jednotlivých skutkov, ktoré sú navzájom nezávislé alebo nasledujú za sebou ako perly náhrdelníka, na vlák-

<sup>17</sup> „Pravá sloboda človeka je vznešeným znakom Božieho obrazu v človeku.“ (DRUHÝ Vatikánsky koncil: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 17.)

<sup>18</sup> V nemeckom texte je použitý pojem *Vorentscheidung* (predbežné rozhodnutie), v talianskom texte je použitý pojem *opzione previa*, ktorý však nie je jednoznačný, a hoci by sa nám v istom zmysle javil vhodnejším výraz *predchádzajúce rozhodnutie*, predsa však v inom zmysle (najmä na rozlíšenie vzťahovosti) prevláda argumentácia pre pojem *predbežné rozhodnutie*.

<sup>19</sup> Hoci diskusie o takýchto špecifických rozhodnutiach sa začali viac-menej v štyridsiatych rokoch minulého storočia (najprv použil výraz *Vorentscheidung* [predbežné rozhodnutie] Hans Eduard Hensgstenberg, 1904 –; o niečo neskôr sa objavil pojem *option fondamentale* [základné rozhodnutie] v úvahách Jacqua Maritaina), problematika, ktorú označujú, nie je úplne nová. Hovorilo sa o nej napríklad v kontexte *volby konečného cieľa*.

<sup>20</sup> Autor, odvolávajúci sa na dokumenty magistéria Cirkvi, konkrétne *Persona humana*, *Reconciliatio et paenitentia* a *Veritatis splendor*, naznačuje limity, ktoré v nich magistérium zaujalo k tejto koncepcii.

ne jedného a toho istého života. Nebolo by však náležité vnímať ich pospájané ako články reťaze.<sup>21</sup>

b) Druhé zistenie sa vzťahuje na intenzitu a osobnú participáciu, angažovanie sa osoby v čine. Hoci je osoba prítomná v každom vedomom a chcenom konaní – každý skutočne ľudský skutok je osobným konaním –, osobná účasť človeka nemá vždy rovnakú intenzitu.<sup>22</sup>

Ak bolo prvé zistenie skôr dôvodom na negatívny záver, totiž, ak jednotlivé skutky nie je možné nikdy adekvátne posudzovať len samy osebe, druhé zistenie vyvoláva pozitívnu otázku: Nie sú v spojitosti (kontinuu) konania určité determinované činnosti, skutky, ktoré, majúc partikulárnu personálnu hĺbku, konanie rozhodujúcim spôsobom determinujú?<sup>23</sup> Podobné otázky nelenže zaznievali v predstavách o základnom a predbežnom rozhodnutí, ale našli zástancov aj na filozoficko-teologickej rovine.

#### PRÍNOS A PODNETY FILOZOFICKO-TEOLOGICKEJ REFLEXIE

V horizonte danej reflexie, premýšľujúc nad centrálnou myšlienkou, ktorou sa stáva otázka prítomnosti osoby v jej činoch, exaktnejšou analýzou ľudskej slobody so zreteľom na prvý morálny čin v slobode človeka, alebo na *podstatu* jeho slobody, prezentuje Weber názor J. Maritaina a K. Rahnera<sup>24</sup>.

a) Maritain už v prvom slobodnom morálnom čine dieťaťa – keď po prvýkrát poslúchne alebo neposlúchne etickú výzvu pre ňu samu – videl použitie slobody pre absolútne dobro, alebo proti nemu.<sup>25</sup> Hoci je takýto skutok z obsahovej stránky ešte nekompletný a veľmi limitovaný, predsa, podľa neho, dynamika činu ho presahuje. Tvrdil, že dieťa už urobí rozhodnutie pred Bohom: obráti sa k nemu, alebo sa proti nemu postaví. Už tu sa podľa Maritaina robí rozhodnutie, ktoré zostane základným pre život človeka – nie však pre celý jeho život, ale aspoň pre ďalší životný úsek. Túto prvú voľbu možno podľa neho chápať ako *optio fundamentalis*.

<sup>21</sup> Ľudské konanie možno prirovnáť ku prúdu rieky, z ktorého sa občas vynoria alebo sa doň ponoria jednotlivé skutky ako vlny. Jednotlivú vlnu však treba vidieť ako takú, ktorá je možná a pochopiteľná iba vtedy, ak je súčasťou toho prúdu; teda je nesená celkom a môže byť pochopená iba celkom. Zdá sa, že niečo podobné možno povedať i o jednotlivom skutku.

<sup>22</sup> Niekedy je angažovanie sa osoby mimoriadne silné, inokedy je skôr tlmené; v jednom skutku má vehementnú účasť, v inom veľmi zdržanlivú. Miera účasti pritom nie je spojená s vecným významom skutku. Stáva sa, že osobné angažovanie sa je pri dôležitých skutkoch len nepatrné, zatiaľ čo pri maličkostiach osoba zo seba vydáva veľmi veľa. Vonkajšia závažnosť nejakého skutku nie je ešte mierou jeho vnútorného osobného významu, jeho vlastnej hodnoty, alebo bezcennosti.

<sup>23</sup> Porov. WEBER, H.: *Teologia morale generale : L'appello di Dio la risposta dell'uomo*, s. 264–265.

<sup>24</sup> V tejto súvislosti možno poukázať na jeho koncept slobody. Porov. RAHNER, K.: *Corso fondamentale sulla fede*. Roma : Edizioni Paoline, 1978<sup>3</sup>, s. 131–148.

<sup>25</sup> V tomto tvrdení sa Weber odvoláva na: MARITAIN, J.: *La dialectique immanente du premier acte de liberte*. In: *Nova et Vetera*, 20, 1945, s. 218–235; MARITAIN, J.: *Raison et raisons*. Paris, 1947, s. 131–165; MARITAIN, J.: *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*. Paris, 1949, s. 119–128. O Maritainovom ponímaní informujú aj REINERS, H.: *Grundintention und sittliches Tun*. Freiburg, 1966, s. 18–21; 26n; KRAMER, H.: *Die sittliche Vorentscheidung : Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moralthologie*. Würzburg, 1976, s. 18–21.



b) V reflexii, ktorú vypracoval Karl Rahner, je rozvinutá analýza ľudskej slobody *in se*. Tá sa nevyčerpáva jednoduchou slobodou voľby a nie je ešte adekvátne opísaná ani vtedy, keď sa k nej pridá prvok už determinovanej slobody, napríklad formou cnosti alebo neresti. Reflexia o podstate slobody sa javí skôr ako vnútorne spojená s tajomstvom ľudskej osoby a poukazuje tak na poslednú (východiskovo-cielovú) formu slobody, ktorá predchádza a pripravuje všetky jednotlivé činy a rozhodnutia. Táto sloboda sa prejaví v jednotlivých skutkoch, ale nikdy sa v nich nevyčerpá (teda plne neuplatní, nenaplní). Je to sloboda, v ktorej osoba rozhoduje o sebe samej, nie iba o tom, čo chce vykonať, alebo ako to zrealizovať. Na rozdiel od *slobody voľby* sa táto forma väčšinou označuje ako *základná sloboda*, občas aj ako *transcendentná sloboda*. V tomto prípade to, čo je označené ako základná voľba (*optio fundamentalis*), je aktualizáciou tejto základnej slobody.<sup>26</sup>

Skôr, ako sa budeme jednotlivito venovať špecifickým konceptom základnej voľby a predbežného rozhodnutia, treba konštatovať, že Helmut Weber sa usiloval o upevnenie slovného úzu, totiž, aby sa pre rozhodnutia získané reflexiou používal výraz *základné rozhodnutie* a pri empiricky zistiteľných skutkových stavoch aby sa hovorilo o *predbežnom rozhodnutí*.<sup>27</sup>

#### KONCEPT OPTIO FUNDAMENTALIS<sup>28</sup>

V súvislosti s *optio fundamentalis* je potrebná náležitá reflexia nad štyrmi podstatnými tvrdeniami:

a) *Základná voľba* je špecifickým aktom základnej slobody. Tento akt zodpovedá (zadostučňuje) najvnútornejšiemu jadrú ľudskej slobody: Osoba nedisponuje týmto alebo oným, ale sama sebou; nie jedným špecifickým aspektom seba samej, ale sebou samou v celej integrite. Pri tomto špecifickom akte jestvujú len dve možnosti: determinovať sa pre dobro, alebo pre zlo. Osoba sa rozhodne buď pre líniu a životnú formu lásky (otvorí sa voči iným – zadostučňuje svojej bytostnej dimenzii prosociálnosti), alebo pre smer maximálneho egoizmu a sebeckva (predovšetkým sa stará iba o vlastné výhody a prospech, izoluje sa od iných – odcudzuje sa sebe samej).

b) Takáto základná voľba nie je jednotlivý, determinovaný alebo explicitný skutok. Osoba neuskutoční takúto voľbu, takéto rozhodnutie jednoducho ako také. Nie je možné vidieť sa takpovediac abstraktne, úplne odpútane od všetkých konkrétnych provokácií, stojac iba pred otázkou: Mám byť teraz dobrý, alebo zlý? Táto otázka sa kladie a odpoveď na ňu sa nachádza vždy a iba v iných skutkoch a rozhodnutiach, ktoré majú determinovaný obsah.<sup>29</sup> Základné rozhodnutie je (ak je) aspektom prítomným v iných konkrétnych skutkoch, v nijakom prípade sa však nenaplní (nevyčerpáva) v nich, ani jednotlivito, ani v celkovom súhrne. Základné rozhodnutie nemôže existovať bez *tela* jednotlivých

<sup>26</sup> Porov. WEBER, H.: *Teologia morale generale : L'appello di Dio la risposta dell'uomo*, s. 262–264.

<sup>27</sup> Špecifickým rozlíšením pojmov by sa teda zároveň odlišovali roviny. Tí, ktorí sa inšpirujú empirickou psychológiou, by sa prikláňali k výrazu *predbežné rozhodnutie*.

<sup>28</sup> Porov. WEBER, H.: *Teologia morale generale : L'appello di Dio la risposta dell'uomo*, s. 265–272.

<sup>29</sup> Podľa encykliky *Veritatis splendor* sa nepripúšťa rozlišovanie medzi základným rozhodnutím, voľbou a jednotlivými vedomými výbermi, rozhodnutiami nejakého konkrétneho konania. Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 65–67.

konkrétnych kategoriálnych rozhodnutí, ale nesúvisí, nenadväzuje, nespája sa (*non coincide*) s nimi. Spočíva, nachádza sa v hlbšej rovine<sup>30</sup> (vyjadriteľnej výrazom *optio fundamentalis*) a súčasne ju presahuje, čo je pochopiteľné so zreteľom na podstatu aktu *transcendentnej* slobody.<sup>31</sup> Je to rozhodnutie úplne *sui generis*, ktoré sa esenciálne líši od všetkých kategoriálnych rozhodnutí vzťahujúcich sa na limitovaný obsah.<sup>32</sup>

c) Základné voľby, rozhodnutia, pretože neexistujú ako vlastný kategoriálny akt, možno poznať len zvláštnym spôsobom a obmedzene. Nemôže o nich existovať také jasné predmetné poznanie, ako keď niekto vie, pre aké povolanie sa rozhodol, alebo keď vie, že klamal.

O vlastnom základnom rozhodnutí nemá človek nikdy objektívnu vedomosť, môže mať iba reflektívne poznanie. Nikdy to nevie s absolútnou istotou, ale vždy len s istotou približnou alebo morálnou.

d) V základnej voľbe, rozhodnutí pre dobro, alebo proti nemu sa uskutočňuje rozhodnutie pre Boha, alebo proti nemu. Osoba sa rozhodne, ako bude sebou disponovať pred ním. Hlbšie a vlastné rozhodovanie, determinácia o sebe samom, čo sa deje v jednotlivých slobodných skutkoch, súvisí s otázkou: Ako sa správaš ku svojmu Bohu? Pokladáš sa za jeho stvorenie? Neabsolutizuješ sa?

Základným rozhodnutím, ktoré presvitá z jednotlivých skutkov, dáva osoba svoju odpoveď na Božie volanie, na Božiu výzvu.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> To platí aj v pohľade na nevedomie a podvedomie, objavené hĺbkovou psychológiou; vlastne aj tu sa nachádza to, čo je i v prípade základnej voľby z princípu vylúčené: kategoriálno-objektívna determinácia. Porov. FUCHS, J.: Personale Grundfreiheit und Moral. In: *Für eine menschliche Moral*, zv. 1, s. 37.

<sup>31</sup> „Slobodná sebarealizácia osoby ako taká je viac než akýkoľvek jednotlivý morálny akt sám osebe alebo súhrn takýchto aktov. Nachádza sa v hlbšej rovine ako tieto akty, preniká ich a súčasne ich presahuje, bez toho, že by vykryštalizovali v jednom čiastočnom akte.“ (FUCHS, J.: Personale Grundfreiheit und Moral. In: *Für eine menschliche Moral*, zv. 1, s. 38.)

<sup>32</sup> Weber uvádza dlhší text, bez udania prameňa či autora, v ktorom sa okrem iného hovorí, že v *optio fundamentalis* sa nachádza autentická morálna hodnota jednotlivého skutku. Avšak ani samotná opcia pre chudobných ešte nie je totožná s *optio fundamentalis* pre dobro (porov. 1 Kor 13,3); platí to aj pre účasť na bohoslužbe, aj tu môže byť srdce veľmi vzdialené od Boha (porov. Iz 29,13; Mk 7,6.).

<sup>33</sup> To však neznamená, ako uvádza Weber, že vzťah človeka s Bohom sa stane čisto morálnou záležitosťou. Na jednej strane jestvujú skutky a rozhodnutia výslovne náboženské a nie-náboženské, ktorými môže ľudská osoba uskutočniť a vyjadriť základnú voľbu: akty viery a dôvery, modlitby, kult, výslovná tematická láska k Bohu, alebo i opak tohto všetkého. Na druhej strane nie je vylúčený étos ako prostriedok, v ktorom by sa rozhodne stanovoval postoj voči Bohu. Tomuto étosu však nepatrí monopol. Bolo by to tak vtedy, keby sa Boh predstavoval iba v blížnom a my by sme ho mohli dosiahnuť len touto cestou. Lenže Boh sa v skutočnosti človeku nielen zjavil, ale dáva sa mu aj poznať alebo mu dáva aspoň niečo tušiť o sebe samom. Tvrdím, že s *optio fundamentalis* sa rozhoduje o vlastnom postoji voči Bohu, sa nechce povedať, že do rúk človeka je zverená otázka spásy alebo jej straty, problematika lásky k Bohu, alebo aj odmietnutie Boha. Už preto nie, lebo samotnú základnú slobodu, z ktorej vychádza *optio fundamentalis*, človeku daroval Kristus. Už tu Božia milosť ide v ústrety človeku (každému človeku, nielen kresťanovi). Ak sa človek otvorí iným, nie je to nič iné ako prijatie tejto milosti. Rozhoduje sa pre cestu, ktorú mu Boh umožňuje a na ktorú ho naliehavo požíva. V *optio fundamentalis* proti Bohu (alebo v prípade, že vzťah s ním zostane v sprostredkovaní a dimenzii étosu, proti dobru) treba vidieť hriech, vlastný hriech človeka: smrteľný hriech spočívajúci v odmietnutí Boha ako konečného cieľa. Toto odmietnutie sa určite nikdy neuskutočňuje čisto ako také, ako samo osebe (*in sé e per sé*), ale vždy len v jednotlivých ka-

### ĎALŠIE PODNETY A SPRESNENIA

Vzhľadom na skutočnosť empirickej nedokázateľnosti základnej voľby ako veličiny, hoci je výsledkom filozoficko-teologickej reflexie, predsa len treba povedať, že pomocou základnej voľby je možné vysvetliť rozmanité javy a konštatovania súvisiace s ľudským konaním. Keďže problematika *optio fundamentalis* je nielen dosť vágna, ale je aj rozlične interpretovaná, Weber sa usiluje o určité spresnenia a vymedzenia.

a) Pokiaľ ide o tézu vzťahujúcu sa na existenciu základnej slobody, nechce sa ňou povedať, že sa človek najskôr alebo stále znovu takpovediac nachádza v nulovej situácii slobody, v zmysle celkom neutrálneho postavenia voči dobru a zlu. Totiž, keď sa rozhodne, už je vždy zameraný buď na dobro, alebo na zlo. Prinajmenšom vtedy, keď človek sám o sebe rozhoduje so značným uvedomením si toho, čo robí, pripadá si ako niekto, kto sa už sám v sebe rozhodol. Ide teda o to, že človek schvaľuje alebo mení, posilňuje alebo oslabuje už existujúce základné zameranie.<sup>34</sup>

b) Vplyv či účinky a trvanie *optio fundamentalis* by sa nemali preceňovať. Nemusí to ešte byť definitívne životné rozhodnutie, ba ani determinácia na dlhý časový úsek. Táto voľba, rozhodnutie má nepochabne sklon k istej kontinuite, človek je však príliš dynamicky vitálny a tiež veľmi nestály, teda prečo by sa nemohol rozhodnúť dnes inak ako včera. *Optio fundamentalis* nielenže sa neudeje hneď, ale neudeje sa ani iba jediným konkrétnym skutkom. Teoreticky je aj možnosť náhlejšej zmeny, ale pri dlhšie trvajúcim základnom rozhodnutí bude treba počítať s postupným procesom prinášajúcim premenu.<sup>35</sup>

V tejto súvislosti trvanlivosť *optio fundamentalis*, ako ju prezentuje J. Maritain vo svojich výpovediach vzťahujúcich sa už na prvé slobodné mravné rozhodnutie dieťaťa, je evidentne preexponovaná.

c) Dosah a vplyv *optio fundamentalis* treba náležite odhadnúť a uznať ich limity. Dobré základné rozhodnutie nerobí ešte všetky nasledujúce skutky dobrými; netiahne všetko, čo človek po ňom koná, akoby vo svojom vleku; veľa z toho, čo robí, zostáva mimo dosahu či vplyvu základnej voľby. A rovnako je

tegoriálnych skutkoch (dotýkajúcich sa konkrétneho predmetu), takže ich treba pokladať za hriechy a môžu byť tiež (ako sa to často dialo v tradícii) označené ako *smrteľné hriechy*. Sú také vždy len v analogickom a odvodenom zmysle. Jednotlivé kategoriálne skutky nie sú hriechmi (già di per sé) pre skutky samotné alebo pre ich obsah, nech už by bol skutok akokoľvek závažný a deštruktívny. To, čo je v nich špecificky hriechne (smrteľný hriech vo vlastnom zmysle), je vždy a len skutočnosť, že nimi človek rozhodne o sebe, postaviac sa proti Bohu alebo dobru, uzatvoriac sa a zabarikádujúc sa pred ním svojím egoizmom.

