

PREDSLOV

Marian Šuráb

Pravdepodobne najnavštevovanejším mestom v tomto roku je Fatima. Veriaci z celého sveta chcú s nadšením prežívať a oslavovať sté výročie fatimských zjavení. Samo zjavenie a jeho tri posolstvá, spolu so zjavením v Lurdoch, mali značný význam pri formovaní mariánskej spirituality, s dosahom na život Cirkvi a spoločnosti. V roku 2006 sa svet mohol dozvedieť aj znenie tretieho fatimského tajomstva, s komentárom prefekta Kongregácie pre náuku viery, kardinála Jozefa Ratzingera, neskoršieho pápeža Benedikta XVI. Na konci napísal: „Kto očakával vzrušujúce apokalyptické zjavenia o konci sveta alebo o budúcom behu dejín, musí zostať sklamaný. Fatima neposkytuje uspokojenie našej zvedavosti ako napokon kresťanská viera vo všeobecnosti nechce byť pastvou pre našu zvedavosť. Čo nám zostáva, sme videli už na začiatku našich úvah nad textom „tajomstva“: je to povzbudenie na modlitbu ako na cestu k spáse duší a v tom istom zmysle výzva na pokánie a obrátenie“.¹

Mariánske zjavenia, aj tej najväčšej kategórie, aké boli v Lurdoch a Fatime, sú udalosťami, ktoré sú skúškou a výzvou pre Učiteľský úrad Cirkvi a aj pre samu teológiu. Primárnymi adresátmi posolstiev sú jednoduchí ľudia, často deti a dospievajúci. Je to paradox, že Panna Mária sa nezjavuje kňazom, rehoľníkom či učeným teológom. Ktovie, či by sa v ich prípade ľahšie zistovala spiritualita, pravovernosť, psychická kondícia a iné vlastnosti, ktoré si musí Cirkev ozrejmiť. Ona sa radšej zjavuje osobám podobným na tie, ktoré spomína vo svojom Magnifikat. Vytrvalosť a nadšenie ľudí, ktorí začnú navštevovať miesto zjavení, nepotrebujú nijakú teologickú reflexiu. V počiatkovej fáze nie je ani možná. Práve naopak, v začiatkoch dochádza k napätiu medzi spontánnosťou a normami, novosťou a dejinnými skúsenosťami.

Náročným obdobím je verifikácia zjavení a ich súlad so Svätým písmom a Tradíciou. Spontánna zbožnosť na to nečaká. Ona si ide svojou vlastnou cestou. Napokon však prichádza k vzájomnému objatiu mariánskych ctiteľov a Magistéria, aj keď to niekedy trvá niekoľko rokov alebo desaťročí. Posolstvá sa

¹ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY. *Fatimské posolstvo*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2006, s. 55.

potom stávajú hodnotným materiálom nielen pre spirituálnu teológiu, ale aj pre dogmatiku a iné vážne teologické disciplíny.

Aj v našom slovenskom prostredí je veľká úcta k Panne Márii. Nie u všetkých jednotlivcov má primerané biblické a teologické parametre. Oni si formovali úctu k nej nielen osobnou zbožnosťou, katechézou a počúvaním homílií, ale aj pod vplyvom schválených zjavení, privátnych zjavení, osobných posolstiev, posolstiev rôznych vizionárov a mariánskych brožúr a časopisov, ktoré nemajú krytie Magistéria a teológie. Táto literatúra je odolná voči akejkoľvek kritike biskupov, kňazov a teológov. Zároveň akoby nám mariánski ctiteľia chceli povedať, že viac ako teologické a biblické reflexie potrebujú zážitok, ktorý im dáva práve úcta k Panne Márii a mariánske prostredie. V ich správaní je skrytá aj túžba, že teológia musí ísť medzi ľuďmi a zrozumiteľnou formou sa snažiť formovať ich mariánsky profil. Smerom dovnútra potrebujeme dobrú teologickú mariológiu, ktorá sa smerom navonok stáva živšou, prítlačivejšou, zrozumiteľnejšou, ale aj odvážnou a kritickou.

Povzbudzuje nás aj pápež Benedikt XVI. v rozhovore s publicistom Petrom Seewaldom o fatimských zjaveniach. Novinár uvažuje, že pápež, ktorého svet pozná ako zástancu rozumu, teraz hovorí: „Panna Mária k nám prišla z neba, aby nám pripomenula pravdy evanjelia.“ Sv. Otec odpovedá: „Je pravda, že som vyrastal skôr v kristocentrickej nábožnosti... Bola to nábožnosť vedome a výrazne živená Svätým písmom a zameraná na Krista. No k tomu vždy patrí aj Božia Matka, matka Pána... Viera sa rozvíja. A k tomu patrí aj to, že Božia Matka čoraz mocnejšie vstupuje do sveta ako tá, ktorá ukazuje cestu, ako Božie svetlo, ako Matka, prostredníctvom ktorej môžeme poznať aj Syna a Otca. Tak nám Boh dal svoje znamenia práve v 20. storočí. V našom racionalizme a vznikajúcich diktatúrach nám ukazuje pokoru Matky, ktorá sa zjavuje malým deťom a hovorí im to podstatné: viera, nádej láska, pokánie.“²

Mariánska úcta prežila aj jednu ťažkú historickú skúšku. V tomto roku si pripomenieme päťsté výročie vystúpenia Martina Luthera a vznik reformácie. Ona zasiahla aj mariánsku teológiu, ktorú Luther a ďalší reformátori vo veľkej miere negovali. Vyplývalo to predovšetkým z toho, že spolu s prostredníctvom Cirkvi odmietli ľudské prostredníctvo medzi Bohom a človekom. Náboženstvo začali chápať veľmi humanisticky: len duša a Boh, a ako prostredník Slovo Božie.³ V katolíckej náuke o modlitbovom prostredníctve Panny Márie a svätých videli útok na princíp jedinečného a jediného prostredníka Ježiša Krista („solus Christus“). Mariológia sa stala kontroverznou a populárnou témou predovšetkým preto, že sa v nej konkretizujú rôzne chápania náuky o ospravedlnení, náuky o milosti a antropológie. Reformácia zároveň spôsobila, že na katolíckej strane

² SEEWALD, P. *Svetlo sveta. Pápež, Cirkev a znamenia čias*. Bratislava: Don Bosco, 2011, s. 169-170.

³ BARTNIK, Cz. S. *Matka Božia*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012, s. 28.

sa objavili teológovia, ktorí rozvinuli mariánsky kult a traktát o mariológii. Patri-
li medzi nich napríklad sv. Peter Kanizius alebo sv. Vavrinec z Brindisi.⁴

Sté výročie fatimských zjavení ponúka vhodný priestor, aby sme potešili
svoje emócie, rozum a vieru, ale aj na teologickej úrovni písali a hovorili o Má-
riinej úlohe v dejinách spásy.

⁴ MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské naklada-
telství, 2010, s. 488.

KRÍZA EURÓPY OČAMI JÁNA PAVLA II. A BENEDIKTA XVI.

Emília Hrabovec

Abstrakt

Štúdia predkladá pohľad pápežov Jána Pavla II. a Benedikta XVI. na súčasnú krízu Európy. Analyzuje európsku víziu oboch pápežov z hľadiska politických, filozofických a kultúrnych východísk, ale aj v kontexte globálnych výziev ako sociálna, kultúrna či migračná kríza. Zdôrazňuje kresťanský fundament európskej identity a kľúčovú úlohu kresťanstva pri hľadaní cesty z krízy sekularizovanej, paganizovanej Európy, v ktorej je dnes kresťanstvo politickou korektnosťou redukované do úlohy plochého morali-zátora či sociálnej inštitúcie, ale bráni sa mu v jeho najvlastnejšej úlohe hlásať Božie slovo a podľa neho žiť, opportune importune.

Kľúčové slová: kríza Európy – Karol Wojtyła, pápež Ján Pavol II. – Joseph Ratzinger, pápež Benedikt XVI. – teológia národa – cyrilometodská úcta – laicizmus – európska ústava – pravda – sloboda

Keď sa v októbri 1978 zišlo v Ríme konkláve, aby s odstupom niekoľkých týždňov opätovne zvolilo pápeža, v katolíckych radoch vládol ťaživý pocit, že Cirkev i kultúrny priestor, s ktorým bola historicky najužšie spätá – Európa boli v hlbokoj kríze. Kontinent bol rozčesnutý politickou líniou z Jalty, ktorá ho rozdelila na dva politicky a ideologicky protichodné bloky, živila mentálne odcudzenie Západu od „východného bloku“ a vzajomné vzťahy redukovala na konfrontáciu v studenej vojne. Na jednej strane železnej opony bola Katolícka cirkev vystavená tvrdej perzekúcii komunistického režimu, ktorej najnebezpečnejšou fázou nebolo brachiálne násilie prvých dvoch desaťročí, ale sociálna a ideologická korupcia, dominujúca v desaťročiach nasledujúcich. Na druhej strane železnej opony sa síce Cirkev tešila formálnej slobode, musela sa však prizerať plazivej sekularizácii katolíckeho prostredia, vynačujúcej sa praktickým materializmom a postupnou stratou náboženských a morálnych hodnôt.¹ Kríza prichá-

¹ GIOVANNI PAOLO II. *Discorso ai partecipanti al congresso „Crisi dell'Occidente e compito spirituale dell'Europa“*, 12.11.1981 [online]. Dostupné na: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/november/documents/hf_jp-ii_spe_19811112_crisi-

dzala nielen zvonku, ale aj zvnútra. Pokoncilové pnutia v Cirkvi, katalyzované antropologickou a kultúrnou revolúciou 1968 s jej zdôrazňovaním centrality subjektu a neobmedzenej slobody a zápalom búrajúcim inštitúcie i tradície, viedli k fragmentácii a polarizácii v akademickej teológii a k liturgickým experimentom. Verejne sa spochybňovala hierarchia, rozhodnutia, tradícia, klesal počet kňazských i rehoľných povolání, s hlasnou intenzitou sa otvárali diskusie o celibáte, odchody z kňazstva i reholí dosiahli nikdy nepoznané počty, kostoly sa vyprázdňovali, náboženské zásady prestávali formovať životný štýl, západní katolíci strácali vieru i identitu a pod záplavou kritiky a manipulácií prepotentných médií a verejnej mienky, ktorá vstupovala i do najvnútornejšieho cirkevného priestoru, sa ticho zmierovali s úpadkom, ktorý zdanlivo potvrdzoval ideologickú axiómu západnej kultúry aj marxistickej teórie, že víťazný postup modernity prinesie koniec náboženstva. V poslednom roku ťažko skúšaného montiniovského pontifikátu publikoval francúzsky historik Jean Delumeau knižku s príznačným názvom *Le christianisme va-t-il mourir?*² Európa, ktorá si kládla takéto otázky, bola hlboko poznačená rozkladom a dezorientáciou, uprostred ktorých bola demarkačná línia medzi Východom a Západom, zafinovaná veľmocami v závere druhej svetovej vojny, iba najkrikľavejším výsledkom hlbokého rozdelenia, ktoré oddelilo vieru a život a z ideológií urobilo clonu, ktorá bránila v otvorení sa pravde a realite.

EURÓPA OČAMI JÁNA PAVLA II.

Karol Wojtyła, pápež Ján Pavol II., ktorého zvolili kardináli v októbri 1978 v nádeji, že vyvedie Cirkev z hlbokéj krízy, naozaj prekvapil rezignovanú Európu optimistickým posolstvom – hlbokou vierou v možnosť jej kresťanskej obnovy. Pramenila z presvedčenia, že náboženstvo nie je odsúdené na postupný úpadok alebo dokonca zánik, ako to predpovedali zástancovia marxistického historického materializmu i západní teoretici sekularizácie a ako o tom bola ticho presvedčená aj väčšina západných katolíkov. Wojtyła naopak veril v silu náboženstva, ako ho poznal z „ľudového katolicizmu“ v Poľsku i na Slovensku, a veril tiež v to, že (post)moderný človek začína znovuobjavovať posvätno a túžbu po Bohu. Wojtyła si do Ríma priniesol aj presvedčenie, že komunistický systém nebol nezmeniteľným osudom východnej a možno i západnej Európy a nebude trvať veľmi dlhý čas, ale pod povrchom zdanlivej sily

occidente_it.html. Porovnaj tiež prejav Jána Pavla II. adresovaný chorvátskym a slovínskym pútnikom, 21.3.1981. In: *L'Attività della Santa Sede nel 1981*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982, s. 214-215. Všeobecne k situácii Katolíckej cirkvi pozri RICCARDI, A. *Il potere del papa. Da Pio XII a Giovanni Paolo II*. Roma-Bari: Laterza, 1993.

