

ACTA



FACULTATIS THEOLOGICAE
UNIVERSITATIS COMENIANAE BRATISLAVIENSIS

ROČNÍK XIV | ČÍSLO 1/2022

Články

Mravné čnosti z hľadiska kresťanskej filozofie

JOZEF URAM

1

Teologálna čnosť viery pri prijímaní sviatostí kresťanskej iniciácie

ANTON ADAM

19

Good intentions and bad actions: Thomas Aquinas on the intention in our acting

PETER SAMUEL LOVÁS

39

Aktuálnosť princípov Magistéria Jána XXIII. a Pavla VI. v otázkach práce
a spravodlivej mzdy

TOMÁŠ PAVLÍK

57

Význam uctievania mučeníka svätého Hadriána (278 – 306)

ÁDÁM SOMORJAI

72

Knižné recenzie

JOZEF KRUPA

82

MARIAN ŠURÁB

84

ANTON ADAM

88

MARIAN ŠURÁB

92

Autori príspevkov

94

ACTA facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis

Ročník XIX. (2022), číslo 1, vychádza dvakrát do roka

Dátum vydania: 6/2022

Vydáva: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, IČO: 0039786510

Adresa redakcie: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, tel.: 02/32 77 71 20, e-mail: acta@frcth.uniba.sk

Objednávky: Publikáciu si môžete objednať na e-mailovej adrese: kniznica@frcth.uniba.sk

Šéfredaktor: prof. ThDr. Jozef KRUPA, PhD. (RKCMF UK Bratislava, SK)

Redakčná rada: SSDr. Stefan ATTARD (University of Malta, Imsida, MT), prof. Dr. theol. Gloria BRAUNSTEINER, PhD. (TF TU Trnava, SK), Dr. Tobias HÄNER (Kölner Hochschule für Katholische Theologie, DE), prof. Dr. phil. Emília HRABOVEC, PhD. (RKCMF UK Bratislava, SK), doc. ThDr. Ing. Jozef JANČOVIČ, PhD. (RKCMF UK Bratislava, SK), prof. ThDr. Viliam JUDÁK, PhD. (RKCMF UK Bratislava, SK), doc. ThDr. Mária KARDIS, PhD. (GTF PU Prešov, SK), assoc. prof. Michael KIRWAN SJ (Trinity College Dublin, IE), doc. ThDr. Branislav KLUSKA, PhD. (PF KU Ružomberok, SK), Dr. Gusztáv KOVÁCS (Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, HU), prof. ThLic. Miloš LICHNER SJ, D.Th. (TF TU Trnava, SK), doc. ThDr. Radoslav LOJAN, PhD. (TF KU Ružomberok, SK), Dr. Ján POLÁK (Univerzita Palackého Olomouc, CZ), assoc. prof. Mark REASONER (Marian University in Indianapolis, USA), doc. ThDr. Tibor REIMER, PhD. (RKCMF UK Bratislava, SK), Dr. Paulo RODRIGUES (Université Catholique de Lille, FR), prof. Henryk SŁAWIŃSKI (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, PL), prof. Massimiliano VALENTE (Università Europea di Roma, IT), assoc. prof. Gabriele-Ausra VASILIAUSKAITE, OSB (Vytauto Didžiojo universitetas, Kaunas, LT)

Všetky štúdie a články boli recenzované.

Výkonný redaktor: ThLic. Tomáš PAVLÍK (RKCMF UK Bratislava, SK)

Vyšlo ako elektronická verzia publikácie.

S cirkevným schválením Arcibiskupského úradu v Trnave 29. marca 2001, č. 1051/2001
EV 1180/08

ISSN 1335-8081 (tlačaná verzia)

ISSN 2644-6928 (online verzia)

Bankový účet: 7000149675/8180 Štátna pokladnica

Príspevky na publikovanie sa požadujú v elektronickej podobe (e-mail alebo CD). Je potrebné ich dodať v dokumente typu doc (MS Word) alebo docx (MS Word). Príspevky musia obsahovať abstrakt, kľúčové slová v slovenskom i anglickom jazyku, zoznam bibliografie a summary v anglickom jazyku. Rukopisy je potrebné dodať v type písma Times New Roman veľkosti 11 s riadkovaním 1 na stránke A4 so štandardnými rozmermi. Pokyny pre autorov príspevkov do časopisu ACTA nájdete zverejnené na: <http://www.frcth.uniba.sk>. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné jazykové a štylistické úpravy. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú.

MRAVNÉ ČNOSTI

Z HĽADISKA KREŠŤANSKEJ FILOZOFIE

Jozef Uram

Abstrakt:

Článok analyzuje rozličné poňatia čnosti. Aristoteles vníma čnosť ako stav charakteru, ktorý je spätý s voľbou toho, čo sa nachádza v strede (uprostred dvoch extrémov), a to v strede vzhľadom na nás ľudí. Tento stav je určený rozumovým princípom tak, ako by ho určil človek praktickej múdrosti. Fenomenologický prístup vníma čnosť ako odpoveď na hodnoty. Ďalej sa článok venuje Platónovým „kardinálnym čnostiam“ (múdrosti, spravodlivosti, sile a miernosti) z pohľadu svätého Tomáša Akvinského. Pohľad, že všetky mravné čnosti sú vzájomne prepojené láskou, pretože každá čnosť predstavuje poriadok lásky, naznačuje kresťanskú perspektívu, ktorá je značne vzdialená od gréckej filozofie. V závere sa spomína čnosť pokory, nakoľko autentická láska musí byť aj pokorná.

Kľúčové slová: mravné čnosti – hodnoty – kardinálne čnosti – láska – pokora – kresťanská filozofia.

ÚVOD

V súčasnosti sa mnohí z nás ocitnú v nemalých rozpakoch, keď počujú slovo „čnosť“. Majú dojem, akoby čnosť určitého individua nemala nič spoločné so vzťahom k ostatným ľuďom. Slovo „čnosť“ snáď aj na nás pôsobí cudzo alebo nám dokonca pripadá nesympatické – znie totiž staromódne a „moralisticky“.¹ Už začiatkom minulého storočia Max Scheler upozorňoval na nedoceňenie hodnoty čnosti: „Slovo čnosť sa stalo tak antipatickým vďaka patetickým a dojmajúcim hymnom, ktorými sa k nej obracali ľudia – básnici, filozofi a kazatelia 18. storočia –, že je až ťažké zadržať smiech, keď počujeme toto slovo vypovedať alebo ho čítame. V našich časoch zameraných na prácu a na úspech stačí hovoriť o ‚schopnosti‘ [Tüchtigkeit]. [...]. Zatiaľ čo dnes, keď počujeme

¹ Porov. GUARDINI, R. *Čnosti*. Praha: Triáda, 2015, s. 9.

vysloviť toto slovo [čnosť], myslíme na bolestnú námahu pri uskutočňovaní čohosi, čo nie je pre druhých, v oných časoch sa rado hovorilo o ‚lesku‘ čnosti, o ‚ozdobe‘, ktorú ona uštedrovala a prirovnávali ju k najvzácnejším drahým kameňom.“²

V súčasnej filozofii k „rehabilitácii“ čnosti zásadnou mierou prispela etika hodnôt. Udialo sa to nejaké desaťročie pred tým, ako anglo-americká filozofia začala hovoriť o „etike čnosti“ – významným míľnikom bolo publikovanie diela *After Virtue* (v českom preklade *Ztráta cnosti*), ktorého autorom je škótsky filozof Alasdair MacIntyre. Autor v nadväznosti na Aristotela zastáva názor, že mravnosť má byť v rámci etiky čnosti zasadená do živých sociálnych kontextov a tradícií.

1. DÔLEŽITOSŤ CNOSTÍ V ETIKE

Osoba, ktorá koná skutky mravne dobré, zdokonaľuje samu seba vo svojom bytí – stále viac sa stáva darom pre druhých. Hodnoty týchto skutkov časom utvárajú jej mravný charakter a v istom zmysle ju aj definujú. Toho, kto napríklad dodrží sľub a nezradí priateľov, môžeme označiť ako verného; kto nekľame a nepodvádza, je čestný; kto koná skutky milosrdenstva, je milosrdný; kto sa správa podľa požiadaviek spravodlivosti, je spravodlivý. Vernosť, čestnosť, milosrdenstvo a spravodlivosť sa tak stávajú stálymi vlastnosťami osoby a nazývajú sa *mravnými čnosťami*. Svätý Bazil odporúča predovšetkým mladým ľuďom, aby rástli v čnostiach: „*Všetko ostatné imanie nepatrí jeho držiteľom nijako viacej než hocikomu inému, lebo sa prehadzuje raz sem, raz tam ako kocka pri hre. Čnosť je jediné imanie, ktoré je neodňateľné; ostáva pri človeku natrvalo, za života i po smrti.*“³

Mravné a etické čnosti – na rozdiel od tých *dianoetických*, čiže zdokonaľujúcich iba „rozumovú časť“ duše⁴, ako aj na rozdiel od čností *poietických* (umenie a zručnosti) – sú vlastnosťami „charakteru“ (*ethosu*) človeka. Totiž na otázku „Aký je jeho charakter?“ neodpovedáme tak, že začneme vymenovávať

² SCHELER, M. Zur Rehabilitierung der Tugend. In: SCHELER, M. *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Gesammelte Werke. Bd. III.* Bern-München: Francke Verlag, 1955, s. 13.

³ SVÄTÝ BAZIL VELKÝ. Povzbudenie mladým, 5. In: BENEDIKT XVI. *Cirkevní otcovia od Klementa Rímskeho po svätého Augustína.* Trnava: Dobrá kniha, 2009, s. 89.

⁴ V sokratovskom chápaní by jedinými cnosťami boli len tie intelektuálne: veď kto hreší, robí tak z nevedomosti. Intelektuálna cnosť – podľa Tomáša Akvinského – je vlastne habitus rozumu, napr. schopnosť riešiť logické hádanky. Porov. AKVINSKÝ, Tomáš. *Teologická suma*, I-II, q. 47, a. 1 [online]. [cit. 2021-11-15]. Dostupné na internete: <http://summa.op.cz/sth.php>

jeho talenty či intelektuálne dokonalosti, ale označíme jeho psychické (povahové) vlastnosti a mravné kvality.

Nám teda pôjde o mravnú čnosť, ktorá ako stály sklon (*habitus*) rozvíja osobnosť spôsobom hodným ľudskej bytosti. Ľudské konanie je tým väčšmi hodné človeka, čím väčšmi zodpovedá požiadavkám rozumu a čím väčšmi je kontrolované vôľou. A tak sa nám čnosť ukáže ako sklon či stála dispozícia vo vzťahu k autenticky slobodnému konaniu.

V klasickej poňatí etiky je čnosť (*areté, virtus*) získaný *habitus*. Teda opakovanie skutkov určitého druhu v nás upevňuje sklon správať sa určitým spôsobom. V etickom zmysle pri vytváraní čností teda platí axióma *esse sequitur agere*.⁵ Katechizmus Katolíckej cirkvi o čnosti hovorí: „Čnosť je trvalá a stála dispozícia konať dobro. Umožňuje človekovi nielen konať dobré skutky, ale aj dávať zo seba samého to najlepšie. Čnostný človek so všetkými svojimi zmyslovými a duchovnými silami smeruje k dobru, ide za ním a volí si ho v konkrétnom konaní.“⁶ Bolo by nesprávne myslieť si, že opravdivá čnosť musí prirodzene vyvierat' z vnútra, podobne ako by bolo nesprávne povedať, že etické je iba to, čo sa dosahuje námahou.⁷ Nikto sa teda nenarodí už ako čnostná bytosť. Takou sa človek len postupne stáva, podobne ako z dieťaťa sa len postupne stáva muž (*vir*).

Kant by mal zrejme problém prijať náklonnosť k určitému konaniu, on totiž považoval za mravne dobrú jedine kategorickú motiváciu povinností, zatiaľ čo hypotetickú motiváciu náklonností odsudzoval.⁸ Ešte v nedávnej minulosti sa morálka predstavovala tak trochu „právnickým“ spôsobom – bol tu skôr sklon koncentrovať sa na jednotlivé ľudské skutky, klasifikovať ich ako dovolené alebo nedovolené, ako dobré alebo zlé. No veľkí učitelia vždy zdôrazňovali, že ľudské skutky nemožno chápať abstraktne a izolovane od celkového života subjektu, ktorý koná. *Virtus* je latinský termín pre „čnosť“, ktorý je odvodený z koreňa slova *vis*, čo označuje silu. Čnosť je teda predovšetkým „motorom“ mravného života, a nie „brzdou“.⁹

Pápež František na adresu čnosti hovorí: „Například čnosti ťa robia silným, podnecujú ťa napredovať, pomáhajú ti bojovať, chápať druhých, byť spravodlivým, nestranným.“¹⁰ Neresti ako opak čností majú, pochopiteľne, opačný účinok: „Neresti sú parazity, ktoré žijú na tebe, ujedajú z teba, oslabujú ťa a vrha-

⁵ Porov. GORCZYCA, J. *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011, s. 237.

⁶ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1999, n. 1803, s. 454.

⁷ Porov. GUARDINI, Čnosti, s. 11.

⁸ Porov. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Český Těšín: Academia, 2001, s. 129-130.