Ak jestvuje rozhodnutie v prospech, alebo proti Bohu (teda či sa človek nachádza v stave milosti, alebo v hriechu), keďže ide o *optio fundamentalis*, nemôže byť nikdy objektívne a s istotou poznané. Takto je koncept *optio fundamentalis* v súlade s textom Tridentského koncilu, ktorý potvrdzuje, že nikto v tomto živote nemôže mať absolútnu istotu o svojej spáse (porov. DS 1534).

<sup>34</sup> Človek ako stvorenie je príliš limitovaný na to, aby mohol jestvovať úplne nezávisle od všetkých podmieneností a väzieb.

<sup>35</sup> Podobne sa to deje s človekom aj pri prechode do stavu smrteľného hriechu alebo k obráteniu sa. Aj keď zmena nastane v okamihu, nezdá sa byť vôbec normálnym či pravdepodobným, že by mohol krátkodobo alternovať, teda prelietavať medzi jednou a druhou dimenziou.

to aj s negatívnym základným rozhodnutím, ani jeho vír nemôže všetko zachytiť; nie každý skutok hriešnika<sup>36</sup> nesie negatívnu pečat'.<sup>37</sup>

d) Konceptom *optio fundamentalis* možno lepšie rozlišovať medzi hriechmi, nemožno ich však bagatelizovať a redukovať. Vidieť skutočný hriech v uzavretosti voči Bohu a dobru neznamená, že za ťažké poklesky možno pokladať iba skutky vychádzajúce z priameho pohrdania Bohom alebo blíznym, či dokonca iba tieto dva postoje.<sup>38</sup> Pri takomto výklade by sa neprihliadalo na skutočnosť, že negatívna *optio fundamentalis* nie je konkrétny, presný čin, ale atematické odmietnutie Boha, ktoré sa môže veľmi prejavovať tak v priamom odmietnutí Boha alebo blížneho, ako aj v iných skutkoch.<sup>39</sup>

e) Uskutočnenie *optio fundamentalis* sa nepokladá za izolovanú udalosť. Obyčajne sa neudeje ako náhla udalosť, ale skôr ide o postupné kroky na dlhšie trvajúcej ceste, počas ktorej sa uskutoční mnoho podobných rozhodnutí, ale menšej dôležitosti a hĺbky.

Tak ako majú základné rozhodnutia vplyv aj v časovej následnosti, majú aj predchádzajúci dejinný rámec. Rozhodnutia pre dobro alebo proti nemu sú zreteľnejšie a nadobúdajú na intenzite len nenápadne, pomaly a graduálne, až napokon v určitom jednotlivom skutku dosiahnu takú silu a jednoznačnosť, že utvoria vážnosť základného rozhodnutia.<sup>40</sup>

Helmut Weber, odvolávajúc sa aj na iných autorov, dôvodí, že ani Petrovo zapretie Ježiša, o ktorom sa iste možno domnievať, že bolo *optio fundamentalis*, sa napriek svojej neuváženosti neudialo celkom náhodne. Egoizmus, ktorý sa prejavil pri zapretí, bol v Petrovom vnútri už predtým, napríklad pri sebavedomom oddelení sa od ostatných vyznaním: „Aj keby všetci odpadli od teba, ja nikdy neodpadnem“ (Mt 26,33). Teda túžba po vlastnej záchrane sa pri zapretí prejaví nápadnejšie a osudnejšie, ale v Petrovej psychike to nebolo nič celkom nové, čo by tam už predtým nejestvovalo.

Pri základných rozhodnutiach treba teda počítať aj s predchádzajúcim spôsobom života, a to najmä preto, lebo sám človek sa vyvíja v mnohých štádiách. Ani prítomná základná voľba nie je hneď zvrátená, môže však byť po zvolne oslabovaná a vyprázdnená, takže môže prísť ku zmene.

Ako vidieť, Weber takýmito úvahami opúšťa oblasť striktných špekulácií a prezentuje oblasť skúsenosti. V tejto súvislosti mienka či idea, že základné rozhodnutie – tak pozitívne, ako aj negatívne – predchádza istý proces, si

<sup>36</sup> Hriešnikom sa tu zrejme myslí človek nachádzajúci sa v stave smrteľného hriechu.

<sup>37</sup> Dôvodom je opäť človek sám pre jeho rozporuplnosť alebo i nedôslednosť. Nie je schopný presadiť rozhodnutie učené v hĺbke do všetkých sfér svojho života a konať úplne zjednotene. V prípade skutkov, ktoré nie sú v zhode s negatívnym zámerom, možno povedať, že tie môžu byť východiskom na vyvrátenie zlej orientácie, teda prípravou na dobré základné rozhodnutie.

<sup>38</sup> Exaktný postoj kritiky proti zúženiu platformy ťažkých hriechov, ako uvádza Weber, je vyjadrený v dokumente *Persona humana*, v exhortácii *Reconciliatio et paenitentia*, ako aj v encyklike *Veritatis splendor*, č. 68; 70.

<sup>39</sup> Takto padá aj námietka, že človek predsa nechce, vôbec nemá úmysel hrešiť, teda robiť niečo proti Bohu; človek Boha miluje tak ako aj predtým, ibaže chce mať v živote tiež toto alebo ono.

<sup>40</sup> Neprihádza znenazdania, nie na začiatku života dieťaťa, ba ani neskôr v dospelosti, ale vyrastá z mnohých predbežných a „pokusných“ gest a zrejme aj skutkov. Obrazne vyjadrené: dravý potok základného rozhodnutia vzniká prítokom stále nových malých bystrín; nevyrazí v jednom okamihu z jediného prameňa.

vyžaduje zamerať pozornosť na *predbežné rozhodnutie*, o ktorom hovorí psychológia.

#### KONCEPT PREDBEŽNÉHO ROZHODNUTIA<sup>41</sup>

V súvislosti s predbežným rozhodnutím možno na jednej strane konštatovať, že týmto rozhodnutím, na rozdiel od *optio fundamentalis*, sa nikdy nemieni vyjadriť pozícia voči dobru alebo zlu v globálnej komplexnosti. Na druhej strane treba poznamenať, že predbežné rozhodnutie je ukotvené v bezprostrednom vnímaní údajov (informácií) a prejavuje sa medzi dvoma mienkami, ako je to potrebné pre morálnu prax. Pre tento koncept sa javia ako špecifické nasledujúce prvky či elementy:

a) Predbežné rozhodnutia sú zaujatím postoja k určitým hodnotám alebo okruhom morálnych problémov. Človek nimi utvára v sebe istú preferenciu alebo dispozíciu, so zjavnou vôľou rozhodovať sa tak i v budúcnosti v podobných prípadoch. V konečnom dôsledku aj tu ide o rozhodnutie pre dobro, alebo pre zlo.<sup>42</sup>

b) Predbežné rozhodnutia majú tiež svoju dynamiku. Nie sú to teda rozhodnutia, ktoré tým, že boli urobené, skončili svoj vývoj, jestvovanie v čase; pôsobia nielen v horizonte budúcnosti, ale aj na aktuálne rozhodnutia. Dobré predbežné rozhodnutia podporujú dobré aktuálne rozhodnutia; menej dobré alebo negatívne predbežné rozhodnutia oslabujú ich možnosť a vedú človeka iným smerom.

Presnejšie povedané, každé rozhodnutie je vzhľadom na všetky neskôr urobené rozhodnutia predbežným rozhodnutím; zdá sa však rozumné hovoriť o takomto rozhodnutí len vtedy, ak je mu daná určitá sila a dynamika. Sporadické alebo povrchné stanovisko voči nejakej morálnej hodnote nie je totiž významné. Efekt predbežných rozhodnutí nie je principiálne determinujúci, je však možné, že aktuálnu slobodu do značnej miery limitujú, alebo ju celkom vylúčia. Nespôsobujú to nevyhnutne.

c) Predbežné rozhodnutia sa vzťahujú vždy a len na jednotlivé okruhy etického sveta. Človek zaujíma postoj k *niečomu*, napríklad ku práci, k peniazom, k hodnote spravodlivosti, k rešpektovaniu detí atď. Nikdy to však nie je vyjadrenie pozície voči dobru alebo zlu v globálnej komplexnosti, pretože to by už išlo o rozhodnutie transcendentnej dimenzie, od ktorého sa kategoriálne rozhodnutia svojou podstatou líšia.

Predbežné rozhodnutia sú vlastne zvláštnym druhom kategoriálnych rozhodnutí, ak však samy ovplyvňujú i následné rozhodnutia, možno ich právom pokladať za „intermezzo“, za akýsi stred medzi základným rozhodnutím a jednotlivými aktuálnymi rozhodnutiami.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Porov. WEBER, H.: *Teologia morale generale : L'appello di Dio la risposta dell'uomo*, s. 272–275.

<sup>42</sup> Poukázuc napríklad na hodnotu úprimnosti alebo na okruh sexuálnej vitality, človek neodpovedá vždy len z prípadu na prípad, ale obvyčajne sa rozhodne tak, ako sa chce v týchto otázkach zachovať a správať. Takúto principiálnu odpoveď možno pokladať za predbežné rozhodnutie. Je dobré, ak to zodpovedá etickej výzve, inak má negatívny charakter.

<sup>43</sup> Hoci by nebolo správne predbežné rozhodnutie stotožniť so základným rozhodnutím, predsa je občas tendencia rozšíriť ho. Dobré predbežné rozhodnutie v *jednej* oblasti zasahuje aj iné oblasti. Kto v predbežnom rozhodnutí vyjadril súhlas pre pravdivosť v reči, bude natrvalo

d) Predbežné rozhodnutia sú skutočné rozhodnutia a ako také sú poznateľné. V skutočnosti majú svoj determinovaný a opísateľný obsah. Nie vždy však vychádzajú z plného poznania. Niekedy prvé – tak pozitívne, ako aj negatívne – stanoviská majú dokonca skrytý a nepozorovateľný začiatok. Je to evidentné najmä vtedy, ak sa utvárajú už v detstve. Dieťa dáva prvé hodnotiace odpovede svojim postojom k súrodencom, ku hračkám, reakciami na požiadavky okolia. Deje sa to predovšetkým emocionálne, nie s plným a jasným poznaním. Sú to polovedomé a nevedomé rozhodnutia, ktorými si dieťa pripravuje svoju cestu a svoje vzory správania pre rôzne oblasti svojho života.<sup>44</sup>

#### ZHRNUTIE A ZHODNOTENIE<sup>45</sup>

Ako sme mohli vidieť, na jednej strane pojem *predbežné rozhodnutie*, v empirickom pohľade, je evidentne bohatší, nechýba mu konkrétnosť, ktorá sa pociťuje pri predstave *optio fundamentalis*. Predbežné rozhodnutia sa dajú overiť priamo zo skutočnosti. To, čo sa uvádza o predbežnom rozhodnutí, sa zdá byť v zhode so psychologickými skutočnosťami. Tie zostávajú v kategoriálnom svete a nedotýkajú sa konečného cieľa ľudského konania, obsiahnutého v *optio fundamentalis*. Pojem *predbežné rozhodnutie* je iste menej náročný a zjavne pragmatický. V tom spočíva jeho sila, ale i jeho limity.

Na druhej strane, ak chceme aspoň stručne zhrnúť výsledok oboch konceptov, dá sa uviesť to, čo majú spoločné a čo je im špecificky vlastné.

a) Obidva koncepty navzájom spája skutočnosť umožňujúca lepšie pochopiť ľudské konanie. Možno dokonca konštatovať, že sa v istom zmysle dopĺňajú. Oba koncepty umožňujú vidieť širšie súvislosti, do ktorých je jednotlivé konanie takpovediac vložené či vsadené, a až potom ich zohľadnenie umožňuje približne správne posúdiť jednotlivé konanie. Tematizovaním týchto súvislostí sa zistí, čo je im špecificky vlastné. V *optio fundamentalis* ide o hlbšie vzťahy, v druhom prípade ide o vzťahy k tomu, čo ich predchádza.

b) Koncept *optio fundamentalis* upozorňuje na hĺbkovú štruktúru skutkov. Konečný úsudok možno dosiahnuť na základe toho, čo sa udeje alebo neudeje v najvnútornejšom jadre osoby. Tu treba zdôrazniť, že toto dianie je prístupné iba samému subjektu, avšak ani on ho nemôže poznať len ako nejaký predmet. Koncept *optio fundamentalis*, ako uvádza Weber, si vyžaduje veľkú opatrnosť a prezieravosť v posudzovaní hriechu človeka. S istotou a jasne možno totiž posudzovať len to, čo stojí v popredí, na povrchu. Či však v konaní človeka sku-

---

zamietat i klamstvá v konaní a čím ďalej tým viac bude chcieť byť nielen čestný, ale aj spravodlivý atď. Skúsenosti evidentne potvrdzujú, že je potrebné venovať pozornosť dobrým predbežným rozhodnutiam a starať sa o ne. Aj tu však treba dbať na vrodené limity samotného človeka.

<sup>44</sup> Pre predbežné rozhodnutie z toho tiež vyplýva, že môže vznikáť pozvoľne a graduálne. Ak ide o silnejšie, radikálnejšie rozhodnutie, to má takisto svoju predohru v predchádzajúcom spôsobe života, bohatom na mnohé malé zaujatia postojov, z ktorých nakoniec vyplynie impulz, čo má efektívne poznateľný vplyv na neskoršie situácie a skutky. Tu je predovšetkým priestor pre interdisciplinárny dialóg s empirickou psychológiou. Lebo to je jedna z jej tém – poukázať na mnohé dispozície človeka postupne už prítomné v momente konania, ktoré sa zvýraznia a ovplyvňujú ho. Mnohé skutky sa vysvetľujú z predchádzajúcich postojov alebo zanedbaní, ktoré osoba vykonala v danom okruhu problematiky; niekedy ich vykonala aj veľmi dávno.

<sup>45</sup> Porov. WEBER, H.: *Teologia morale generale : L'appello di Dio la risposta dell'uomo*, s. 275–276.

točne nastalo také odmietnutie Boha, ktoré tvorí smrteľný hriech, to je možné poznať len s nižším stupňom istoty, nanajvýš v dimenzii morálnej istoty, a to aj vtedy, keď ide o konajúcu osobu.

c) Koncept *predbežného rozhodnutia* kladie dôraz na predpoklady, teda na to, čo predchádza skutok. Podmienky pre vykonanie skutku nenastávajú až v okamihu jeho uskutočnenia, ale často už veľmi dlhý čas predtým. Tu práve vzniká ťažkosť, ako rozoznať v spleti mnohých možných prvkov tie, ktoré skutočne pripravili skutok, vplývali naň. Ktoré z predchádzajúcich postojov alebo rozhodnutí skutočne ovplyvnili alebo priamo zapríčinili tento či onen skutok?

Podobne ako predchádzajúci koncept, aj koncept *predbežného rozhodnutia* si na jednej strane vyžaduje veľkú opatrnosť a prezieravosť pri hodnotení činov, na druhej strane varuje pred preexponovanou snahou chcieť ich posudzovať a poznať príliš presne. Súčasne však poukazuje na ďalšiu skutočnosť, totiž umožňuje pochopiť, aké dôležité je dávať pozor a včas zistiť správne predpoklady.

d) Oba koncepty navzájom korigujú príliš jednoduchý pohľad na ľudské konanie. Rozširujú pohľad a umožňujú správnejšie a hlbšie pochopiť to, čo konáme. Avšak nielenže ani jeden z konceptov neponúka kľúč k absolútne istému úsudku, ale ani spolu nie sú schopné úplne objasniť konanie.<sup>46</sup>

Záverom, odvolávajúc sa na Helmuta Webera, možno konštatovať, že problematika *optio fundamentalis* a *predbežného rozhodnutia*, ktorá vznikla v horizonte témy o slobode, sa evidentne dotýka ľudskej slobody a – ako naznačuje už sám pojem *optio* (voľba, rozhodnutie) – sú aktmi tejto primárnej schopnosti. *Voľba* či *rozhodnutie* platí len pre tie okamihy, keď sa skutočne realizuje voľba či rozhodnutie. Pre pretrvávanie a ďalšie pôsobenie rozhodnutia sa javí vhodnejším pojem – v tejto súvislosti aj skutočne používaný – *intentio* (úmysel). Popri základnom rozhodnutí sa na jednej strane hovorí tiež o základnom úmysle ako permanentnom uskutočňovaní *optio fundamentalis* a na druhej strane ďalšie pokračovanie *predbežného rozhodnutia* sa nezriedka chápe ako starostlivosť o úmysly.

Helmut Weber v piatej kapitole venuje priestor aj úlohe a významu úmyslu a tým vlastne kompletizuje pohľad na špecificky ľudské konanie; nateraz však nebolo našou úlohou venovať sa aj problematike úmyslu u tohto autora.

prof. ThDr. Ivan Kútny, PhD.  
RKCMBF UK Bratislava – KS Nitra  
Samova 14  
949 01 Nitra

<sup>46</sup> Otázka ľudskej dobroty a viny ostáva otvorená; nie je ani možné ju s týmito predstavami úplne zvládnuť a dešifrovať. Zostávame sami sebe tajomstvom; to isté platí aj o našej slobode a skutkoch. To, čo nám je najvlastnejšie a čo nemá možnosť vykonať nikto okrem nás, nemôžeme v skutočnosti poznať bez zahmlenia.