² DELUMEAU, J. *Le christianisme va-t-il mourir?* Paris: Hachette, 1977.

skrýva hlboké pukliny a protirečenia, ktoré čoskoro spôsobia jeho zánik.³ Cirkev na Východe i na Západe môže mať budúcnosť, ak odloží rezignáciu a strach a otvorí dvere Kristovi a vlastným dejinám. K tomu pápež nespočetnekrát vyzýval, azda najnaliehavejšími slovami na jednom z najpamätnejších miest stredovekého kresťanstva, pod klenbami starobylej katedrály v Salamance počas prvej návštevy Španielska: „S láskou k Tebe volám, Európa: nájdí cestu k sebe samej... Ži opäť autentické hodnoty, ktoré urobili tvoje dejiny slávnymi a tvoju starobylú prítomnosť na ostatných kontinentoch blahodarnou... Nenechaj sa znechutiť kvantitatívnou stratou svojej veľkosti vo svete ani spoločenskými a kultúrnymi krízami, v ktorých sa zmietaš. Môžeš byť ešte majákom civilizácie a stimulom pokroku vo svete.“⁴

Toto a ďalších dovedna asi 700 verejných vyjadrení na európsku tému a 54 zo 104 zahraničných ciest pontifika, ktorých cieľom boli európske krajiny, jasne dokazujú, aký význam pripisoval poľský pápež starému kontinentu a európskemu kresťanstvu, ktoré bolo kedysi „majákom civilizácie“ a ohniskom vyžarovania evanjeliového posolstva do sveta a zostávalo hlavným dejiskom „zápasu o dušu dnešného človeka“,⁵ a ako hlboko bol presvedčený, že ani kresťanstvo na Juhu nebude mať budúcnosť, keď Cirkev stratí Európu.⁶

Wojtyła, vychádzajúci z filozofie dejín, ktorá dejiny chápala ako „divadlo koexistencie dobra a zla“⁷ a konečný zápas evanjelia a „antievanjelia“,⁸ videl jediné východisko z európskej krízy v obnove jednoty a kresťanských morálnych a duchovných hodnôt európskych národov. Táto koncepcia nikdy neredukovala dejinný zápas dobra a zla na konflikt medzi demokraciou a totalitnými režimami, ako to v optike studenej vojny chceli vnímať niektorí politici, a jej cieľom nebolo víťazstvo jedného bloku nad druhým, jednej veľmoci nad druhou, ale návrat Európy, ťažko poznačenej sekularizáciou a materializmom, či už praktickým alebo ideologickým, k jej duchovným a kultúrnym koreňom, vyrastajúcim z kresťanstva. Táto koncepcia nechcela ani oživovať historicky prežitú

³ HRABOVEC, E. *Slovensko a Svätá stolica v kontexte vatikánskej východnej politiky (1962 – 1989)*. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského, 2016, s. 228-229.

⁴ Prejav Jána Pavla II. v Santiago de Compostela, 9.11.1982 [online]. Dostupné na: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1982/november/documents/hf_jpii_spe_19821109_atto-europeistico_it.html; por. *La Civiltà Cattolica* IV (1982) s. 487n.

⁵ GIOVANNI PAOLO II. *Varcare la soglia della speranza*. Milano: Mondadori, 1985, s. 128.

⁶ Porovnaj svedectvo biskupa Pietra Rossana, rektora Pápežskej Lateránskej univerzity, s ktorým Ján Pavol II. často diskutoval. Svedectvo podľa osobného rozhovoru s biskupom cituje RICCARDI, A. *Giovanni Paolo II. La biografia*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2011, s. 269.

⁷ GIOVANNI PAOLO II. *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni*. Milano: Rizzoli, 2005, s. 13-14.

⁸ WEIGEL, G. *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II protagonista del secolo*. Milano: Mondadori, 1999, 281; WOJTYŁA, K. *Segno di contraddizione*, Milano: Vita e Pensiero, 1977.

predmodernú Európu, ako jej to niektorí neprajníci vyčítali, narušovať „zdravú laicitu“⁹ európskych štátov a náboženskú slobodu, ale bezpochyby vyzývala k tomu, aby kresťania odložili komplexy a strach pred laickým svetom, uvedomili si, že kresťanstvo je „faktom spoločenským“¹⁰ a má verejné a misijné poslanie, a nedali sa uzatvoriť do sakristií alebo súkromia individuálnych svedomí.¹¹

Aj Wojtylovi predchodcovia na Petrovom stolci, napriek pokračujúcej globalizácii, venovali pozornosť Európe. V magistériu Pia XII. bol prítomný silný cit pre európsku kresťanskú civilizáciu, pod dojmom povojnového rozdelenia sveta však pápež cítil nevyhnutnosť sústrediť pohľad na západnú časť kontinentu, niekedy nazývanú „malou Európou Karolovcov“, a podporovať jej integráciu aj ako bariéru proti komunizmu.¹² Ján XXIII. a Pavol VI., verní univerzalistickému duchu Druhého vatikánskeho koncilu a pevne rozhodnutí oslobodiť Cirkev aj od najmenšieho tieňa podozrenia z podpory europocentrizmu, triumfalizmu či postkolonializmu, sa zase usilovali vyhnúť zmienkam o osobitnom význame Európy pre Cirkev, hoci Pavol VI. sa netajil podporou štruktúr (západno)európskeho spoločenstva a zdôrazňoval potrebu zastúpenia katolíkov i Svätej stolice v nich.¹³ Ján Pavol II. však nemal strach ani opätovne začať hovoriť o osobitnom poslaní Európy pre kresťanstvo, ani otvorene odmietnuť jej výlučne západné chápanie a rozšíriť pohľad na veľkú Európu „od Atlantiku po Ural“.¹⁴ V tomto duchu od počiatku pontifikátu predložil koherentnú európsku víziu.

1. Jej základným pilierom bolo presvedčenie, že Európa sa zrodila z kresťanstva, ktoré dalo európskej civilizácii formu a identitu a predstavuje skutočné

⁹ Príhovor pápeža Jána Pavla II. účastníkom IX. medzinárodného rímskeho kánonistického kolokvia, organizovaného Pápežskou Lateránskou univerzitou, 11.12.1993 [online]. Dostupné na:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1993/december/documents/hf_jpii_spe_19931211_colloquio-romanistico_it.html.

¹⁰ ROUGÉ, M. (ed.) *Jean-Marie Lustiger cardinal républicain*. Paris: Parole et Silence-Collège des Bernardins, 2010; RICCARDI, *Giovanni Paolo II. La biografia*, s. 245.

¹¹ Prejav Jána Pavla II. počas návštevy v Európskom parlamente, 11.10.1988 [online]. Dostupné na:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1988/october/documents/hf_jpii_spe_19881011_european-parliament_it.html.

¹² CHENAUX, F. Le Vatican et l'Europe (1947-1957). In: *Storia delle relazioni internazionali*, IV (1988) 1, s. 48-83; CHENAUX, F. *Une Europe vaticane?: entre le Plan Marshall et les Traités de Rome*. Louvain-la-Neuve: Ed. Ciaco, 1990.

¹³ VALENTE, M. La Santa Sede e l'Europa unita, dalla Conferenza dell'Aja al Trattato di Maastricht (1948-1992). In: *Fede e diplomazia. Le relazioni internazionali della Santa Sede nell'età contemporanea*. Milano: EDUCatt, 2014, s. 393-398.

¹⁴ Ján Pavol II. používal často tento výraz, za ktorého autora sa považuje Charles de Gaulle, napríklad v homílii prednesenej 4.5.1987 počas pastoračnej návštevy v Západnom Nemecku pred katedrálou v Speyeri [online]. Dostupné na: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870504_conceleb-spira_it.html

PRÍSPEVOK DO DISKUSIE OHĽADOM LOKALIZÁCIE KÁNY GALILEJSKEJ

Milan Sova

Abstrakt

Už minimálne od 17. storočia prebieha pomerne živá diskusia, týkajúca sa lokalizácie Kány Galilejskej, známej predovšetkým ako miesto uskutočnenia Ježišovho prvého zázraku (porov. Jn 2,1-11; tiež 4,46; 21,2). Diskusia sa týka predovšetkým dvoch súčasných lokalít: Kafr Kanna a Khirbet Qana. Nový archeologický výskum v lokalite Khirbet Qana, prebiehajúci od r. 1998, priniesol nálezy, ktoré poskytujú pomerne presvedčivé argumenty v prospech stotožnenia Kány Galilejskej práve s touto lokalitou.

KLúčové slová: Kána Galilejská – Evanjelium podľa Jána – archeológia Nového zákona

Jedným z tradičných cieľov kresťanských púťí do Svätej zeme je aj Kána Galilejská, navštevovaná predovšetkým ako miesto Ježišovho prvého zázraku, keď na svadbe premenil vodu na víno (Jn 2,1-11), ale aj ďalšieho zázraku uzdravenia syna kráľovského úradníka (Jn 4,46-54) a zároveň aj ako miesto, z ktorého pochádzal Ježišov učeník Natanael (Jn 21,2), obvykle stotožňovaný s apoštolom Bartolomejom.

Kde sa však Kána Galilejská nachádzala? Terajší pútnici si tieto skutočnosti pripomínajú v súčasnej arabskej obci Kafr Kanna,¹ nachádzajúcej sa 7 km severovýchodne od Nazaretu. Katolícki pútnici smerujú do Kostola prvého Ježišovho zázraku, ktorý bol posvätený františkánmi v r. 1881. Približne z rovnakého obdobia pochádza aj Chrám zázraku grécko-ortodoxnej cirkvi (1886). Hoci oba chrámy v súčasnej podobe sú až z druhej polovice 19. storočia, Kafr Kanna má

¹ Transkripcia arabských resp. hebrejských názvov do latinky sa v jednotlivých prameňoch líši (napr. názov Kána sa prepisuje Cana, Qana, Kanna, Kenna), tento text sleduje ich viac menej ustálený prepis v odbornej literatúre. „Kafr Kanna“ je prepisom v súčasnom Izraeli používaného názvu (aN"K; rp.K:), v ktorom je pre geografický názov „Kána“ zamenená obvyklá spoluhláska q (porov. hn"q' v Joz 16,8; 17,9; 19,28) spoluhláskou k (je za tým asi vplyv odlišného arabského názvoslovía). Naopak pri arabskom toponyme Khirbet Qana sa v hebrejskom prepise používa spoluhláska q, čo potom zodpovedá hebr. hn"q' resp. hn<q' s významom „trstina“.

omnoho dlhšiu históriu.² Preukázateľne bola osídlená už aj v rímskom období, čoho dôkazom je nájdená keramika a mince. Priamo pod priestormi súčasného kostola boli objavené zvyšky mozaiky, obsahujúcej nápis v aramejčine, ktorý vyjadruje prosbu o požehnanie pre donora (donorov) tejto mozaiky. Tento nápis bol paleograficky datovaný do 3. – 4. st. po Kr. Nápis podobného obsahu a formy sú známe z viacerých synagóg z rovnakého obdobia, čo je jeden z hlavných argumentov v prospech tézy, že by mohlo ísť o synagógu.³ Archeologický výskum⁴ ďalej v týchto priestoroch odhalil zvyšky absidy s hrobom, ktorá bola datovaná do 5. – 6. st. a bola už pravdepodobne súčasťou kresťanskej stavby. Približne v 14. st. na týchto miestach vznikol kostol s kryptou, ktorý bol neskôr premenený na mešitu. Mešitu na týchto miestach explicitne spomínajú zachované správy pútnikov zo 16. – 17. st. Zachované texty z tohto obdobia jednoznačne ukazujú, že v tomto období už určite jestvovalo presvedčenie, že by mohlo ísť o miesto prvého Ježišovho zázraku (tým sa nechce vylúčiť, že toto presvedčenie jestvovalo už aj v omnoho skoršom období), čo podnietilo františkánov k tomu, že v roku 1641 zakúpili dom vedľa tejto mešity a v roku 1879 sa im podarilo získať do vlastníctva aj budovu samotnej mešity, ktorú potom pod vedením P. Aegidia Geisslera prestavali na súčasný kostol.⁵

Kafr Kanna však nie je jedinou lokalitou, ktorá sa dáva do súvisu s Ježišovým prvým zázrakom. Vo všeobecnosti sa za alternatívnu lokalitu biblickej Kány považuje Khirbet Qana (názov značí „zrúcaniny Kány“), nachádzajúca sa asi 14 km severne od Nazaretu, na ceste, ktorá v staroveku spájala Genezaretské jazero s prístavom Ptolemais (Akko) na pobreží Stredozemného mora.

V menšej miere sa s biblickou Kánou stotožňujú ešte ďalšie tri lokality:

1. Karm er-Ras – archeologické nálezisko na západnom okraji Kafr Kanna
2. Ain Qana – lokalita v severnej časti súčasného Nazaretu, zatiaľ archeologicky neprebádaná.
3. Qana al-Jalil na území Libanonu, asi 10 km juhovýchodne od Týru, ktorú za biblickú Kánu považujú predovšetkým libanonskí kresťania.

V prospech stotožnenia Kány s Karm er-Ras sa vyslovuje predovšetkým Yardenna Alexandre, ktorá v r. 1999 viedla malý záchranný archeologický výskum a aj neskôr v ňom pokračovala. Výskum ukázal okrem iného pomerne

² Je pozoruhodné, že v monumentálnom päťzväzkovom diele STERN, E. ed. *The New Encyclopedia of archeological excavations in the Holy Land*. Jerusalem: Carta, 1993 – 2015 chýba heslo venované archeologickým vykopávkam, ktoré viedli františkáni počnúc rokom 1955 (Bellarmino Bagatti, Stanislao Loffreda, neskôr Eugenio Alliata).

³ FINEGAN, J. *The Archeology of the New Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1992 s. 65.

⁴ Archeological Excavations at Cana of Galilee. Recent excavations carried out by Fr. Eugenio Alliata ofm. In: *Studium Biblicum Franciscanum Jerusalem* [online]. [cit. 20.10.2016]. Dostupné na internete: <http://198.62.75.1/www1/ofm/sbf/SBFCana97en.html>.

⁵ FINEGAN, *The Archeology of the New Testament*, s. 64-65.

solídne osídlenie v ranom rímskom období (63 pr. Kr. – 135 po Kr.; stratum IV) s jasnou prítomnosťou židovského obyvateľstva. Osídlenie tejto lokality pokračovalo až do 5. st. po Kr., kedy bola opustená, hoci dôvod zostáva nejasný.⁶ Podľa Yardenny Alexandre práve v tomto období – na začiatku byzantského obdobia – pútnici začali smerovať do blízkeho Kafr Kanna, no „pôvodnou starobylou Kánou“ bolo „očividne“ Karm er-Ras.⁷ Treba však poznamenať, že okrem zopár nálezov, dosvedčujúcich židovské osídlenie v 1. st. po Kr., nebolo doposiaľ objavené nič, čo by malo jednoznačne aspoň nejaký priamy súvis s Ježišovým prvým zázrakom.