⁹ Porov. VENDEMIATI, A. *In Prima Persona. Lineamenti di Etica Generale*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 1999, s. 63.

¹⁰ PÁPEŽ FRANTIŠEK, POZZA, M. *O nerestiach a čnostiach*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2021, s. 16.

*ju na zem. [...] Vždy je niečo, čo ťa priťahuje, ale neresti sú podmanivejšie, lebo sa zdá, že dávajú dobro a pôžitok a nepýtajú nič. Nemusíš sa namáhať, denne sa usilovať, aby si niečo dosiahol.*¹¹

2. ARISTOTELOV POHĽAD NA ČNOSŤ AKO NA „SPRÁVNY STRED“

Aristoteles predpokladal, že zdarný ľudský život a plnosť *blaženosti* (*eudaimonia*) nie sú možné bez starostlivosti o dokonalosť vlastného bytia a tá spočíva vo vlastnení čností. Filozof sa preto najprv podujal preskúmať prirodzenosť samotnej čnosti.

Čnostný človek je za takého uznaný vtedy, keď je druhými chválený. Presnejšie povedané, čnosť je predmetom chvály, nakoľko je chvályhodná sama osebe. Je to tak preto, lebo tu ide o dokonalosť vytvorenú dobrou činnosťou, ktorá človeka nasmerúva k dobrému správaniu. Dobrý a čnostný skutok si nemožno pomýliť s dobrými „výrobkami“ nejakého umenia či *remesla* (*poiesis*). Výrobok, ktorý je dokonalý sám osebe, môže byť hodnotený ako dobrý bez ohľadu na subjektívne podmienky „výrobcu“. Stáva sa totiž, že niečo dobré môže byť zhotovené „náhodou alebo s cudzou pomocou“¹², teda bez toho, aby zhotoviteľ vlastnil zodpovedajúce *umenie* (*techné*). Čnosť vo svojich skutkoch, naopak, predpokladá niektoré nevyhnutné podmienky zo strany subjektu, teda činnosti, ktoré sa viažu na určitú čnosť, človek „*po prvé, musí [...] robiť vedome, po druhé, na základe slobodného rozhodnutia, a to rozhodnutia pre samu vec, a po tretie, musí [...] vykonávať s pevnou a neotrasiteľnou istotou.*“¹³

Zavrhnúc mienku, že predmetom chvály by mohol byť cit či vrodená dispozícia, Aristoteles prichádza k záveru, že mravná čnosť musí spočívať v nadobudnutej *dispozícii* (*hexis*)¹⁴ vykonávať určitý druh správania. Túto dispozíciu opisuje nasledovne: „*Čnosť je teda vedome volený stav: nachádza sa v onom strede, ktorý je stredom vzhľadom na nás a ktorý je určený úsudkom tak, ako by ho určil rozumný človek. Je stredom medzi dvoma nesprávnymi spôsobmi charakterizovanými nadbytkom a nedostatkom tak, že čnosť vie nájsť stred a rozhodnúť sa preň, keďže nesprávne spôsoby v citoch a konaniach jednak nedosahujú správnu mieru, jednak ju prekračujú. Preto keď chceme vyjadriť jej pod-*

¹¹ PÁPEŽ FRANTIŠEK, POZZA, O nerestiach a čnostiach, s. 16-17.

¹² ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Bratislava: Kalligram, 2011, II, 3, 1105a 23.

¹³ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, II, 3, 1105a 30.

¹⁴ Tento grécky termín bol do latinčiny preložený ako *habitus*, odvodený je od slovesa *habere* (mať, vlastniť) a ešte presnejšie – podľa interpretácie Tomáša Akvinského (porov. AKVINSKÝ, Tomáš, *Teologická suma*, I-II, q. 49, a. 1) – od jeho zvratného tvaru *se habere* (mať seba pre niečo, byť k dispozícii).

*statu a pojem, musíme povedať, že čnosť je stredom, ale keď chceme označiť jej hodnotu a vnútornú dokonalosť, povieme, že čnosť je vrcholom.*¹⁵

Čnosťami tak môžu byť rovnako city, ako aj činnosti, a to len preto, aby sa zachovali v „správnom strede“. Ved' stred, ktorý charakterizuje dokonalé predmety v prírode a umení, je tým správnym stredom (teda nie je ani nadbytkom, ani nedostatkom). Tak aj dokonalosť v ľudskom správaní bude vychádzať z tej správnej, strednej miery: „[...] – ako to vidíme na sile a zdraví, lebo prílišné telesné cvičenia takisto ničia silu ako nedostatočné a podobne nadmernosť v pití a jedení práve tak zničí zdravie ako podvýživa, kým správna miera ho dáva, zvyšuje a zachováva. Tak je to aj so striedmosťou a udatnosťou i s ostatnými čnosťami. Kto sa totiž všetkému vyhýba a všetkého bojí a nič nepodniká, stáva sa zbabelým, kto sa vôbec ničoho nebojí, ale smelo kráča k všetkému, stáva sa ľahkomyselným (hazardérom); rovnako ako sa ten, kto užíva každú rozkoš a nijakej sa nezrieka, stáva neviazaným; kto sa však všetkým rozkošiam vyhýba ako ľudia bez záujmu, stáva sa bezcitným. Teda striedmosť a udatnosť hynú nadbytkom i nedostatkom, zachovávajú sa však, keď sa držíme pravého stredu.“¹⁶

Čnosťná „zlatá stredná cesta“ musí byť určená nie abstraktne, ale „vzhľadom na nás“. „Správny stred“ teda nie je definovaný „aritmeticky“ raz a navždy pre všetkých.¹⁷ Potrebné je vziať do úvahy fyzické a psychické rozdiely medzi jednotlivými ľuďmi, ako aj rozličnosť okolností, v ktorých sa títo ľudia nachádzajú a v ktorých konajú. Čo znamená napríklad zachovať si správnu mieru v jedení? Ak hypoteticky 5 000 kalórií na deň je veľa a 500 kalórií málo, nechce sa tým povedať, že všetci by mali denne prijať 2 250 kalórií (matematický priemer predošlých čísel), nakoľko by to pre vrcholového športovca mohlo byť primálo a pre úradníka v kancelárii zasa priveľa. Práve týmto spôsobom určenia „zlatého stredu“ sa etická čnosť stáva dokonalosťou ľudskej bytosti a môže byť nazývaná „vrcholom“. Kritérium „správneho stredu“ teda nesmie byť zamieňané s „kompromismi“ či s „priemernosťou“, ktorá sa vyhýba akýmkoľvek extrémom. V niektorých prípadoch „priveľmi“ nemusí byť „príliš“ (napr. priveľmi túžiť po svojej manželke), zatiaľ čo v iných prípadoch „trošičku“ môže byť zasa „príliš“ (napr. túžiť „trošičku“ po manželke blížneho).¹⁸

Určenie „správneho stredu“ je úlohou rozumu, má byť „určený úsudkom (lógos) tak, ako by ho určil rozumný človek (phronimos)“. Niektorí v tejto Aristotelovej úvahe nachádzajú „začarovaný kruh“: aby sme vlastnili etickú čnosť, je potrebné byť mravne múdrom, no nie je možné byť mravne múdrom, ak nie sme čnostní. Aristoteles zaiste nie je zástancom sokratovského intelektualizmu,

¹⁵ ARISTOTELES, Etika Nikomachova, II, 6, 1106b 36-1107a 8.

¹⁶ ARISTOTELES, Etika Nikomachova, II, 2, 1104a 15-27.

¹⁷ Porov. ARISTOTELES, Etika Nikomachova, II, 5, 1106a 14-b5.

¹⁸ Porov. VENDEMIATI, In Prima Persona, s. 66.

v rámci ktorého je etická čnosť chápaná len ako intelektuálna dokonalosť, ktorá by sa „získavala“ výlučne cez vyučovanie.

Filozof nachádza riešenie vo vzťahu etiky a politiky – v tomto vzťahu by mravná výchova mala byť zabezpečená a mohla by byť garantovaná len uprostred dobre usporiadanej politickej spoločnosti. Človek, ktorý je obdarený mravným zmyslom a schopnosťou rozprávať, je už od svojej prirodzenosti *spoľočenský tvor (zoon politikon)*. A tak už od mladosti je vychovávaný v spoločnosti (rodina, mesto – štát), v ktorej žijú čnostní ľudia – od nich sa totiž praktickou formou učí, čo to znamená dobre žiť.¹⁹ A tak dospelý človek, hoci by bol naučený žiť bez čností, môže byť dobrým „inštruktorom“ mravného života, ale nikdy nie autentickým vychovávateľom.²⁰

3. ETICKÁ ČNOSŤ AKO OSOBNÁ ODPOVEĎ NA HODNOTU

Aristotelovu víziu čnosti výrazne dopĺňa a koriguje nemecký kresťanský fenomenológ Dietrich von Hildebrand. Aj on vidí vrchol mravného života vo vlastní čnosti, hoci zároveň potvrdzuje aj dôležitosť ľudských skutkov, nakoľko skutky dávajú osobe esenciu. Čnosti vlastnia plnú realitu nezávisle od eventuálnych výrazov v jednotlivých skutkoch alebo v mravných postojoch. V každej čnosti je totiž vložená odpoveď na určitý druh mravne významných hodnôt, a to aj vzhľadom na mravnú hodnotu samotnú. Takáto stála a trvalá odpoveď vytvára akúsi „chrbtovú kosť“ každej čnosti.²¹

Etické čnosti sú totiž omnoho užšie spojené s duchovným bytím osoby ako len jednotlivé skutky. Keďže patria permanentne k bytiu osoby, vytvárajú tak jej „druhú prirodzenosť“. Tá sa môže nielen ukázať v skutkoch mravne dobrých, ale dokonca aj prejaviť na vonkajšom vzhľade, v spôsobe hovorenia, vo výraze tváre. Tvár totiž môže vyjadriť – nezávisle od nožnej krásy fyzickej – krásu metafyzickú: „slávu“ vtelených hodnôt.²²

V tejto perspektíve protikladom čnosti nie je nadbytok či nedostatok citov alebo skutkov, ale trvalý postoj osoby, ktorá hľadá iba „subjektívne uspokojenie“ a nestará sa o hodnoty, ktoré majú objektívnu dôležitosť. V Aristotelovej etike napríklad lakomstvo a márnotratosť sú dve neresti predstavujúce dva protikladné extrémny v oblasti vlastní dobie, no takáto koncepcia má aj svoje nedostatky. Zlo neresti nespočíva v extrémnej pozícii, ale v ľahostajnosti vo-

¹⁹ Porov. VERBEKE, G. Aristotelian roots of Newman's illative sense. In: BASTABLE, J. ed. *Newman and Gladstone*. Dublin: Veritas Publications, 1978, s. 182-183.

²⁰ Porov. GORCZYCA, Essere per l'altro, s. 244.

²¹ Porov. VON HILDEBRAND, D. *Ethik*. Regensburg – Stuttgart: Habel – Kohlhammer, 1973, s. 373, 388.

²² Porov. VON HILDEBRAND, D. *Estetica*. Milano: Bompiani, 2006, s. 149-157.

či mravnej hodnote. Jednoduchý „správny stred“ medzi lakomstvom a márnotratosťou sa dozaista nezohoduje s čnosťou veľkodušnosti. Aj keby sme predpokladali, že niekomu by sa podarilo byť každý deň menej lakomým, až napokon by sa stal márnotravným, nemožno povedať, že by bol „na polceste“ stať sa veľkodušným a že by zvíťazil nad pýchou a žiadostivosťou.²³ Je pravda, že v oblasti, ktorá sa netýka morálnych hodnôt, môže „zlatá stredná cesta“ poslúžiť ako vhodné kritérium pre najlepšie riešenie (napríklad vhodná teplota na intelektuálnu prácu nemôže byť ani príliš vysoká, ani príliš nízka), no táto cesta je nedostačujúca na stanovenie mravnej čnosti.²⁴

Dokonca aj samotný Aristoteles si uvedomil, že nemožno všetky čnosti stotožniť so „zlatou strednou cestou“ ako ani všetky neresti s krajnosťou: „*Lenže nie každá činnosť a nie každý cit dosahujú stred, lebo pri niektorých už ich pomenovanie obsahuje čosi negatívne, napr. škodoradosť, nehanebnosť, závisť, a v konaniach cudzoložstvo, krádež a vražda. Všetky tieto a podobné veci totiž karháme preto, lebo sú nedobré, a nie pre nadbytok alebo nedostatok v nich.*“²⁵

Napriek tomu sa zdá, že aristotelovskej čnosti chýba správna mravná motívacia a stála orientácia vôle nasmerovanej na autentické etické hodnoty. Preto von Hildebrand by sa istotne nestotožnil s Aristotelovým tvrdením, že „*protiklad medzi krajnosťami je oveľa väčší, ako je ich protiklad k stredu*“.²⁶ Zatiaľ čo dve opačné neresti, napríklad lakomstvo a márnotratosť, pramenia z mravne negatívneho „ja“, veľkodušnosť pochádza z „ja“, ktoré je kvalitatívne odlišné, preniknuté láskou, otvorené smerom k hodnotám a odpovedajúce na ich požiadavky. Z tohto hľadiska lakomec a márnotravník majú k sebe vzájomne bližšie ako k človeku autenticky veľkodušnému.