## Koľko demokracie znesie Cirkev? Humanizačné otázky v jednej z najstarších spoločností sveta

INOCENT-MÁRIA V. SZANISZLÓ OP

SZANISZLÓ, Inocent-Mária V.: How Much Democracy Can the Church Withstand? Humanization Questions in One of the Oldest World Societies. *Teologický časopis*, IV, 2006, 2, s. 65 – 75.

Slovak society has already been for seventeen years in transition from dictatorship to democracy. This study traces to monitor the quest of the answers to after-council democratization of one of the oldest world societies – the Church. Nowadays when it seems, that positive democracy is exceeded by disillusionment, to think about the meaning of the values in the Church is to the point. If we do not want to be in such conditions, in which the west Europe Church was in the 80-ties of the last century and when more than one half of her members left, and the rest resigned to the well meant activities, mainly because of very poor dialogue, it would be advisable to reflect on the sense of sharing, dialogue, power and authority in the one of the oldest world societies. In the beginning of Paul VI's pontificate, he tried to explain the role of the Church and the role of himself, by the encyclical *Ecclesiam Suam*. It happened during the ongoing council (published on August 6, 1964) and was based on democratization and dialogue. At the same time, the author seeks to answer this issue of democratization in Church, and he discusses the notions like power, authority and their using. Prof. Carl Gabriel is one of the authors that were keen on the question of ecclesiastical power and her regulation. He tried to find the sociological answer to the long tradition phenomenon of ecclesiastical power. In contrast to Weber and Foucault with their dominant tradition, where the phenomenal core of might means to grasp one's own will even by violence, Gabriel finds H. Arendt's theory of power, which is based on mutual agreement and authorization by the members of social society. Robert Mager, the Canadian theologian, is yet another author that vehemently started the reform of the Church according to the theory of H. Arendt. He fights for the larger field for the laics in the Church and mainly in complicity of making decisions. Eventually the study reflects on the ideas of the American biblist John L. McKenzie S.J. from the after-council years. He says that it is natural to understand the power of the Church as the kind of the power as such, but simultaneously he wants to prove in the light of the New Testament, that this kind of understanding is false. Concerning the line between power and tyranny, it is very tight and can be defined after the definition of the power has already been defined. At the end, the author adds, that the goal of this study was to eliminate the fear, when we speak about democracy and the Church on the first hand and to arouse the real interest of her members for this mystical body of Christ on the other hand.

Ak si chceme položiť moderné otázky o demokracii a demokratizácii, najprv si musíme objasniť význam samotných týchto slov. Sedemnášť rokov po našej nežnej revolúcii si myslíme, že nám išlo o demokraciu, alebo aj demokratizáciu našej vtedy česko-slovenskej spoločnosti. Slovo demokratizácia

však jednoducho vystihuje asi toľko ako možnosť povedať, alebo byť schopný obhájiť si svoj názor.<sup>1</sup> Je otázka, či práve o toto išlo väčšine našej spoločnosti. Či náhodou nešlo skôr o tie isté potreby, ktoré sa pokúšajú presadiť štrajkami napríklad naši lekári a iní nespokojenci, teda, „aby sme sa mali lepšie“. Sledovaním našej špecifickej slovenskej časti bývalej monarchie nadobúdame skôr dojem, že veľmi neovládame zásady dialógu, a ani o to nemáme záujem.<sup>2</sup> V tomto kontexte by bolo naozaj zaujímavé vedieť, aké ciele mala pri zmene režimu naša cirkevná spoločnosť, a to tak hierarchická, ako aj nehierarchická. Mnoho ľudí, a to nielen mladších, vychovaných už novou mediálnou dobou, si čoraz častejšie kladie otázky o možnosti zapojiť sa do procesu dozrievania cirkvi v dnešnej dobe. Súčasne však sa ozýva dosť hlasov o nepripravenosti našej cirkvi na dnešnú dobu, najmä v oblasti komunikácie tak s veriacimi, ako aj so spoločnosťou.<sup>3</sup>

Ak nechceme zažiť taký stav, aký zažila západoeurópska cirkev v osemdesiatych rokoch minulého storočia, keď z nej vystúpila minimálne polovica jej členov<sup>4</sup> a zvyšok rezignoval na mnoho dobre mienených aktivít najmä z dôvodu veľmi slabého dialógu, tak by bolo vhodné zamyslieť sa nad zmyslom komunikácie, dialógu, moci a autority v tejto jednej z najstarších spoločností sveta. Tu si uvedomujeme štyridsaťročné vákuum v dialógu a vzájomnom chápaní cirkevnej spoločnosti, ktoré sa ešte prehĺbilo zmenou vyplývajúcou z Druhého vatikánskeho koncilu a okrem toho nedokončenou sebareflexiou zlyhania a kolaborácií s minulým režimom. Samozrejme, tieto pripomienky platia aj pre zvyšok našej spoločnosti. My sa však pokúsime pozrieť na jej cirkevnú časť.

<sup>1</sup> Slovo *demokracia* znamená „princíp rovnoprávneho uplatňovania vôle všetkých členov nejakej skupiny“ a *demokratizácia* je „upravovanie, organizovanie niečoho podľa demokratických zásad“. Porov. *Slovník cudzích slov*. Bratislava : SPN, 1997, s. 184.

<sup>2</sup> Podľa mnohých pozorovateľov sa naša spoločnosť zbulvárňuje do takej miery, že sa vynára otázka, čo sme schopní pripraviť budúcim generáciám. A to tak vo sfére mediálnej, ako aj verejnej, teda politickej. Alebo sa len vraciame do tej časti bývalej monarchie, ktorá nám vždy patrila? Nemáme dnes azda šancu, ktorú sme ešte nikdy nemali? Sem patria napríklad aj túžby spojené s politickými stranami a neschopnosť chápať demokraciu ako umenie možného. Stále snívame o nejakom verejnom spasiteľovi, ktorý tu a teraz urobí poriadok. Cirkvi, zdá sa, nemajú v tomto pohľade ešte nijaký verejný kontext, to znamená, že okrem útokov a kritiky z jednej strany spektra niet ozajstného verejného záujmu o pohľad do jej štruktúr, ani snahy o vystavenie ich funkcie schopnosti verejnej diskusii, keď už pre nič iné, tak preto, aby tie útoky zoslabli a aby dosť značná časť populácie, ktorá dnes, po socializme nemôže jednoducho pochopiť úlohu Cirkvi, alebo má zakorenené predsudky (stačí občas čítať diskusie na rôznych internetových fórach), začala Cirkev inak vnímať. Pri verejnoprávnom a štruktúrnych Cirkvi ešte stále platí, že ide o vnútornú vec tých, ktorí Cirkev riadia, a tých, ktorí sa riadiť dajú. Stále akoby sme v Cirkvi bojovali proti vonkajšiemu nepriateľovi, aj keď podľa všetkých znakov tak málo nepriateľov ako dnes sme ešte v histórii nemali.

<sup>3</sup> Nechcem tým povedať, že je to iba problém slovenskej cirkvi, keďže som zažil podobné situácie aj inde. Musíme si však uvedomiť, ako to odrádza od vzťahu k Cirkvi najmä povrchnejšie vychované generácie a tých, ktorí možno nestoja na cirkevných pozíciách, ale hľadajú a skúmajú práve našu evanjelióvu úprimnosť a pravovernosť, ak sú v komunikácii konfrontovaní s pocitom nadradenosti, často nekompetentnosti, dokonca márnomyseľnosti a vzťahovačnosti, s absenciou akejkolvek formy radosti čerpania z Ducha (inak, pri návšteve rôznych slovenských úradov mám podobný pocit – toľko na cirkevnú obhajobu).

<sup>4</sup> Najodstrašujúcejšie príklady sa dajú uviesť zo Švajčiarska, kde napr. v meste Bazilej, v najväčšej katolíckej Farnosti sv. Antonína Paduánskeho bolo v sedemdesiatych rokoch 24 000 katolíkov a dnes, aj s veľkou imigrantskou vlnou, ich nie je viac ako 8 000, ale dali by sa uviesť aj príklady z Rakúska, z Nemecka a z iných častí Európy.

Mne, ako autorovi tohto príspevku, nejde o celistvé zhodnotenie danej situácie, to by ani nebolo možné. Chcel by som, aby to bol skôr jeden z impulzov na budúce reflexie a diskusie.

Azda by nebolo na škodu začať s víziou, ktorú by sme chceli dosiahnuť aj touto diskusiou. Aspoň si tie naše vízie nejako zladíme. Moja sa ani tak nezaobrá nejakou revolúciou v teológii alebo v pastorálnej oblasti; skúsenosť, ktorou som prešiel na desaťročnej ceste západnou katolíckou aj nekatolíckou cirkvou, kam často vzhliadame, jedni teologicky ako na ideál, iní azda pastoračne ako na pohoršenie, mi ukazuje jednoduchšiu víziu. Ide o dialóg, v ktorom by sa vedúci pastieri vedeli zorientovať v spoločnosti, v ktorej žijeme, a súčasne by vedeli, s informovanosťou o všetkých radoostiach a bolestiach, rozvíjať sebavedomie viery v dnešnej spoločnosti, viery, ktorá vždy bude narážať na limity tohto sveta, no neprestane ho meniť a pomáhať aj rozvoju svojich vlastných členov na ceste kríža, ale aj poznania.<sup>5</sup>

Skúsme v tomto kontexte začať encyklikou pápeža Pavla VI. *Ecclesiam suam*. Práve v tejto encyklike sa Svätý Otec Pavol VI. na začiatku svojho pontifikátu pokúšal rozobrať úlohu Cirkvi, a aj svoju, počas práve prebiehajúceho koncilu (publikovaná 6. 8. 1964), a to i na báze demokratizácie, teda dialógu. „Dialóg je evanjelizácia“ – takto sa začína jedna z kapitol encykliky.<sup>6</sup> A pokračuje: „Cirkev musí pristúpiť k dialógu so svetom, v ktorom žije. Cirkev sa stáva slovom, stáva sa posolstvom, stáva sa rozhovorom.“<sup>7</sup>

Transcendentný pôvod dialógu vidí Pavol VI. v samotných Božích zámeroch.<sup>8</sup> Rozvíjaním dialógu dochádza k spoznaniu: „...aké rozdielne sú cesty,

<sup>5</sup> Ak bude možné uľahčiť zachovávanie cirkevných noriem zjednodušením niektorého predpisu a dôverou voči slobode dnešného kresťana, ktorý sa stal uvedomelejším vzhľadom na svoje povinnosti a zrelším i múdrejším vo výbere spôsobov, ako ich splniť, norma aj tak ostáva platná vo svojej podstatnej požiadavke: Kresťanský život, ako ho Cirkev interpretuje a uzatvára v múdrych nariadeniach, si bude vždy vyžadovať vernosť, úsilie, umŕtvenie a obeť; vždy bude poznačený „úzkou cestou“, o ktorej nám hovorí náš Pán; bude žiadať od nás, moderných kresťanov, nie menšiu, ale skôr väčšiu morálnu energiu ako od včerajších kresťanov, pripravenosť k poslušnosti, dnes nie menej povinnú ako v minulosti a možno ťažšiu, určite však záslužnejšiu, pretože je vedená viac nadprirodzenými ako prirodzenými dôvodmi. Porov. *Ecclesiam suam*, 53. In: www.kbs.sk, oficiálna stránka Katolíckej cirkvi na Slovensku. Prel. Stanislav Košč, 1994.

<sup>6</sup> *Ecclesiam suam*, 66: „Chodte teda a učte všetky národy«, to je posledné poverenie, ktoré Kristus adresoval svojim apoštolom. A títo, v tom samom mene apoštol, definujú svoje nemenné poslanie. My dáme tomuto vnútornému impulzu lásky, ktorý smeruje k tomu stať sa vonkajším darom lásky, dnes všeobecne rozšírené meno dialóg.“

<sup>7</sup> *Ecclesiam suam*, 67.

<sup>8</sup> *Ecclesiam suam*, 72: „Náboženstvo je, vo svojej podstate, vzťah medzi Bohom a človekom. Modlitba vyjadruje tento vzťah cestou dialógu. Zjavenie, čiže vzťah, ktorý Boh zo svojej vlastnej iniciatívy nadviazal s ľudstvom, môže byť vyjadrený ako dialóg, v ktorom sa Božie Slovo prihovára vo vtele a následne v evanjeliu. Otcovský a svätý rozhovor medzi Bohom a človekom, ktorý bol prerušený dedičným hriechom, sa nádherným spôsobom v priebehu dejín obnovil. Dejiny spásy opisujú práve tento dlhý a rozmanitý dialóg, ktorý pochádza od Boha, ktorý vedie s človekom rôznych a obdivuhodných rozhovorov. Práve v tomto Kristovom rozhovore medzi ľuďmi (Bar 3,38) Boh poodhaľuje niečo zo seba, tajomstvo svojho života, jediného v podstate, trojičného v Osobách; a napokon hovorí o tom, ako chce, aby sme ho poznávali: to je Láska, ktorou je On sám; a hovorí i o tom, ako chce, aby sme ho uctievali a slúžili mu: a to je láska, ktorá je naším vrcholným prikázaním. Tu sa dialóg stáva úplným a dôverným: pozýva k nemu dieťa, kým mystik v ňom nachádza svoju plnosť.“

ktoré vedú ku svetlu viery, a ako je možné usmerniť ich k tomu istému cieľu. Hoci sa rozchádzajú, môžu sa navzájom dopĺňať, a tým prinútiť naše zmysľovanie, aby opustilo vychodené chodníky, a privedú ho ku prehĺbeniu svojho poznávania a k obnoveniu svojho vyjadrovania. Dialektika tohto cvičenia v zmysľovaní a v trpezlivosti nás privedie k objaveniu prvkov pravdy aj v názoroch iných, donúti nás vyložiť naše učenie s veľkou lojalnosťou a prinesie nám zásluhy za to, že sme sa usilovali vystaviť ho námietkam iných, ich pomalému prijímaniu. Spraví nás múdrymi, spraví nás učiteľmi.<sup>9</sup>

Pavol VI. však vidí aj nebezpečenstvá pri rozvoji dialógu, predovšetkým: „starosť o to, aby sme sa priblížili bratom, sa nesmie zmeniť v oslabenie, oklieštenie pravdy. Náš dialóg nesmie byť zanedbaním povinností voči svojej viere“<sup>10</sup> a „len ten, kto žije v plnosti kresťanskej povolania, môže byť odolný voči nákaže omylov, s ktorými prichádza do styku“<sup>11</sup>. Tento dobovo vzácny dokument sa predsa len pri kapitole o dialógu v Cirkvi obmedzuje na niekoľko viet, v ktorých hlavným synonymom je slovo poslušnosť.<sup>12</sup>

Pri hľadaní odpovede na otázku demokratizácie v Cirkvi nesmieme zabudnúť na pojmy ako *moc*, *autorita* a na ich používanie. Nejde tu totiž o klasickú „firmu“, založenú na báze iných vzťahov, hoci aj so silným sociálnym podtextom. Nechcem sa tu venovať teologickému rozboru slova *moc*, ani slova *autorita*, keďže však jednou z výčitiek na adresu Cirkvi je jej chápanie moci, skúsme sa pozrieť, ako sa s touto otázkou vyrovnali niektorí teológovia.

Jedným z autorov, ktorí sa zaoberali otázkou cirkevnej moci a jej zvládnutia, je prof. Karl Gabriel. Gabriel hľadá sociologickú odpoveď na dlhú tradíciu fenoménu cirkevnej moci.<sup>13</sup> Na rozdiel od Maxa Webera a Michela Foucaulta s ich dominantnou tradíciou, kde sa jadro fenoménu moci nachádza v uchopení vlastnej vôle aj násilu, nachádza Gabriel u Hannah Arendtovej teóriu moci, ktorá sa zakladá na vzájomnom súhlase a autorizácii členmi istej sociálnej spoločnosti. Tejto filozofke totiž nestačí model orientovaný na prikazy a poslušnosť. V tomto kontexte sa Gabriel zaujíma aj o jej koncept autority. Prichádza však k záveru, že „Cirkev oslobodená od moci by sa stala Cirkvou, ktorá ako sociálna skupina zanikne“<sup>14</sup>. Tak dlho, ako bude Cirkev existovať, budú existovať aj skupiny spoločne konajúce. To sa vzťahuje tak na jej celosvetovú úroveň, ako aj na biskupstvá, farnosti, ba dokonca aj osobitné skupinky vo vnútri farností. „Na každej z týchto úrovní ostáva moc vo svojej efektívnej sociálnej existencii závislá od súhlasu členov danej skupiny.“

Podľa Gabriela dokonca aj biskupi, ako formálni nositelia pozície moci vo svojich biskupstvách, sú schopní vykonávať túto moc len vtedy, ak nájdú

<sup>9</sup> *Ecclesiam suam*, 85.

<sup>10</sup> *Ecclesiam suam*, 90.

<sup>11</sup> *Ecclesiam suam*, 91. Je však zaujímavé, ako rýchlo – z dnešného pohľadu – sa končí táto stať venujúca sa dialógu s inými náboženstvami.

<sup>12</sup> Porov. *Ecclesiam suam*, 116–119.

<sup>13</sup> Porov. GABRIEL, Karl: Machtausübung in der heutigen Kirche im Spiegel sozialwissenschaftlicher Machttheorien : Max Weber, Michel Foucault und Hannah Arendt. In: *Concilium*, 1988, 3, s. 190–195.