Stotožňovanie biblickej Kány s Ain Qana sa zatiaľ zakladá iba na samotnom názve (znamená „prameň Kána“) a na niektorých starokresťanských správach pútnikov, ktorí v súvislosti s biblickou Kánou zmieňujú prameň (napr. pútnik z Piacenzy, porov. nižšie). Budúci archeologický výskum by eventuálne mohol priniesť ďalšie argumenty v prospech tejto identifikácie, zatiaľ ide v podstate iba o dohad.

Libanonská Qana al-Jalil sa nachádza iba 12 km severne od súčasných hraníc Izraela. Jej stotožňovanie s Kánou Galilejskou z Jánovho evanjelia sa zakladá predovšetkým na zmienke v Euzébiovom Onomastikone. Euzébius sa primárne vyjadruje k lokalizácii dvoch toponým „Kána“ z knihy Jozue: potoka (resp. údolia) Kana (Joz 16,8; 17,9), ktorý podľa biblického textu lokalizuje na územie kmeňa Efraim, a sídla Kana (Joz 19,28), ktoré umiestňuje na územie kmeňa Aser do blízkosti „veľkého Sidonu“. A práve v súvislosti s touto druhou lokalitou tiež uvádza, že „tam náš Pán a Boh Ježiš Kristus premenil vodu na víno“.⁸ Iné presvedčivé dôkazy pre stotožnenie miesta prvého Ježišovho zázraku s Kánou na území kmeňa Aser však chýbajú.

V roku 1998 začal nový archeologický výskum v lokalite Khirbet Qana pod vedením D. Edwardsa z americkej University of Puget Sound (Tacoma, Washington). Výskum pokračuje aj po smrti Douglasa Edwardsa v roku 2008. Jeho súčasný spoluvedúci Thomas McCollough z amerického Centre College (Danville, Kentucky) publikoval v čísle november – december 2015 časopisu *Biblical Archeology Review* článok,⁹ v ktorom vyjadruje, že napriek tomu, že pri archeologickom výskume možno iba zriedka dospieť k istote, všetko doposiaľ naznaču-

⁶ ALEXANDRE, Y. Karm er-Ras (Areas A, B). In: *Hadashot Arkheologiyot*. 2008, zv. 120 [online]. [cit. 20.10.2016]. Dostupné na internete: http://www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.aspx?id=600&mag_id=114.

⁷ ALEXANDRE, Y. The Archeological Evidence of the Great Revolt at Karm er-Ras (Kafr Kanna) in the Lower Galilee. In: GURI-RIMON, O. ed. *The Great Revolt in the Galilee*. Haifa: University of Haifa, 2008, s. 73-80.

⁸ EUZÉBIUS. *Onomastikon*, 116, porov. TAYLOR, J. E. ed. *The Onomasticon by Eusebius of Caesarea*. Jerusalem: Carta, 2003, s. 65.

⁹ MCCOLLOUGH, T. Searching for Cana. Where Jesus Turned Water into Wine. In: *Biblical Archeology Review*. 2015, roč. 41, č. 6, s. 30-39.

je, že biblickú Kánu Galilejskú možno stotožniť s Khirbet Qana.¹⁰ Hlavné výsledky výskumu na základe tohto článku a iných doposiaľ publikovaných správ možno zhrnúť takto:

Archeologický výskum ukázal osídlenie tejto lokality od helenistického obdobia (323 – 166 pr. Kr.), pokračovalo aj v nasledujúcom machabejskom (166 – 40 pr. Kr.) a rímskom období (40 pr. Kr. – 324 po Kr.), ale aj neskôr v byzantskom období (415 – 654 po Kr.) až po križiacke obdobie (1024 – 1217 po Kr.).

V čase Ježišovho pôsobenia bola na základe umiestnenia hrobov a ďalších kritérií odhadnutá rozloha tejto lokality na päť hektárov s počtom obyvateľov až do 1200, v neskoršom, byzantskom období sa ešte rozšírila na približne sedem hektárov, ktoré mohlo obývať až 1800 obyvateľov.¹¹ Výskum ďalej ukázal prítomnosť židovského obyvateľstva v machabejskom aj rímskom období, čo dokazujú predovšetkým tieto nálezy: mince, používané takmer výlučne iba židmi, vodné nádrže na rituálne očisťovanie, nazývané *miqveh*¹², kamenné nádoby, aké z rituálnych dôvodov používali židia, ostrakon z 2. st. po Kr. s hebrejským písmom, ktoré bolo identifikované ako abeceda. Najvýznamnejší bol však objav pozostatkov rozsiahlej budovy z 1. – 2. st. po Kr. s jemne omietnutými stenami a podlahou, s dvoma radmi stĺpov a sedadlami po bokoch stien, čo sú všetko typické architektonické prvky synagóg z tohto obdobia. Toto všetko dokazuje prítomnosť židovského obyvateľstva v Khirbet Qana v rímskom období a židovská komunita tu bola prítomná aj po zničení jeruzalemského chrámu v roku 70 po Kr.

K jednoznačnejšiemu identifikovaniu tejto lokality s biblickou Kánou prispel však predovšetkým pomerne náhodný objav jaskynného komplexu v južnej časti náleziska.¹³ Komplex pozostáva minimálne zo štyroch vzájomne prepojených jaskynných priestorov, no zatiaľ bola podrobne preskúmaná iba jaskyňa, archeológmi označená číslom 1 (po vstupe súčasným jaskynným otvorom sa vľavo nachádza jaskyňa 4 a vpravo jaskyne 2 a 3). Jaskyňa 1 má v priemere asi 6 m a v najvyššom bode je asi 2,5 m vysoká. Jej interiér je pokrytý niekoľkými vrstvami omietok. Na jednej z nich bol objavený neúplný, rukou písaný grécky nápis, ktorý začína slovami „Pane Ježišu...“ a pôvodne asi obsahoval aj meno pútnika, ktorý ho tam zanechal. Tento nápis jednoznačne kvalifikuje jaskyňu ako miesto kresťanského kultu. Jaskyňa sa na tento účel podľa archeológov využívala po nóc byzantským obdobím až po križiacke obdobie.

¹⁰ McCOLLOUGH, Searching for Cana, s. 32.

¹¹ McCOLLOUGH, T. Final Report on the Archaeological Excavations at Khirbet Qana: Field II, the Synagogue. In: Asorblog.org [online]. [cit. 20.10.2016]. Dostupné na internete: <http://asorblog.org/2013/11/19/final-report-on-the-archaeological-excavations-at-khirbet-qana-field-ii-the-synagogue/>

¹² ŠTRBA, B. Miqveh – rituálne vodné zariadenie na očisťovanie v ranom judaizme. In: *Studia Biblica Slovaca 2006*. Svit: Katolícke biblické dielo, 2007, s. 79-106.

¹³ McCOLLOUGH, Searching for Cana, s. 34

Na západnej strane jaskyne je miesto na sedenie pre osem až desať ľudí. No najvýznamnejším nálezom je kryt sarkofágu s vyrytými štyrmi krížmi, ktorý archeológovia našli postavený vrchnou časťou smerom dolu. Na jeho povrchu sa našli zvyšky náterov, ktoré boli rádiokarbónovou metódou datované do 5. – 6. st. po Kr. V tej polohe, v akej bol kryt nájdený, sa v hornej časti nachádza vyhlbený priestor so zvyškami dvoch kamenných nádob. Samotný vyhlbený priestor však umožňuje uloženie ďalších štyroch rovnakých nádob. Archeológovia sa domnievajú, že kryt sarkofágu mohol slúžiť ako oltár, na ktorom bolo pôvodne uložených šesť kamenných nádob, a to práve na pripomenutie Ježišovho zázraku premenenia vody na víno v šiestich kamenných nádobách (Jn 2,6). V prospech tejto interpretácie je aj skutočnosť, že vrchné hrany takto postaveného oltára sú značne zošúchané, čo mohli spôsobiť pútnici dotýkaním sa oltára pri svojej modlitbe.

Medzi týmto oltárom a jaskynnou stenou archeológovia ďalej objavili dva mramorové fragmenty, pokryté lístkovým zlatom, jeden v tvare akantového listu, druhý v tvare gryfa, mýtického zvieratá s časťami tiel rôznych živočíchov. Pravdepodobne boli oba súčasťou bohato zdobeného mramorového panelu, ktorý mohol zdobiť stenu jaskyne v priestore oltára.

V blízkosti oltára sú v hornej časti steny vyhlbené dve diery, zjavne na zasunutie dreveného trámu, na ktorý sa vešala opona na oddelenie priestoru oltára od zvyšku jaskyne.

Jaskyňa 1 mohla byť súčasťou pútnického okruhu, ktorým sa postupne prechádzalo všetkými jaskyňami, no keďže ostatné jaskyne neboli zatiaľ dôkladne preskúmané, ich presná funkcia sa zatiaľ nedá s istotou určiť.

Hneď v blízkosti jaskynného komplexu bola objavená časť múru so šírkou 1,5 m. Taktiež sa našla časť mohutného mramorového stĺpu a časť priehradky z vápenca, aká obvykle v kostoloch oddeľovala presbytérium od zvyšnej časti kostola. Tieto nálezy naznačujú, že v tesnej blízkosti jaskynného komplexu sa nachádzal kostol, poprípade kláštor. Keďže na týchto miestach neskôr nasledovalo arabské osídlenie, veľa materiálu mohlo byť znovu využitého, a tak sú nálezy dosť obmedzené. V každom prípade úzke prepojenie jaskynného komplexu s kostolom resp. kláštorom naznačuje, že išlo o miesto kultu väčšieho významu.

Ďalšie argumenty v prospech stotožnenia biblickej Kány s Khirbet Qana poskytujú záznamy ranokresťanských a stredovekých pútnikov. Geografickú indikáciu, ktorá sa ukazuje ako správna, poskytuje vo svojom zázname pútnik Teodózius z prvej polovice 6. st., ktorý uvádza, že Kána sa nachádzala 5 míľ od Diocézarey,¹⁴ čo je cisárom Hadriánom zmenený názov mesta Seforis. Vzhľadom na dĺžku rímskej míle približne 1480 m by šlo o vzdialenosť 7,4 km, a to naozaj približne zodpovedá reálnej vzdialenosti. Treba však poznamenať, že približne rovnaká vzdialenosť delí aj Seforis s Kafr Kanna.

¹⁴ TEODÓZIUS. De situ terrae sanctae. In: GEYER, P. *Itinera Hierosolymitana*. Wien: F. Temp-sky, 1898, s. 139: „De Diocaesarea usque in Canan Galileae milia V.“

ÚCTA BOŽSKÉHO SRDCA JEŽIŠOVHO V KONTEXTE DOKUMENTOV MAGISTÉRIA KATOLÍCKEJ CIRKVI

Anton Adam

Abstrakt

*V liturgickom slávení Katolíckej cirkvi západného obradu zaujíma dôležité miesto kult Najsvätejšieho Srdca Ježišovho. Sviatok Najsvätejšieho Srdca sa slávi v prvý piatok po slávnosti Najsvätejšieho Kristovho Tela a Krvi (Božie Tela); ide teda o pohyblivý sviatok. Aj keď sa tento kult spája s prisľúbeniami Božského Srdca Ježišovho sv. Margite Mária Alacoque, je známe, že tento sviatok bol ustanovený iba v ohraničenej miere. Neskôr sa jeho slávenie rozšírilo pre celú univerzálnu Cirkev. Medzi tradičné formy úcty a zbožnosti k Najsvätejšiemu Srdcu Ježišovmu okrem samotného sviatku patria: litánie, pobožnosť deviatich prvých piatkov v mesiaci za sebou, úcta k obrazom Ježišovho Srdca, návšteva a poklona Najsvätejšej sviatosti oltárnej. Pápež Pius XI. nariadil v roku 1925 vo svojej encyklike *Quas primas* každoročné zasväcovanie sa tomuto srdcu v poslednú nedeľu liturgického roka, t. j. na Slávnosť Krista Kráľa. Významným šíriteľom kultu Najsvätejšieho Srdca Ježišovho bol sv. Ján Eudes (+1680). Tento svätec zostavil prvé oficium na úctu k Srdcu Ježišovmu. Pápež Pius X. ho nazval „pôvodca, učiteľ a apoštol liturgickej úcty k Najsvätejšiemu Srdcu Ježišovmu.“*

KLúčové slová: kult – srdce – Ježiš – láska – predmet – zjavenie

ÚVOD

Teologická doktrína Katolíckej cirkvi zaujíma stanovisko ku všetkým zásadným otázkam, s ktorými sa stretávame v prejave života viery. V katolíckom kulte k nim patrí aj úcta Najsvätejšieho Srdca Ježišovho. Od osemnásteho storočia sa pápeži niekoľkokrát vyjadrovali k tejto téme rozličným spôsobom. Pozornosť budeme venovať najvýznamnejším encyklikám. Patria k nim: Lev XIII. *Annum sacrum* (25.5.1899) o zasvätení Najsvätejšiemu Srdcu Ježišovmu; Pius XI. *Miserentissimus Redemptor* (8.5.1928); Pius XII. *Haurientis aquas* (15.5.1956) o úcte k Najsvätejšiemu Srdcu Ježišovmu. O význame tejto úcty

a potrebe autentickej teologickej interpretácie predmetného kultu svedčia aj slová pápeža Pia XII.: „Túžime touto encyklikou nabádať vás a všetkých milovaných synov Cirkvi k pozornému uvažovaniu nad tými doktrinálnymi princípmi obsiahnutými vo Svätom písme, v spisoch svätých otcov a teológov, o ktoré – ako o pevné základy, sa opiera kult Najsvätejšieho Srdca Ježišovho. Sme, samozrejme, presvedčení, že vo svetle Božieho zjavenia len vtedy budeme väčšími preniknutí dôvernou hĺbkou a podstatou tohto kultu, keď budeme schopní náležite a dokonale oceňovať neporovnateľnú znamenitosť a nevyčerpatelnú plodnosť každého druhu nebeskej milosti.“¹ Správne pochopenie tejto nábožnosti je spôsobom, ako v kresťanskom živote zachovávať pravosť a vernosť náuke Cirkvi v otázke úcty k Bohu; a v poslednej miere aj k svätým.