Uvažovať nad čnosťami v perspektíve ich spojenia s etickými hodnotami (videnými vo svetle lásky) je nepochybne krokom vpred pri ich správnom chápaní. Etická hodnota sa v živote cnostného človeka stáva dominantou, ktorá z ľudskej osobnosti vytvára jediný charakteristický celok – združuje motívy, sily, činy a vlastne celé bytie človeka.²⁷ Aristotelovská etika však nesie známky egoistického charakteru. Dokumentuje to aj opis čnosti *velkomyselnosti* (*megalo-psychia*), kde Aristoteles opisuje črty veľkomyselného človeka takto: „*Ďalej nepadne mu ťažko dobre robiť druhým, hanbí sa však dobrodenia prijať; prvé znamená mať prevahu, druhé dostať pocítiť prevahu. A dobrodenie odpláca väčším dobrodením, lebo tým sa stane ten, kto mu najprv preukázal dobrodenie, jeho dlžníkom a on sám pravým dobrodincom. Zdá sa, že veľkomyselní ľudia si pamätajú tých, ktorým preukázali dobrodenie, ale nie tých, od ktorých*

²³ Porov. VON HILDEBRAND, Ethik, s. 386.

²⁴ Porov. GORCZYCA, Essere per l'altro, s. 232.

²⁵ ARISTOTELES, Etika Nikomachova, II, 6, 1107a 9-14.

²⁶ ARISTOTELES, Etika Nikomachova, II, 8, 1108b 27-28.

²⁷ Porov. GUARDINI, Cnosti, s. 10.

*sami dobrodenie prijali; lebo ten, kto dobrodenie prijal, stojí vždy o niečo nižšie ako ten, kto mu ho preukázal, a veľkomyselný chce predsa vynikať. A preto rád počuje o preukázaných dobrodeniach, ale nerád o prijatých.*²⁸

Žiaľ ani priateľstvo v aristotelovskej optike nemá nič spoločné s nezištným darovaním seba samého tomu druhému,²⁹ čo je však konštitutívnou štruktúrou etických hodnôt a esenciou mravného dobra.

4. ZÁKLADNÉ ČNOSTI

Ide o štyri nasledujúce čnosti – múdrosť, sila, umiernenosť a spravodlivosť –, ktorým pravdepodobne svätý Ambróz dal prvýkrát prívlastok „kardinálne“.³⁰ Tento výraz pochádza z latinského slova *cardo* (pánt), teda na týchto čnostiach sa ako na pántoch „točia“ všetky naše skutky, ktoré sa stávajú viac či menej dobrými podľa toho, či sú viac alebo menej kontrolované týmito čnosťami.³¹

Tieto čnosti boli opísané už Platónom v dialógu *Štát*. Teória základných čností sa tu nachádza v kontexte náuky o štáte. Vládcovia robia štát múdрым, vojaci ho zasa robia odvážnym a všetci (vrátane remeselníkov) sa pričiňujú o to, aby bol štát rozvážnym (ide tu o akýsi poriadok a zdržanlivosť v rozkošiach a žiadostivostiach). Ostáva tu však ešte štvrtá základná čnosť: „*Zdá sa teda, že pokiaľ ide o vplyv na dokonalosť štátu, s jeho múdrosťou, rozvážnosťou a odvážnosťou sa preteká ona sila, ktorá umožňuje v štáte každému robiť si svoje (spravodlivosť).*“³²

Platón teda usudzoval, že štát je usporiadaný ako časti duše človeka, takže jednotlivým častiam duše by mali zodpovedať rôzne spoločenské stavy. Vláde filozofov (rozumu) má byť podriadený stav strážcov (vznetlivosť) a ten má ovládať stav remeselníkov (dychtivosť).

Tomáš Akvinský, vychádzajúc z ontológie ľudskej bytosti, špekulatívne zdôvodnil, prečo jestvujú tieto – a práve iba tieto – základné čnosti (*virtutes principales*).³³ Vzťahujú sa na schopnosti, ktoré nás robia schopnými konať mravne. Z jednej strany sú to *rozum* a *vôľa*, teda schopnosti špecificky ľudske. Z druhej strany sem vstupuje vášnivá zložka nazvaná *zmyslovosť* (*appetitus sensitivus*).

²⁸ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, IV, 8, 1124b 9-15.

²⁹ Porov. REALE, G. *Storia della filosofia antica. Platone e Aristotele. Vol. II.* Milano: Vita e Pensiero, 1991, s. 511-512.

³⁰ Porov. SANT'AMBROGGIO. *Esposizione del Vangelo secondo Luca.* Milano – Roma: Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, 1978, V, 2, s. 411.

³¹ Porov. VENDEMIATI, In *Prima Persona*, s. 69.

³² PLATÓN. *Štát.* Bratislava: Kalligram, 2006, 433D.

³³ Porov. AKVINSKÝ, Tomáš, *Teologická suma*, I-II, q. 61, a. 1, 2.

Zmyslovosť však opäť predstavuje dve rozličné schopnosti. Z jednej strany tú, vďaka ktorej sme jednoducho orientovaní na to, aby sme získavali veci, ktoré sa javia našim zmyslom ako vhodné, a utekali pred tými vecami, ktoré sa nám javia ako škodlivé: táto tendencia smerovať k ľahko dosiahnuteľným dobrám sa nazýva *žiadostivý sklon* (*appetitus concupiscibilis*). Z druhej strany je v nás prítomná tendencia odporovať veciam, ktoré vnímame ako protikladné k nám: ide tu o sklon k ťažko dosiahnuteľným dobrám, ktorý sa nazýva aj *hnevlivý sklon* (*appetitus irascibilis*). V hre sú dve schopnosti, ktoré nemôžu byť zredukované na jeden jediný princíp, nakoľko neraz stoja vo vzájomnej opozícii. Sme napríklad schopní donútiť sa prijať nejaké utrpenie (v opozícii k žiadostivému sklonu) len preto, aby sme zvíťazili nad tým, čo je v protiklade s našou ľudskou prirodzenosťou (sledujúc teda hnevlivý sklon). Taktiež neraz pozorujeme, že keď vzplanú túžby žiadostivosti, hnev sa zmierni, a naopak, keď vzplanie hnev, žiadostivé túžby sa zmiernia.

Čnostné konanie spočíva v harmonickom dosahovaní dobra zo strany týchto štyroch schopností, ktoré musia byť usmerňované rozumom. Je preto potrebné, aby každá z týchto schopností bola usmerňovaná špeciálnou čnosťou a aby tieto čnosti vcelku viedli človeka k dobrému životu.

4.1 Múdrost'

Rozum musí byť neustále usmerňovaný konat' skutočné dobro. Preto je nevyhnutné, aby človek mal schopnosť vybrať si prostriedky jednak vhodné a jednak konkrétne dostupné v danej situácii tak, aby samotný cieľ dosiahol. Táto schopnosť sa nazýva *múdrost'* a taktiež *rozvážnosť* (*prudentia*). Čnosť múdrosti teda spôsobuje to, že človek si správne volí tie prostriedky, ktoré ho privedú k cieľu.³⁴ Múdrost' sa prakticky prejavuje ako príkaz praktického rozumu, a preto ide o morálnu čnosť. Aristoteles pre túto čnosť použil termín *phronesis*, teda správnejšie by bolo hovoriť o *praktickej múdrosti*.

Praktická múdrost' osobu uschopňuje na to, aby sa rozhodovala správne, aby si v eticky významných situáciách vybrala také prostriedky, ktoré skutočne poslúžia na realizovanie dobra, či už v rovine individuálnej, komunitnej alebo kolektívnej. Múdri a rozvážni človek teda nielenže pozná mravné princípy a to, čo prikazujú všeobecné normy zákona, ale vie aj správne určiť ich požiadavky v historicky premenlivých situáciách, interpretujúc tak jednotlivé prípady z hľadiska dobra dotyčných osôb. Treba pripomenúť, že čnosť múdrosti vždy vedie k takému cieľu, ktorým sa uskutočňuje naša osobnosť spôsobom hodným ľudskosti. V opačnom prípade by išlo iba o obyčajné chytráctvo – aj zlodej do-

³⁴ Porov. AKVINSKÝ, Tomáš, *Summa contra Gentiles*, III, c. 35.

káže všetky schopnosti využiť tak, aby sa mu jeho zámer vydaril. Nezriadené vášne a zlé návyky u nerestného človeka deformujú jeho pohľad na skutočnosť a ovplyvňujú jeho úsudok, nakoľko mu ukazujú len tie ciele či „dobrá“, ktoré ho síce subjektívne uspokojia, no v skutočnosti stoja v protiklade k jeho osobnej prirodzenosti, a teda k jeho autentickému dobru. To však neznamená, že nerestný človek by nikdy nemohol formulovať mravne správny úsudok, no ak je zvyknutý na zlo, ovládaný nerestami – a neresti sú návykmi mravne zlými –, nemôže zároveň vlastniť praktickú múdrosť lásky ako permanentnú kvalitu svojej mysle.³⁵

Bernard z Clairvaux sa o múdrosti vyjadruje, že je *kočičom* všetkých ostatných čností (*Prudentia auriga virtutum*).³⁶ Dokonca by sa mohlo povedať, že všetky čnosti sa stávajú „čnosťami“ len vtedy, ak sú vedené múdrosťou; v tomto zmysle je múdrosť definovaná ako *forma virtutum*.

Stredoveký maliar Giotto di Bondone (v svetoznámej freske Capella degli Scrovegni v Padove z rokov 1303 – 1305) zobrazil múdrosť ako sedí na katedre s otvorenou knihou na stojane – hľadá do zrkadla, ktoré má v ľavej ruke, zatiaľ čo vo svojej pravici drží kompas. Zrkadlo nás pozýva uvažovať; umožňuje múdrosti hľadiť na to, čo sa nachádza za ňou, udržiavajúc tak živú pamäť. Pápež František pripomína, že na to, aby sme mohli milovať, potrebujeme pamäť – pamätať na to, že sme boli milovaní. Protiklad k múdrosti predstavuje *pochabosť*, prípadne *hlúposť*. Je to vlastne život bez pamäti, bez dejín. Pochabý nemá dejiny, má len neustálu prítomnosť, z ničoho si nerobí problémy a netvorí ani skutočné príbehy.³⁷ Pochabosť na Giottovej freske má vzhľad robustného komedianta hľadiaceho nahor. Na hlave je perie, oblečenie sa končí dlhým chvostom, čo vzhľadovo aj pripomína vtáka, zatiaľ čo v ruke drží palicu. Spomeňme si na napomenutie, ktoré Ježiš adresuje boháčovi: „*Blázon! Ešte tejto noci požiadajú od teba tvoj život, a čo si si nahonobil, čie bude?*“ (Lk 12, 20).

4.2 Spravodlivosť

Vôľa je spontánne orientovaná na poznané dobro, a teda prirodzene smeruje k *vlastnému dobru*. Toto nepredstavuje žiaden problém, pokiaľ dosiahnutie vlastného dobra nevstupuje do konfliktu s dobrom druhého človeka. Pri hlbšom

³⁵ Porov. GORCZYCA, Essere per l'altro, s. 240-241.

³⁶ BERNARD Z CLAIRVAUX. Sermones super Cantica Cantarum, 49, 5. In: MIGNE, J. P. *Patrologia latina* [online]. [cit. 2021-11-15]. Paris: Garnier fratres, 1862, 183, 1018. Dostupné na internete: https://books.google.sk/books?id=uJDYAAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=sk&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

³⁷ Porov. PÁPEŽ FRANTIŠEK, POZZA, O nerestiach a čnostiach, s. 69.

zamyslení sa je však zrejmé, že nie je dobré uprednostňovať vlastné dobro, ak z toho plynie zlo (nedostatok dobra) pre druhých.

Tomáš Akvinský hovorí o „priradenom inštinkte“, ktorý nás privádza k druhým a poháňa nás k vzájomnej podpore.³⁸ No je to predovšetkým rozum, vďaka ktorému poznávame dobro druhého ako niečo, čo treba realizovať rovnako ako naše vlastné dobro. Dosvedčujú to aj viaceré evanjeliové imperatívy: „Všetko, čo chcete, aby ľudia robili vám, robte aj vy im, lebo to je zákon a proroci.“ (Mt 7,12); „Milovať budeš svojho bližneho ako seba samého!“ (Mt 22,29). Vôľa vo svojom sklone k vlastnému dobru nepotrebuje nejaký špeciálny habitus, potrebuje však návyk na to, aby sledovala dobro druhého. Tomáš Akvinský hovoril, že podporovanie všeobecného dobra je povinnosťou spravodlivosti, ktorá zaväzuje každého občana. Teda čnosť, ktorá robí pevnou, stálou a radostnou vôľu v jej rozhodnutí „*dať každému, čo mu patrí*“, sa nazýva *spravodlivosť (dikaiosyné, iustitia)*.³⁹

Opakom spravodlivosti je *nespravodlivosť*. V rámci tejto neresti treba spomenúť zločiny proti ľudskosti, ako sú otroctvo a korupcia, ktoré predstavujú hrubú nespravodlivosť.