<sup>14</sup> GABRIEL, Karl: Machtausübung in der heutigen Kirche im Spiegel sozialwissenschaftlicher Machttheorien : Max Weber, Michel Foucault und Hannah Arendt. In: *Concilium*, 1988, 3, s. 193. Arendtová tu hovorí o moci, ktorá sa svojej moci zrieka a tak sa stáva autoritou. Porov. ARENDT, Hannah: *Essai sur la révolution*. Prel z angl. M. Chrestien. Paris : Gallimard, 1967.

súhlas v cirkevnom ľude.<sup>15</sup> Sledujúc teóriu moci Hannah Arendtovej, objavuje Gabriel celkom neprijemnú situáciu pre výkon moci v dnešnej Cirkvi: pre pápeža, ako aj pre biskupov sa vynára problém dosiahnutia akceptácie, a týmto spôsobom získania efektívnej moci bez uchýľovania sa k autorizácii formálnych foriem zhora.<sup>16</sup>

Na tomto mieste by nebolo na škodu spomenúť teologický pohľad na Cirkev, teda aj na miestnu cirkev, ako na spoločenstvo veriacich a najmä kňazov so svojím pastierom-biskupom. Otázkou však je, ako toto spoločenstvo uchovať funkčné, teda vo vzájomnom dialógu.<sup>17</sup>

Na druhej strane, v budúcnosti sa možno stane dôležitým iný, ťažko uchopiteľný fenomén, a to vznik istého *vákua moci* v Cirkvi. Proti vzájomnému súhlasu nevystupuje nijaká nová formácia moci. V tomto kontexte chápe Gabriel aj tiché vystupovania z Cirkvi ako zo sociálnej skupiny. V interpretovaní teórie H. Arendtovej prichádza Gabriel k záveru, že pre Cirkev modernej doby je siahnutie po prostriedkoch násilia jednou z typických reakcií na stratu moci. Záujem Cirkvi o poslušnosť svojich členov sa v dôsledku toho úplne sústredil na „autoritu ako nepopierateľné uznanie“ jej práva na poslušnosť.<sup>18</sup>

Napriek výraznej kritike Cirkvi v 19. storočí z pera Maxa Webera, Gabriel zdôrazňuje, že Cirkev nebola o nič menej moderná ako iné inštitúcie danej doby. Pokiaľ ide o kompetencie a prostriedky konania, Druhý vatikánsky koncil na tom takisto nič nezmenil. Arendtová hľadala potvrdenie moci ľuďom. Pre Cirkev, uzatvára Gabriel, ako aj pre zvyšok spoločnosti z toho vyplýva, že

<sup>15</sup> V pozadí otázky o potrebe podpory Cirkvi od ľudu, hovorí Gabriel, sa priamo vynára otázka o špeciálnej pečati štruktúr moci. Z toho dôvodu biskupské sídlo štruktúrované monarchickým spôsobom nie je menej odkázané, práve naopak, na podporu ľudu, aby bolo schopné efektívne využívať svoju moc, ako podobné sídlo založené demokratickým spôsobom. Porov. GABRIEL, Karl: Machtausübung in der heutigen Kirche im Spiegel sozialwissenschaftlicher Machttheorien : Max Weber, Michel Foucault und Hannah Arendt. In: *Concilium*, 1988, 3, s. 194.

<sup>16</sup> Vzhľadom na rozličnosť skúseností z praktického života a modelov interpretácie u katolíkov, dodáva Gabriel, bude vždy oveľa ťažšie pre formálnych nositeľov moci získať podporu a široký súhlas. Z toho dôvodu nebude prekvapením, ak dôjde k otvorenej strate v prospech „konzervatívnych“ skupín na jednej strane a „progresivistov“ na strane druhej. Je jasné, že strata moci je úzko spojená s objavením sa čiastočného uvoľnenia v Cirkvi ako sociálnej skupine. Porov. GABRIEL, Karl: Machtausübung in der heutigen Kirche im Spiegel sozialwissenschaftlicher Machttheorien : Max Weber, Michel Foucault und Hannah Arendt. In: *Concilium*, 1988, 3, s. 194.

<sup>17</sup> Mnoho príkladov zo slovenskej cirkvi ukazuje, že nám chýba kontinuita s cirkvou, ktorá fungovala pred komunistickou diktatúrou. Vtedy sa biskupi nepodieľali úplne sami na moci vo svojich diecézach, ale mali k tomu na pomoc kňazské rady. Tie vyvažovali moc jednotlivých biskupov. Mnoho príkladov ukazuje, že tieto rady dnes túto funkciu splňajú len čiastočne a mnohí držiteľia moci, napriek jej sile, ostávajú často v izolácii moci. Je to samozrejme normálny postkomunistický proces, hovoríme o tom len preto, aby sme boli schopní v tomto procese napredovať. Na druhej strane izolácia moci aj u mnohých predstaviteľov svetskej moci je veľmi častý fenomén, ako sa k tomu priznal britský premiér Tony Blair (pocit ohrozenia a sprisahania) a ako ukazuje aj prípad slovenského expremiéra Mikuláša Dzurindu a jeho kauzy „skupinka“.

<sup>18</sup> Gabriel dodáva, že zdôrazňovanie požiadavky autority zoči-voči strate moci vedie priamo len ku zhoršeniu problému. Potrebné uvoľnenie z perspektívy H. Arendtovej nastane iba vtedy, ak by autorita Cirkvi mohla byť vyskúšaná pomocou vývoja nových foriem uznania moci Božieho ľudu. Ekleziológia Druhého vatikánskeho koncilu otvorila možnosti realizovať oveľa vážnejšie moc viacerých v Cirkvi, čo napomôže integráciu Cirkvi ako sociálnej skupiny.

tam, kde chýba uznanie a podpora, techniky moci získavajú na závažnosti v zmysle Foucaultovom.<sup>19</sup>

Ďalší autor, ktorý sa vehementne pustil do reformy Cirkvi podľa teórie H. Arendtovej, je kanadský teológ Robert Mager.<sup>20</sup> Mager bojuje za väčší priestor pre laikov v Cirkvi, a to najmä pri spoluúčasti na rozhodovaní. S úctou opisuje pohľad H. Arendtovej na zdôraznenie slobody v politike ako veci verejnej. Predovšetkým pre kolektívne konanie a jeho závažnosť pri rozhodovaní hľadá Mager použitie v Cirkvi. Súčasne však odhaľuje rovnakú logiku privátneho sektoru pre Cirkev, ako ju vykreslila Arendtová, teda na jednej strane pokus o dialóg so svetom, dokonca aj pokus o líderstvo, nasmerovanie sveta, na druhej strane však jazyk a logika rodiny a bratstva, ktoré patria do sektora privátneho.<sup>21</sup> A dodajme, že niektoré politické strany aj u nás na Slovensku sa správajú podobne.

Mager zdôrazňuje, že práve model bratstva zvlášť ukazuje náboženstvo, ktoré sa chce odcudzovať svetu. Citujúc L. Boffa, Mager tvrdí, že Cirkev, ktorá završuje v dnešnej dobe svoju dlhú dráhu moci, akoby ašpirovala na výbuch tejto privátnej logiky a nastolenie skutočnej verejnej dimenzie. A to z toho dôvodu, že práve taký je zmysel ašpirácie rovnosti a rozhodovania, ktoré animuje Cirkev a ktoré sa usiluje, podľa neho, udržať pod kontrolou napr. dokument *Christifideles laici*.<sup>22</sup>

Teda to, čo je v hre, je podľa Magera status rovnosti v Cirkvi. Táto verejná rovnosť sa musí potvrdiť v rovnakom prístupe k rozhodovacím procesom. Presahujúc opozíciu klérus – laici, nachádzame miesto zjavenia sa slobody kresťanov, ktorí musia práve na tomto svete ukázať priestor pre využitie slobody. Celé úsilie Cirkvi v posledných desaťročiach, a to na poli demokratizácie, *sensus fidelium*, zmeny služieb svätencov, sloboda slova a pod., to všetko je *politikou v Cirkvi*, teda existenciou priestoru založeného na rovnosti veriacich a sústredeného na završenie v slobode. Tu nejde natoľko o pohyb Cirkvi smerom ku svetu, ako o jej sebanájdenie, vezmúc na seba istú svetskú a historicitu, pochádzajúce z Ducha. Vystavenie sa svetu je konštruktívnou dimenziou konania Boha, ktorý berie na seba človečenstvo v Ježišovi Kristovi. Pri znovuuchopení svojho svetského rozmeru a pripojení sa k Duchu, pracujúcemu na diele histórie, sa Cirkev angažuje v dynamike vzdávania sa vlastníctva Boha, prav-

<sup>19</sup> Porov. GABRIEL, Karl: Machtausübung in der heutigen Kirche im Spiegel sozialwissenschaftlicher Machttheorien : Max Weber, Michel Foucault und Hannah Arendt. In: *Concilium*, 1988, 3, s. 195.

<sup>20</sup> Zaujal už svojou dizertačnou prácou na univerzite v Quebecu. MAGER, Robert: *Le politique dans l'Eglise : Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*. Montréal : Médiaspaul, 1994.

<sup>21</sup> Práve Cirkev, ktorá sa opisuje používajúc slová ako ľud, verejnosť, zhromaždenie, prechádza na druhej strane k termínom ako rodina a bratstvo. Význam slova *ecclesia* však patrí do politického slovníka. No logika privátneho sa zmocňuje Cirkvi na každom kroku nielen v jej dynamike, ale aj v kresťanskej predstavivosti. Takto aj synoda biskupov, inštitúcia svojou povahou inklinujúca k určitej verejnosti, používa jazyk uzamknutý logikou privátnou. Porov. MAGER, Robert: *Le politique dans l'Eglise : Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*, s. 210.

<sup>22</sup> Porov. MAGER, Robert: *Le politique dans l'Eglise : Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*, s. 221.

dy, budúcnosti. Takto vstupuje Cirkev do istého procesu hľadania, avšak nie z oportunistu, ani z pedagogickej starostlivosti, ale preto, že hľadanie Boha vo svete je práve jej časť dedičstva, jej *kléros*.<sup>23</sup>

Koncept *Cirkvi ako sviatosti* je schopný oveľa viac ako čokoľvek iné osvetliť tento vzťah medzi Cirkvou a svetom. Hľadajúc konkrétnu podobu verejného priestoru v Cirkvi, nachádza Mager tri oporné body:

1. napätie udržiavané v Cirkvi medzi tým, čo závisí od verejného, a tým, čo má ostať privátne, podľa teórie H. Arendtovej,
2. rozdiel v pôsobení medzi autoritou a mocou v Cirkvi a ich nevyhnutné uvedenie do napätia,
3. povýšenie plurality v Cirkvi.<sup>24</sup>

V závere Mager navrhuje vybudovať nové cirkevné štruktúry na dvoch princípoch: na princípe *synodality* a *subsidiarity*. V stopách H. Arendtovej podporuje založenie cirkevných rád v zmysle demokracie rád a federalizmu, kde princípy eklesiologickej prednosti miestnej cirkvi zakladajú výhodu tohto vývoja. Tieto rady však musia kooperovať takým spôsobom, aby vyrovnali moc spoločenstva a autoritu svätených služieb v Cirkvi.<sup>25</sup> Pri hľadaní odpovede na túto víziu odporúča Mager skúsiť vydať sa na cestu psychológie; celá jeho predstava však čaká na svoje preverenie jedine praxou.<sup>26</sup>

Pristavme sa v našich úvahách u myšlienok amerického biblistu Johna L. McKenzieho SJ<sup>27</sup> z čerstvo pokoncilových rokov. McKenzie tvrdí, že je prirodzené chápať moc v Cirkvi ako druh moci vôbec, ale súčasne chce dokázať

<sup>23</sup> Porov. MAGER, Robert: *Le politique dans l'Eglise : Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*, s. 307–308. Reštaurácia politickej dimenzie v Cirkvi je neoddeliteľná od jej vkladu pre chápanie sveta a konania v kresťanstve.

<sup>24</sup> Nastolenie verejného rozmeru v Cirkvi nevyhnutne zapríčiní objavenie sa moci a nevyhnutnosti zladenia tejto formálnej moci s legitímnou autoritou svätených služieb. Porov. MAGER, Robert: *Le politique dans l'Eglise : Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*, s. 311. Pluralita je podľa Magera bodom stretnutia rovnosti a odlišnosti. Preto jej povýšenie znamená najprv odmietnutie účasti štatútov a úloh založených na rozdielnosti pohlavia, charakteru, rasy, kultúry a pod.

<sup>25</sup> Tu hľadá Mager odpoveď na otázku, či je potrebné zvoliť *lídra*, reprezentanta, animátora, koordinátora, pastiera, prezidenta a pod. Porov. MAGER, Robert: *Le politique dans l'Eglise : Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*, s. 315. Otázka reprezentanta je hodne kritizovaná u Arendtovej ako perverznosť priamej demokracie, predsa však nemôže opísať dynamiku moci bez toho, že by sa k nej neobracała. Praktická perspektíva robí z *lídra* iniciátora spoločného podnikania, lenže tento reálny iniciátor môže byť ovládaný vlastníkom autority.

<sup>26</sup> Po prednesení tejto svojej prednášky na fóre mladých teológov som dostal jednu pripomienku dotýkajúcu sa odovzdávania moci. Známy slovenský odborník na otázku masmédií vdp. V. Slovák si totiž myslí, že medzi tým, ktorý odovzdáva moc (deleguje ju) v rámci demokracie, a tým, ktorý ju vykonáva, existujú rôzne filtre. Tu má na mysli predovšetkým médiá. Slovák totiž predpokladá, že daný súhlas (a aj nesúhlas) členov so spoločnosťou sa nevyslovuje osobne, ale cez prostriedky spoločenskej komunikácie. Avšak už spomenuté filtre môžu obsah posvoja nielen pozmeniť, ale dokonca úplne otočiť. Citujúc klasiku spoločenskej komunikácie Marshalla McLuhana, ktorý tvrdí, že prostriedky spoločenskej komunikácie, teda masmédiá, ovplyvňujú členov natoľko, že to ani nie sme v súčasnej dobe schopní reflektovať, Slovák hovorí, že sa s nimi počíta v teóriách moci, ale v ideálnych, alebo zjednodušených modeloch sa nespomínajú. Moja analýza však viac smeruje ku komunikácii osobnej.

<sup>27</sup> MCKENZIE, J. L.: *Authority in the Church*. Sheed and Ward Inc., 1966. Slovenský, nie celkom vydarený, preklad s použitím poľského prekladu *Władza w Kościele* (Pax, 1972): MCKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*. Prešov : Vydavateľstvo M. Vaška, 2003.

vo svetle Nového zákona, že takéto chápanie cirkevnej moci je falošné.<sup>28</sup> Pokiaľ ide o hranice medzi vykonávaním moci a tyraniou, táto hranica je neobyčajne tesná a dá sa určiť len po zedefinovaní sily.<sup>29</sup>

McKenzie cituje iného známeho amerického teológa Johna M. Todda, ktorý tvrdí, že na úrovni stvorení je výmena existencie, vlastných predmetov a služieb nevyhnutnou podmienkou evolúcie jednotlivca i spoločného života. Jedinou oprávnenou ľudskou mocou je taká moc, ktorá túto dvojité evolúciu podporuje. Každá moc, ktorá si nárokuje právo prekročiť túto podmienku, je tyraniou, odrodou anarchie a zakladá osobný i spoločný život na lži a nezmysle. Absolútna ľudská moc kazí nielen človeka, ktorý rozkazy vydáva, ale aj človeka, ktorý ich poslúcha, keďže vzájomné vzťahy medzi nimi prestanú byť ľudské.<sup>30</sup>

Ďalší názor, tentoraz názor Karla Rahnera potvrdzuje, že dominujúca moc nepatrí do Cirkvi, lebo jej cieľom je priviesť svojich podriadených do stavu dospelosti, v ktorom jej už nebudú podliehať.<sup>31</sup> Cirkev, prízvukuje McKenzie, je však slobodné spoločenstvo, jeho členmi sa stávame slobodným rozhodnutím. Nejde tu teda o prirodzené spoločenstvo, pretože konštitúcia Cirkvi nevychádza z ľudskej prirodzenosti, z individuálneho alebo kolektívneho činu. Nik nemôže tvrdiť, že moc v Cirkvi je založená na dohode jej členov. Ak sa Cirkev líši od iných spoločností vo svojich cieľoch a prostriedkoch, potom moc v Cirkvi bude určená *cieľom* Cirkvi.<sup>32</sup> Táto moc v Cirkvi, aj keď chápaná vo svetských, štátnych termínoch, nesmie byť so štátom stotožňovaná, a ak áno, tak len analogickým spôsobom.<sup>33</sup>

Na druhej strane, kresťanský život nemôže byť v biblických termínoch ponímaný ako život predovšetkým v poslušnosti a podriadenosti. Podľa McKenzieho, podstata kresťanskej poslušnosti nie je totožná s podstatou poslušnosti rodinnej, občianskej alebo zmluvnej.<sup>34</sup>

Ponímanie moci a iných prvkov vnútornej štruktúry Cirkvi je pod vplyvom kultúry, v ktorej Cirkev jestvuje a plní svoje poslanie. Cirkev musí obozretne balansovať medzi integráciou so svetskou kultúrou a stotožnením sa s ňou. Stále sa musí vyhýbať dvom nebezpečenstvám: úniku od kultúry a zosvetšteniu; v skutočnosti zriedkakedy dosahuje túto rovnováhu.<sup>35</sup>

<sup>28</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 12.

<sup>29</sup> McKenzie poznamenáva, že H. Arendtová presne určila rozdiely medzi mocou a silou (tu vidieť slabosť prekladu, na tomto mieste ide skôr o pojmy moc a autorita; potom neviem, či prekladateľ vlastne nezamenil tieto, u Arendtovej také dôležité, pojmy, pozn. *autora*) na jednej strane a mocou a presvedčením na strane druhej. Ukázala, že tam, kde sa používa sila, moc už zlyhala, a tam, kde sa používajú argumenty, je moc v neistote. (Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 13.) Ak moc koná proti cieľom spoločnosti, je aj neposlušnosť oprávneným prostriedkom svedomia a v prípade tvrdej odvety sa oprávnené pochybnosti dajú vyriešiť len úprimnou diskusiou členov spoločnosti s autoritou: „...nedá sa totiž očakávať, že pri takých pochybnostiach možno preukázať opravdivú poslušnosť.“ (McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 14.)