LEV XIII. ENCYKLIKA ANNUM SACRUM [25. 5. 1899]

Pápež Lev XIII. vyhlásil rok 1900 za Svätý rok. V snahe o prehĺbenie náboženského života obracia svoju pozornosť aj k téme úcty Najsvätejšieho Srdca Ježišovho, ktorou sa už zaoberali aj jeho predchodcovia: Inocent XI., Benedikt XIII., Klement XIII., Pius VI., Pius VII. a Pius IX. a chce podporiť túto úctu jej rozšírením. Jedným z krokov naplnenia tohto zámeru je povýšenie sviatku Ježišovho Srdca na sviatok prvého stupňa dňa 28. júna 1899. Pohnútkou pre naplnenie tohto zámeru je túžba nájsť vznešenejšiu formu úcty Najsvätejšieho Srdca Ježišovho, konkrétne takej, ktorá by bola korunou všetkých prejavov, aké kedy Mu boli preukazované. Pápež usudzuje, že to bude veľmi milé pre Ježiša Krista, nášho Vykupiteľa.² Pápež spomína okolnosti, ktoré mali vplyv na rozširovanie úcty k Ježišovi Kristovi. Keď sa blížilo dve sté výročie zjavenia, ktoré prijala rehoľná sestra Mária Margita Alacoque, a bola ním pozvaná stať sa šíriteľkou uctievania Srdca Ježiša Krista, pápež Pius IX. prijal od mnohých súkromných osôb, ako aj od biskupov výzvu, aby dal súhlas k zasväteniu celého ľudského rodu Srdcu Ježišovmu. Lev XIII. konštatuje, že v tom čase neboli primerané okolnosti, ale teraz – usudzuje – je takýto krok možný.³

¹ PIUS XII. Encyklika *Haurietis aquas*, 19.

² LEV XIII. Encyklika *Annum sacrum*, 1 [online]. [cit.5.6.2016]. Dostupné na internete: http://www.duchprawdy.com/leon13_annum_sacrum.htm.

³ LEV XIII. Encyklika *Annum sacrum*, 2. Okrem uvedených aspektov, ktoré mali vplyv na rozhodnutie pápeža zasvätiť celé ľudské pokolenie Najsvätejšiemu Srdcu Ježišovmu, k naplneniu tohto kroku prispela blahoslavená Maria Droste Zu Vischering. V niekoľkých zjaveniach jej dal Pán poznať jeho túžbu, aby Svätý Otec zasvätil svet Najsvätejšiemu Srdcu. Mária droste bola vyhlásená za blahoslavenú v r.1975 pápežom Pavlom VI. Lev XIII. požiadal o teologické preskúmanie a napokon pápež aj zasvätil celý svet Najsvätejšiemu Srdcu Ježišovmu. O'DONNELL, T. T. *Heart of the Redeemer*, s. 158.

Pápež hovorí o dvojakej kráľovskej vláde Krista nad celým stvorením. Ježiš Kristus je Hlava a najvyšší Pán celého ľudstva, preto ľudský rod má mu prejavíť v zbožnosti vernosť. Zasvätenie celého ľudského pokolenia je takýmto prejavom vernosti a zbožnosti. Ďalším dôležitým faktom je pravda, že Kristus je Pánom nielen viditeľnej Cirkvi, ale aj všetkých ľudí. Cirkev svojím poslaním je nasmerovaná ku všetkým ľuďom. Druhý vatikánsky koncil učí, že „Cirkev sa javí ako ľud zhromaždený jednotou Otca a Syna a Ducha Svätého.“⁴ Jeho vláda sa vzťahuje nielen na národy, ktoré prijali katolícku vieru, ale aj na tých, ktorí sú vo sviatosti krstu obmytí v iných spoločenstvách.⁵ Kristus konal na základe práva, ktorým apoštolom prikázal, aby ohlasovali jeho slovo po celom svete, aby zhromaždili všetkých ľudí do spoločenstva Cirkvi, v ktorej prostriedkami spásy ustanovenými Ježišom Kristom, mohli dosiahnuť večnú spásu. K tomuto prirodzenému právu, v ktorom vláda patrí Ježišovi Kristovi, pápež poukazuje na právo, ktoré Spasiteľ dosiahol svojím vykupiteľským dielom, keď "nás vytrhol z moci tmy a preniesol do kráľovstva svojho milovaného Syna, v ktorom máme vykúpenie, odpustenie hriechov" (Kol 1,13) a "vydal seba samého ako výkupné za všetkých, ako svedectvo v pravom čase" (1 Tim 2,6). Božské Srdce je symbolom a živým obrazom nekonečnej lásky Ježiša Krista, ktorá nás povzbudzuje k rovnakému prejavu lásky, preto najplnším prejavom lásky človeka k Bohu je zasvätenie sa Ježišovmu Srdcu, srdcu Syna večného Otca, pretože každý prejav úcty prináleží aj osobe samotného Krista.

Pápež sa venuje zmyslu zasvätenia, ktoré je predmetom encykliky: Ježiš Kristus, náš Boh a Vykupiteľ, je bohatý ako dokonalý vlastník všetkých vecí: my sme, na strane druhej, takí chudobní, že nemáme nič vlastné, čo by sme mu mohli adekvátne ponúknuť ako dar. V jeho nekonečnej добрote a láske nikomu nebráni, keď sa mu oddávame a zasväcujeme to, čo je už jeho, ako keby to bolo naše vlastné. Tým, že sa mu zasväcujeme, nielen prehlasujeme naše slobodné uznanie a prijatie jeho authority, ale dosvedčujeme, že keby to, čo mu ponúkame, bolo naše vlastné, že by sme to napriek tomu ponúkali celým srdcom. Tak vyprosujeme od neho, aby od nás prijal to, čo je jeho vlastné. Na tomto mieste je vyjadrený základný význam zasvätenia, ako úkon slobodného uznania a prijatia Kristovej authority ako dokonalého vlastníka všetkých vecí. Je tu vyjadrený dôverný vzťah, ktorý ponúka Boh človeku vo svojej nekonečnej láske. Od človeka vyžaduje gesto lásky, ktoré je odpoveďou na jeho lásku, ktorá človeka stvorila a neustále ho zachováva. Zasvätenie sa stáva vyjadrením vzťahu srdca k Srdcu, prijatím lásky, ktorá túži naplniť svoje právo na lásku.⁶

Pápež Lev XIII. všetkých, ktorí poznajú a milujú Najsvätejšie Srdce pozýva k ochotnému zasväteniu. "Úprimne túžime, aby tento úkon urobili všetci v rov-

⁴ DRUHÝ Vatikánsky koncil, Konštitúcia *Lumen gentium*, 4.

⁵ LEV XIII. Encyklika *Annum sacrum*, 2.

⁶ LEV XIII. Encyklika *Annum sacrum*, 2.

nakom dni. Chceme, aby v tom istom čase plynuli do neba prejavy oddanej lásky toľkých tisícich srdc."⁷

V encyklike *Annum sacrum* zaznieva hlas túžby, aby sa aj všetci tí, ktorí ešte prebývajú v tieni smrti, priblížili k pravému životu. Preto Cirkev neustále posielala do sveta ohlasovateľov Ježiša Krista, aby poučali nevedomých a privádzali ich k prameňu spásy.

Zasvätenie je najhlbším konkretizovaním a zviditeľnením podstaty Ježišovej náuky; teda aj náuky Cirkvi. Kristus je živý Boh, je Hlavou svojho mystického Tela. On je ten, ktorý sa zmiloval nad človekom a znovu vyzýva človeka, aby vstúpil do tohto osobného vzťahu, ktorý mu ponúka, aby tak vrátil svoju lásku Stvoriteľovi a Spasiteľovi, ktorého srdce sa zmiluje nad celým stvorením a udeľuje mu svetlo, v ktorom ono nachádza cestu. Svojim deťom ponúka účasť na svojom kralovaní a na svojej odpúšťajúcej láske, ktorú Cirkev ohlasuje, zachováva a žije. Uctievanie Ježišovho Srdca je vlastne podstatou celého kresťanského náboženstva. Kresťania veria v milujúceho Boha, ktorý neváha, aby k záchrane ľudstva obetoval svojho Syna. Úcta k Najsvätejšiemu Srdcu Ježišovmu je podľa pápeža Leva XIII. vyjadrením základného vzťahu medzi Bohom a človekom, pretože priamym spôsobom je oslovená láska prostredníctvom symbolu, ktorým je srdce.⁸

PIUS XI. ENCYKLIKA MISERENTISSIMUS REDEMPTOR [8.5.1928]

Pápež Pius XI. predstavil v roku 1928 encykliku pt. *Miserentissimus Redemptor*, v ktorej sa zaoberá zmierením, ktoré máme všetci prejavovať Najsvätejšiemu Srdcu Ježišovmu. Aj tento pápež si všíma situáciu, v ktorej sa Cirkev nachádza a atmosféru doby, v ktorej sa spoločenstvo veriacich dostáva do istej konfrontácie s týmto svetom. Určite nie je to ojedinelá skutočnosť, pretože v každej dobe od Kristových čias boli veriaci v Krista oslovovaní aj duchom sveta a občianskej spoločnosti, ku ktorej bolo potrebné zaujať postoj svedectva. Ježiš po svojom zmŕtvychvstaní chce aj naďalej byť v blízkosti svojich verných; v tých chvíľach zaznieva slovo jeho prísľubu: „Hľa, ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta“ (Mt 28,20). Sú to slová plné nádeje a radosti. Cirkev slovami pápeža povzbudzuje veriaci ľud v čase, kedy sa prejavoval jeden z najväčších a najnebezpečnejších omylov, akým bol jansenizmus, poškodzujúci lásku a uctievanie Boha, keď Boha nepredstavuje ako otca hodného lásky, ale ako neúprsného sudcu. Vtedy Kristus ukázal ľudstvu svoje Najsvätejšie Srdce

⁷ LEV XIII. Encyklika *Annum sacrum*, 3.

⁸ LEV XIII. Encyklika *Annum sacrum*, 5.

KRITICKÁ ANALÝZA CHÁPANIA SLOBODY V MYSLENÍ H. T. ENGELHARDTA

Michal Vivoda

Abstrakt

V tejto štúdií sa pokúsime kriticky zanalyzovať a predstaviť teoretické východiská a praktické dôsledky chápania slobody podľa Huga Tristrama Engelhardta (1941). Myslenie tohto súčasného amerického filozofa a lekára je typickým hlasom našej doby, ktorý pod rúškom (svojsky chápaného „kresťanského“) humanizmu obhajuje vnútorné zlé činy (napr. priamy potrat, eutanázia, asistovaná samovražda a pod.) v mene slobodného rozhodnutia a tolerancie. Preto je potrebné kriticky skúmať a poukazovať na teoretické i praktické nebezpečenstvá tohto chápania slobody a voči nim postaviť zdôvodnené piliere zdravého učenia, ktoré hlása oficiálne Magistérium Katolíckej cirkvi.

Kľúčové slová: humanizmus – sekularizmus – kresťanstvo – sloboda a tolerancia

TEORETICKÉ VÝCHODISKÁ

Pri vymedzení chápania slobody sa H. T. Engelhardt¹ odvoláva na myslenie novovekých (predovšetkým osvietenských) a súčasných liberálnych filozofov,

¹ H. T. Engelhardt je texaský filozof a lekár nemeckého pôvodu, ktorý prednáša novovekú filozofiu a filozofiu medicíny na *Rice University* v Hustone (Štát Texas, Spojené štáty americké). Jeho najznámejšími dielami sú: *The Foundations of Bioethics* (1986, revid. 1996), *Bioethics and Secular Humanism: the Search for a Common Morality* (1991, reprint 2011) a *The Foundations of Christian Bioethics* (2000). Začiatkom 90-tych rokov minulého storočia (medzi prvým a druhým vydaním *The Foundations of Bioethics*) nastal v jeho živote obrat k ortodoxii (pravosláviu). Pri krste prijal meno Herman podľa sv. Hermana z Aljašky (+1836). Tento ruský pravoslávny mních žil na Aljaške ako pustovník v dobe, keď Aljaška ešte patrila cárskemu Rusku, ktoré ju v roku 1867 predalo Spojeným štátom americkým za 7,2 miliónov vtedajších amerických dolárov. V súčasnosti je H. T. Engelhardt členom *St. George Antiochian Orthodox Christian Church* v Hustone. Považuje sa zavádzajúcim a nepresným spôsobom za „texaského ortodoxného katolíka, konvertitu z rozhodnutia a presvedčenia, skrze milosť a v pokání za nespočetné hriechy“ (ENGELHARDT, H. T. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford

ktorých priebežne cituje. Vo svojich dielach vychádza zo skutočnosti, že v súčasnosti väčšina ľudí rozvíja imanentný životný štýl, ktorý je uzavretý pred transcendentnom, preto ho považuje za sekulárny, kozmopolitne liberálny.² Takýto spôsob života, ktorý je výsledkom odkazu Francúzskej revolúcie (1789 – 1799) a racionalistického osvietenenského myslenia (16. – 18. stor.), vyzdvihuje autonómiu, rovnosťárstvo a sebanaplnenie v rámci morálnej plurality.³ V súčasnosti uznáva takýto étos aj mnoho kresťanov. Na jednej strane vyznávajú vieru v Ježiša Krista, ale, na druhej strane, v bežnom živote sa skôr riadia princípmi sekulárneho myslenia. Tento jav si všimol už v 19. storočí dánsky protestantský filozof Søren A. Kierkegaard (1813 – 1855), ktorého H. T. Engelhardt považuje za osamoteného predchodcu post-modernity.⁴ Pre svoje filozofické úvahy si ďalej H. T. Engelhardt pomáha názormi anglického filozofa Johna Locka (1632 – 1704) a myšlienkami klasických nemeckých filozofov Immanuela Kanta (1724 – 1804) a Georga W. F. Hegela (1770 – 1831).⁵

Z racionalistickej filozofie I. Kanta preberal H. T. Engelhardt ideu, že aj v rámci sekulárneho myslenia možno uvažovať o veciach, *ako keby bol Boh*. Je možné, že Boh jestvuje, ale táto možnosť nemá žiaden zásadný význam pre konkrétny život. Táto (agnostická) možnosť predstavuje sekundárny výsledok Kantovej *Kritiky čistého rozumu* (1781). H. T. Engelhardt zdôrazňuje, že Boh nie je žiadnou základnou podmienkou, ktorá by podstatne určovala ďalšie úvahy a konanie človeka. Dôraz sa kladie skôr na rozum a jeho kritickú činnosť skúmania v imanentnom význame bez väzby na transcendentno. V tomto prístupe vidí H. T. Engelhardt Kantov 'kopernikovský prevrat'. Podľa neho v *Kritike čistého rozumu* I. Kant rekonceptualizuje poznanie v sekulárnom a imanentnom význame a ponúka integrálny súhrn poznania, morálky a náboženstva, ktorý možno považovať za základ pre dnešnú (bio)etiku bez potreby transcendentného Boha.⁶

University Press, 1996; ENGELHARDT, H. T. *The Foundations of Christian Bioethics*. Lisse: Swets & Zeitlinger, 2000).