Na Giottovej freske spravodlivosť predstavuje žena s korunou na hlave, kráľovsky sediaca na tróne. Drží váhu, ktorou váži každú činnosť, odmeňujúc dobro a trestajúc neresti. Na pravej miske možno pozorovať anjela, ktorý má v úmysle ušetriť odmenu, na ľavej miske je postava s mečom, ktorá je pripravená potrestať hriech. Pod nohami spravodlivosti možno pozorovať výsledky dobrého spravovania so štyrmi jazdcami (dvaja poľovníci so sokolom a dvaja obchodníci), ktorí smerujú k osade, kde sa oslavuje, spieva a tancuje (symbol slobody a dobrej vlády). Naopak, nespravodlivosť predstavuje tyran sediaci uprostred rozpadajúcej sa architektúry s divokou prírodou navôkol. V rukách drží meč a kopiju, zatiaľ čo pri jeho nohách sú zobrazené príbehy násillia a vraždy.

4.3 Mravná sila

Hnevlivý sklon či *vznetlivosť* sleduje dobro pomocou dvojakých skutkov: z jednej strany k nemu vystiera ruku a z druhej strany odoláva námahám a ťažkostiam, ktoré sa objavujú pri realizovaní samotného dobra. Hnevlivý sklon usmernený rozumom tak nadobúda čnosť, ktorú označujeme ako *sila, statočnosť* či *odvaha (andreia, foritudo)*.

³⁸ Porov. AKVINSKÝ, Tomáš, Teologická suma, II-II, q. 57, a. 2.

³⁹ Porov. AKVINSKÝ, Tomáš, Teologická suma, II-II, q. 58, a. 1.

Táto čnosť sa prejavuje v obvyklej pripravenosti, či už vo forme prekonať strach z námahy alebo vyhnúť sa ľahkomyselnosti, ktorá by nás vystavovala nebezpečenstvám neprimeraným a nie nutným. Odvaha chráni človeka pred zúfalstvom a otvára ju pre nádej. *Vytrvalosť* a *trpezlivosť* sú dve dimenzie tejto čnosti, nakoľko sila sa prejavuje ako dvojaká schopnosť: schopnosť *zaučovať* a schopnosť *vzdorovať* (vydržať v ťažkostiach).⁴⁰

Sila je predovšetkým čnosťou chudobných. Bojujú o prežitie a ak príde problém, choroba, tak hoci padnú na dno, vstanú a idú ďalej – majú silu vstávať každý deň, silu nenechať sa poraziť neúspechom a chudobou. Sila je schopnosťou opätovne vstávať alebo nechať si pomôcť, aby sme boli schopní opäť vstať.

Nerest'ou, ktorá stojí v protiklade k čnosti sily, je *nestálosť*. Pápež František pripomína, že je to reťaz neustáleho „ale, ale, ale...“ alebo „zajtra, zajtra, zajtra...“. Toto však oslabuje život, pretože nestálosť vedie k nedostatku slobody a nestály človek nakoniec skončí v rukách nerestí, ktoré mu vládnu. Mladý človek, ktorý sa stane obeťou nestálosti, stráca vôľu, nie je schopný napredovať, víťaziť nad problémami, prekonávať prekážky. Je akoby nadrogovaný a to vedie k autodestrukcii. Vo veľkej miere sú to práve mladí ľudia, ktorí si siahnu na život, lebo nenachádzajú odpoveď na otázku, ako sa pohnúť ďalej. Toto „zajtra, zajtra, zajtra...“ totiž nikdy neprichádza.⁴¹

Giotto predstavuje silu ako pevnú ženu držiacu v jednej ruke palicu a v druhej ruke štít ozdobený levom. Na odeve má leviu kožu, levie čeluste jej slúžia ako helma a levie laby sú zaviazané okolo hrdla a pásu. Naopak, postava predstavujúca nestálosť nemá pevnosť ani odolnosť – je neupravená a šmýka sa na kolese položenom na naklonenej rovine, čo jej neumožňuje žiadnu rovnováhu. Jej oblečenie je zmietané vetrom, t. j. znakom neistoty a nestálosti.

4.4 Miernosť

Žiadostivý sklon musí byť držaný v disciplíne takým spôsobom, aby bol podriadený rozumu a nezískal prevahu nad vôľou. A to je úlohou *umiernenosti* (*sófrasyné, temperantia*). Žiadostivý sklon sa orientuje na to, čo sa zmyslom javí ako príjemné. Umiernenosť spočíva v stálej dispozícii udržať poriadok našich túžob v osobnej telesno-duchovnej jednote človeka. Ak sa zachová táto rovnováha, vášne nebudú potláčané, ale usporiadané – takto si budeme môcť plne užívať aj samotný pôžitok a naplnia sa i očakávania v našom živote. Naopak, nemiernosť ničí aj samotný pôžitok. Základnou charakteristikou ľudské-

⁴⁰ Porov. AKVINSKÝ, Tomáš, Teologická suma, II-II, q. 123.

⁴¹ Porov. PÁPEŽ FRANTIŠEK, POZZA, O nerestiach a čnostiach, s. 37-40.

ho rozumu je jeho aspirácia dosiahnuť nekonečno. Ak sa však necháme uniesť zmyslovosťou, nekonečno budeme hľadať tam, kde nie je – v skúsenostiach zmyslových pôžitkov, ktoré sú svojou prirodzenosťou vždy ohraničené. Budeme tak prechádzať od jednej túžby k druhej túžbe, od jedného pôžitku k druhému pôžitku a pod. No tak, ako sa túžba bude zväčšovať, pôžitok sa bude neustále zmenšovať. A tak budeme stále hľadať „silnejšie“ a perverznejšie skúsenosti, v ktorých si užijeme čoraz menej. Výsledkom tohto procesu je nakoniec zúfalstvo.⁴²

Aristoteles sa na umiernenosť pozerá ako na strážkyňu múdrosti, nakoľko zmyslovosť ponechaná sama na seba je schopná rozum mravne narušiť, dostať ho do víru vášne.⁴³ Skutočne nemierny človek je nakoniec presvedčený, že už z princípu je správne sledovať čisto zmyslový jav dobra a takto sa zákonite stáva aj nespravodlivým. Je evidentné, že nemierny človek, ktorý je zvyčajne orientovaný na ľahký pôžitok, stráca silu i odvahu.

Nemiernosť sa prejavuje ako *hnev*. Táto nereseť zraňuje, zabíja slabého, a to nielen fyzickým násilím. Veď jazyk zabíja viac ako meč, dokonca aj tichým „taraním“, ktoré druhého zneuctúje. Hnevlivý človek práve vtedy, keď ničí, keď druhého napáda, sa cíti byť silný. No osoba, ktorá má v sebe miernosť, chápe, že veci musia rásť v pokoji. Miernosť má veľmi blízko k trpezlivosti, znamená akoby „nechať rásť“ a potom sa uvidí.“⁴⁴

Giotto zobrazil umiernenosť tak, že postava drží v ruke meč ovinutý dlhým pásom, čo naznačuje, že sa až tak ľahko k nemu neutieka. Na ústach má nasadenú uzdu. Nereseťou vychádzajúcou z jej opaku, teda z nemiernosti, je hnev, ktorý je vyobrazený ako žena – jej tvár je zdeformovaná neuspokojiteľnou vášňou. Táto postava si trhá šaty a ukazuje hrud' (postoj veľkňaza Kaifáša, keď uchvátený hnevom chcel Krista odsúdiť na smrť).

5. PREPOJENIE ČNOSTÍ S LÁSKOU

Ako sme povedali, štyri kardinálne čnosti sú tak nazvané preto, lebo istým spôsobom predstavujú pánky celého mravného života. K týmto hlavným čnostiam sa pridružujú aj všetky ostatné mravné čnosti a tie sú v konečnom dôsledku od mravných čností odvodené.

Možno vás prekvapí, že medzi základnými čnosťami nebola spomenutá láska. Túto skutočnosť vysvetľuje jednak predkresťanský pôvod náuky o „štyroch

⁴² Porov. VENDEMIATI, In *Prima Persona*, s. 72-73.

⁴³ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, VI, 5, 1140a 23-1140b 30.

⁴⁴ Porov. PÁPEŽ FRANTIŠEK, POZZA, *O nerestiach a čnostiach*, s. 55-56.

kardinálnych čnostiach“ a jednak teologická perspektíva kresťanských autorov, ktorí lásku zaraďujú medzi teologálne čnosti.

Z predošlých úvah jasne vyplýva prepojenie medzi jednotlivými čnosťami, nakoľko nie je možné rozvíjať jednu čnosť bez toho, aby sme nerozvíjali aj ostatné čnosti. Práve preto sa v etike zvykne často používať výraz „čnosť“ v jednotnom čísle, aby sa tak označilo čnostné konanie vo všeobecnosti.

Podľa Augustína „čnosť je dobrou duchovnou kvalitou, vďaka ktorej sa žije správne a ktorú nikto nemôže zneužiť“.⁴⁵ Pre biskupa z Hyppo je čnosť v prvom rade poriadkom lásky (*ordo amoris*): „Aj láskou sa musí milovať usporiadane, aby sa milovalo to, čo sa má milovať, aby sa láska stala v nás čnosťou vedúcou k dobrému životu. Zdá sa mi, že čnosť možno krátko a dobre definovať ako poriadok lásky.“⁴⁶ A naozaj, láska usporiadaná vo svetle pravdy bytia stvoreného Bohom – Láskou nebude škodiť ani bližnému, ani ostatným súcnam. Poriadkom čností, čiže princípom ich prepojenia je láska, dokonca samotné čnosti nie sú ničím iným ako poriadkom lásky.⁴⁷

Tomáš Akvinský lásku (*caritas* ako ekvivalent gréckeho *agapè*) chápe ako čnosť „vliatu“ Duchom Svätým, čiže ako božskú lásku. Táto teologická čnosť je schopnosťou samotného pohybu rozumu a vôle smerom k najvyššej pravde a najvyššiemu dobru, čiže k Bohu. Predmet lásky teda presahuje čisto ľudské sily. Navyše teologická čnosť nemá charakter stredy. Veď nemá za svoj predmet to, čo má byť usmerňované, ale predmetom je samotné meradlo, ktorým je Boh.⁴⁸ Tomáš Akvinský uvádza: „Je teda treba povedať, že láska miluje Boha pre neho samého a kvôli Bohu miluje i všetkých ostatných, nakoľko sa vzťahujú na Boha. Boha preto milujeme vo všetkých našich bližných. Bližného totiž milujeme, pretože je v ňom Boh alebo aby v ňom bol Boh.“⁴⁹ Láska takto tvorí základ mravných čností. Je človeku daná Bohom, aby ho pozdvihla nad možnosti jeho prirodzených schopností. Prejav takejto lásky k ľuďom sa stáva náboženským úkonom, ktorým nielen pomáhame ľuďom, ale taktiež uctieваме Boha. Akákoľvek filantropia bez Boha sa môže javiť ako určitý druh lásky (láska prirodzená, občianska a podobne), ale nikdy to nebude *caritas*.⁵⁰ Podľa Tomáša

⁴⁵ AUGUSTÍN. *De libero arbitrio*, II, 19: „*virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nemo male utilitur*“ [online]. [cit. 2021-11-15]. Dostupné na internete: http://www.augustinus.it/italiano/libero_arbitrio/index.htm

⁴⁶ AUGUSTÍN. *Boží štát*. Bratislava – Trnava: SSV – Lúč, 2005, kniha 15, kapitola 22, s. 66.

⁴⁷ Porov. AUGUSTÍN. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, I, 15 [online]. [cit. 2021-11-15]. Dostupné na internete: <http://www.augustinus.it/italiano/costumi/index.htm>

⁴⁸ Porov. Machula, T. Teologické čnosti v kresťanském živote. In: AKVINSKÝ, Tomáš. *Otázky o čnostech II. Láska a nádej*. Praha: Krystal OP, 2014, s. 8-10.

⁴⁹ AKVINSKÝ, Tomáš, *Otázky o čnostiach (Quaestiones disputatae de virtutibus)*, q. 2, a. 4, odpoveď.

⁵⁰ MACHULA, Teologické čnosti v kresťanském živote, s. 22-23.