<sup>30</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 14.

<sup>31</sup> Porov. pozn. č. 5.

<sup>32</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 16.

<sup>33</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 17.

<sup>34</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 18.

<sup>35</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 18. McKenzie cituje biskupa Johna J. Wrighta a svojho spolubrata Thomasa Corbishleya SJ: Moc musí byť silou pozitívnu; ak iba donucuje, je negatívna (s. 63). Moc si nemôže vynútiť akt lásky, a ak, tak iba príkladom. Mocou Cirkvi je sila lásky (s. 66). Ďalší citát z knihy arcibiskupa Robertsa *Zvládnutie moci*: „Moc získava populari-



McKenzie pokračuje názorom, že kompetencie moci podľa tradičnej teológie sú viera a morálka.<sup>36</sup> Podľa Nového zákona poslaním Cirkvi je hlásať evanjelium a udeľovať sviatosti.<sup>37</sup> Splňajú biskupi dnes toto poslanie, alebo sa stali manažérmi, či správcami majetkov? Učiteľský úrad Cirkvi, tvrdí McKenzie, nie je kompetentný robiť kontrolu nad oblasťou vedy, ani morálky.<sup>38</sup> Nie je poverený, aby hovoril ľuďom, čo majú robiť, ale aby im umožnil prísť k riešeniu.<sup>39</sup> Ak je moc preniknutá svojím cieľom, poslanie Cirkvi bude pre ňu kompletnou náplňou. Moc získa úspech, ak dosiahne harmóniu a spoluprácu medzi členmi a ak odstráni zbytočné nedorozumenia a duplikovanie prác.<sup>40</sup>

Poslednou a najskutočnejšou obranou moci, zdôrazňuje McKenzie, nie je sila, ale *sloboda*. Moc je slobodou a v tom zmysle aj silou. Moc nemôže pretrvať, ak nebude chrániť slobodu spravujúcich aj podriadených. Ak vezmem niekomu slobodu, tak sa sám slobody zbavím, lebo som nútený brániť pozíciu, ktorú som nemal právo zaujať. Ak moc uzná slobodu tých, ktorých riadi, znamená to, že urobila všetko, čo je možné, aby zabezpečila svoju vlastnú slobodu. A moc slobodu neuzná, kým nepochopí, že sloboda v každom človeku je *mocou*. Ak ju uzná, tak si upevní istotu, ktorá pochádza z dobrovoľného súhlasu podriadených, a ich moc sa spojí s mocou tých, ktorí riadia. Aj moc aj sloboda sú druhom moci.<sup>41</sup>

Nikto nie je schopný riadiť iného, ak podriadený neakceptuje nadriadeného. Táto akceptácia je dobrovoľným aktom súhlasu, ktorý si nemožno vynútiť. Riadiaci pracovník si musí akceptovanie zaslúžiť.<sup>42</sup> Tí, ktorí si nevedia získať lásku a úctu podriadených plnením povinností svojho úradu, nemajú byť menovaní do funkcií.<sup>43</sup>

Láska slobodu neobmedzuje, ale je jej plnosťou. Kresťan nekoná z donútenia, ani z príkazu či z povinnosti, ale preto, že sila Ducha je v ňom hybným

---

tu nie vynucovaním si náležitej úcty, ale presvedčovaním. Nie donucovaním, ale vedením, nie panovaním, ale nadväzovaním kontaktov osobných, a nie neosobných.“ (s. 67) Tu sme názorovo veľmi blízko myšlienkam H. Arendtovej.

<sup>36</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 77.

<sup>37</sup> McKenzie podotýka, že láska, hoci dezorientovaná, má oveľa väčšiu hodnotu ako disciplína. Toto nám zanechal Ježiš ako puto jednoty. Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 81.

<sup>38</sup> McKenzie s prekvapením konštatuje, že už v r. 1859 napísal kard. Newman článok „O radení sa s veriacimi v otázkach náuky“. Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 90.

<sup>39</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 89. McKenzie cituje z knihy Elisabeth Anscombe: *Authority in Morals*, že morálnosť nie je predmetom doktríny podobne ako exaktné vedy. Niet nijakého morálneho zjavenia vo vlastnom zmysle slova. Rozdiel je medzi mocou rozkazovať, ktorá je vnucovaním vôle niekoho, a mocou vnucovať presvedčenie niekoho. Vyučovanie morálnosti nie je rozkazovaním a vnucovanie morálneho presvedčenia sa nedotýka bezprostredne konania. Morálna zásada je vždy abstraktná a všeobecná, morálny čin vždy konkrétny a vymedzený. Jediné morálne vyučovanie je učenie, ako postupovať. Toto zodpovedá novozákonnému chápaniu. Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 87.

<sup>40</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 93. Keby nebolo napätia medzi slobodou a mocou v Cirkvi, znamenalo by to podľa McKenzieho, že zanikla buď sloboda, alebo moc. Prítomnosť tohto napätia je znakom sily, a nie slabosti (porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 104).

<sup>41</sup> McKenzie dodáva, že Arendtová tvrdí, že sloboda nie je prívlastkom vôle, ale činu. Človek však dokazuje svoju slobodu skôr tým, čo robí, než tým, čo si želá. V situácii, kde niet nijakých obmedzení, sloboda a moc smerujú ku vzájomnému zničeniu (porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 105).

<sup>42</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 106.

<sup>43</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 107.

princípom konania. Vzťahy medzi mocou a slobodou sú v kresťanskom spoločenstve určené láskou, ak toto spoločenstvo nechce prijímať rozhodnutia na inom základe, ako ustanovil Ježiš.<sup>44</sup> McKenzie si kladie otázku, ako by mohla moc spočívajúca v rukách všetkých členov Cirkvi pôsobiť na moc spočívajúcu v rukách úradníkov Cirkvi.<sup>45</sup> Modifikácia štruktúry Cirkvi by podľa McKenzieho mala znamenať prinajmenšom decentralizáciu rozhodovania, zväčšenie sféry pôsobnosti jednotlivého farára i jednotlivého svetského veriaceho a značné rozšírenie platformy pre rokovanie o taktike.<sup>46</sup>

Verejná mienka je príkladom zásady, na ktorú úradníci Cirkvi radi zabúdajú, a to, že nikto nebojuje proti rozhodnutiu, ak mal podiel na jeho prijatí. Verejná diskusia je vždy zdravšia ako privátna (tá je často naklonená nespravodlivosti, nesprávnemu jazyku, ako aj ostrým a nepodloženým tvrdeniam).<sup>47</sup> Opravdivá zmena bude podľa McKenzieho znamenať, že moc v Cirkvi uzná právo i moc, ktoré patria veriacim vďaka konštitúcii Cirkvi, a nie z pontifikálnej štedrosti.<sup>48</sup>

Cirkev ostáva aj *tajomstvom*, hoci nie všetko sa musí za tajomstvo pokladať a ako tajomstvo chápať. Tajomstvo cirkevnej moci spočíva v tom, že ide o moc, ktorej silou je sila lásky. Ak cirkevná inštitúcia používa inú moc ako moc lásky, prestáva mať kresťanský a cirkevný charakter. Cirkev nemá inú možnosť, ako sa dozvedieť, čo sa jej podarilo dosiahnuť, môže iba vedieť, že miluje (McKenzie je proti prezentovaniu úspechov založených na štatistikách o krstoch a pod.).<sup>49</sup>

McKenzie uzatvára, že poriadok a disciplína nehovoria nič o plnení poslania Cirkvi. Uznanie viery za opravdivú podstatu cirkevnej moci je podľa neho jedinou zárukou Cirkvi pred úpadkom moci, ktorý môže vyvolať zosvetštenie a premena moci na štruktúru sily. Tak ako je viera potrebná na akceptovanie moci, tak je potrebná aj na jej vykonávanie.<sup>50</sup> Verejná mienka v Cirkvi je jedným z kanálov, ktorými hovorí Duch. Moc je údom tela, a preto, ak má dosiahnuť plnosť, ktorá jej patrí, potrebuje plnosť tela na naplnenie každého človeka Ježišom.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 108.

<sup>45</sup> Jednou zo zaujímavých inštitúcií v politike, u nás však hodne zdevalvovanou, je referendum. Kto pozná záujem švajčiarskych občanov o politiku a ich skoro mesačné (!) referendá k najrôznejším otázkam spoločnosti, vie, ako sa týmto spôsobom dá komunikovať s ľuďom na veľmi úspešnej báze. Samozrejme, na Slovensku by sa musel najprv udiat akt odovzdávania moci zdola nahor, ako sa to uskutočnilo v histórii Švajčiarskej konfederácie.

<sup>46</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 109. Ak si laici uvedomia, že oni sami musia rozhodnúť o tom, čo možno a čo treba urobiť, vtedy to urobia, tvrdí McKenzie. (K. Rahner, podľa neho, ukázal tri oblasti, v ktorých má laik čo povedať: katolícka tlač, katolícke školy a kvalita kázania. Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 110.)

<sup>47</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 111.

<sup>48</sup> Konštitúcia Cirkvi predvída, pokračuje McKenzie, že laici musia vyjadriť svoj názor k tým otázkam, ktoré sa dotýkajú blaha Cirkvi (kap. IV, § 37, Butler a Baum). Tieto vyjadrenia musia vysloviť orgány ustanovené Cirkvou špeciálne na tento cieľ. Ešte však neexistujú, a ak, tak v začiatočnom štádiu (písané v roku 1966). Musíme ich teda utvárať. Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 112.

<sup>49</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 113.

<sup>50</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 115.

<sup>51</sup> Porov. McKENZIE, J. L.: *Moc v Cirkvi*, s. 116.

Cieľom tejto štúdie bolo na jednej strane odstrániť strach, ak sa hovorí o demokracii a Cirkvi, a na druhej strane vzbudiť ozajstný záujem členov Cirkvi o toto Kristovo tajomné telo. Azda sa nám podarí v 21. storočí obnoviť tak prepotrebný dialóg, ktorý na jednej strane rozvíja evanjelizáciu v zmysle encykliky *Ecclesiam suam* a na druhej strane ostáva otvorený všetkým, ktorých Duch Cirkvi vedie na cestách viery, aby vedeli čerpať z tohto mocného nástroja, vznikajúceho vzťahom človeka a Boha, aby vedeli čerpať aj z mnohých na okraji, alebo mimo stojacich „blížnych“, a takto otvorili túto našu spoločnosť, ak nie pre všetkých, tak určite pre mnohých, ktorí aj pre naše chyby ostávajú stáť takpovediac „za dverami“.

Dr. theol. Ing. Inocent-Mária Vladimír Szaniszló OP  
Dominikánsky kláštor  
Mäsiarska 6  
040 01 Košice  
e-mail: [inocent@bluewin.ch](mailto:inocent@bluewin.ch)



**SENDER, E.: *Byzantské ikony Božej Matky*. Prel. Ján Kováčik, Marcel Gajdoš. Bratislava : Vydavateľstvo Oto Németh, 2006. 398 s. ISBN 80-88949-91-2**

Na pulty našich kníhkupectiev, možno nielen kresťanských a náboženských, ale aj takpovediac svetských, sa dostáva publikácia, ktorá si z viacerých dôvodov zasluhuje čitateľskú pozornosť. Máme na mysli *Byzantské ikony Božej Matky*, slovenské vydanie monografie Egona Sendlera.

Už samotná skutočnosť, že autorom je Egon Sandler, nám istým spôsobom dáva záruku kvality. Tento po francúzsky píšuci autor, jezuitský kňaz, je totiž na celom svete uznávaným znalcom problematiky byzantskej ikonografie, ktorý nielen napísal viacero kníh z danej oblasti s veľkým dosahom na odborníkov i laickú verejnosť (napríklad *Ikona, obraz neviditeľného* alebo *Tajomstvá Krista, ikony liturgie*), ale už celé desaťročia aj sám vedie ikonopisecké ateliéry vo Francúzsku a v Taliansku. Výsledky jeho umeleckej práce môžeme vidieť napríklad v Ríme, v Libanone a v Spojených štátoch amerických. Dá sa povedať, že ide o človeka, v ktorom sa harmonicky spája vzdelanie so skúsenosťami a nábožnosťou.

Z obsahového hľadiska sú *Byzantské ikony Božej Matky* rozdelené do troch častí. Každá z nich dokazuje, aké je toto dielo na slovenskom knižnom trhu dôležité, ba priam prevratné. Autor sa totiž neobmedzuje na opis danej ikony alebo na stručné podanie jej duchovného odkazu, nad ktorým by veriaci človek mohol rozjímať. Podobné publikácie by sa u nás pravdepodobne našli. Egon Sandler ide oveľa ďalej, keď erudovane siaha po písomných prameňoch týchto ikon, ktorými sú najmä Sväté písmo, diela cirkevných otcov, bohoslužobné texty a apokryfné

spisy, pričom viaceré cituje, zasadzuje do širšieho kontextu a kvalifikovane rozoberá. Práve tento prístup ku problematike, historický, teologický a liturgický, robí jeho dielo, mimoriadne obsažné, komplexné a systematické, takým unikátnym.

V prvej časti sa autor venuje ikonám piatich sviatkov, ktoré figurujú v liturgických kalendároch východných cirkví konštantínopolskej tradície, teda cirkví gréckokatolíckych a pravoslávnych. Konkrétne ide o sviatky Počatia presvätej Bohorodičky svätou Annou (8. alebo 9. decembra), Vstupe presvätej Bohorodičky do chrámu (21. novembra), Narodenia presvätej Bohorodičky (8. septembra), Zvestovania presvätej Bohorodičke (25. marca) a Zosnutia presvätej Bohorodičky (15. augusta). Hoci nie všetky uvedené sviatky sú z hľadiska východnej teológie sviatkami presvätej Bohorodičky v najužšom zmysle slova, predsa vo všetkých zohráva Božia Matka dôležitú úlohu.

V druhej časti rozdeľuje autor ikony Božej Matky na typy teologické, symbolické a liturgické, pričom sa v rámci každej uvedenej skupiny viacerým konkrétnym ikonám venuje dôkladne, a to najmä z hľadiska umeleckého a dejinného, ale nevyhýba sa ani teologickým súvislostiam. Medzi teologické typy zaraďuje Kyriotissu, teda Božiu Matku, ktorá panuje, Hodigitriu, čiže Božiu Matku, ktorá ukazuje cestu, Orantu, to jest Božiu Matku, ktorá sa modlí, a Eleusu, Božiu Matku plnú nežnosti. K symbolickým typom podľa neho patrí Nikopeia, ďalej Božia Matka zo Svätej pokladnice, Dojčiaca Božia Matka, Božia Matka – Prameň života, Horiaci ker a Pelagonitissa. Pri liturgických typoch nachádzame Chvály na Božiu Matku, ilustrácie k modlitbe Akatist, Zhromaždenie k presvätej Bohorodičke

(26. decembra) a ikony k hymnom Dôstojné je a Z teba sa raduje všetko tvorstvo.

Tretou časťou knihy je katalóg ikon presvätej Bohorodičky. Ani zďaleka však nejde o obyčajný výpočet jednotlivých ikon podľa ich názvu. Pri každej ikone nájdeme jej stručné dejiny, ak sú aspoň trochu známe, krátky opis, dátum sviatku a relevantnú bibliografiu. Z tohto hľadiska je publikácia v rámci rodiacej sa slovenskej ikonopiseckej terminológie v istom zmysle priekopnícka a časom sa dokonca môže stať akoby normatívnou.

Vynikajúco zvládnutým aspektom slovenského vydania diela *Byzantské ikony Božej Matky* je formálna stránka. Máme na mysli najmä vhodne zvolený formát knihy (A 5), kvalitnú pevnú väzbu, vkusný prebal, štyridsaťštyri farebných reprodukcii a vyše dvesto čiernobielych obrázkov. To všetko primerane graficky upravené na takmer štyristo stranách kvalitného textu.

Keby sme chceli na margo tejto knihy uviesť aj niečo kritické, v podstate by sme to museli hľadať. Samozrejme, niečo by sme našli, veď nijaké ľudské dielo sa chybám a nedokonalostiam nevyhne. Istým nedostatkom je napríklad skutočnosť, že vysvetlenie niektorých liturgických termínov v závere diela nie je usporiadané podľa abecedy.

Na záver chcem zaželať tomuto dielu z Vydavateľstva Ota Németha, zaiste jednému z jeho najlepších, veľa horlivých čitateľov, a to nielen z kresťanského prostredia, ale aj zo širšej čitateľskej verejnosti. Pre svoje kvality si to nepochybne zaslúži.

ThLic. Marcel GAJDOŠ  
Bukureštská 19, 040 13 Košice

**ROLSTON III, Holmes: *Science and Religion : A Critical Survey.* Philadelphia; London : Templeton Foundation Press, 2006. xlv s. + 358 s.**

**ISBN 13: 978-1-59947-099-3;  
ISBN 10: 1-59947-099-3**

Začnem túto recenziu krátkym predstavením autora publikácie keďže nie je v našich končinách všeobecne známy. Holmes Rolston je svetový renomovaný filozof, všeobecne pokladaný za otca environmentálnej etiky ako modernej teoretickej disciplíny. V súčasnosti zastáva pozíciu profesora filozofie na Colorado State University a zároveň je redaktorom časopisu *Environmental Ethics*. Je autorom mnohých knižných publikácií a štúdií v časopisoch a zborníkoch.

Recenzovaná publikácia je už piatym vydaním monografie po prvýkrát publikovanej ešte v roku 1987, tentoraz s novým, asi tridsaťstranovým úvodom. Okrem tohto úvodu pozostáva kniha zo siedmich kapitol, ktoré sa (okrem prvej a poslednej kapitoly) jednotlivo venujú vzájomnému vzťahu náboženstva a rôznych vedných disciplín (fyzika, biológia, psychológia, sociológia, história). Ako autor poznamenáva v úvode, jeho ambíciou nie je robiť prirodzenú teológiu, ale ukázať, že prírodné a spoločenské vedy sú niekde v pozadí otvorené teologickému bádaniu. Ba čo viac, spomínané vedné disciplíny, známe dnes v najrozličnejších podobách, kreuju celý rad základných otázok, na ktoré samy nie sú schopné odpovedať, preto musia byť tieto odpovede doplnené náboženskými interpretáciami.