² ENGELHARDT, *The Foundations of Christian Bioethics*, s. 1-71. V tomto názore sa H. T. Engelhardt inšpiruje dielom amerického liberálneho filozofa Johna Rawlsa (1921 – 2002) *A Theory of Justice* (1971) (ENGELHARDT, *The Foundations of Christian Bioethics*, s. 46, 61, 68, 144, 153, 212, 369-379, 388) a tiež dielom amerického liberálneho filozofa Roberta Nozicka (1938 – 2002) *Anarchy, State, and Utopia* (1974) (ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, s. 121; ENGELHARDT, *The Foundations of Christian Bioethics*, s. 140, 153). RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge – Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971 (reprint 1997), s. 34-40, 46-53; NOZICK, R. *Anarchy, State, and Utopia*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2003, s. 149-231.

³ ENGELHARDT, *The Foundations of Christian Bioethics*, s. 134-144.

⁴ ENGELHARDT, *The Foundations of Christian Bioethics*, s. 109.

⁵ ENGELHARDT, *The Foundations of Christian Bioethics*, s. 71, 73-125, 136, 152.

⁶ ENGELHARDT, *The Foundations of Christian Bioethics*, s. 80-90.

Z myslenia G. W. F. Hegela prevzal H. T. Engelhardt *obhajobu racionálnej nutnosti dočasného (kontingentného) charakteru mravného obsahu*, ktorý podstatne podlieha historickému vývinu.⁷ Túto Hegelovu obhajobu považuje H. T. Engelhardt za revolučnú pre filozofické zdôvodnenie svojej (kresťanskej) bioetiky. V mravnom živote jednotlivca, v zdravotnej starostlivosti alebo v spoločenskom živote, čo je konkrétne dobré pre jedného človeka/pacienta alebo pre jednu skupinu/spoločnosť, nemusí byť konkrétne dobré aj pre druhého pacienta/človeka alebo pre inú skupinu/spoločnosť. H. T. Engelhardtovi vôbec neprekáža nebezpečenstvo tohto prístupu, ktorý spočíva v tom, že sa dá ním všetko (pravda, dobro, krása, Boh) úplne zrelativizovať alebo zredukovať na kontingentný fakt. Hegel pochopil, že v dôsledku osvietenstva je idea transcendentného osobného Boha, ktorého vyznáva Izrael a kresťania, mŕtva, hoci náboženstvo ešte ostáva. Úlohou filozofie je podľa neho aspoň vzkriesiť ideu Boha ako Absolútna, ktorá sa raz zohľadní a inokedy zanedbá.⁸

Na základe týchto skutočností sa H. T. Engelhardt zaraďuje medzi tých súčasných sekulárnych humanistov, ktorí tvrdia, že celé tzv. západné kresťanstvo (katolícke i protestantské) je v zániku, preto považujú túto dobu za post-kresťanskú (post-metafyzickú, post-tradičnú, post-osvietenskú, post-modernú, novo-pohanskú).⁹ Aj ľudia tejto doby však potrebujú filozofický model, ktorým by sa mohli riadiť v bežnom živote pri morálnom rozhodovaní. Práve tento model vysvetľuje H. T. Engelhardt vo svojich dielach. Zakladá sa na zvláštnom chápaní tolerancie, ktoré priblížime v nasledujúcom bode.

TOLERANCIA AKO PRINCÍP UPLATŇOVANIA SLOBODY V SPOLOČNOSTI

⁷ HEGEL, G. W. F. *Philosophy of Right* [online]. Kitchener: Batoche Books, 2001, § 119, s. 110, § 119-128, s. 104-110 (Intention and Well-being), § 134, s. 113, § 129-140, s. 110-130 (The Good and Conscience), § 341-360, s. 266-272 (Wold-History) [online]. [cit. 13. 5. 2016]. Dostupné na internete: <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3113/hegel/right.pdf>; HEGEL, G. W. F. *Základy filozofie práva (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*, 1820). Praha: ACADEMIA – Nakladatelství Československé akademie věd, 1992, § 119, s. 149, § 119-128, s. 149-157 (Úmysl a blaho), § 134, s. 162, § 129-140, s. 158-184 (Dobro a svědomí), § 341-360, s. 364-372 (Světové dejiny).

⁸ HEGEL, G. W. F. *Faith & Knowledge (Glauben und Wissen)*, 1802) [online]. Albany: State University of New York Press, 1977. [cit. 13. 5. 2016]. Dostupné na internete: <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/fk/conclusion.htm>; ENGELHARDT, The Foundations of Christian Bioethics, s. 90-97.

⁹ ENGELHARDT, H. T. *Bioethics and Secular Humanism: the Search for a Common Morality*. Philadelphia: Trinity Press International, 1991, s. 22-31; ENGELHARDT, The Foundations of Christian Bioethics, s. 1-71 (24-25), 97-110, 152, 366-369, 391-397.

Ideu tolerancie prevzal H. T. Engelhardt z diel J. Locka, ktorý ju oživil v európskom myslení.¹⁰ V *Liste o tolerancii (A Letter Concerning Toleration, 1689)* vychádza J. Locke z kresťanského chápania funkcie pozemského vládnutia. Podľa neho prenasledovanie a netolerancia protirečia duchu evanjelia. Vo svojej politickej teórii, ktorú objasnil v *Dvoch traktátoch o vláde (Two Treatises of Government, 1690)*, vychádza z názoru, podľa ktorého ľudia sú si prirodzene rovní, preto nikto nemôže druhého podrobiť svojej autorite bez jeho súhlasu.¹¹ Náboženské presvedčenie, nakoľko si vyžaduje vedomý súhlas človeka, sa nemôže podriaďovať vonkajšiemu nátlaku. Náboženská prax je osobnou vecou: každý jednotlivец sa sám zodpovedá iba Bohu a blud jedného človeka neznamená ujmu pre spásu druhého. Keďže úradníci nemajú v náboženských veciach žiadnu zvláštnu kompetenciu, nikto si nemôže so svojou spásou dovoliť taký hazard, žeby bol poslušný ich nariadeniu napriek požiadavkám svojho svedomia. Locke zároveň uznal, že náboženská sloboda by sa mohla obmedziť iba výnimočne v prípade, žeby bolo ohrozené zachovanie verejného poriadku a bezpečnosti, čo je hlavnou funkciou štátu.¹²

H. T. Engelhardt vymedzuje vo svojich dielach taký filozofický model, ktorý by bol podľa neho prijateľný/tolerovaný pre liberálne zmýšľajúcu pluralitnú, mnohonázorovú väčšinu. Tento model sa zakladá na tzv. *laickej* morálke bez pevného vzťahu k akémukoľvek náboženskému alebo filozofickému názoru, pretože v súčasnosti jestvujú, podľa H. T. Engelhardta, mnohé konkrétne spoločnosti s vlastnými etickými víziami. Členovia každého z nich sa navzájom medzi sebou poznajú ako „mrvní priatelia“ (*moral friends*). Život a učenie týchto skupín je privátnou záležitosťou vzhľadom na sociálne laické úlohy širokého rozsahu. V rozličných kontextoch je teda potrebné vychádzať z vedomia, že sa ľudia stretávajú ako „mrvní cudzinci“ (*moral strangers*) s rozličnými mravnými názormi, kvôli ktorým si vzájomne nemusia rozumieť, hoci by používali ten istý (mravný) slovník.¹³

H. T. Engelhardt vyhlasuje, že v súčasnom pluralistickom kontexte je nemožné nájsť racionálnu a všeobecnú zhodu v podstatných mravných otázkach, ktoré sa týkajú vízie mravne dobrého života, mravne správneho konania a pova-

¹⁰ ENGELHARDT, *The Foundations of Christian Bioethics*, s. 71, 136, 152.

¹¹ LOCKE, J. *Druhé pojednání o vládě*. In: *Dvě pojednání o vládě*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965, s. 141 (Kap. II *O stavu přirozeném*, b. 6).

¹² LOCKE, J. *A Letter Concerning Toleration* (1689) [online]. [cit. 13. 5. 2016]. Dostupné na internete: <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/locke/toleration.pdf>; WALDRON, J. Locke, John, s. 254-257; HORTON, J. Tolerance. In: MILLER, D., COLEMANOVÁ, J., CONNOLLY, W., RYAN, A. eds. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno: Barrister & Principal, 2003, s. 508 (507-509).

¹³ ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, s. viii, 6-9, 14-17, 295-299, 418-422; ENGELHARDT, *The Foundations of Christian Bioethics*, s. xxi, 3, 38, 41, 46, 110, 129, 131, 152, 209.

hy mravného dobra. Úlohou sekulárneho humanizmu je preto spájať mravných cudzincov prostredníctvom podstatne pacifickej komunikácie vzhľadom na sociálnu spoluprácu alebo spolužitie.¹⁴ Tieto ciele by sa podľa neho dali dosahovať pomocou stanovenia kritérií mravnej správnosti. Tieto kritériá by boli vymedzené všeobecne uznávanými *procedúrami*, ktoré by rešpektovali *slobodné a autonómne voľby*. Teda prostredníctvom *tolerancie* voči všetkým členom mravného spoločenstva by sa dosahovalo ich pokojné spolunažívanie. Tento princíp dáva mravnosti minimum koherencie a základnú gramatiku, ktorá umožňuje racionálnu diskusiu o rôznych argumentoch. V tomto prípade tolerancia znamená zrieknuť sa nanucovania vlastnej koncepcie v rámci diskusie a očakávať pre seba podobnú toleranciu zo strany druhých voči osobným názorom a voči vlastnému spôsobu života.¹⁵

ĽUDSKÁ OSOBA AKO (MRAVNE) AUTONÓMNA BYTOSŤ

Tolerovanie slobodnej a autonómnej voľby vychádza zo špecifickej *antropologickej koncepcie*.¹⁶ Podľa H. T. Engelhardta *osoba nie je nič iné než mravná bytosť*, teda *bytosť s morálnou schopnosťou*, ktorá osobu disponuje slobodne manifestovať vlastné mravné voľby, ktoré sa uplatňujú v mravných skutkov. Prostredníctvom tejto morálnej dispozície je osoba schopná sebaurčenia (autodeterminácie) a vedomým spôsobom uzatvárať dohodu. Mravná schopnosť vyjadruje v tomto prípade autonómiu a vedomie seba samého, schopnosť racionálnej činnosti, schopnosť koncipovať pravidlá správania, haníť alebo chváliť, schop-

¹⁴ ENGELHARDT, The Foundations of Christian Bioethics, s. 22, 61, 84, 115. Ideu pokojného spolunažívania prevzal H. T. Engelhardt z diela I. Kanta *Zur ewigen Frieden* (1795). KANT, I. *K večnému mieru*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1963.

¹⁵ Engelhardt, The Foundations of Bioethics, s. x, 16-17, 418-422. Ideu morálnej autonómie prevzal H. T. Engelhardt z diel I. Kanta: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) a *Metaphysik der Sitten* (1797). Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990; Kant, I. *Metaphysik der Sitten* (1797). In: *Werke in Zehn Bänden*, VII. *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Zweiter Teil*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, s. 309-634; Kant, I. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004.

¹⁶ Engelhardtovu formu personalizmu označujú autori za redukcionistickú, liberálnu, funkcionalistickú, aktualistickú, kontraktualistickú a utilitaristickú (Ďačok, J. *La posmodernità nel dibattito bioetica. Il caso delle questioni di fine vita*. Trnava: Dobrá kniha 2007, s. 145-173; Faggioni, M. P. *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Spišské Podhradie: Spišská Kapitula 2012, s. 86-87; Sgreccia, E. *Manuale di bioetica, I. Fondamenti ed etica biomedica*. Milano: Vita e Pensiero, 1999, s. 58; Uram, J. *Ľudská osoba ako substanciálne bytie a dôvod jej absolútnej hodnoty*. In: *Nové Horizonty. Časopis pre teológiu, kultúru a spoločnosť*, 2012, roč. 6, č. 2, s. 63-67; Vendemiati, A. *La specificità bio-etica*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2002, s. 107-116).