Akvinského nielen múdrosť „spája“ mravné čnosti, nakoľko je ich vodcom, ale aj láska: „[...] s láskou sú zároveň vliate všetky mravné čnosti.“⁵¹ Veď „láska je matkou a koreňom všetkých čností, nakoľko je formou všetkých čností.“⁵² Inými slovami, bez daru lásky človek je síce schopný formovať mravné čnosti, ale iba v nedokonalom stave, ako to bolo „u mnohých pohanov“. Nemôžu byť nazvané čnosťami v pravom zmysle slova (dokonale a skutočne), lebo nie sú schopné priviesť človeka k dosiahnutiu nadprirodzeného cieľa a privádzajú ho len k cieľom ostatným.⁵³

Augustín dokonca čnosti pohanov pokladá za „naduté a pyšné vlastnosti, skôr neresti ako cnosti“⁵⁴ či za neresti, ktoré majú zdanie čnosti. Augustín tento svoj postoj aj vysvetlí: „Len vtedy treba pokladať neresti za premožené, keď sú premožené láskou Boha, ktorú udeľuje iba Boh, a to nie ináč ako skrze Sprostredkovateľa medzi Bohom a ľuďmi, človeka Ježiša Krista, ktorý sa stal účastným na našej smrteľnosti, aby nás urobil účastnými na svojom božstve.“⁵⁵ V podobnom zmysle zareagoval aj pápež František: „Nieko by mohol povedať, že sú to preda pohanske čnosti, ktoré potom prevzalo kresťanstvo. Nie je správne takto hovoriť, ale preda vieme, že grécka a latinská filozofia narába s týmito čnosťami.“⁵⁶

ZÁVER: POKORNÝ LESK ČNOSTNÉHO ČLOVEKA

Keď hovoríme o „čnostnom človeku“, nemáme na mysli niekoho, kto vlastný „všetky“ mravné čnosti a okrem toho aj „v najvyššej miere“. Je však pravda, že nemožno rozvíjať jednu čnosť úplne izolovane od ostatných čností. František z Assisi, nasledujúc Ježiša, sa snažil rozvíjať čnosti, najmä tie, ktoré najčastejšie chválil: múdrosť spolu s jednoduchosťou, chudobu spolu s pokorou, lásku spolu s poslušnosťou. Na adresu čností sa vyjadril takto: „Na celom svete niet človeka, ktorý by mohol mať jedinú z vás, pokiaľ neodumrie sám sebe. Kto má jednu z vás a ostatné neuráža, má všetky; a kto jedinú urazí, nemá žiadnu a uráža všetky. A každá z nich zaháňa neresti a hriechy.“⁵⁷

Isté čnosti sú vlastné iba niektorým životným stavom, niektorým povolaniam, profesiám alebo súvisia s určitým spoločenským postavením. Navyše

⁵¹ AKVINSKÝ, Tomáš, Teologická suma, I-II, q. 65, a. 3.

⁵² AKVINSKÝ, Tomáš, Teologická suma, I-II, q. 62, a. 4.

⁵³ Porov. AKVINSKÝ, Tomáš, Teologická suma, I-II, q. 65, a. 2.

⁵⁴ AUGUSTÍN, Boží štát, XIX, 25.

⁵⁵ AUGUSTÍN, Boží štát, XXI, 16.

⁵⁶ PÁPEŽ FRANTIŠEK, POZZA, O nerestiach a čnostiach, s. 17.

⁵⁷ FRANTIŠEK Z ASSISI. Chvála cností, 6-8. In: *Fonti Francescane*. Padova: Edizioni francescane, 2011, n. 257, s. 169.

čnosti nadobúdajú vždy individuálne črty podľa povahy, pohlavia a veku jednotlivých osôb. Napríklad ten, kto žije v biede, nemôže byť veľkodušným v rozdávaní hmotných dobier; mních nepraktizuje čnosť manželskej čistoty; odvaha lekára je odlišná od tej, ktorú vlastní vojenský veliteľ; a umiernenosť dospievajúceho sa líši od miernosti osoby v pokročilom veku.

Označením niekoho za „pravdovravného“, „trpezlivého“, „súcitného“ nevrldíme, že je „absolútne dokonalý“. Nemyslíme tým ani to, že vlastnenie týchto čností by ho uchránilo od akéhokolvek nedostatku v oblasti pravdovravnosti, trpezlivosti či súcitu. Keby to tak bolo, akýkoľvek pokrok v živote čnostného človeka by sa stal nemožným. Podobne aj „byť svätým“ neznamená žiť „bez akejkoľvek nedokonalosti“.⁵⁸ Vždy je však možné rásť v svätosti, čiže v láske, tak ako nás k tomu vyzýva Ježiš: „*Vy teda buďte dokonalí, ako je dokonalý váš nebeský Otec*“ (Mt 5,48).

Chcieť byť čnostným človekom neznamená egocentricky vlastniť čnosti, ktoré by dotyčný človek považoval za zbierku víťazných medailí. V duchu takéhoto narcistického postoja by človek druhých ľudí využíval iba ako „príležitosti“ alebo „prostriedky“ na svoje mravné zdokonalenie, ktoré by rovnako ako každá fatamorgána zostávalo nedosiahnuteľné. Zdokonaľovanie človeka autenticky čnostného je však vždy motivované ochotou slúžiť – byť tu pre druhých v ich potrebách. A tak duchovná krása a lesk čnostného človeka pochádza ako by z tajomného pozadia – z jeho *pokory*. Táto čnosť potichu vstúpila do mravného života spolu s kresťanstvom; nie je samostatná v zmysle, že by vlastnila vlastný predmet alebo mala špecifické pole pôsobnosti. Vlastne samotná láska je pokorná, a preto je krásna. Ved' čnosť pokory, v gréckom a rímskom staroveku neznáma, sleduje pohyb božského bytia, ktoré „*sa spontánne zrieka svojej výšky a majestátu, prichádza k človekovi, aby sa stalo slobodným a blaženým služobníkom každého človeka i celého stvorenia*“.⁵⁹

Pokorný človek poznáva a uznáva pravdu o vlastnom bytí: vie, aké je jeho miesto v poriadku stvorenia, zakúša, aké ohraničené sú jeho duchovné i fyzické sily, aké temnoty sa môžu zmocniť jeho srdca. Je si vedomý toho, že je „prach a popol“ – *humus* (zem), z čoho pochádza adjektívum *humilis* (pokorný) –, vôbec sa nepotrebuje ponižovať, aby slúžil. Ved' ten druhý, ktorému slúži, je vlastne „vyšší“ ako on. Ako to? V tvári druhého človeka – používajúc slovník Emanuela Levinasa – sa totiž zrači Absolútne, ktoré nás ustanovuje za „strážcu svojho brata“.⁶⁰

A tak naše úvahy o čnosti by sme mohli ukončiť výrokom Romana Guardiniho: „*Čnosť prechádza celou existenciou ako akord, ktorý zjednocuje, a tak*

⁵⁸ Porov. GORCZYCA, Essere per l'altro, s. 242.

⁵⁹ SCHELER, Zur Rehabilitierung der Tugend, s. 15.

⁶⁰ Porov. LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 208-210.

čnosť vystupuje nahor k Bohu alebo, lepšie povedané, zostupuje od neho nadol.⁶¹

Použitá literatúra

AKVINSKÝ, Tomáš. *Otázky o cnostech II. Lásky a nádeje*. Praha: Krystal OP, 2014. ISBN 978-80-87183-70-0.

AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa contra Gentiles* [online]. [cit. 2021-11-15]. Dostupné na internete: <https://genius.com/St-thomas-aquinas-summa-contra-gentiles-book-iii-q-1-83-annotated>

AKVINSKÝ, Tomáš. *Teologická suma* [online]. [cit. 2021-11-15]. Dostupné na internete: <http://summa.op.cz/sth.php>

SANT'AMBROGGIO. *Esposizione del Vangelo secondo Luca*. Milano – Roma: Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, 1978. ISBN 9788831191579.

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Český Těšín: Academia, 2001. ISBN 80-200-0917-5.

ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Bratislava: Kalligram, 2011. ISBN 978-80-8101-417.

AUGUSTÍN. *Boží štát*. Bratislava – Trnava: SSV – Lúč, 2005. ISBN 80-7162-571-X.

AUGUSTÍN. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* [online]. [cit. 2021-11-15]. Dostupné na internete: <http://www.augustinus.it/italiano/costumi/index.htm>

AUGUSTÍN. *De libero arbitrio* [online]. [cit. 2021-11-15]. Dostupné na internete: http://www.augustinus.it/italiano/libero_arbitrio/index.htm

SVÄTÝ BAZIL VELKÝ. Povzbudenie mladým, 5. In: BENEDIKT XVI. *Cirkevní otcovia od Klementa Rímskeho po svätého Augustína*, Trnava: Dobrá kniha, 2009, s. 89. ISBN: 9788071416586.

BERNARD Z CLAIRVAUX. Sermones super Cantica Cantarum, 49, 5. In: MIGNE, Jacques-Paul. *Patrologia latina* [online]. [cit. 2021-11-15]. Paris: Garnier fratres, 1862, 183, 1018. Dostupné na internete: https://books.google.sk/books?id=uJDYAAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=sk&source=gbs_ge_summari_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

FRANTIŠEK Z ASSISI. Chvála cností. In: *Fonti Francescane*. Terza edizione rivista e aggiornata. Padova: Edizioni francescane, 2011, n. 256-258, s. 168-171. ISBN 978-88-8135-026-1.

GORCZYCA, Jakub. *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011. Philosophia 3. ISBN 978-88-7839-194-9.

GUARDINI, Romano. *Cnosti*. Praha: Triáda, 2015. ISBN 978-80-7474-114-2.

Katechizmus Katolíckej cirkvi. 2. vyd. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1999. ISBN 80-7162-259-1.

LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-394-0.

⁶¹ GUARDINI, Cnosti, s. 13.

MACHULA, Tomáš. Teologické čnosti v kresťanském živote. In: AKVINSKÝ, Tomáš. *Otázky o čnostech II. Lásky a naděje*. Praha: Krystal OP, 2014. ISBN 978-80-87183-70-0.

PÁPEŽ FRANTIŠEK, POZZA, Marco. *O nerestiach a čnostiach*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2021. ISBN 978-80-8161-514-6.

PLATÓN. *Štát*. Bratislava: Kalligram, 2006. ISBN 80-7149-906-4.

REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica. Platone e Aristotele. Vol. II*. 8. vyd. Milano: Vita e Pensiero, 1991. ISBN 978-8834325674.

SCHELER, Max. Zur Rehabilitierung der Tugend. In: SCHELER, Max. *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Gesammelte Werke. Bd. III*. 4. vyd. Bern – München: Francke Verlag, 1955, s. 13-31. ISBN 978-3772001833.

VENDEMIATI, Aldo. *In Prima Persona. Lineamenti di Etica Generale*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 1999. ISBN 88-401-7012-X.

VERBEKE, Gerard. Aristotelian roots o Newman's illative sense. In: BASTABLE, James. *Newman and Gladstone*. Dublin: Veritas Publications, 1978, s. 177-195.

VON HILDEBRAND, Dietrich. *Ethik*. 2. vyd. Regensburg – Stuttgart: Habel – Kohlhammer, 1973.

VON HILDEBRAND, Dietrich. *Estetica*. Milano: Bompiani, 2006. ISBN 978-8845255915.

Moral virtues in the terms of Christian philosophy

Summary:

The article analyses different comprehensions of virtue. Aristotle sees virtue as a state of character concerned with choice, lying in a mean (between two extremes), in the mean relative to us, this being determined by a rational principle, and by that principle by which the man of practical wisdom would determine it. The phenomenological approach sees virtue as a response to values. Afterwards the present article studies the "cardinal virtues" of Plato (prudence, justice, courage and temperance) in the vision of Saint Thomas Aquinas. However, all moral virtues are mutually connected by love, for every virtue is constituted as an order of love. This view represents a Christian perspective, considerably distant from Greek philosophy. In conclusion is mentioned the virtue of humility because the authentic love must be humble.

Key words: moral virtues – values – cardinal virtues – love – humility – christian philosophy.

PhDr. Jozef Uram, PhD.
Comenius University Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology
of Cyril and Methodius
Department of Christian Philosophy
and Historical Sciences

TEOLOGÁLNA ČNOSŤ VIERY PRI PRIJÍMANÍ SVIATOSTÍ KRESŤANSKEJ INICIÁCIE

Anton Adam

Abstrakt:

V Katolíckej cirkvi sú sviatosti podstatnou súčasťou kresťanského života. Vieroučné formulácie striktným spôsobom definujú potrebu sviatostí na dosiahnutie spásy pre tých, ktorí prijali sviatosť krstu. Hovoríme o viditeľných znakoch, ktorými sa do duše vlieva neviditeľná Božia milosť. Mnohí ľudia v súčasnej dobe prijímajú sviatosti bez toho, aby mali primerané a jasné poznanie o tom, na čom majú účasť. Dokument Medzinárodnej teologickej komisie skúma vzťah medzi vierou prijímateľa a milosťou, ktorú sviatosť udeľuje. V jednom zo svojich dokumentov s názvom „Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonómii“ vysvetľuje neodmysliteľnú úlohu viery vo vzťahu k sviatosť krstu, birmovania a Eucharistie, pričom dôraz sa kladie na sviatosťné manželstvo. V našej štúdií sa venujeme problematike vzťahu medzi vierou a iniciačnými sviatosťami v kontexte vyššie spomenutého dokumentu Medzinárodnej teologickej komisie. Štruktúra príspevku je orientovaná dogmaticko-pastorálne.

Kľúčové slová: Cirkev – sviatosti – viera – milosť – iniciácia.

ÚVOD

Sakramentológia Katolíckej cirkvi je verná jej Učiteľskému úradu, pričom vychádza z nauky Ježiša Krista, ktorý novozákonné sviatosti ustanovil.¹ Či už ide o sviatosti ustanovené explicitne alebo implicitne, vždy ide o prostriedky spásy, ktoré sú zverené Cirkvi ako tej, ktorá je garanciou ich vysluhovania. Katechizmus Katolíckej cirkvi uvádza charakteristiku sviatostí: „Sedem sviatostí sú znaky a nástroje (signa et instrumenta), ktorými Duch Svätý šíri milosť Krista, ktorý je Hlavou v Cirkvi, ktorá je jeho telom. Cirkev teda obsahuje a udeľuje neviditeľnú milosť, ktorej je znakom. V tomto analogickom zmysle sa volá

¹ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1999, bod 1114.