V rámci prírodovedných disciplín sa autor osobitne sústreďuje na dve

z nich – na fyziku (2. kapitola) a biológiu (3. kapitola). Najmenej komplikovanou sa javí fyzikálna kapitola, čo môže byť, ako konštatuje sám autor, zapríčinené relatívnou zrelosťou fyziky ako prírodnej vedy. Je zaujímavé, že ešte pred niečo viac ako sto rokmi by táto kapitola bola pravdepodobne najproblematickejšou. Naopak, najkomplikovanejšou (a aj najdlhšou) je biologická kapitola, pretože súčasná biológia v istom zmysle asi najviac ohrozuje náboženstvo, napriek hojným, niekedy však príliš zjednodušujúcim zmiereniam biológie a náboženstva prostredníctvom evolučného teizmu. Psychológia a sociológia (4. a 5. kapitola) sú k náboženstvu niekedy priam ústretové, inokedy sú zasa výzvou, hoci v nich nájdeme častú potrebu korigovať zveličené teórie, ktoré prichádzajú s dogmatickými tvrdeniami ďaleko nad rámec možností dnešného experimentu a dokazovania.

Rolston zdôrazňuje, že rozhranie medzi vedou a náboženstvom je v istom zmysle neutrálnou pôdou. V tejto oblasti nie je výsostne kompetentná ani jedna špecializovaná veda, takisto však nevlastní výhradne toto územie ani klasická teológia alebo akademická filozofia. Je to jednoducho interdisciplinárna oblasť, v ktorej prichádzajú otázky takpovediac zo všetkých strán, a zároveň je to oblasť, v ktorej sa musíme čoraz viac a viac pohybovať. Veda je v súčasnosti prvým faktorom moderného života, náboženstvo je zas trvalým nositeľom zmyslu. Vzhľadom na ich dlhodobé a principiálne dosahy možno vedu a náboženstvo označiť za dve najdôležitejšie sily v dnešnom svete. Ich vzájomné vzťahy boli však často búrlivé a prešli celým spektrom foriem vzťahov od podria-

denosti, cez konflikt, až po komplementaritu.

Úzka špecializácia, ktorá je taká charakteristická pre rôzne oblasti dnešnej prírodovedy, sa však ukazuje ako problematická v súvislosti so snahou vedca urobiť všeobecné súdy dotýkajúce sa napr. podstaty vedy, jej epistemológie, sociálneho postavenia, prelomových momentov atď. Hľadáme totiž odpovede na otázky „o vede“, a nie jednoducho „vo vnútri vedy“. Na druhej strane nie je možné robiť takéto kritické súdy bez istých vedomostí o tom, ako prírodné vedy fungujú a na akých konceptoch prírody a ľudskej prirodzenosti sú založené.

Pre Rolstonovu knihu je vo všeobecnosti charakteristický jej interdisciplinárny prístup k ústredným a nadôležitejším myšlienkam vedeckého a náboženského myslenia, autor používa pritom vedeckú metódu výskumu, v snahe vyextrahovať kľúčové problémy z vedy. Tieto problémy sú následne integrované v štúdiu, ktorá poukazuje na relevantné prepojenia v logickej a historickej analýze, začínajúcej s hmotou, pokračujúcej cez život, myseľ, kultúru a históriu, až napokon dospieva k duchu.

Kniha Holmesa Rolstona je určená všetkým čitateľom, ktorí sa zaujímajú o interdisciplinárny dialóg v jeho najrozmanitejších formách a podobách. Aj keď si hlbšie preniknutie do tejto problematiky vyžaduje nemalé vedomosti z rôznych oblastí ľudského poznania, recenzovaná kniha je napísaná štýlom prístupným pomerne širokému okruhu čitateľov, ktorí sa však musia aspoň do istej miery orientovať v problematike a v príslušných pojmových rámcoch. V každom prípade je táto publikácia skvelou prí-

ležitostou spoznať rôzne druhy interdisciplinárnych interakcií, spolu s načrtnutými riešeniami vzájomného vzťahu vedy a náboženstva.

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

PALOUTZIAN, R. F., PARK, C. L. (eds.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York : The Guilford Press, 2005. 590 s.  
ISBN 80-88778-33-6

Rozsiahla kolektívna monografia (45 autorov, popredných bádateľov v tejto oblasti – po jednom z Holandska a Belgicka, ostatní z USA a z Kanady) vo svojich tridsiatich kapitolách prináša prehľad súčasných teoretických prístupov a metodológie, ako aj syntézu empirických poznatkov zo všetkých oblastí psychológie náboženstva a spirituality. V prvej kapitole sa prezentuje päť hlavných tém, tvoriacich jednotlivé časti knihy. Prvá časť je venovaná základným otázkam, ako sú integračné témy, religiozita a spiritualita, meranie a výskumné metódy, psychodynamická psychológia, evolučná psychológia. V druhej časti sa rozoberá religiózny a spirituálny vývin od detstva do dospelosti, vrátane otázok gerontológie a úlohy náboženstva v manželstve. Vzťah náboženstva a základných psychologických disciplín je predmetom tretej časti (neuro-psychológia, kognitívny prístup, emócie, osobnosť, postoje a sociálne správanie). Štvrtá časť sa zaoberá prejavmi religiozity (zmysel života, religiózne a spirituálne zápasy, konverzia, mystické skúsenosti, praktizovanie náboženstva – rituály, modlitba, fundamentalizmus a autoritárstvo, odpúšťanie, morálka, cnosti a sebakontrola). V piatej časti sa opisujú aplikácie náboženstva a spirituality na zdravie (najmä duševné), zvládanie, klinická a poradenská psychológia, spiritualita na pracovisku, náboženské násilie a mier. Na konci knihy je podrobný menný a vecný ukazovateľ.

Z tém, ktoré by mohli zaujímať aj širšiu odbornú verejnosť, stručne uvedieme dve. Prvou je vzťah religiozity



a spirituality. Podľa autorov príslušnej kapitoly (B. J. Zinnbauer, K. I. Pargament) oba koncepty sú multidimenzionálne a mnohoúrovňové a tradične sa vymedzovali podľa substančného alebo funkčného hľadiska.

Doteraz nedošlo k ich jednotnému vymedzeniu. Pri religiozite jednotliví autori zdôrazňujú napr. vieru v božstvo, nadprirodzenú silu, príslušnosť k viere a praktizovaniu určitého náboženstva. Pri spiritualite ide o vzťah s Vyššou Silou, o hľadanie existenciálneho zmyslu, o transcendentnú dimenzia ľudskej skúsenosti, subjektívnu skúsenosť posvätna.

Druhou témou, na ktorú chceme upozorniť, je aplikácia poznatkov psychológie náboženstva a spirituality v oblasti duševného zdravia, zvládania záťaže, ako aj v klinickej a poradenskej psychológii. Zovšeobecňovanie výsledkov mnohých výskumov v tejto oblasti je sťažené nejednotným vymedzovaním duševného zdravia i religiozity u rôznych autorov, ako aj existenciou rozličných dimenzií religiozity a spirituality. Celkove sa však ukazuje pozitívny vplyv náboženstva na duševné zdravie. To však nevylučuje existenciu „nezdravej“ religiozity najmä u osôb s psychopatologickými príznakmi. Pri odlišovaní mystických stavov od psychotického správania je kritériom účinok – ak je zmysluplný, radostný, ide o mystický stav; ak je stresujúci alebo nekultivovaný, možno uvažovať o jeho patologickej podstate. Korelácia medzi náboženskou príslušnosťou a symptómami depresie je záporná. Pokiaľ ide o zvládanie záťaže, náboženské metódy zvládania (partnerstvo s Bohom, hľadanie spirituálnej opory, odpúšťanie, náboženská konverzia a i.) sú účinnejšie u religióznejších ľudí. Rozdielne účinky sa prejavujú pri odlišnej náboženskej príslušnosti (napr. vo dvoch výskumoch sa zistila väčšia účinnosť náboženských metód zvládania u protestantov

než u katolíkov). V klinickej a poradenskej praxi sa čoraz viac ukazuje potrebným zahrnúť do klinického hodnotenia aj nábožensko-spirituálne dimenzie (viera, obraz Boha, praktizovanie náboženstva a rituály, účasť v náboženskom spoločenstve). Vyžaduje si to, aby klinický pracovník bol oboznámený s hlavnými náboženskými tradíciami. V USA sa zistilo, že 50 % takýchto pracovníkov sa pýta klienta na jeho religiozitu či spiritualitu. Doteraz však väčšina klinických pracovníkov nemá zácvik v hodnotení religiozity alebo spirituality, ani v ich využívaní v psychoterapii.

Hlavnou prednosťou publikácie je jej syntetický charakter, analýza súčasných teoretických trendov a výsledkov empirických výsledkov vo všetkých oblastiach psychológie náboženstva a spirituality (chýba tu len najnovšia problematika spirituálnej inteligencie). K možnosti ďalšieho štúdia jednotlivých otázok prispievajú aj zoznamy literatúry za každou kapitolou (obsahujú asi 70 a viac položiek pri každej kapitole). Istým nedostatkom je orientácia len na angloamerické pramene (chýba tu zastúpenie nemeckej psychológie náboženstva – napr. B. Grom, E. Schmitz; podobné platí aj o poľskej psychológii náboženstva – uvádza sa tu síce P. M. Socha, ale niet zmienky o autoroch z univerzity v Lubline).

Recenzovanú publikáciu možno vrelo odporúčať všetkým záujemcom o psychológiu náboženstva a spirituality a o jej využitie v praxi.

doc. PhDr. Michal STRÍŽENEC, DrSc.  
Teologická fakulta  
Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P.O. Box 173  
814 99 Bratislava

## „Stjepan Tomislav Poglajen – alias profesor Kolaković (1906 – 1990).“

Medzinárodná konferencia  
k 100. výročiu narodenia profesora Kolakoviča  
Záhreb 28. septembra 2006

Pri príležitosti 100. výročia narodenia moderného a charismatického evanjelizátora 20. storočia profesora Kolakoviča Chorvátsky historický inštitút vo Viedni, Veľvyslanectvo Slovenskej republiky v Záhrebe, Spolok chorvátsko-slovenského priateľstva, Zväz Slovákov a Matica slovenská usporiadali 28. septembra 2006 v záhrebskej rezidencii Spoločnosti Ježišovej medzinárodnú konferenciu na tému *Stjepan Tomislav Poglajen – alias profesor Kolaković (1906 – 1990)*.

Konferenciu otvoril prof. Dr.Sc. Ivan Koprek SJ, chorvátsky provinciál. Mons. Henryk Jagodziński z Apoštolskej nunciatúry v Chorvátsku pozdravil slávnostné zhromaždenie a pripomenul, že profesor Poglajen bol svojou prácou vo dvoch štátoch prorokom svojej doby. Motívom jeho práce bol Kristus Kráľ, ktorý ho inšpiroval, aby v plnom nasadení robil všetko, čo slúži kráľovstvu Krista Kráľa.

Účastníkov konferencie ďalej pozdravili: Ján Báňas, veľvyslanec Slovenskej republiky v Chorvátsku, Zlatko Heršak, predseda Združenia chorvátsko-slovenského priateľstva, a Zlatko Jevak, predseda Matice slovenskej, ktorý zároveň predstavil dve knihy pátra Ferdinanda Takáča SJ: *Rječnik sela Hrvatski Grob* (Slovník obce Chorvátsky Grob) a *Uzničke uspomenie Hrvata isusovca za komunizma u Slovačkoj* (Prenasledovanie chorvátskeho jezuitu počas komunizmu na Slovensku), ktoré vyšli v roku 2006 v Záhrebe. Tú druhú odovzdal P. F. Takáč do tlače aj v slovenčine pod názvom *Budú prenasledovať aj vás (Jn 15,20). Črta z dejín Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*.

Dvadsať referenti hovorili o S. T. Poglajenovi, tomto veľikánovi v Chorvátsku dosť málo známom, ktorý sa narodil 8. septembra 1906 v Podgorači pri Našičiach. Krsto Cvijić z Londýna hovoril o kontaktoch S. T. Poglajena s mnohými významnými osobnosťami vo Francúzsku, Anglicku a v Amerike. Zdôraznil, že profesor Poglajen v duchu sv. Ignáca uvádzal do života evanjelizáciu sveta v duchu slov Pia X. *Omnia restaurare in Christo*. Pre prácu s robotníckymi kňazmi a s mládežou bol označovaný za špióna Vatikánu, aby ho diskreditovali. Bol v kontakte s Fultonom J. Sheenom, ktorý napísal úvod k americkému vydaniu jeho knihy *Božie podzemie* z roku 1949. Krsto Cvijić s radosťou konštatoval, že aj on mal príležitosť stretnúť sa s S. T. Poglajenom.

Profesora Poglajena ako človeka, ktorý tvoril dejiny, predstavil Mons. Milan Šimčić, biskup z Ríma. Študenti Lateránskej univerzity profesora Kolakoviča prosili, aby napísal memoáre, on však povedal, že na písanie nemá čas. Bol jezuitom, ktorý uvádzal do života nové idey a metódy. Prešiel Európou, Amerikou, Indiou, Čínou. Rozdával Sväté písma, katechizmy, pápežské encykliky. Na Druhom vatikánskom koncile bol poradcom spolu s Congarom, Rahnerom a ďalšími. Hovoril o tajnom účinkovaní Cirkvi, o záchrane z nebezpečenstva drog, prostitúcie a iných duchovných pohrôm.

Páter Ivan Šestak SJ hovoril o Tomislavovi Poglajenovi ako o spolupracovníkovi a redaktorovi časopisu *Život*, ktorý bol veľmi obľúbený. Zdôraznil,

že Poglajenove životné príbehy predstavujú providenciálny rozmer tohto Božieho človeka, ktorý *magis* pracoval na záchrane duší.

Milan Klobučník z Bratislavy predstavil svoj obsiahly dlhodobější výskum najmä podľa archívnych záznamov. Predstavil činnosť Poglajena, na Slovensku známeho skôr pod pseudonymom profesor Kolakovič, z viacerých zorných uhlov. Poukázal na jeho verejný kurz prednášok v roku 1943 v Bratislave, Nitre a Banskej Bystrici. Kolakovič prinášal knižky, robil prednášky, duchovné cvičenia, kurz JOC. Javil sa ako záhadná osoba svojím pohybom medzi gardistami, komunistami, ŠtB. Zoznamoval sa s vplyvnými členmi spoločenského života. Hovoril o napätiach medzi štátnymi predstaviteľmi. Kolakovič je známy „Rodinou“ – krúžkovými bunkami. Išlo mu o náboženské prebudenie. Každý člen bunky mal pôsobiť na svoje okolie. Kolakovič bol zatknutý a dokonca aj pri vyšetrovaní predkladal smelé návrhy na riešenie.

Dragutin Sikirić podal Poglajenov portrét v oblasti liturgie a kazateľstva a ako svedníka. Nikola Bartulica spomínal na stretnutia s Poglajenom v rokoch 1956 – 1985. Maja Perajicová a Slavica Tuškanová hovorili o svojich kontaktoch a stretnutiach s Poglajenom. Branimir Donat rozprával o tom, ako spoznal Poglajena, a Peter Balta zo Splitu o knihe S. T. Poglajena *Božje podzemlje*, ktorá znovu vyšla v roku 2006 vo Vydavateľstve Verbum v Splite. Roland Barolda z Londýna hovoril o knihách S. T. Poglajena.

P. Vladimír Horvát SJ, hlavný organizátor tejto medzinárodnej vedeckej konferencie, predstavil S. T. Poglajena, alias T. Kolakoviča, ako evanjelizátora Slovenska. K jeho účinkovaniu má mimoriadne veľkú úctu a zdôvodnil tiež jeho uvoľnenie zo Spoločnosti Ježišovej pre mimoriadne odvážnu a tajuplnú apoštolskú prácu aj v tých najťažších a najrôznorodejších prostrediach, niekedy aj v celkom protichodných spoločenských vrstvách.

Tomislav Heršak predstavil zborník *Moderný evanjelizátor 20. storočia profesor Kolakovič a jeho žiak Anton Neuwirth, ich poslanstvo mladej generácii*, ktorý vydalo Združenie kresťanských seniorov Slovenska pod záštitou Konferencie biskupov Slovenska vo Vede, vydavateľstve SAV, v Bratislave v roku 2006. Hlavným garantom seminára bol Ing. Ján Benček, čestný predseda Združenia kresťanských seniorov.

V časopise *Obnovení život*, č. 3/1996, uverejnil Ivo Sečkar (Filipović) štúdiu *Veliki i zagonetni S. T. Poglajen*, v ktorej napísal, že Poglajen je známy viac na Slovensku a v Česku, ako aj v iných štátoch, kde ho poznajú ako „father George“, „profesor George“, „Houang“. Pomáhal chudobným študentom, aby mohli ukončiť štúdium, a keď bol medzi slovenskými partizánmi (1944), dal vytlačiť protikomunistické letáky a rozdával ich vojakom. Nikdy sa nebál a bol verný Bohu až do konca svojho života. Gestapo a neskôr aj komunisti sa ho pokúšali zlikvidovať a pripravili niekoľko atentátov na neho. Pre jeho rôznorodé a niekedy až nebezpečné podujatia mu provinciálny predstavený poradil, aby vystúpil zo Spoločnosti Ježišovej, a on tak aj urobil 6. júna 1943. (Do noviciátu Spoločnosti Ježišovej vstúpil 14. augusta 1922 v Lubľane.) Po vzájomnej dohode pôsobil potom od roku 1943 ako kňaz Splitskej arcidiecézy a pracoval aj ako misionár. Zomrel v septembri 1990 v Paríži.