PETER KNAUER A UČENIE O SKUTKU S DVOJITÝM ÚČINKOM

Erik Tvrďý

Abstrakt

Cieľom tohto príspevku je priblížiť mravnú teóriu nemeckého teológa Petra Knauera. V článku sú predstavené základné body Knauerovej teórie s dôrazom na jej kritické hodnotenie vo svetle morálnej náuky Cirkvi. V úvode je predstavená náuka Cirkvi o skutku s dvojitým účinkom. Táto určuje podmienky, za akých je možné vykonať skutok, ktorý prináša pozitívne, ale zároveň aj negatívne následky. Princíp skutku s dvojitým účinkom, ktorý je známy v morálnom učení Cirkvi, sa stáva pre Knauera základným pilierom jeho morálnej teórie, ako aj všeobecným pravidlom určovania morálnej hodnoty skutku. Knauer sa vo svojej snahe o formuláciu základného a všeobecne platného morálneho princípu upriamil na štvrtú podmienku náuky o skutku s dvojitým účinkom a prichádza k záveru, že skutok je mravne zlý iba vtedy, pokiaľ preň neexistuje zodpovedajúci dôvod. Prítomnosť alebo absencia tohto zodpovedajúceho dôvodu ku konaniu potom určuje mravnú kvalitu konkrétneho skutku. Spolu s „dostatočným dôvodom“ súvisí aj Knauerom zavedený pojem „kontraproduktivity“ skutku. Táto sa zakladá na tom, že skutok z dlhodobého hľadiska „podkopáva“ hodnotu, ktorú sleduje. Echo tejto teórie zasahuje aj mravné učenie o vnútorne zlom skutku. Zatiaľ čo podľa morálnej náuky Cirkvi je skutok vnútorne zlý vždy a za každých podmienok zakázaný, podľa Knauera pokiaľ by k takémuto konaniu existoval dostatočný dôvod, tak by bol tento skutok dovolený. Dôsledky ako aj sporné body Knauerovej teórie sú následne zhrnuté v závere článku.

KLúčové slová: Peter Knauer – skutok s dvojitým účinkom – pramene morálnosti – skutok vnútorne zlý.

V každodennom živote sa človek môže dostať do situácie, kedy si nie je istý, či to alebo ono konanie je morálne dovolené alebo nie. Takáto situácia môže nastať napríklad vtedy, keď určitý spôsob konania prináša žiaduce účinky, ktoré človek aj sleduje a chce dosiahnuť, ale spolu s týmito účinkami sú nevyhnutne spojené aj určité nežiaduce, často negatívne, účinky. V takejto situácii hovorí tradičná morálna náuka Cirkvi o tzv. skutku s dvojitým účinkom (*actus cum duplici effectus*).

Pod týmto názvom je v tradičnej morálnej náuke Cirkvi vnímaný taký skutok, ktorý bezprostredne spôsobuje dobrý aj zlý efekt, pričom jeho mravné dovo-

lenie je závislé aj od podmienok, ktoré garantujú zodpovedný pomer následkov.¹ Je vhodné zdôrazniť, že sa jedná o mravné dovolenie takéhoto skutku a nie o samotné určenie jeho mravnej hodnoty. Základná mravná otázka ohľadom mravnej hodnoty konkrétneho skutku (teda či je skutok mravne dobrý alebo mravne zlý) je zodpovedaná už prvou podmienkou, ktorá musí byť splnená, aby vôbec bolo možné uvažovať o mravnom dovolení takéhoto skutku. Učenie Cirkvi o skutku s dvojitým účinkom potom pomáha určiť podmienky za akých môže konajúci subjekt pripustiť zlé následky, ktoré sú neoddeliteľne spojené s dobrými následkami plynúcimi z rovnakého skutku.

Podľa tradičnej katolíckej morálnej náuky je skutok s dvojitým účinkom dovolený iba vtedy, ak sú splnené nasledujúce štyri podmienky:

- ak je skutok sám v sebe objektívne skrz jeho predmet (*finis operis*) mravne dobrý alebo mravne indiferentný;
- ak vedľa zlého efektu spôsobuje aj efekt dobrý a ak vôľa konajúceho priamo sleduje iba dobrý efekt skutku, zatiaľ čo zlý efekt nie je sledovaný ani ako cieľ a ani ako prostriedok k dosiahnutiu cieľa;
- ak dobrý efekt nie je dosahovaný cez zlý efekt;²
- ak pripustenie zlého efektu je ospravedlnené dostatočným dôvodom vychádzajúcim zo vzájomného pomeru dobrého a zlého efektu skutku.

Z prvej podmienky vyplýva, že skutok musí byť sám o sebe dobrý alebo indiferentný. Totiž nech by dobré následky skutku boli akokoľvek dobré a dôležité, tieto nemôžu byť dosahované cez zlý skutok v sebe samom. Podľa A. Günthöra, katolícka morálna náuka nie je jednoduchou morálkou úspechu, ktorá navzájom porovnáva následky skutku a pokiaľ prevažujú dobré následky, tak takýto skutok pokladá za dobrý, a odhliada od skutočnosti, akým spôsobom boli dosiahnuté dané následky. Takýto prístup popiera základné princípy morálky, a to predovšetkým náuku o vnútorne zlých skutkoch, ktoré nemôžu byť ničím ospravedlnené za žiadnych okolností.³

Druhá podmienka hovorí, že priamy úkon vôle konajúceho subjektu, musí byť zameraný na dobrý efekt skutku s dvojitým účinkom. Zlý efekt je tu iba trpený. Je rozdiel, či následok je spôsobený ako cieľ, alebo ako prostriedok alebo je iba ako vedľajší efekt priamo chceného. Iba v tomto poslednom prípade sa jedná o nepriamy úkon vôle, keďže daný efekt je len predvídaný a trpený. Zlý efekt skutku je však podľa Weissa nepriamo chcený. Toto pramení zo skutočnosti, že negatívny efekt skutku je predvídaný ako následok konania, a tak exis-

¹ Actus cum duplici effectus. In: *Lexikon für Theologie und Kirche I*, s. 123.

² GÜNTHÖR, A. *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie. Der Christ – gerufen zum Leben*. Bd I. Vallendar–Schönstatt: Patris Verlag, 1993, s. 406.

³ GÜNTHÖR, Anruf und Antwort, s. 407.

tuje možnosť daný skutok nevykonať⁴. Ak však bude skutok vykonaný, tak negatívny efekt bude aj skutočne spôsobený. Tu je potom dôležitý vzťah vôle k danému efektu, pretože tento je iba pripustený (*permittere*), ale nie je zamýšľaný (*intendere*).

Podľa tretej podmienky zlý efekt nesmie byť prostriedkom na dosiahnutie dobrého efektu. Vedľajšie následky, čiže negatívny efekt, sa stávajú prostriedkom k cieľu vtedy, ak by bez nich nebolo možné dosiahnuť sledovaný cieľ, čiže v tomto prípade dobrý efekt. Totiž ak by bol popri dobrom efekte predvídaný aj zlý efekt, ktorý vyplýva z konkrétneho skutku, ale tento by nenastal, tak jeho absencia by v žiadnej miere neovplyvnila dosiahnutie zamýšľaného, sledovaného dobrého efektu. Ak by tomu tak nebolo a dobrý efekt by nenastal bez toho, aby nenastal aj efekt zlý, tak zlý efekt by prestal byť vedľajším účinkom skutku, ale stal by sa prostriedkom na dosiahnutie sledovaného cieľa.

Posledná z podmienok hovorí o dostatočnom dôvode, ktorý by oprávňoval pripustenie negatívneho efektu skutku. V tejto súvislosti je vhodné pripomenúť, že sa jedná o dostatočný dôvod k pripusteniu pred-mravného zla⁵ a nie mravného zla. Bolo by omylom, ak by bola táto podmienka chápaná v zmysle dostatočného dôvodu na pripustenie morálneho zla. Morálne zlo totiž nie je dovolené vykonať za žiadnych okolností ani zo žiadneho dôvodu. Na túto poslednú podmienku potom upriamil pozornosť Peter Knauer vo svojej teórii o skutku s dvojitým účinkom.

Od tradičnej morálnej náuky Cirkvi odlišné chápanie princípu skutku s dvojitým účinkom predstavil nemecký teológ, zástanca teleologickej etiky, Peter Knauer⁶ prvýkrát vo svojom článku *The Hermeneutic Function of the Principle of double Effect* uverejnenom v *Natural Law Forum* 12 z roku 1967.⁷ Knauer mal snahu o formuláciu základného, všeobecne platného, morálneho princípu a práve jeho zameranie sa na štvrtú podmienku náuky o skutku s dvojitým účinkom malo byť týmto princípom. Vo svojej argumentácii vychádza zo sv. Tomáša Akvinského a jeho *Sumy Teologickej*. Konkrétne z otázky, či je dovolené zabiť útočníka pri

⁴ WEISS, M. A. *Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte. Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologische Diskussion um deontologische Normen*. Wien: Herder, 1996, s. 104.

⁵ Pred-mravné dobré sú dobré patriace do fyzického (ontického) poriadku. Radia sa k nim napr. zdravie, jeho strata, fyzická neporušenosť, život, smrť, strata materiálnych dobier. (VS 75)

⁶ Peter KNAUER (nar. 1935, Berlín), jezuitský kňaz a súčasný nemecký fundamentálny teológ. V roku 1959 dosiahol licenciát filozofie na vysokej škole v Mníchove a v roku 1965 licenciát teológie na univerzite v Belgicku. Počas svojej akademickej činnosti prednášal v odboroch Fundamentálna a Dogmatická teológia. Popri svojej aktívnej činnosti sa zaoberal aj racionálnymi základmi morálnej teológie. V danej oblasti aj publikoval napr. *Handlungsnetze – Über das Grundprinzip der Ethik; Was bedeutet „in sich schlecht“?* atď.

⁷ HSIAO-CHIH, J. S. *Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegründung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann*. St. Ottilien: EOS Verlag, 1994, s. 34.

sebaobrane.⁸ Knauerova re-interpretácia učenia o skutku s dvojitým účinkom má svoje echo hlavne v oblasti skutkov vnútorne zlých, kedy nie je možné, vychádzajúc z Knauera, vopred, teda deontologicky, označiť určité konanie ako mravne zlé, a to bez preskúmania dôvodov, ktoré viedli k takému konaniu.

V morálnom učení Cirkvi dobre známy princíp skutku s dvojitým účinkom, zastáva podľa Deinhammera v etickej diskusii iba okrajovú funkciu.⁹ Je aplikovaný pri riešení hraničných prípadov akými sú napríklad hodnotenie transplantácie orgánov, sterilizácie, používania zdraviu škodlivých utišujúcich prostriedkov, lekárskeho a vedeckého pokusu.¹⁰ Peter Knauer preberá tento princíp a aplikuje ho na každý jeden ľudský skutok. Tento princíp vníma ako základný princíp celej etiky¹¹, ako jediné kritérium určovania morálnej prípustnosti konania.¹² Pomocou tohto kritéria by bolo potom možné všeobecne určiť, ktoré skutky sú dovolené a ktoré nie.¹³ Knauer nahradil štyri spomínané podmienky k dovoľeniu takéhoto skutku teleologickým kritériom dostatočného alebo zodpovedajúceho dôvodu (nem. *entsprechender Grund*).¹⁴ V pozadí tohto stojí Knauerovo vnímanie ľudského konania. Podľa neho v reálnom živote neexistujú žiadne iné skutky ako skutky s dvojitým účinkom. Každý skutok, ktorým sa sleduje určité dobro je z iného pohľadu sprevádzaný určitou škodou alebo stratou, aj keby to mali byť iba únava alebo strata času, ktorá by už nemohla byť investovaná do niečoho iného. Každé konanie má tak podľa Knauera svoju „tienistú stránku“, ktorá pozostáva v strate alebo škode.¹⁵

DOSTATOČNÝ DÔVOD

Knauer upriamil pozornosť na štvrté pravidlo princípu skutku s dvojitým účinkom s cieľom nájsť odpoveď na otázku, za akých podmienok je dovolené pripustenie alebo spôsobenie pred-mravného zla.¹⁶ Knauer, vychádza zo štvrtej

⁸ KNAUER, P. *Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik* [online]. Frankfurt am Main: Books on Demand, 2002, s. 34. [cit. 19.12.2015]. Dostupné na internete: <http://www.peter-knauer.de/knauer-ethik.pdf>

⁹ DEINHAMMER, R. *Der entsprechende Grund* [online]. [cit. 09.11.2013]. Dostupné na internete: http://www.academia.edu/2534658/Der_entsprechende_Grund._Zum_Entwurf_einer_teleologischen_Ethik_bei_Peter_Knauer.

¹⁰ WEISS, Sittlicher Wert und nicht-sittliche Werte, s. 101.

¹¹ KNAUER, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, s. 39.

¹² KNAUER, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, s. 34.

¹³ KNAUER, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, s. 39.

¹⁴ WEISS, Sittlicher Wert und nicht-sittliche Werte, s. 129.

¹⁵ KNAUER, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, s. 39-40.

¹⁶ KNAUER, P. *Das Prinzip der Doppelwirkung als das Grundprinzip der Ethik* [online]. [cit. 03.01.2016]. Dostupné na internete: <http://peter-knauer.de/doppelwirkung.pdf>.

KNIŽNÉ RECENZIE

KRUPA, Jozef. *Katolícka dogmatická teológia. Prolegomena – Trinitológia – Ekleziológia – Graciológia*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2014, 316 s. ISBN 978-80-223 3403-7.