„sviatosťou“.² Aj v ďalšom bode Katechizmus Katolíckej cirkvi odkazuje na Krista, ktorý v jednote s Otcom „vylieva Ducha Svätého na svoje telo, ktorým je Cirkev“, a teraz „pôsobí prostredníctvom sviatostí, ktoré ustanovil na udeľovanie svojej milosti. Sviatosti sú vnímateľné znaky (slová a úkony) prístupné našej terajšej ľudskej prirodzenosti. Kristovým pôsobením a mocou Ducha Svätého spôsobujú milosť, ktorú naznačujú (gratiam efficiunt quam significat).“³ Skutočnosť, že prostredníctvom sviatostí je ich prijímateľ účastný na Božej milosti, poukazuje na nevyhnutnosť viery každého človeka, ktorý ich prijíma. Na tejto realite nič nezmení ani rôzny, ba niekedy až protichodný prístup pri vysluhovaní sviatostí niektorými jednotlivcami. Je totiž evidentné, že často sa požiadavky na prijímanie sviatostí relativizujú, ba priam bagatelizujú. Cirkev vo všetkých svojich štruktúrach má prejavovať starostlivosť o hodné prijímanie sviatostí, ktoré predpokladajú vieru tak, ako to učí Katolícka cirkev: „Ak sa sviatosti náležite slávia vo viere, udeľujú milosť, ktorú naznačujú. Sú účinné, pretože v nich pôsobí sám Kristus: on krstí, on pôsobí vo svojich sviatostiach, aby udelil milosť, ktorú sviatosť naznačuje. Otec vždy vyslyší modlitbu Cirkvi svojho Syna, ktorá v epikléze každej sviatosti vyjadruje svoju vieru v moc Ducha Svätého. Podobne ako oheň premieňa na seba všetko, čoho sa dotkne, tak Duch Svätý premieňa na Boží život to, čo sa podriaďuje jeho sile.“⁴ Katolícka cirkev explicitne učí, že sviatosti sú nevyhnutné pre spásu,⁵ preto je evidentné, že táto cesta sviatostného života nie je možná bez osobnej viery. Podľa personalistického chápania rovnako ako dosiahnutie spásy je naplnením spoločenstva ľudskej osoby s Bohom, tak aj viera je nevyhnutná pre napredovanie na ceste k večnému životu. Cieľom kresťanskej čnosti je dospieť k videniu Boha, v ktorom stvorený človek nachádza konečný cieľ svojej existencie. „V nasledovaní Ježiša môže každý veriaci chápať svoj život a svoje utrpenie, svoju smrť a svoju nádej ako odraz Kristovho vzoru a s pomocou milosti ako spätné zavŕšenie seba samého v podobe dokonalej lásky k Bohu a blížnemu. Kristus je pre neho dar spásy a zároveň príklad: sacramentum et exemplum.“⁶

O vzťahu medzi sviatosťami a vierou človeka, ktorý ich prijíma, hovorí dokument Medzinárodnej teologickej komisie s názvom *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonómii*.⁷ Dokument bol vydaný 19. decembra

² Katechizmus Katolíckej cirkvi, bod 774.

³ Katechizmus Katolíckej cirkvi, bod 1084.

⁴ Katechizmus Katolíckej cirkvi, bod 1127.

⁵ Katechizmus Katolíckej cirkvi, bod 1129.

⁶ MÜLLER, G. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 2010, s. 363.

⁷ Názov originálu: *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy* [online]. [cit. 2020-11-10]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_en.html

2019 z rozhodnutia prefekta Kongregácie pre náuku viery kardinála Luisa Ladariu Ferrera SJ po predchádzajúcom súhlasnom stanovisku pápeža Františka. Predmetný dokument vysvetľuje úlohu viery pri krste, birmovaní a Eucharistii. Pozornosť obracia aj na sviatosť manželstva, ktorú nie je možné bez viery platne uzavrieť. Diskusie na danú tému, na základe ktorých bol dokument spracovaný, sa uskutočnili na zasadnutiach subkomisie, ako aj na plenárnych zasadnutiach uvedenej komisie v období rokov 2014 – 2019. Komisii predsedal španielsky jezuita páter Gabino Uríbarri Bilbao SJ. V komisii pracoval aj slovenský biblista Peter Dubovský. Ďalšími teológmi podieľajúcimi sa na vzniku dôležitého dokumentu boli Lajos Dolhai,⁸ Krzysztof Gózdź,⁹ Thomas Kollampampil,¹⁰ Marianne Schlosserová, Oswaldo Martínez Mendoza, Karl-Heinz Menke, Terwase Henry Akaabiam a Thomas G. Weinandy. Španielsky jezuita Gabino Uríbarri Bilbao SJ z Univerzity Comillas v Madride, člen Medzinárodnej teologickej komisie, v rozhovore pre Vatican News charakterizoval zdroj dokumentu a stručne zhrnul jeho obsah:

„Na prvom plenárnom zasadnutí Medzinárodnej teologickej komisie, začatej v jej deviatej päťročnici v decembri 2014, bolo hlasovaním schválené, že štúdium sa zameria aj na tému týkajúcu sa vzťahu, viery a sviatostí. Stálo to istú námahu určiť metodológiu a nájsť smer preberania tejto témy z dôvodu tematickej šírky, ktorú to predpokladá: všeobecná sakramentálna teológia, biblický základ, pastoračné uplatnenie, štúdium viacerých sviatostí, rozmanitosť situácií na jednotlivých kontinentoch. Bolo potrebných 11 pracovných verzií, kým sa dospelo k výslednému dokumentu. Dokument sa vo svojich piatich kapitolách chce zamerať na skutočnosť, že vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami sa dnes v pastoračnej praxi nachádza v kríze. Srdce dokumentu, druhá kapitola, pozostáva z teologickej argumentácie, v ktorej si uvedomujeme vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami.“¹¹ Dokument Medzinárodnej teologickej komisie predkladá tri základné tézy:

1. Božie zjavenie a dejiny spásy majú sviatostný ráz vzhľadom na mimoriadny význam vtelenia.

2. Sviatostné zjavenie je zamerané na sprostredkovanie Božej milosti ľudskej osobe, preto má dialogický charakter.

⁸ Lajos Dolhai, maďarský teológ, nar. 11. marca 1952. Od roku 2014 bol členom Medzinárodnej teologickej komisie.

⁹ Krzysztof Gózdź, poľský teológ – dogmatik, nar. 30. marca 1955. Od roku 2014 bol členom Medzinárodnej teologickej komisie.

¹⁰ Thomas Kollampampil, profesor na teologickej fakulte Dharmaram Vidya Kshetram (DVK) v Bangalúre v Indii. Ide o biblistu špecializujúceho sa na sýrskych otcov.

¹¹ URÍBARRI, G. *Rozhovor pre Vatican News* [online]. [cit. 2020-11-11]. Dostupné na internete: <https://m.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20200304017>

3. Kresťanská viera ako odpoveď na sviatostné zjavenie má sviatostný charakter.

Na tomto základe je spracovaná tretia kapitola dokumentu, ktorá má názov *Reciprocita medzi vierou a sviatosťami kresťanskej iniciácie*. Vo štvrtjej kapitole sa autori dokumentu zameriavajú na vzťah viery a manželstva. Piatu kapitolu tvorí syntéza, v ktorej sa znovu zdôrazňuje a potvrdzuje vzájomný vzťah medzi vierou a sviatosťami podľa katolíckej perspektívy.

Španielsky teológ Gabino Uríbarri v závere rozhovoru objasnil základný zámer Medzinárodnej teologickej komisie pri vypracovaní dokumentu: „Náš úmysel má ďaleko od toho, že by sme kládli prekážky k sviatostiam. Naopak, chceme, aby dokument pomohol stimulovať pastoráciu a praktizovanie sviatostí. Vziať vážne sviatostný charakter dejín spásy si vyžaduje isté minimum viery, aby sa vylúčilo, že by sa slávenie sviatostí zvrhlo na prázdny ritualizmus, na mágiu alebo na nejakú privatizáciu viery, ktorá nekorešponduje s vierou cirkevnou.“¹² Aký význam dokument má a aký cieľ sleduje, upresňujú samotní autori: „Naším zámerom je zdôrazniť podstatnú vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami tak, že poukážeme na ich previazanosť v božskej ekonómii. Dúfame, že týmto spôsobom prispejeme k prekonaniu rozdelenia medzi vierou a sviatosťami, nech sa to deje kdekoľvek, a to z dvoch dôvodov: či už ide o vieru, ktorá si neuvedomuje zásadný význam sviatostnosti; alebo či ide o sviatostnú prax, ktorá sa vykonáva bez viery, a spôsob jej uplatňovania vyvoláva vážne otázky vo vzťahu k viere aj vo vzťahu k dôvere, ktorú sviatostná prax vyžaduje.“¹³

Dokument Medzinárodnej teologickej komisie s názvom *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonómii* otvorene poukazuje na rastúce oddeľovanie viery od sviatostí. Varujú pred sprivatizovaním viery (viera podľa vlastnej potreby), pred prístupom a vzťahom k Cirkvi ako k centru služieb a upozorňujú na nebezpečenstvo porovnávať Boží obraz s vlastnými potrebami a pocitmi. Dokument vysiela jasný signál v zmysle, že kresťanská viera je trinitárna – ide o vieru v Boha Otca, Syna i Ducha Svätého. Vo sviatostnej ekonómii má Najsvätejšia Trojica nezastupiteľné miesto. Je to viera Cirkvi, v ktorej majú veriaci prostredníctvom sviatostí otvorený prístup k spásy. Sviatosti sú prostriedkami spásy a z tohto dôvodu je potrebné odmietnuť akúkoľvek podobu formalizmu, ktorý sa v praxi snaží o udomácnenie. Podstatu Cirkvi ani akt viery nie je možné v plnosti pochopiť bez sviatostí. Ale ani k sviatostiam sa nedá

¹² URÍBARRI, Rozhovor pre Vatican News [online]. [cit. 2020-11-11]. Dostupné na internete: <https://m.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20200304017>

¹³ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH. *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 10 [online]. [cit. 2020-11-10]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_en.html

autenticky prístupit' bez viery Cirkvi. Tento vzájomný vzťah je neodmysliteľný a zároveň je neoddeliteľnou súčasťou sviatostnej ekonómie, ktorá napomáha zavŕšiť cestu človeka v Bohu. „Pochopenie sviatostnej logiky predpokladá pochopenie toho, ako funguje božská ekonómia spásy, ktorá pramení z trojjediného Boha, spoločenstva odlišných osôb v jednote jedinej božskej podstaty a z vykupiteľského vtelenia, v ktorom večné Slovo, bez ujmy na svojom nekonečnom božstve, prijíma naše človečenstvo so všetkými jeho dôsledkami. Táto štruktúra jasne potvrdzuje prítomnosť samotného Boha v človečenstve Ježiša Krista, v Slove, ktoré poslal Otec, ktoré sa vtelilo v Panne Márii pôsobením Ducha Svätého.“¹⁴

O sviatostiach Cirkvi hovoríme v kontexte celých dejín spásy. Z tohto pohľadu je zrejmé, že hovoríme o istej tradícii, ktorá je v Cirkvi stále prítomná. Je však dôležité, aby sme termín „tradícia“ na tomto mieste uchopili správne: nie je to o vonkajšom zvyku, ale o vnútornej podstate a samotnej povahe novozákonných sviatostí, v tomto prípade iniciálnych sviatostí.

1. RECIPROCITA MEDZI VIEROU A KRSTOM

Dokument Medzinárodnej teologickej komisie vychádza z biblického základu a pripomína prvé konverzie, ku ktorým dochádza po prvej Petrovej reči zástupom (porov. Sk 2,14-36). „Keď to počuli, bolesť im prenikla srdce a povedali Petrovi a ostatným apoštolom: ‚Čo máme robiť, bratia?‘ Peter im povedal: ‚Robte pokánie a nech sa dá každý z vás pokrstiť v mene Ježiša Krista na odpustenie svojich hriechov a dostanete dar Svätého Ducha. Veď to prisľúbenie patrí vám a vašim deťom i všetkým, čo sú d'aleko; všetkým, ktorých si povolá Pán, náš Boh.‘ A ešte mnohými inými slovami ich zaprisahával a povzbudzoval: ‚Zachráňte sa z tohoto zvrhého pokolenia!‘ Oni prijali jeho slovo a dali sa pokrstiť“ (Sk 2,37-41). Obrátenie, ľudská odpoveď na ohlasovanie evanjelia, sa zdá byť neoddeliteľné od sviatostného obradu krstu, ktorý zostáva spojený s rôznymi základnými aspektmi kresťanského života. „Prostredníctvom krstu sa veriaci zúčastňujú vo veľkonočnom Kristovom tajomstve (porov. Rim 6,1-11), ktoré Kristus očakával už pri krste a uskutočnil vo svojom umučení a zmŕtvychvstaní (porov. Mk 10,38; Lk 12,50); veriaci sa pripodobňujú ku Kristovi. Tak sa stávame adoptovanými deťmi a novými stvoreniami.“¹⁵

Apoštol Pavol hovorí o ovocí viery pre tých, ktorí uveria v Krista: „No kým neprišla viera, boli sme zajatci pod dozorom zákona pre tú vieru, ktorá sa mala

¹⁴ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 17.