V popoludňajšej časti konferencie pozdravil prítomných P. Ján Ďurica SJ, ktorý dôrazne pripomenul, že profesora Kolakoviča poznáme na Slovensku ako mimoriadne veľkého apoštola a animátora misijného odkazu Ježiša Krista: „Chodte teda, učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého a naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal. A hľa, ja som

s vami po všetky dni až do skončenia sveta.“ (Mt 28,19-20) Biblické krúžky, ktoré on podniel a animoval, sú dodnes jednou z dôležitých foriem prehlbovania duchovného života, takisto aj duchovné hnutie „Rodina“.

Vzácnym účastníkom konferencie bol P. Ferdinand Takáč SJ, ktorý prvý preložil do slovenčiny knihu S. T. Poglajena *Temeljni obrisi ljudskog poretka*. Vyšla pod názvom *Základné črty ľudského poriadku* (Katolícka akcia, Spišská Kapitula 1947, tlačiareň Lev, Ružomberok). V chorvátčine ju vydalo v roku 2006 Vydavateľstvo Dora Krupičeva v Záhrebe. S. T. Poglajen v nej predkladá víziu veľmi pozoruhodného návrhu na spoločenský poriadok.

Medzinárodná konferencia *Stjepan Tomislav Poglajen – alias profesor Kolaković (1906 – 1990)* sa skončila koncebrovanou svätou omšou v jezuitskom Kostole Srdca Ježišovho, ktorú celebroyal Mons. Milan Simčić z Ríma. Účastníci konferencie vyjadrili vďaku všetkým našim spolubratom za krásne prijatie a hlboké vedecké aj duchovné stretnutie.

ThLic. Ján ĎURICA SJ  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava

## „Dny smíření 2006.“ *Cyrlometodějský odkaz – společné dědictví Čechů a Slováků*

Slavkovská iniciativa smíření

Dambořice 30. 9. 2006, Slavkov u Brna 6. – 7. 10. 2006

Občianske združenie Slavkovská iniciativa smíření usporiadalo už po desiaty raz *Dny smíření* v zmysle motta *Cyrlometodějský odkaz – společné dědictví Čechů a Slováků* s týmto programom:

30. septembra 2006 o 10.30 h sa v Kostole sv. Martina v Dambořiciach slávila ekumenická bohoslužba; o 11.45 h sa pri pomníku židovskej synagogy konala pietna spomienka na zaniknutú židovskú obec; o 14.00 sa v Katoľickom dome v Dambořiciach uskutočnil seminár s diskusiou.

V dňoch 6. a 7. októbra 2006 sa v Slavkove u Brna konal odborný seminár s medzinárodnou účasťou. Podujatie sa začalo 6. októbra večer o 19.00 h koncertom zboru Chorus Salvatoris z Bratislavy s dirigentom Róbertom Mésárošom. Koncert odznel v Historickej sále na Slavkovskom zámku.

Na odbornom seminári 7. októbra, takisto v Historickej sále na Slavkovskom zámku, prednášali doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD., dekan Teologickej fakulty Trnavskej univerzity; doc. RNDr. Jozef Mikloško, DrSc.; archimandrita Dr. Jan Sergiusz Gajek, apoštolský vizitátor v Bielorusku; biskup Mons. František Rábek, ordinár slovenského Vojenského rímskokatolíckeho ordinariátu. Seminár moderoval Mons. Jiří Mikulášek, generálny vikár Brnenskej diecézy.

Doc. Juraj Dolinský SJ podal vo svojom príspevku *Život a dielo sv. Cyrila a Metoda* stručný životopis našich vierozvestov, pričom poukázal na spoločné korene slovanského sveta. Archimandrita Dr. Jan Sergiusz Gajek predstavil vo svojej prednáške *Cyrl a Metod – zjednotená Európa* prínos našich vierozvestov so zreteľom na zjednocujúcu sa Európu. Mons. František Rábek sa vo svojom príspevku *Svätosť pre Európu* zamerail na duchovné a kresťanské hodnoty našich vierozvestov.

*Dny smíření 2006* sa ukončili 7. októbra ekumenickou bohoslužbou v Chráme Vzkriesenia Pána v Slavkove, ktorej predsedal biskup Mons. František Rábek.

Celý projekt spolufinancovala Európska únia. Na jeho realizáciu sa využili prostriedky Fondu mikroprojektov, ktorý spravuje Región Biele Karpaty.

doc. PhDr. ThLic. Juraj DOLINSKÝ SJ, PhD.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P.O. Box 173  
814 99 Bratislava

## „Jezuitské školstvo včera a dnes.“

Medzinárodná vedecká konferencia  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
a Ústav dejín Trnavskej univerzity  
Trnava 12. októbra 2006

Spoločnosť Ježišova slávila rok 2006 ako Jubilejný rok pri príležitosti významných výročí troch z prvých svojich členov: 500 rokov od narodenia sv. Františka Xaverského, misionára Ázie a spolupatróna misií, 500 rokov od narodenia bl. Petra Fabera, prvého kňaza Spoločnosti Ježišovej, a 450 rokov od smrti sv. Ignáca z Loyoly, zakladateľa Spoločnosti. Pri tejto príležitosti usporiadala Teologická fakulta Trnavskej univerzity, v spolupráci s Ústavom dejín Trnavskej univerzity, Spoločnosťou Ježišovou na Slovensku a Občianskym združením Priatelia Aloisia, pod záštitou provinciálneho predstaveného Spoločnosti Ježišovej P. Jána Ďačka SJ, 12. októbra 2006 v Trnave medzinárodnú vedeckú konferenciu „Jezuitské školstvo včera a dnes“.

Trnavská univerzita v období rokov 1635 – 1773 bola centrálnou ustanovitznou sústavou jezuitských škôl na Slovensku a bola integrovaná do európskeho vzdelávacieho priestoru, ktorý sa riadil jednotným *Ratio studiorum*. Sieť jezuitského školstva bola na Slovensku v 17. a 18. storočí veľmi hustá, čo významným spôsobom ovplyvnilo utváranie slovenskej kultúry a dejín v tomto období, a táto skutočnosť nebola doteraz dostatočne prezentovaná.

Na konferencii odzneli prednášky prof. PhDr. Jozefa Pšenáka, PhD.: *Školstvo na Slovensku v 16. – 18. storočí (do roku 1773)*, P. Josefa Koláčka SJ: *Ratio studiorum. Genese – struktura – hlavné ciele*, prof. PhDr. Jozefa Šimončiča, CSc.: *Školstvo Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 1561 – 1773* a prof. RNDr. Ladislava Csontos SJ, PhD.: *Duchovný profil jezuitských škôl dnes*, ktoré predstavili jezuitské školstvo na Slovensku v jeho historickom duchovnom kontexte a v jeho inšpirujúcej sile pre súčasnosť. Osobitne dôležité bolo vvedenie do genézy jezuitského *Ratio studiorum*, ktorým sa riadili všetky jezuitské školy v tomto období. P. Josef Koláček poukázal na to, že tento dokument nevznikol takpovediac od zeleného stola, ale na jeho utváraní sa podieľali popri odborníkoch aj ľudia zo školskej praxe, kde sa napokon dokument zaviedol najprv na skúšku. Až po dlhom preverovaní bol schválený a zavedený do praxe. P. Ladislav Csontos vo svojom referáte poukázal na inšpiratívnu silu *Duchovných cvičení sv. Ignáca z Loyoly* pre jezuitské školstvo, uviedol prínosy jednotlivých etáp duchovných cvičení aj pre identitu a tradíciu jezuitského vzdelávania.

Druhá skupina referátov, ktorá sa začala zaujímavým referátom Mgr. Zuzany Drobňovej: *Denník prvého rektora Trnavskej univerzity Juraja Dobronockého*, vstúpila do konkrétnych miestnych pomerov, v ktorých sa jezuitské školstvo budovalo a rozvíjalo. Na to nadviazali referáty PhDr. Alžbety Hološovej: *Pramene k jezuitským školám na Slovensku a v Budapešti*, Dr. h. c. Hadriána Radvániho: *Knižnica a tlačiareň Trnavskej univerzity*, Mgr. Nicol Sipekiovej: *Učebnice latinského jazyka na Trnavskej univerzite*, Mgr. Štefana Eliáša: *Košická univerzita* a PhDr. Zuzany Dzurňákovej, PhD.: *Ikongrafia a kult sv. Ignáca z Loyoly a sv. Františka Xaverského*. Prednášajúci postupne odhaľovali celú hĺbku a šírku jezuitského školstva, ktoré naozaj husto pokrývalo územie Slovenska a poznači-

lo ho duchom Spoločnosti Ježišovej, ktorá svojimi vzdelávacími inštitúciami v nemalej miere prispela k národnému uvedomeniu Slovákov.

Prínosu jednotlivých kolégií a noviciátu sa venovali vo svojich príspevkoch prof. PhDr. Richard Marsina, DrSc.: *Noviciát Spoločnosti Ježišovej pre Uhorsko v Trenčíne (1655 – 1772)* a doc. PhDr. Ivan Chalupecký, CSc.: *K začiatkom jezuitského školstva v Levoči*. Profesor Marsina sa venoval aj národnostnému zloženiu vtedajšej Rakúskej provincie Spoločnosti Ježišovej, ktorá mala dva noviciáty. Trenčiansky bol pre Uhorsko a prevládal v ňom slovenský živel. Oba referáty boli inšpirujúce a vyzneli ako výzva k monografickému spracovaniu jednotlivých kolégií.

Osobitnú pozornosť vyvolali príspevky Mgr. art. Ladislava Kačica, PhD.: *Jezuitská školská hra a hudba na Slovensku v 17. – 18. storočí* a PhDr. Ladislava Čavojského: *Divadlo v spore o telo a dušu*. Predstavili jezuitskú hudobnú a divadelnú kultúru, ktorá je doteraz málo preskúmaná. Ladislav Kačic obohatil svoj referát aj krátkou ukážkou skladby používanej na akademických slávnostiach na Trnavskej univerzite.

V závere konferencie vystúpili so svojimi referátmi o súčasnosti a inšpiráciách jezuitského školstva dekan Teologickej fakulty TU doc. PhDr. Juraj Dolinský SJ, PhD., a PhLic. Ing. Ľuboš Rojka SJ, PhD. P. Juraj Dolinský v referáte *Jezuitské školstvo dnes* predstavil súčasnú jezuitskú vzdelávaciu sústavu, ktorá sa rozprestiera na piatich kontinentoch a poskytuje výchovu a vzdelanie viac ako dvom miliónom mladých ľudí, od materských škôl až po špičkové univerzity. P. Ľuboš Rojka nazval svoj referát *Ratio studiorum a štúdium filozofie na jezuitských inštitúciách*. Naznačil v ňom súčasnú tendenciu ku prehĺbenému chápaniu *Ratia* ako ignaciánskej inšpirácie, a to osobitne v znovuobjavení mystiky sv. Ignáca z Loyoly.

Z konferencie bol k jej otvoreniu vydaný rozsiahly zborník, ktorý sa spolu s celým priebehom konferencie stretol so živým ohlasom účastníkov.

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

## „Stav, perspektívy a špecifiká na teologických fakultách.“

Medzinárodná vedecká konferencia  
Teologická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku  
Ružomberok 9. – 10. novembra 2006

V dňoch 9. – 10. novembra 2006 usporiadala Teologická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, pod záštitou relátora KBS Mons. doc. Tomáša Galisa, PhD., a gestorstvom dekanov všetkých štyroch slovenských teologických fakúlt, medzinárodnú konferenciu na tému „Stav, perspektívy a špecifiká na teologických fakultách“. Vo štvrtok večer, 9. novembra, ponúkla hostiteľská fakulta účastníkom konferencie kultúrny program návštevou predstavenia Pucciniho opery Tosca. Nasledujúci deň prebiehala samotná konferencia, ktorá bola rozdelená do troch blokov: teológia všeobecne; teológia a študijné programy na teologických fakultách; formácia laikov.

Úvodný referát *Aktuálne úlohy teológie na Slovensku* predniesol Mons. doc. ThDr. Tomáš Galis, PhD. Vyslovil dve pekné myšlienky: „...budúcnosť teológie závisí od jej vernosti minulosti“, pričom teológia „nesmie zanedbať kontakt so svojou dobou“. Podľa jeho slov, v bádani a vyučovaní je potrebná sloboda výskumu a svedomia.

Mons. doc. ThDr. Ladislav Hučko z Čiech vo svojom príspevku *Teológia a svätosť* vychádzal z múdrosti sv. Bonaventúru a poukázal na to, že teológ nemá pracovať bez Božej múdrosti a nesleduje vec, ale Osobu. Teológ musí vytvoriť jednotu medzi „dogmatikou“ a „spiritualitou“.

Maďarský účastník konferencie Dr. Gyorgy Fodor, dekan Teologickej fakulty Univerzity Petra Pázmaňa, hovoril o *Problémoch v Maďarsku*. Jedným z najhlavnejších problémov je to, že teológia sa v maďarskej spoločnosti nechápe ako veda. Východisko z klesajúceho záujmu o štúdium teológie videl v jej multidisciplinárnom smerovaní.

ThLic. Miloš Lichner SJ, ktorý predniesol aj referát neprítomného ThLic. Ing. Viliama Karľu SJ na tému *Európska spoločnosť pre katolícku teológiu*, hovoril vo svojom príspevku o *Projekte založenia slovenskej sekcie Európskej spoločnosti pre katolícku teológiu*. Príspevok vyvolal živý záujem všetkých účastníkov o projekt. Máme nádej, že slovenská „teologická spoločnosť“ bude schopná na túto výzvu aj odpovedať.

Po krátkej prestávke pokračoval druhý blok, v ktorom dekanı jednotlivých teologických fakúlt predstavili svoje fakulty. Mons. ThDr. Marián Šuráb, PhD., dekan CMBF UK, poukázal na ťažkosti spojené s financovaním teologických fakúlt, ktoré sa nemôžu porovnávať s takými veľkými fakultami, ako sú napríklad prírodovedecké fakulty; poukázal pritom na význam projektov na „dofinancovanie“. Doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD., po predstavení „svojej“ fakulty poukázal na možnosti multidisciplinárneho zamerania teológie; teologické fakulty by mohli v rámci svojich univerzít poskytnúť mnohé zaujímavé témy, s ktorými sa boria aj študenti iných fakúlt. Prof. Dr. Vojtech Boháč, PhD., z Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity hovoril na tému *Súčasnosť a perspektívy GBF PU*. Ďalší zástupca GBF PU doc.



ThDr. Marek Pribula, PhD., vo svojom príspevku *Veda a vzdelávanie na GBF PU – prítomnosť a perspektívy* hovoril o problematike doktorandského štúdia na teologických fakultách.

Ďalší zahraničný účastník, Vasyl Rudeyko, STD Cand., z Ukrajiny v referáte *Program teologických štúdií na Ukrajinskej katolíckej univerzite v kontexte štátnej akreditácie* hovoril o ťažkostiach teologických štúdií. Zaujímavosťou tejto fakulty je systém doktorandského štúdia – prvé dva roky je spoločná časť a v poslednom roku sa doktorand zameriava na svoju špecializáciu.

Dekan Teologickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku Mons. prof. ThDr. Ing. A. Konečný, PhD., vo svojom predstavení fakulty poukázal na zaujímavú prax, ktorú využíva TF KU pri poskytovaní duchovných cvičení laickým študentom. Ak sa študent nechce zúčastniť na duchovných cvičeniach, škola mu umožní – ako istú vynáhradu – pracovať v charitnom domove, prípadne v sociálnom zariadení.

Po obedňajšej prestávke nasledoval tretí blok, formácia laikov. Úvodnú prednášku *Kresťanské chápanie slavistiky v Maďarsku* predniesol doc. Dr. István Käfer, PhD. Vyzdvihol v nej potrebu vzájomného poznania na odstránenie toľkých antagonizmov, ktoré sú medzi našimi národmi. Doc. ThLic. Martin Weis, PhD., z Českých Budějovic hovoril na tému *Profilácia katedry cirkevných dejín TF JU a perspektívy spolupráce s katedrou histórie TF KU*. Potom nasledovali referáty dvoch ukrajinských zástupcov, Dr. Michaela Petrowycza, STD, PhD.: *Projekt programu pre duchovnú formáciu laických študentov teológie* a Volodymyra Lyupaka, STD: *Súčasný pastoračný program na Ukrajinskej katolíckej univerzite pre laických študentov teológie*.

Prof. ThDr. Pavol Dráb, PhD., hovoril o *Celoživotnom vzdelávaní na TF KU*. ThLic. Daniel Boleš sa svojou prednáškou *Encyklika Humani generis a súčasná teológia* dotkol aj takej problematiky, ako je akceptovanie alebo odmietanie niektorých cirkevných dokumentov dnešnými teológmi. Záverečnú prednášku tohto veľmi hodnotného podujatia, akým táto medzinárodná konferencia nesporne bola, *Obnovenie centier teologickej a duchovnej formácie na Slovensku po r. 1989 a predpoklady rozvoja*, predniesol Mons. prof. ThDr. Stanislav Stolárík, PhD.

doc. PhDr. ThLic. Juraj DOLINSKÝ SJ, PhD.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P.O. Box 173  
814 99 Bratislava

**„Rodina v súčasnom svete.“**  
**Čo Boh spojil, človek nech nerozlučuje**  
 II. ročník vedeckej konferencie  
 Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
 Bratislava 24. novembra 2006

Druhý ročník konferencie o rodine v súčasnom svete, s podtitulom „Čo Boh spojil, človek nech nerozlučuje“, usporiadala v piatok, 24. novembra 2006 Teologická fakulta Trnavskej univerzity so sídlom v Bratislave, v spolupráci s Občianskym združením Priatel'ia Aloisiana a pod záštitou Mons. Milana Chautura, predsedu Rady pre rodinu a mládež pri Konferencii biskupov Slovenska. Na konferencii sa zúčastnilo takmer sto účastníkov – vysokoškolských učiteľov, študentov, vedeckých pracovníkov, odborníkov z praxe a záujemcov o problematiku rodiny. Ako naznačil podtitul konferencie, príspevky sa zamerali predovšetkým na problematiku stability manželstva ako základu zdravej rodiny. Rozpady manželstiev patria k najaktuálnejším problémom súčasnosti. Bolesťnú skúsenosť s nimi má podľa štatistík asi 40 percent rodín na Slovensku. Výnimkou nie sú ani kresťanské rodiny. Konferencia nechcela byť len plačom nad rozliatym mliekom, ale mala poukázať aj na možné východiská z tejto zložitej situácie, ktoré sa už črtajú ako svetlá nádeje.