Jana Moricová

Podľa zámeru autora uvedeného v úvode má recenzovaná publikácia slúžiť ako vysokoškolská učebnica. V prvom rade je teda určená študentom katolíckej teológie, resp. učiteľstva náboženskej výchovy, ktorí sa v nej môžu oboznámiť so štyrmi časťami dogmatickej teológie, konkrétne s úvodom do dogmatickej teológie, učením o Najsvätejšej Trojici, náukou o Cirkvi a učením o milosti. Vzhľadom na rozsah výučby jednotlivých častí dogmatickej teológie v rámci vysokoškolského štúdia je predkladaný učebný text nielenže postačujúci, ale obsahovo prekračuje stanovené požiadavky.

Študenti a záujemcovia o katolícku teológiu v recenzovanej učebnici nájdu najpodstatnejšie informácie z príslušných častí katolíckej vierouky. Z úvodu do teológie sú to: metodológia katolíckej teológie; rozdelenie dogmatickej teológie; pojem, rozdelenie a vývoj dogiem. Trinitológia je tradične rozdelená na traktát o jedinom Bohu a traktát o trojosobnom Bohu. Autor v nich najprv predstavuje dva druhy poznania Boha (prírodné a nadprírodné), následne sa venuje Božej podstate a charakterizuje vlastnosti Božieho bytia a Božieho chcenia. Zaoberá sa tiež učením o Najsvätejšej Trojici, pričom predstavuje klasický výklad najdôležitejších pojmov súvisiacich s touto náukou. V ekleziológii sa upriamuje na znaky Cirkvi, jej hierarchickú štruktúru a poslanie laikov v Cirkvi. Pomerne veľkú pozornosť venuje problematike pápežského primátu a neomylnosti. V graciológii dominuje tematika ospravedlivenia.

Oficiálnu doktrínu Katolíckej cirkvi autor predstavuje stručne, jasne, niekedy so zohľadnením dejinného vývoja daného učenia. Rozsah poznámkového aparátu zodpovedá požiadavkám kladeným na vysokoškolskú učebnicu. Z metodologického hľadiska je štruktúra jednotlivých častí dogmatickej teológie opodstatnená, aj keď čitatelia by iste ocenili, keby v niektorých prípadoch nebola až tak podrobná.

V úvode autor píše, že v diele prezentuje najnovšie poznatky z katolíckej teológie. Zároveň však uvádza, že „len v ojedinelých prípadoch sa v texte, respektíve v poznámkovom aparáte, nachádza ekumenický pohľad a názory niektorých teológov ako ilustrácia teologickej diskusie alebo rozšírený pohľad na danú tému“ (s. 11). V súčasnosti je už takýto prístup k spracovaniu danej tematiky ojedinelý a nemožno ho ospravedlňovať stanoveným limitom strán. Podľa môjho názoru najmä v oblasti ekleziológie a graciológie by mali študenti poznať podstatu nauky iných kresťanov – v našom lokálnom kontexte aspoň učenie Evanjelickej cirkvi a.v. na Slovensku, Reformovanej kresťanskej

cirkvi a Pravoslávnej cirkvi, aby mali základnú orientáciu v tom, čo nás z vierouky spája a čo rozdeľuje. V učebnici katolíckej dogmatickej teológie by sa mala nachádzať aspoň zmienka o dosiahnutých výsledkoch ekumenického dialógu vedeného na najvyššej celosvetovej úrovni o príslušnej vieroučnej problematike. Aj v časti nazvanej Prolegomena mal autor stručne uviesť chápanie dogiem v ekumenickej perspektíve. Cirkve sa priebehu celých dejín snaží priblížiť k chápaniu tajomstva Najsvätejšej Trojice, činia tak aj viacerí renomovaní katolícki teológovia 20. storočia (napr. J. Ratzinger, H. Urs von Balthasar, K. Rahner) a keby autor umožnil študentom, aby sa oboznámili s výsledkami ich tvorivého úsilia v súhrnnej podobe napr. vo forme osobitnej podkapitoly venovanej tejto tematike, bolo by to pre nich obohacujúce a pravdepodobne aj motivujúce.

V učebnici dogmatickej teológie by mali byť zohľadnené súčasné výsledky biblických vied a to najmä v oblasti exegézy príslušných textov. Nedostatočným sa to javí napr. v súvislosti s učením o Najsvätejšej Trojici v Starom zákone (s. 109 – 110). Vo všeobecnosti možno konštatovať, že autor mohol vo väčšej miere vychádzať zo Svätého písma.

V časti venovanej Cirkvi autor mohol predstaviť stručný náčrt rozvoja ekleziológie v dejinách, ako aj vo väčšej miere poukázať na zmysel a význam Cirkvi, ktorý je v súčasnej dobe často spochybňovaný. Vhodné by bolo tiež osobitne predstaviť súčasné chápanie Cirkvi ako nového Božieho ľudu, tajomného Kristovho tela, všeobecnej sviatosti spásy a spoločenstva.

Na záver možno konštatovať, že ak sa študent na skúšku z dogmatickej teológie svedomito pripraví na základe recenzovanej učebnice, je veľmi pravdepodobné, že ju úspešne absolvuje. Splnenie tohto kritéria možno považovať za splnenie jedného z hlavných cieľov recenzovanej vysokoškolskej učebnice.

JUDÁK, Viliam. *Boží priatelia. Slovenské martyrológium*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2016. Edícia Profily, 19. zväzok, 635 s. ISBN 978-80-8161-222-0.

Jozef Krupa

Profesor cirkevných dejín na RKCMBF UK v Bratislave mons. Prof. ThDr. Viliam Judák, PhD. publikoval vzácne dielo, v ktorom a obsiahlo na 621 stranách podáva charakteristiku 55 osobností slovenského národa, resp. tých, ktorí žili a pôsobili na našom území aspoň časť svojho života, od čias sv. Cyrila a Metoda v 9. storočí až po súčasnosť.

Jeho práca je cenná z viacerých hľadísk:

1. Cirkve i svet v každej dobe potrebujú mať pozitívne vzory. Dnes, keď sa v sekulárnych médiách prezentujú zväčša negatívne postavy alebo „celebrity“, ktoré z morálneho a ľudského hľadiska nemajú čo ponúknuť súčasníkom, je viac ako inokedy potrebné ukázať mládeži, deťom i dospelým ich protipóly, skutočné „stars“ dneška, ako

je to plným právom uvedené pri charakteristikách sv. Cyrila a Metoda: „Hviezdy jasné nášho národa“ (s. 11) a pri bl. Zdenke Cecilii Schelingovej: „Hviezda na slovenskom nebi“ (s. 283).

2. V minulosti, keď sme ako deti a mladí ľudia čítali životopisy svätých, z ktorých boli mnohí Taliani, napr. Ján Bosko, páter Pio z Pietrelčiny, Katarína Sienská, František z Assisi, Pius X., Benedikt z Nursie, alebo Francúzi ako Ján Vianney, Terézia z Lisieux, Vincent de Paul, Katarína Labouré, Bernadeta Soubirousová alebo Španieli ako Ignác z Loyoly, František Xaverský, Terézia z Avily, Ján z Kríža, mali sme dojem, že len veľké národy majú svätcov. Kniha mons. prof. Viliama Judáka potvrdzuje to, čo môžeme sledovať aj v našich farnostiach i v súčasnosti, že aj na Slovensku sme mali a stále máme vzácne osobnosti, ktoré môžu byť ako kompas, ukazujúci cestu pre správne zameranie života dnešnej i budúcich generácií. Známý slovenský historik a sídelný biskup najstaršej diecézy v strednej Európe, vykonal svojim dielom práve to najpotrebnejšie – vyniesol zo skrytosti na svetlo a predstavil verejnosti týchto, žiaľ, aj na Slovensku často neznámych alebo málo známych hrdinov, medzi ktorými je 15 svätých z 9. – 17. storočia, 6 blahoslavených z 19. – 20. storočia, viacero kandidátov blahorečenia a mnoho ďalších osobností, ktoré si mnoho vytrpeli pre katolícku vieru, niektorú mravnú čnosť alebo horlivo pracovali na šírení Božieho kráľovstva. Parafrazujúc Ježišovo podobenstvo o poklade, skrytom na poli (porov. *Mt* 13, 44), môžeme konštatovať, že aj on vyniesol tento duchovný poklad, ukrytý pred poznáním širokej verejnosti, napísaním tejto publikácie pred zrak verejnosti, z ktorého ako zo živej vody môže čerpať inšpiráciu pre svoje životné okolnosti, resp. spytovať si svedomie, či aspoň trochu využíva dary, ktoré dostal v období náboženskej slobody v porovnaní s veľkými osobnosťami našich dejín, ktoré to dokázali často v oveľa ťažších podmienkach.

Mnohí si možno položia otázku, prečo sa v „Slovenskom martyrológiu“ objavuje aj sv. Štefan (s. 58 – 65), sv. Imrich (s. 51 – 57), sv. Ladislav (s. 72 – 76), prípadne ďalšie osobnosti, ktoré zdanlivo nesúvisia so Slovenskom?

Zrejme málo čitateľov vie, že sv. Štefan sa po svadbe s bavorskou princeznou Gizelou ako sídelné knieža usadil v Nitre (s. 60).

Autor o tom píše na s. 71, že nám neslúži ku cti, že život sv. Mojseja Uhrina (983 – 1043) a jeho duchovný odkaz je na Slovensku málo známy aj u slovenských gréckokatolíkov, hoci pravoslávni si ho uctievať. Bol gréckokatolík, lebo zomrel ešte pred rozkolom v roku 1054.

Podobne nie je veľmi známe, že sv. Imrich bol správcom Nitrianskeho kniežatstva (s. 54) a sv. Ladislav vládol na čele Nitrianskeho sídelného kniežatstva (s. 73), zaslúžil sa o obnovu Nitrianskeho biskupstva a zomrel v Nitre v roku 1095 (s. 76).

Každý autor, ktorý napísal nejaké dielo, veľmi dobre z vlastnej skúsenosti vie, že v plnej miere platia slová na zadnej strane obalu tejto knihy: „Až pri čítaní [...] si človek uvedomí, aká [...] mravčia práca je skrytá v tejto knihe.“

Na záver možno ešte uviesť, že na s. 628 v 3. riadku má byť namiesto „Srlohec“ „Srholec“.

ANOTÁCIE

Martin Bošanský

Web *Konfesionálne siete Nemcov v Rusku 1922 – 1941*

V apríli 2016 bola spustená online kritická edícia dokumentov pod názvom *Konfessionelle Netzwerke der Deutschen in Russland 1922 – 1941. Quellen-Datenbank* [Konfesionálne siete Nemcov v Rusku 1922 – 1941. Databáza prameňov]. Ide o výstup výskumného projektu, ktorého hlavnými riešiteľmi boli prof. Emília Hrabovec z našej fakulty a prof. Katrin Boeckh z Inštitútu pre výskum Východnej a Juhovýchodnej Európy Univerzity Ludovíta Maximiliána v Mníchove. Dokumenty edície sú v štyroch jazykoch a pochádzajú zo siedmich archívov štyroch rôznych štátov. Majú zásadný význam pre primárny výskum predmetnej problematiky.

Prezentácia knihy

I Santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale, ponte tra Oriente e Occidente

Dňa 21. júna zorganizoval Pápežský výbor pre historické vedy, Slovenský historický ústav v Ríme a Slovenské veľvyslanectvo pri Svätej Stolicy v kaplnke paláca Rospigliosi prezentáciu knihy *I Santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale, ponte tra Oriente e Occidente* (Sv. Cyril a Metod a ich náboženské a kultúrne dedičstvo, most medzi Východom a Západom), ktorej zostavovateľmi sú Emília Hrabovec, Pierantonio Piatti a Rita Tolomeo. Je výsledkom spolupráce renomovaných historikov zo šiestich štátov.

Knih, ktorá je výsledkom medzinárodnej konferencie, ktorá sa v máji 2013 uskutočnila na pôde našej fakulty, vyšla vo vatikánskom nakladateľstve Libreria Editrice Vaticana. Medzi významnými hosťami nechýbali kardinál Tomko, sekretár Kongregácie pre Východné cirkvi Cyril Vasil', prezident Pápežského výboru pre historické vedy Bernard Ardura, veľvyslanec SR v Talianskej republike Ján Šoth ako i zástupcovia rímskeho akademického sveta.

Podujatie sa konalo z príležitosti štátneho sviatku sv. Cyrila a Metoda ako aj začiatku slovenského predsedníctva v rade EÚ.

Konferencia *Ruská revolúcia a kresťanské cirkvi*

V dňoch 16. – 17. mája sa vo Vatikáne uskutočnila medzinárodná historická konferencia s názvom *Ruská revolúcia a kresťanské cirkvi*, ktorá z rôznych aspektov analyzovala následky tejto udalosti v cirkevnom prostredí. Na konferencii vystúpila i prof. Emília

lia Hrabovec s príspevkom *La rivoluzione russa e la nascita della Ceco-Slovacchia (Ruská revolúcia a zrodienie Česko-Slovenska)*.

Prezentácia knihy *Slovensko a Svätá stolica v kontexte vatikánskej východnej politiky (1962 – 1989)*

Dňa 7. júna bola v Kláštore Milosrdných bratov v Bratislave uvedená kniha prof. Emílie Hrabovec *Slovensko a Svätá stolica v kontexte vatikánskej východnej politiky (1962 – 1989)*. Za prítomnosti autorky ju uviedol prof. Martin Homza. Kniha, ktorej predhovor pochádza z pera kardinála Tomka komplexne analyzuje problematiku vzťahov Slovenska so Svätou stolicou v čase komunistickej diktatúry v kontexte medzinárodného, vnútropolitického, cirkevného a spoločenského vývoja.