¹⁵ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 81.

zjaviť. A tak bol zákon naším vychovávateľom pre Krista, aby sme boli ospravedlnení z viery. Ale keď prišla viera, už nepodliehame vychovávateľovi. Veď skrze vieru v Kristovi Ježišovi ste všetci Božími synmi“ (Gal 3,23-25). Človek prijímajúci krst sa včleňuje do Kristovho tajomného tela, ktorým je Cirkev (porov. 1 Kor 12,12-13); prijíma prisľúbeného Ducha Svätého (porov. Sk 1,5), odpustenie hriechov a ospravedlnenie. Apoštol Pavol v Liste Kolosanom píše: „S ním ste boli pochovaní v krste a v ňom ste boli s ním aj vzkriesení vierou v moc Boha, ktorý ho vzkriesil z mŕtvych. Aj vás, čo ste boli mŕtvi v hriechoch a neobriezke svojho tela, oživil s ním a odpustil nám všetky hriechy“ (Kol 2,12-13). Takto pokrstené nové stvorenie patrí Kristovi a Cirkvi a je schopné žiť kresťanský život viery a dosvedčovať ho novým životom.

Krst je sviatosťou viery par excellence. Evanjelista svätý Marek spája krst a vieru: „Kto uverí a dá sa pokrstiť, bude spasený; ale kto neuverí, bude odsúdený“ (Mk 16,16). Misijný rozkaz Ježiša Krista, ktorý sa spája s jeho zjavením učeníkom v Galilei, obsahuje krstnú formulu, v ktorej Cirkev videla syntézu svojej trojičnej viery.¹⁶ „Jedenásti učeníci odišli do Galiley na vrch, kam im Ježiš rozkázal. Keď ho uvideli, klaňali sa mu, no niektorí pochybovali. Ježiš pristúpil k nim a povedal im: ‚Daná mi je všetka moc na nebi i na zemi. 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 28,16-20). V súčasnom obrade prijatia do katechumenátu žiada katechumen Cirkev „o vieru“, ktorá dáva „večný život“. Zriekanie sa hriechu a vyznanie viery sú v súčasnosti neoddeliteľnou súčasťou krstného obradu. Krstná slávnosť zdôrazňuje dialogický charakter udalosti krstu, ktorá sa spája s vierou. Keďže krstný obrad je nám všeobecne známy, nie je potrebné sa na tomto mieste podrobne venovať vyššie spomenutému dialogickému rozmeru krstného obradu. Dokument Medzinárodnej teologickej komisie zdôrazňuje, že krst je dar od Boha, „preto si ho nikto nemôže udeliť sám. Tak ako viera, ktorá sa prijíma ohlasovaním a počúvaním Slova, tak aj sviatosti sú vpísané do tejto logiky prijímania Božieho daru.“¹⁷

Pápež František v encyklike *Lumen fidei* učí: „V krste človek prijíma aj náuku, ktorú má vyznávať, a nový konkrétny spôsob života, ktorý si vyžaduje zapojenie celej jeho osoby a ktorá ho uvádza na cestu dobra. Je prenesený do nového prostredia, zverený novému prostrediu, novému spôsobu spoločného konania v Cirkvi. Krst nám tak pripomína, že viera nie je dielom izolovaného jednotlivca, nie je úkonom, ktorý môže vykonať človek stavajúci len na vlastných silách, ale že ju treba prijať vstupom do cirkevného spoločenstva, ktoré

¹⁶ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 82.

¹⁷ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 82.

odovzdáva Boží dar: nikto nekrstí seba samého, tak ako sa nikto sám od seba nerodí do života. Boli sme pokrstení.“¹⁸

Dokument Medzinárodnej teologickej komisie považuje katechumenát za súčasť iniciácie, pri ktorej človek nie je uzavretý do seba. Podobne aj krst nepozostáva z obradu uzavretého do seba, ale zo svojej vnútornej dynamiky si vyžaduje vonkajšie svedectvo pokrsteného človeka. Chápanie viery nie je uzavreté do seba napriek rovnosti medzi vierou, ktorá sa slávi v obrade, a vierou, ktorej sa verí. Je evidentné, že krst sa slávi vo viere Cirkvi pri konkrétnom krstnom obrade, no zároveň pokrstený má vieru, ktorá je jeho osobná, teda viera, ktorou verí on – prijímajúci krst. Je dôležité, aby sa ten, kto prijíma sviatosť krstu, zjednotil vo svojej osobnej viere s vierou Cirkvi.¹⁹

Cyril Jeruzalemský nástojčivo zdôrazňuje obrátenie srdca a varuje: „Ak zo-trváš vo svojom zlom predsavzatí [...] prijmeš vodu, ale nie Ducha Svätého.“²⁰ Nevyžaduje si to výslovne silu viery v zmysle mimoriadnej sily schopnej hory prenášať, ale verné pridržanie sa cirkevného vyhlásenia: „Uchovávejte v sebe vnútorné odhodlanie ľudskej viery prijať od neho dar viery, ktorý presahuje ľudské možnosti.“²¹ Viera môže a musí rásť; ochota uskutočniť to už spočíva v samotnom rozhodnutí dať sa pokrstiť.²²

Dokument Medzinárodnej teologickej komisie s názvom *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonómii* formuluje pastoračný návrh. Konštatuje, že Cirkev vždy túži sláviť krst. Znamená to, že veriaci sa stávajú ospravedlivenými a sú včlenení do Krista, zjednocujú sa s Kristom, keď sa stávajú súčasťou Cirkvi, a vydávajú aj svedectvo o novom živote v Duchu Svätom, ktorým boli obdarovaní. „Pri absolútnej absencii osobnej viery však sviatosťný obrad stráca zmysel. Zatiaľ čo platnosť je založená na uskutočňovaní sviatosti vysluhovateľom s príslušným úmyslom (porov. b. 65-70), bez minimálnej viery pokrstených sa vytráca podstatná vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami.“²³ Dokument požaduje aspoň minimum viery: „Toto minimum viery sa javí ako nevyhnutné pre tých, ktorí prijímajú sviatosť, aby sa priblížili k zámeru uskutočniť to, v čo verí Cirkev. Niektoré prvky patriace k tomuto minimumu

¹⁸ FRANTIŠEK. *Encyklika Lumen fidei*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2013, č. 41.

¹⁹ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 85.

²⁰ CYRIL JERUZALEMSKÝ. *Procatech*. Introd. n. 4 (PG 33, 340A).

²¹ CYRIL JERUZALEMSKÝ, *Procatech*, V, 11 (PG 33, 520B).

²² CYRIL JERUZALEMSKÝ, *Procatech*, I, 6; I, 4. Porov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 86.

²³ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 88.

viery možno odvodiť z dynamiky sviatostného slávenia.²⁴ Citovaný dokument sa odvoláva na encykliku pápeža Františka *Lumen fidei*, v ktorej sa píše o vzťahu viery a krstu: „Odovzdávanie viery sa odohráva v prvom rade prostredníctvom krstu. Mohlo by sa zdať, že krst je len prostriedkom, symbolicky vyjadrujúcim vyznanie viery, pedagogickou pomôckou pre tých, čo potrebujú obrazy a gestá, ale bez ktorého by sa dalo v podstate aj zaobiť. Jeden z výrokov svätého Pavla ohľadom krstu nám pripomína, že to nie je tak. Tvrdí, že ‚krstom sme teda s ním boli pochovaní v smrť, aby sme tak, ako bol Kristus vzkriesený z mŕtvych Otcovou slávou, aj my žili novým životom‘ (Rim 6,4). V krste sa stávame novým stvorením a adoptovanými Božimi deťmi.“²⁵ Minimum viery je odkazom aj na trinitárny aspekt viery, lebo človek je krstený v mene Najsvätejšej Trojice.²⁶

Pápež František kladie otázku: Aké sú krstné prvky, ktoré nás vovádzajú do tejto [krstnej] formy náuky? A odpovedá: „Nad katechumenom sa predovšetkým vzýva meno Najsvätejšej Trojice: Otec, Syn a Duch Svätý. Od počiatku sa tak ponúka syntéza cesty viery. [...]. Tak nám krst – prostredníctvom ponorenia do vody – hovorí o inkarnovanej štruktúre viery. Kristovo pôsobenie sa nás dotýka v našej plnej osobnej realite, radikálne nás pretvára a činí nás adoptívnymi Božimi deťmi, ktoré majú účasť na jeho božskej prirodzenosti. Tým mení všetky naše vzťahy, našu konkrétnu situáciu vo svete a vo vesmíre a otvára ich pre život v spoločnosti s ním. Tento dynamizmus premeny, vlastný krstu, pomáha nám chápať dôležitosť katechumenátu, ktorý má dnes aj v spoločnostiach so starobylými kresťanskými koreňmi, v ktorých rastúci počet dospelých prístupuje k sviatosti krstu, jedinečný význam pre novú evanjelizáciu. Je to príprava na krst a na premenu celej existencie v Kristovi.“²⁷

Medzinárodná teologická komisia zdôrazňuje potrebu vernosti náuke Cirkvi a nabáda k pastoračnej obozretnosti pri formácii katechumenov. V praxi sa má venovať pozornosť objasneniu toho, čo sviatosť je a čo znamená, a nie je namieste zľavovať z minimálnych požiadaviek nevyhnutných na prijatie krstu, lebo v takom prípade hrozí nebezpečenstvo narušenia sviatostnej povahy viery a Cirkvi. Dokument ďalej uvádza: „Viera prijímateľa určite nie je príčinou milosti, ktorá pôsobí vo sviatosti, ale je súčasťou primeranej a potrebnej dispozície pre jej plnosť, aby mohla byť plodná. Ak je istý deficit viery, nemožno si myslieť, že nevyhnutné minimum je aj tak zachované z dôvodu dispozície, ktorá – na najnižšej úrovni – iba nepredstavuje žiadnu prekážku. Ak chýba spomí-

²⁴ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 89.

²⁵ FRANTIŠEK, Encyklika *Lumen fidei*, č. 41.

²⁶ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 89.

²⁷ FRANTIŠEK, Encyklika *Lumen fidei*, č. 42.

nané minimum viery, Boží dar, ktorý robí z pokrsteného živú „sviatosť“ alebo Kristov list (porov. 2 Kor 3,3), nemôže priniesť zodpovedajúce ovocie. Na druhej strane, kto vyznáva Krista ako Pána a Spasiteľa, nebude váhať sa mu čo najviac priblížiť, a to prijatím sviatosti, ktorá sprostredkúva jadro kresťanského tajomstva spásy.²⁸ Apoštol Pavol oslovuje všetkých, ktorí patria Kristovi: „Vy ste náš list napísaný v našich srdciach, ktorý poznajú a čítajú všetci ľudia. Veď je zjavné, že ste Kristov list, ktorý sme my vyhotovili, napísaný nie atramentom, ale Duchom živého Boha, nie na kamenných tabuliach, ale na živých tabuliach srdca“ (Kol 3,2-3).

Medzinárodná teologická komisia zaujíma jasný postoj aj ku krstu malých detí, pri ktorom sa zdôrazňuje, že viera, v ktorej sú tieto deti pokrstené, je viera Cirkvi a vzrast vo viere je pre dieťa realizovaný vďaka spoločenstvu, do ktorého je krstom prijaté.²⁹ Pápež František v encyklike *Lumen fidei* poznamenáva: „Dieťa nie je schopné slobodného úkonu, ktorým sa prijíma viera, nemôže ju ešte samo vyznávať, a práve preto ju v jeho mene vyznávajú rodičia a krstní rodičia. Viera sa žije vnútri spoločenstva Cirkvi, je včlenená do spoločného „my“. Tak dieťa môže byť podporované druhými, jeho rodičmi a krstnými rodičmi, a môže byť prijaté do ich viery, ktorá je vierou Cirkvi, symbolicky vyjadrenou svetlom sviece, ktorú počas krstnej liturgie otec zapaluje od veľkonočnej sviece. Táto štruktúra krstu poukazuje na synergiu medzi Cirkvou a rodinou pri odovzdávaní viery.“³⁰ Pri krste pôsobia rodičia a krstní rodičia ako zástupcovia Cirkvi, ktorá tieto deti prijíma. Z tohto dôvodu sa s krstom detí spája zodpovednosť za ich výchovu vo viere, ktorú vyznávajú rodičia a krstní rodičia, čo korešponduje s ich zodpovednosťou za výchovu aj v ostatných oblastiach života.³¹

Dokument Medzinárodnej teologickej komisie vyzdvihuje postoj tých rodičov, ktorí žijú osobnú vieru a odovzdávajú ju aj svojim deťom, keď ich vychovávajú vo viere tým, že ich dali pokrstiť krátko po narodení podľa kresťanského zvyku predkov.³² Zaznieva aj kritický hlas: „Existuje však množstvo problémov. Na niektorých miestach sa počet krstov drasticky znižuje. V krajinách s kresťanskou tradíciou nie je nič neobvyklé, keď deti, ktoré sa pripravujú na prvé sväté prijímanie, v tom čase zistia, že nie sú pokrstené. Niektorí rodičia veľmi často požadujú krst pre svoje deti zo spoločenského zvyku, alebo podlie-

²⁸ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 90.