Teologická fakulta už tretí rok uskutočňuje nový študijný program v kombinácii študijných odborov sociálna práca a katolícka teológia, s názvom náuka o rodine. Tento program je koncipovaný v duchu ranokresťanského spojenia ohlasovania Božieho slova a sociálnej práce, čo bolo základnou pohnútkou k ustanoveniu prvých diakonov. Diakoni sa prvotne venovali tomu, čo sa dnes nazýva sociálna práca. Práve viera je tým motivujúcim princípom sociálnej a charitatívnej služby. Súčasná spoločnosť potrebuje určitú zmenu mentality, aby sa v nej aj prakticky prejavila tá skutočnosť, že veľká väčšina obyvateľstva Slovenska pokladá rodinu za jednu z najdôležitejších životných hodnôt.

V prvom bloku referátov odzneli štyri teoretické príspevky. P. Peter Dubovský vo svojej prednáške *Štruktúra patriarchálnej rodiny v Starom zákone a jej vplyv na nerozlučnosť manželstva* predstavil situáciu izraelskej veľkorodiny, chápanej ako dom otca, v ktorom mala žena druhoradé postavenie a všetko bolo podriadené patriarchálnemu chápaniu vernosti a jednoty rodu. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD., zasvätené predstavila *Teologický význam rozdielnosti pohlaví v chápaní Hansa Ursa von Balthasara*, jedného z veľkých teológov Druhého vatikánskeho koncilu. Prof. ThDr. Ivan Kútny, PhD., sa vo svojom referáte venoval problematike *Reciprocita svedomia ako jeden z pilierov stabilnej rodiny: Mravno-morálna dimenzia postupného rastu a stabilizovania vzťahu*. Zaoberal sa dynamikou svedomia a spoločným dozrievaním manželov v láske a vzájomnom porozumení. Túto teologickú teoretickú časť uzavrel svojím podnetným referátom *Nerozlučnosť manželstva v pohľade stvorenia a kánonického práva* doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD., mim. prof. Teologickej fakulty TU.

Druhý blok tvorili pohľady empirických vied na problematiku nerozlučnosti manželstva a stability rodinného zväzku. Ako prvá predniesla svoj referát Mgr. MUDr. Stanislava Prítrská: *Vývin rodiny podľa Kazimierza Dąbrow-*

ského; predstavila jeho chápanie piatich úrovní náboženských postojov a inštitúcií ovplyvňujúcich stabilitu. Z psychologického hľadiska sa ďalej venovala problematike PhDr. Iveta Schusterová, PhD., vo svojom príspevku *Rodina a jej premeny ako výzva ku stabilite*. Pravokativne nazval svoj referát Ing. Boris Vaňo: *Je súčasná rodina v kríze? Demografický pohľad na rodinu na Slovensku*. Predstavil súčasnú situáciu rodiny na Slovensku na podklade dostupných štatistických údajov a trendov, ktoré z nich možno odvodiť. Sociológ doc. PhDr. Rastislav Bednárík, CSc., si všimol vo svojom výskume klasické spôsoby spoločnej komunikácie v rodine, ako je napríklad spoločné jedlo.

„Nechceme len lamentovať, že sa nám rozpadávajú rodiny, ale ani nechceme pred týmto faktom zatvárať oči. Chceme znova vyzdvihnúť ideál kresťanského manželstva, aby sme povzbudili tých, ktorí sú ochotní žiť a naplňovať tento ideál,“ uviedol pre TK KBS prodekan TF TU P. Ladislav Csontos SJ. „Táto konferencia chce ukázať,“ dodal, „že aj na takomto tragickom pozadí sa vynára svetlo nádeje a že sú tu snahy pomôcť dnešným rodinám. Uvediem napríklad aktivity Ligy pár páru, ktorej zástupcov sme tiež pozvali na konferenciu.“

O otázke nerozlučiteľnosti manželstva z rôznych pohľadov – teologického, sociologického, psychologického či pastorálno-teologického – hovorili vo svojich konferenčných príspevkoch rôzni vysokoškolskí učitelia, ktorí sa zaoberajú problematikou rodiny, ako aj odborníci z praxe, ktorí pomáhajú rodinám na ich ceste súčasnou zložitou dobou. Otázke reciprocitu svedomia ako jedného z pilierov stabilnej rodiny sa vo svojom referáte venoval prof. ThDr. Ivan Kútny z Teologického inštitútu v Nitre. O nerozlučnosti manželstva z pohľadu stvorenia a kánonického práva hovoril doc. MUDr. Aurel Štefko SJ. „Cirkev nemôže zaujať iné stanovisko ako to, že bude vždy obhajovať nerozlučnosť manželstva,“ zdôraznil a pokračoval: „Súvisí to so samotným stvorením človeka ako muža a ženy. Ďalším dôvodom je, že tu ide vždy o dobro detí, o dobro pre rodiny samotné, o dobro spoločnosti.“ V tejto súvislosti pripomenul prítomný biskup Mons. Milan Chautur, že rezervou Cirkvi pri riešení problematiky rozpadov manželstiev je najmä oblasť katechézy.

Jednodňová konferencia bola určená nielen odborníkom, ale aj študentom a zamestnancom TF TU a bola zorganizovaná v rámci projektu diverzifikácie možností štúdia na Teologickej fakulte v študijnom programe náuka o rodine, ktorý je koncipovaný ako kombinácia odborov sociálna práca a katolícka teológia. Program podujatia vyvrcholil svätou omšou v kostole jezuitov, ktorej predsedal Mons. Milan Chautur.

Všetky referáty prednesené na konferencii boli publikované v zborníku, ktorý si účastníci konferencie mohli kúpiť v deň jej konania. Záujemcovia o zborník sa môžu obrátiť priamo na Teologickú fakultu TU v Bratislave na Kostolnej 1, aj prostredníctvom internetovej stránky fakulty: [www.tftu.sk](http://www.tftu.sk)

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

## „Tvorba noriem partikulárneho práva vo východných katolíckych cirkvách sui iuris.“

Medzinárodná vedecká konferencia  
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka,  
vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity  
Košice 1. – 2. decembra 2006

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, zorganizovalo v dňoch 1. – 2. decembra 2006 konferenciu s názvom *Tvorba noriem partikulárneho práva vo východných katolíckych cirkvách sui iuris*. Cieľom konferencie bolo predstaviť snahu o vytvorenie partikulárneho práva v susedných krajinách a v krajinách, kde cirkev príbuznej tradície už prikročila ku konkrétnym krokom v tvorbe spomínaných právnych noriem, a tým napomôcť tvorbu noriem partikulárneho práva na Slovensku. Konferencia si dala tiež za cieľ získať materiál, ktorý môže pomôcť odhaliť rôzne úskalia takéhoto zložitého procesu, ako aj poukázať na praktické dôsledky vyplývajúce z takého procesu.

Konferencia mala dva bloky prednášok. V prvom sa otvorila téma samotného partikulárneho práva, jeho definície a postupov pri tvorbe právnych noriem. Nezabudlo sa ani na postavenie cirkví podľa zákonov Slovenskej republiky. V druhom bloku sa rozoberali partikulárne práva a ich tvorba v jednotlivých krajinách, napr. v Poľsku, v Maďarsku, na Ukrajine atď.

Príspevky, ktoré budú onedlho publikované v samostatnom zborníku, tvoria dobrý pramenný základ pre praktické kroky vedúce ku tvorbe partikulárneho práva v oboch katolíckych cirkvách na Slovensku. Ostáva nám len dúfať, že si ho príslušné autority všimnú a potom aj využijú.

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

## Arthur Peacocke (1924 – 2006)

Medzi nadanými vedcami, ktorí zasvätili svoj život obrane kresťanstva v období často poznačenom skepticizmom, patril emeritný profesor, doktor biochémie a teológie Arthur Peacocke medzi tých najkreatívnejších, najrešpektovanejších a najvplyvnejších. Jeho smrť, spôsobená rakovinou, pripravila komunitu dialógu vedy a náboženstva o jedného z jej lídrov, no predovšetkým o človeka, ktorý bol osobným priateľom mnohých, čo ho spoznali prostredníctvom jeho prednášok na seminároch a konferenciách po celom svete. Okrem toho bol profesor Peacocke zakladateľom a inšpirátorom mnohých organizácií, ako napr. Society of Ordained Scientists, UK Forum for Science and Religion (predseda bol v rokoch 1972 – 1978 a prezident v rokoch 1995 – 2000), Ian Ramsey Centre – Oxford (dvojnásobný riaditeľ v rokoch 1985 – 1988 a 1995 – 1999), ktoré úspešne etabloval na Teologickej fakulte Oxfordskej univerzity. Okrem toho bol spolupracovníkom a priateľom ďalších medzinárodných organizácií, napr. European Society for Study of Science and Theology, Center for Theology and Natural Sciences – Berkeley, či Zygon Center for Science and Theology in Chicago, ktoré pripravuje na jeho pamiatku sympóziu v dňoch 9. – 10. februára 2007. Spomedzi mnohých ocenení, ktoré mu boli udelené, spomenieme iba jeho prijatie za čestného kanonika – Canon of Christ Church Cathedral, Oxford (1995), a udelenie Ceny Templetonovej nadácie (2001).

Vo svojej knihe *Paths from Science towards God* (2001) spomína profesor Peacocke na celé obdobie svojej práce na vzájomnom približovaní vedeckého pohľadu na svet a kresťanskej viery, teda na obdobie viac ako päťdesiatich rokov, počnúc jeho štúdiom v štyridsiatych rokoch 20. storočia. Počas svojej profesionálnej kariéry, najskôr ako biochemik pracujúci na DNA, neskôr ako dekan St. Clare College Cambridge (1973 – 1984), nadobudol presvedčenie, že úspešné „prežitie“ kresťanskej teológie si vyžaduje preformovanie a preformulovanie tradičných doktrín v zhode s moderným vedeckým poznaním. Nešlo mu o akési „vypitvanie“ kresťanstva, ale o jeho posilnenie voči populárnemu presvedčeniu, že veda a náboženská viera sú nevyhnutne antagonistické. Jeho autobiografia *From DNA to Dean* (1996) opisuje jeho osobnú cestu od agnosticizmu vysokoškolského obdobia a poskytuje pôsobivý príklad pre tých, ktorí popierajú akúkoľvek možnosť prepojenia medzi prírodou a Bohom.

Peacocke sa usiloval o zmierenie teológie a vedy, ktoré je také potrebné na dosiahnutie vzťahu vzájomného rešpektu a podpory. V tomto procese sa spájala jeho osobná skromnosť s odporom ku každej forme dogmatizmu, či už teologickému (odvolávanie sa na autority), alebo vedeckému (najmä v súvislosti s redukcionizmom). Pri rozpracovávaní modelu „top-down“ a „bottom-up“ kauzality pomohol Peacocke utvoriť priestor pre modely Božej aktivity vo svete, v ktorých môže jestvovať kauzálna účinnosť bez „intervencie“ v tradičnom zmysle, teda bez narušenia systémov, ktoré konštituujú náš vesmír. Jeho nezlomným presvedčením bolo, že pohľad prostredníctvom korektnej vedy

môže bližšie osvetliť, čo znamená, ak hovoríme o imanencii Boha vo svete. Odmietal predstavu Boha ako čarodějníka, práve naopak, Boh bol pre neho neustále tvoriaci (kreujúci) „v“ a „skrže“ prírodné procesy. Ďalšou z jeho charakteristických vlastností bola húževnatosť, s akou sa držal konkrétnej otázky alebo argumentu, dokiaľ neboli odhalené všetky jeho implikácie.

Inkarnačná teológia, v ktorej Kristus vyjavil sakramentálny charakter sveta, bola pre Peacockea základnou víziou evolučného procesu naplneného schopnosťou a možnosťou človeka stávať sa stále viac podobným Kristovi. V protiklade k mysliteľom ako Jacques Monod či Stephen Jay Gould, ktorí popierali akýkoľvek zmysel smerovania života na Zemi, on zdôrazňoval tie tendencie a smerovania v evolučnom procese, ktoré umožnia konštatovať, „že objavenie sa osôb uvedomujúcich si seba samých, schopných osobného vzťahu s Bohom, sa môže pokladať za zámer Boha, kontinuálne tvoriaceho skrže procesy, cez ktoré dal Boh existenciu práve tomuto bytiu, a nie nejakému inému“. Evolučnú paradigmu tak v určitom zmysle pokladal za dar pre teológiu. Peacocke odmietal akýkoľvek maskovaný panteizmus a nesúhlasil ani s Whiteheadovým procesuálnym prístupom. Veľké možnosti však videl v panteizme – teda v doktríne o jednote Boha a sveta bez ich vzájomnej identity. Jeho osobná analýza toho, čo znamená vložiť svoje bytie do Božích rúk, nebola častou abstraktnej filozofie, ale hlbokou osobnou skúsenosťou. Možno nie je všeobecne až také známe, že jednou z veľkých Peacockeových záľub bola aj hudba. Vo svojej poslednej knihe *The Music of Creation* (spoluautorstvo s Ann Pederson) skúmal sériu analógií medzi komponovaním hudby a aspektmi súčasného kresťanského života.

Posledné mesiace pred smrťou profesora Peacockea boli naplnené mnohými prejavmi úcty voči jeho dielu i osobe. Mnohí odborníci, ktorí sa stali svetoznámymi v oblasti dialógu vedy a náboženstva, spomínajú, ako zohrával kľúčovú úlohu v ich profesionálnom živote, nielen ako oddaný priateľ, ale aj ako človek, ktorého teologické reflexie im pomohli udržať si zmysluplnú vieru v období pochybností a skúšok. Z tohto hľadiska majú jeho najvýznamnejšie publikácie stále trvalý vplyv a význam. Spomenieme iba zopár z nich: *Science and the Christian Experiment* (1973); *Creation and the World of Science* (1979, 2004); *Intimations of Reality : Critical Realism in Science and Religion* (1984); *Theology for a Scientific Age* (1990, 1993); *Evolution the Disguised Friend of Faith?* (2004).

Ak môžem toto krátke ohliadnutie sa za profesorom Peacockeom zakončiť trochu osobne, nedá mi nespomenúť si na jeho prednášku, ktorú som si mohol vypočuť na jar roku 2005 v Petrohrade. Aj napriek jeho pokročilému veku sa k nám vtedy prihovárал človek, ktorý bol plný entuziazmu a nadšenia pre vzájomné zblížovanie vedy a náboženstva. V diskusii, ktorá po prednáške nasledovala, sa prejavila úžasná otvorenosť tohto človeka, ktorý, aj keď bol jednou z vedúcich osobností vzájomného dialógu vedy a náboženstva vo svete, predsa si zachoval veľkú dávku pokory a skromnosti. Iba krátko pred smrťou napísal svoje *nunc dimittis*, ktoré kolovalo medzi jeho priateľmi: „Dlho som patrila medzi tých, ktorí sú neistí, pokiaľ ide o úlohu a účinnosť prosebnej modlitby. Môj dnešný názor je taký, že prosiaci prostredníctvom svojho vloženia sa do Božej prítomnosti získa možnosť objasniť prítomného Boha. Cítim, že osoba

prosiaca za to, aby bola uchopená do milujúcich Božích rúk, je schopná čoraz viac cítiť Božiu prítomnosť.“ Dojímavô k tomu dodáva: „Uprimne môžem vyznať, že toto je to, čo som osobne zakúsil.“

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

## Egeria: Púť do Svätej zeme *Itinerarium Egeriae*



*Itinerarium Egeriae*, v starších prácach známe pod názvom *Peregrinatio Aetheriae*, je správa o púti do Svätej zeme v listovej forme, pochádzajúca pravdepodobne z roku 384. Ide o unikátne dielo z hľadiska textu, jazyka i obsahu a je tiež jedným z nepočítaných starovekých spisov pochádzajúcich z ruky ženy. Predkladaná publikácia poskytuje toto dôležité dielo v bilingválnej podobe.

Egeriine zápisky sa nám zachovali v jedinom manuskripte z 2. storočia (*Codex Aretinus*), ktorý bol objavený koncom 19. storočia. Tento latinský text je jazykový dokument mimoriadnej závažnosti, pretože zachytáva variant latinčiny obdobia neskorého cisárstva, v ktorom sa okrem klasickej normy uplatňovali aj prvky súdobého hovorového jazyka.

Pokiaľ ide o obsah, *Itinerarium Egeriae* pozostáva z dvoch častí. V prvej autorka opisuje sväté miesta, ktoré navštívila: Sinaj a Egypt, vrch Nebó, okolie Jordánu, Edessu, sýrsku Mezopotámiu a záverečnú cestu do Konštantínopola. V druhej časti je zachytená jeruzalemská liturgia – podrobne je opísaná liturgia hodín a nachádzame tu najstaršie doklady tzv. štáciovej liturgie.

Publikáciu si môžete kúpiť vo všetkých predajniach  
Dobrej knihy na Slovensku alebo objednať na adrese:

Vydavateľstvo Dobrá kniha

P. O. Box 26

Štefánikova 44

917 01 Trnava

<http://www.dobrakniha.sk>

e-mail: [dobrakniha@dobrakniha.sk](mailto:dobrakniha@dobrakniha.sk)

tel.: +421/ 33/ 5934 211 recepcia

+421/ 33/ 5934 223 predajňa

fax: +421/ 33/ 5934 226