Anton Ďatelinka

Oslava ôsmich desaťročí Teologickej fakulty v Bratislave

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave si v roku 2016 pripomína 80 rokov od prvého akademického roku, v ktorom začali štúdium katolíckej teológie jej prví študenti. Toto významné výročie sa na fakulte slávil v Bratislave 4. októbra 2016. Program začal v Katedrále sv. Martina svätou omšou, ktorej hlavným celebrantom a kazateľom bol J. E. Mons. Stanislav Zvolenský, bratislavský arcibiskup-metropolita a veľký kancelár fakulty.

Na oslavách sa zúčastnili viacerí slovenskí biskupi, predstavitelia akademickej obce z viacerých univerzít, súčasní i bývalí študenti fakulty a ďalší hostia. Slávnosť pokračovala slávnostným zasadnutím Akademickej obce RKCMBF UK, ktoré sa uskutočnilo v Aule Benedikta XVI.

Dekan fakulty, ThDr. Ing. Vladimír Thurzo, PhD., vo svojom príhovore pozdravil prítomných hostí a privítal ich na pôde teologickej fakulty. Poukázal na situáciu v prvých rokoch existencie fakulty, ktorá vznikla ako vzdelávacia inštitúcia zákonom už v roku 1935, no prvým akademickým rokom, do ktorého nastúpilo vo všetkých piatich ročníkoch 217 študentov, bol až akademický rok 1936/1937. Dôležitým momentom, ktorý spomenul dekan fakulty, je fakt, že Teologická fakulta v Bratislave zriadená v roku 1936 mala študentov hneď v každom ročníku, vrátane tých najvyšších. To bolo znakom kontinuity a pokračovania tradície výchovy kňazského dorastu existujúcej už dávno predtým v jednotlivých diecéznych seminároch. Zároveň zriadenie teologickej fakulty bolo zárukou a znamením posunu a progresu v kvalite štúdia. Profesorský zbor fakulty už od začiatku patrila medzi špičku európskeho formátu a jej existencia zároveň zaručovala, že i na Univerzite Komenského sa etablovala fakulta, ktorá historicky a tradične patrila medzi základné piliere univerzít moderného sveta.

Rektor UK, prof. RNDr. Karol Mičieta, PhD., vo svojom diskusnom príspevku pripomenul dôležitosť existencie teologickej fakulty v rámci našej najstaršej slovenskej

univerzity, Univerzity Komenského a zároveň vyzdvihol vážne miesto, ktoré kresťanská teológia mala pri budovaní západnej civilizácie Európy. Miesto vedeckého bádania teologických disciplín, ktoré nepochybne každá teologická fakulta predstavuje, je akousi oázou v súčasnom dynamickom a príliš zjednodušene ‚technokraticky‘ poňatom svete, pričom do spoločnosti prináša duchovnú dimenziu, ako to vyjadril rektor UK.

Prodekanka našej fakulty, prof. Dr. phil. Emília Hrabovec, predniesla tématickú prednášku na tému *Osem desaťročí v živote Katolíckej bohosloveckej fakulty v Bratislave*. Pani prodekanka predstavila význam, ktorý na klasických univerzitách už od stredoveku mali teologické fakulty, a tým bolo vo vernosti vedeckej metóde hľadať pravdu a v jej integrite a priestore slobody ju odovzdávať ďalej. Založenie teologickej fakulty sa po roku 1918 stalo jedným z hlavných cieľov katolíkov na Slovensku. I vzhľadom na problematické postavenie katolíkov v ČSR sa naplnenie týchto snáh realizovalo až v roku 1936. Fakulta sa postupne stala vedeckým a kultúrnym ohniskom, ktorej profesori kládli základy modernej teologickej vedy na Slovensku a ktorých významné osobnosti predstavila prof. Hrabovec. Neopomenula taktiež problematické dejiny teologickej fakulty počas komunistického režimu, kedy sa v jednom roku počet študentov zmenšil z vyše 300 na 42 pre celé Slovensko, ale i nádejné uvoľnenie situácie po novembrových revolučných udalostiach roku 1989 a opätovné uznanie slobody pre bohosloveckú fakultu.

Recitácia Konštantínovho Proglasu, básne Loretánske litánie od Vojtecha Mihálika hercom a recitátorom Jozefom Šimonovičom a hodnotné predstavenie hudobných diel skrášlili slávnostné podujatie na pôde oslavujúcej teologickej fakulty.

Tomáš Huďa

**Medzinárodná konferencia pre biskupských vikárov
a delegátov pre zasvätený život**

Funkcia a úloha biskupského vikára pre zasvätený života

V dňoch 28. – 30. októbra 2016 sa v Ríme konala 1. Medzinárodná konferencia pre biskupských vikárov a delegátov pre zasvätený život. Témou konferencie bola funkcia a úloha biskupského vikára pre zasvätený život. Udalosť sa konala na Pápežskom patristickom inštitúte Augustinianum a na Pápežskej univerzite Antonianum a jej odborným garantom bola pápežská Kongregácia pre inštitúty zasväteného života a spoločnosti apoštolského života. Ordinariát OS a OZ SR zastupoval dekan AOS P. kpt. PaedDr. PhDr. Tomáš Huďa SchP, ktorý bol zároveň jediným účastníkom podujatia zo Slovenska.

Počas prvého dňa sa účastníci konferencie zúčastnili súkromnej audiencii u Sv. Otca Františka. Vo svojom príhovore poukázal na skutočnosť, že „zasvätený život je darom Cirkvi, ktorý sa rodí v Cirkvi, rastie v Cirkvi a je orientovaný na Cirkev“ (Apoštolský list všetkým zasväteným pri príležitosti Roku zasväteného života, čl. 5). Je príspevkom charizmatického daru krstnému, t.j. všeobecnému a služobnému kňazstvu.

Biskupom náleží, aby ho prijali „s radosťou a vďakou“ (čl. 8). Zasvätený život je skutočnosťou sídliacou v samotnom srdci Cirkvi ako rozhodujúci prvok v jej poslaní. Preto sa sloboda darov a katolicita zasväteného života prejavujú v kontexte partikulárnej cirkvi. Dnes vo svetle II. Vatikánskeho koncilu hovoríme o spolupodstatnosti (*coesenzialità*) hierarchických darov a darov charizmatických. Biskupi sú preto povolani rešpektovať bez manipulovania pluridimenzionalitu, ktorá dotvára Cirkev a prostredníctvom ktorej sa Cirkev manifestuje. Zasvätení nech zasa pamätajú, že nie sú „uzavretým dedičstvom“, ale vybrúseným drahokamom integrovaným v tele Cirkvi okolo streda, ktorým je Kristus.

Pápež poukázal na novú kánonickú prax ohľadne vzniku nových inštitútov zasväteného života. Pri ich erigovaní nie je možné hovoriť len o užitočnosti pre samotnú partikulárnu Cirkev. Biskupi nech pri zriaďovaní nového inštitútu konajú podľa ich vlastného práva a rovnako nech prijímú zodpovednosť v mene univerzálnej Cirkvi za jeho rast a rozšírenie za hranice diecézy, v ktorej vznikol. Je tiež vhodné, aby múdro zvažili poskytnutie primeranej formácie kandidátov. Na záver Svätý otec poukázal na potrebu vytvorenia nového dokumentu *Mutuae relationes*, ktorý poskytne nové možnosti komunikácie a spolupráce medzi biskupmi a rehoľnými inštitútmi.

V ďalšej časti konferencie odznegli príspevky prevažne legislatívneho charakteru na tému zasvätený život, starostlivosť a dohľad biskupa nad ním. *Gianfranco Ghirlanda SJ*, bývalý rektor Pápežskej Gregoriánskej Univerzity v Ríme vo svojom príspevku na tému *Zasvätený život: Starostlivosť a dohľad biskupa*, právne aspekty, vychádzal z kánonov 573 – 616 CIC. Úlohou biskupa prostredníctvom biskupského vikára pre zasvätený život je zachovávať a chrániť zasvätený život v jeho diecéze. Bolo poukázané na právne rozdiely medzi inštitútmi biskupského práva a inštitútmi pápežského práva. Biskup má prejavovať špeciálnu starostlivosť pri zriadení inštitútov diecézneho práva a jeho starostlivosť je kumulatívna so Svätou Stolicou. Biskup tiež nemôže naliehať v prípade keď, nejaké poslanie nie je v zhode s charizmou inštitútu. V prípade zániku rehoľného domu musí generálny predstavený komunikovať s miestnym biskupom.

Druhý pracovný deň sa niesol v duchu nových výziev zasväteného života. V príspevku *Rozlišovanie, sprevádzanie a schválenie novej reality zasväteného života* sa *P. Leonello Leidi CP* zamýšľal nad kritériami zriadenia nových inštitútov zasväteného života. Uviedol nasledovné kritériá: 1. autenticosť života spoločenstva, 2. novosť života resp. originalita charizmy, 3. sloboda, 4. bezplatnosť, 5. nevyhnutnosť každej novej charizmy, 6. užitosť vzhľadom na vitalitu cirkvi.

V príspevku *Sprevádzanie a zánik inštitútov zasväteného života*, ktorých počet členov sa znižuje *P. Leonello Leidi CP* podľa kán. 582-584 CIC navrhol ich zlučovanie, spájanie, zrušenie a zánik. Zlučovanie je fúzia vymierajúceho inštitútu s inštitútom, ktorý je na vzostupe v prospech duchovného dobra inštitútu vzrastajúceho. Spájanie zvyčajne sprevádza vznik nového inštitútu s rôznymi charizmami. Zrušenie prislúcha podľa práva Apoštolskej Stolici alebo diecéznemu biskupovi. Zánik inštitútu pápežského práva patrí po zrelej úvahe Sv. Stolici, je sprevádzaný smrťou posledného člena a prihliada sa na budúcnosť, ducha viery, jeho kráčajanie po stopách zakladateľa a pod. Pri inštitútoch diecézneho práva podlieha zánik inštitútu kánonickej vizitácii biskupa, ktorý menuje komissára, zodpovedného za kontrolu duchovných a materiálnych dobier inštitútu. Všetko nech koná v duchu lásky.

Témou tretieho pracovného dňa bola nová koncepcia *Mutuae relationes*, ktorá by mala uzrieť svetlo sveta v roku 2017. Už Sv. Otec navrhol, aby sa problémy medzi biskupmi a rehoľníkmi riešili v pokore využívajúc „kultúru dialógu“. Mediátorom dialógu má byť biskupský vikár pre zasvätený život. Dlhodobo chýbajú na biskupských kúriách zmiešané komisie zaoberajúce sa spoločným vzťahmi. Nemožno však zamieňať jednotu (unitá) s uniformitou života partikulárnej Cirkvi. Biskup má byť ten, kto zachováva a chráni charizmu, nie ten, kto ňou manipuluje. Medzi hierarchickým darom a darom charizmatickým musí byť vzájomný vzťah koesenciality.

Zároveň sa prednášajúci zamýšľali nad novými formami rozlišovania a sprevádzania inštitútov, ktoré sú vo fáze výrazného znižovania ich členov. Počas tretieho dňa boli poskytnuté ekleziologicko-právne pohľady na apoštolskú konštitúciu pápeža Františka *Vultum Dei quaerere*, ktorá sa týka zasväteného života rehoľníčok žijúcich v klauzúrnych kláštoroch „sui iuris“. V minulosti bol určený maximálny počet rehoľníčok žijúcich v takomto type kláštora, dnes je stanovený minimálny počet. Konštitúcia hovorí o troch typoch kláštorov: a) kláštory združené do kongregácie, v ktorej sú všetky kláštory rovnocenné, b) kláštory združené pod gesciu materského kláštora, c) ostávajú izolované s vlastnou správou. Hovorí aj o právnej praxi konsociácie (kán. 614), kde sa jedná o združenie kláštora mníšok s mužským mníšskym kláštorom, pričom si zachováva vlastný spôsob života.

Konferencia bola ukončená slávnostnou sv. omšou v Bazilike sv. Antona v Lateráne, ktorej predsedal prefekt Kongregácie pre inštitúty zasväteného života a spoločnosti apoštolského života kardinál Joao Braz de Aviz.

AUTORI PRÍSPEVKOV

PROF. THDR. ANTON ADAM, PHD., Teologický inštitút RKCMBF UK pri Kňazskom seminári sv. Františka Xaverského v Banskej Bystrici – Badíne, Banská 28, 976 32 Badín, Anton.Adam@frcth.uniba.sk

THLIC. MARTIN BOŠANSKÝ, Teologický inštitút RKCMBF UK pri Kňazskom seminári sv. Gorazda v Nitre, Samova 14, 949 01 Nitra, mbosansky@gmail.com

THLIC. ANTON ĎATELINKA, Teologický inštitút RKCMBF UK pri Kňazskom seminári sv. Gorazda v Nitre, Samova 14, 949 01 Nitra, adatelinka@gmail.com

PROF. DR. PHIL. EMÍLIA HRABOVEC, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, Emilia.Hrabovec@frcth.uniba.sk

PAEDDR. PHDR. TOMÁŠ HUĎA SCHP., Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, tohu@centrum.sk

PROF. THDR. JOZEF KRUPA, PHD., Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, Jozef.Krupa@frcth.uniba.sk

PROF. THDR. JANA MORICOVÁ, PHD., Filozofická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, Hrabovská cesta 1B, 034 01 Ružomberok, jana.moricova@ku.sk

S.S.LIC. MILAN SOVA, PHD., Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, sova@frcth.uniba.sk

PROF. THDR. MARIAN ŠURÁB, PHD., Teologický inštitút RKCMBF UK pri Kňazskom seminári sv. Gorazda v Nitre, Samova 14, 949 01 Nitra, Marian.Surab@frcth.uniba.sk

THLIC. ERIK TVRDÝ, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58, Bratislava 1, eriktvr@gmail.com

THDR. MICHAL VIVODA, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, michal.vivoda@frcth.uniba.sk