²⁹ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 91.

³⁰ FRANTIŠEK, *Encyklika Lumen fidei*, č. 43.

³¹ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 91.

³² CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 92.

hajú rodinným tlakom, bez účasti na živote Cirkvi a s vážnymi pochybnosťami o úmysle a schopnosti poskytovať ďalšie vzdelávanie vo viere svojich detí.³³

V závere časti zaoberajúcej sa vzťahom viery a sviatosťou krstu Medzinárodná teologická komisia sformulovala pastoračný návrh tohto znenia: „V prípade detí musí existovať nádej založená na výchove vo viere vďaka viereospelých, ktorí preberajú zodpovednosť. Bez akejkoľvek nádeje na ďalšie vzdelávanie vo viere nie sú splnené minimálne podmienky na zmysluplné prijatie krstu.“³⁴

2. RECIPROCITA MEDZI VIEROU A BIRMOVANÍM

Sviatosť birmovania nachádza svoj základ vo Svätom písme. Duch Svätý zohráva rozhodujúcu úlohu v Ježišovom živote a jeho spásonosnom poslaní. Rovnako dôležité miesto má aj v kresťanskom živote. Učeníci majú byť „vystrojení mocou z výsosti“ (Lk 24,49) skôr, ako sa stanú svedkami Zmŕtvychvstalého. Podľa Skutkov apoštolov Duch Svätý zostúpil na učeníkov (porov. Sk 2,1-11) a na mnohých ďalších ľudí vrátane pohanov (porov. Sk 10,45), ktorí takto svedčili o Ježišovi Kristovi (porov. Sk 2,43; Rim 15,13). Prislúbený Tešiteľ (porov. Jn 14,16; 15,26; 16,7) pomáha učeníkom napredovať na ceste viery a vydávať o nej svedectvo pred tvárou sveta. Katechizmus Katolíckej cirkvi poukazuje na vzájomné spojenie sviatosti birmovania a ďalších iniciačných sviatostí: „Sviatosť birmovania tvorí spolu s krstom a Eucharistiou jeden celok sviatostí uvádzania do kresťanského života, ktorého jednotu treba zachovať. Preto treba veriacim vysvetliť, že prijatie sviatosti birmovania je potrebné na dovŕšenie krstnej milosti.“³⁵

V niektorých pasážach Skutkov apoštolov sa rozlišuje medzi prijatím krstu a následným vyliatím Ducha Svätého spojeným s vkladáním rúk na kresťanov, ktorí už žijú svoju vieru: „Keď sa apoštolí, ktorí boli v Jeruzaleme, dopočuli, že Samária prijala Božie slovo, vyslali k nim Petra a Jána. Oni ta zašli a modlili sa za nich, aby dostali Ducha Svätého, lebo na nikoho z nich ešte nezostúpil; boli iba pokrstení v mene Pána Ježiša. Potom na nich vložili ruky a dostali Ducha Svätého“ (Sk 8,14-17). Tak ako môžeme odlišiť okamih Veľkej noci od Turíc, podobne aj v živote kresťana, ktorý je ponorený do ekonómie spásy, existujú dva odlišné a navzájom prepojené momenty: krst, v ktorom sa zdôrazňuje veľ-

³³ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 92.

³⁴ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 94. Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY. *Inštrukcia Pastoralis actio*, 15 a 28, č. 2: AAS 72 (1980), 1144-1145 a 1151.

³⁵ Katechizmus Katolíckej cirkvi, bod 1285.

konečná pravda nového života, a birmovanie, ktoré odkazuje na Turíce s prijatím Ducha Svätého a s úplným začlenením do misie Cirkvi. Kontinuitu sviatosti birmovania a krstu zdôrazňuje samotný obrad sviatosti birmovania, pri prijatí ktorého sa obnovuje zrieknutie sa hriechu a vyznanie krstnej viery. Krst včleňuje človeka do života viery, birmovanie znamená užšie puto s Cirkvou. Konštitúcia *Lumen gentium* pripomína vnútorný vzťah medzi krstom a birmovaním: „Veriaci, krstom včlenení do Cirkvi, sú na základe krstného charakteru povolania uctievať Boha v kresťanskom náboženstve a znovuzrodení ako Božie deti sú povinní vyznávať pred ľuďmi vieru, ktorú dostali od Boha prostredníctvom Cirkvi. Sviatosť birmovania ich dokonalejšie spája s Cirkvou a bohato ich obdarúva osobitnou silou Ducha Svätého, takže sú ako praví Kristovi svedkovia väčšmi povinní šíriť a brániť vieru slovom i skutkom.“³⁶ Birmovanie znamená užšie spojenie s Cirkvou, preto sa prijatím tejto sviatosti potvrdzuje cirkevný charakter viery. Vďaka tomu sa krstná viera upevňuje vo viacerých smeroch: „Je to viera viac disponovaná verejne svedčiť o viere Cirkvi; je to viera s väčšou silou a identifikáciou s Cirkvou; je to aktívnejšia viera, pretože je viac otvorená darom Ducha, ktorého vyliatie nasleduje po prvom krstnom prijatí Ducha. Tieto aspekty označujú dozrievanie viery vzhľadom na počiatkovú vieru potrebnú na krst. Bez týchto dispozícií viery hrozí, že sviatosť zostane prázdny obradom.“³⁷ Zaiste, týmto konštatovaním sa nijakým spôsobom nezmenšuje pôsobenie sviatosti „ex opere operato“, chce sa len zdôrazniť potreba živej viery, ktorá sa prejavuje v skutkoch. Kresťan, ktorý prijíma sviatosť birmovania, sa stáva učeníkom Ježiša Krista. „Účasť na birmovaní je znakom a prostriedkom cirkevného spoločenstva. Kresťan posilnený Duchom Svätým je začlenený do Cirkvi a prispieva k budovaniu Kristovho tela (porov. Ef 4,12; 1 Kor 12,12-13). Okrem toho posilňuje jeho kresťanský život, ktorý začal samotným krstom. S novým darom Ducha môže byť živým svedkom prijatej viery, podobne ako to bolo na Turíce.“³⁸ S touto skutočnosťou súvisí význam Kristovho slova: „Nie každý, kto mi hovorí: ‚Pane, Pane‘, vojde do nebeského kráľovstva, ale iba ten, kto plní vôľu môjho Otca, ktorý je na nebesiach“ (Mt 7,21).

Dokument Medzinárodnej teologickej komisie poukazuje aj na niektoré aktuálne problémy súvisiace s prijímaním sviatosti birmovania. Predmetný dokument pripomína aktuálny stav: „Súčasnú umiestnenie sviatosti birmovania na Západe je dané skôr historickými a pastoračnými okolnosťami ako správnymi

³⁶ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Lumen gentium*, dogmatická konštitúcia o Cirkvi. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 11.

³⁷ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 97.

³⁸ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 98.

teologickými dôvodmi alebo dôvodmi odvodenými od konkrétnosti sviatosti.“ Následne konštatuje: „V kresťanskej iniciácii dospelých sa zachováva pôvodný a teologicky dôslednejší rytmus: krst, birmovanie a Eucharistia.“³⁹

Sviatosť birmovania ponúka ďalší vzrast vo viere a kvalitatívny vzrast v prejavovaní viery. Túto možnosť však využíva iba malá časť birmovancov, nakoľko mnohí z nich túto sviatosť chápu iba ako podmienku pre ďalšie kroky kresťanského života, napr. pre prijatie sviatosti manželstva. Takto ponímaná interpretácia sviatosti birmovania však nezodpovedá jej teologickému a sakramentálnemu poslaniu. Dôležitosť sviatosti krstu sa ustálila a jej miesto je na začiatku kresťanského života. Sviatosť birmovania sa v pastorálnej praxi odsunula z druhej pozície, ktorú má v poradí iniciačných sviatostí (krst, birmovanie, Eucharistia), až na tretie miesto, keď sa v pastorálnej praxi po sviatosti krstu stretávame najprv s Eucharistiou (problematika veku prvoprijímajúcich detí) a až následne sa realizuje príprava na sviatosť birmovania. V tomto kontexte je dôležité nastoliť naliehavú otázku, či chceme a máme hovoriť o sviatosti birmovania ako o sviatosti kresťanskej dospelosti alebo zrelosti. V realite konkrétneho života a kresťanskej praxe autor tejto štúdie jednoznačne zastáva názor, že v súčasnej dobe nie je potrebné zdôrazňovať tzv. dospelosť kresťana, ale preferovať jeho duchovnú zrelosť, keď je pripravený sviatosť birmovania nielen prijať, ale aj žiť a konať vo viere, ktorú vyznáva. Kristov nasledovník uskutočňuje osobnú vieru v Duchu Svätom posilnenú sviatosťou birmovania. Katechizmus Katolíckej cirkvi učí, že pokrstených „sviatosť birmovania dokonalejšie spája s Cirkvou a bohato ich obdarúva osobitnou silou Ducha Svätého, takže sú ako praví Kristovi svedkovia väčšmi povinní šíriť a brániť vieru slovom i skutkom“.⁴⁰

Pri prijímaní iniciačných sviatostí dospelým človekom sa viera potrebná na sviatosť birmovania zhoduje s vierou potrebnou na krst.⁴¹ Osobná viera pokrsteného dospelého človeka vzbudzuje vedomie spolupatričnosti s Cirkvou, do ktorej dospelý kresťan vstupuje práve prijatím krstu. To znamená, že sa plným spôsobom stáva účastným na živote cirkevného spoločenstva. Je potrebné si uvedomiť, že sviatostná cesta spásy nie je ukončená udalosťou Veľkej noci – Ježišovým zmŕtvychvstaním, ale má svoje pokračovanie a naplnenie, ktoré sa završuje v zoslaní Ducha Svätého na Turíce. Podobne ani cesta spásy jednotlivca nie je završená krstom, ale zintenzívňuje sa personalizáciou s Pánom v daroch Tešiteľa, ktorého prijímame pri sviatosti birmovania. Medzinárodná teologická komisia zdôrazňuje potrebu náležitej prípravy tak v oblasti vierouky

³⁹ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 99.

⁴⁰ Katechizmus Katolíckej cirkvi, bod 1285.

⁴¹ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 101.

Cirkvi, ako aj v morálnych témach.⁴² Tá istá komisia ani v prípade sviatosti birmovania neuvádza konkrétne riešenia, načrtáva však problematiku s jasnou teologickou formuláciou vzájomnej reciprocity viery a birmovania s následným apelom na pastoračnú starostlivosť.

3. RECIPROCITA MEDZI VIEROU A EUCHARISTIOU

Ustanovenie Eucharistie sa spája s večerou, ktorú Ježiš slávil s apoštolmi v jeruzalemskom Večeradle (porov. Mt 26,26-29; Mk 14,12-21; Lk 22,7-18.22-23; Jn 13,21-30). S touto kľúčovou udalosťou úzko súvisia aj ďalšie udalosti, ktoré Cirkev považuje za dôležité znamenia naznačujúce následné ustanovenie Eucharistie. Spomeňme rozmnoženie chleba, ktoré Cirkev chápe ako prípravu na ustanovenie Oltárnej sviatosti (porov. Mt 14,13-21; 15,32-38; Mk 6,30-44; 8,1-9; Lk 9,10-17; Jn 6,1-13). Pavol napomína spoločenstvo v Korinte: „Nie je kalich dobrorečenia, ktorému dobrorečíme, účasťou na Kristovej krvi? A chlieb, ktorý lámeme, nie je účasťou na Kristovom tele?“ (1 Kor 10,16). Podľa Kristovho príkazu sa slávi Eucharistia do dnešných dní ako novozákonná obeta, ktorou sa uskutočňuje Kristov dar spásy. Cirkev sa spája s Kristom a stáva sa jeho telom. Z tohto dôvodu je možné pravdivo potvrdiť, že Cirkev žije z Eucharistie.⁴³ Svätý Ján Pavol II. v encyklike *Ecclesia de Eucharistia* hovorí: „Kontemplovať Krista zahŕňa vedieť ho spoznať všade tam, kde sa prejavuje, v rozmanitých podobách jeho prítomnosti, no najmä v živej sviatosti jeho tela a krvi. Cirkev žije z eucharistického Krista, ním sa živí, on ju osvecuje.“⁴⁴ Eucharistia, ktorá sprítomňuje Krista, je zdrojom a vrcholom kresťanského života. Druhý vatikánsky koncil spomína Eucharistiu v kontexte s novou zmluvou medzi Bohom a ľuďmi. V konštitúcii *Sacrosanctum concilium* čítame: „Obnova zmluvy Boha s ľuďmi v Eucharistii privádza veriacych do podnetnej Kristovej lásky a roznečuje ich. Teda z liturgie, zvlášť z Eucharistie, ako z prameňa prúdi do nás milosť a ňou sa s najväčšou účinnosťou dosahuje posvätenie ľudí a oslava Boha v Kristovi, ku ktorému ako k svojmu cieľu smerujú všetky ostatné činnosti Cirkvi.“⁴⁵

⁴² CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy, č. 101.

⁴³ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy, č. 102.

⁴⁴ JÁN PAVOL II. *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2003, č. 6.

⁴⁵ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Sacrosanctum concilium*, konštitúcia o posvätnéj liturgii. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 10.

Dokument *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonomii* formuluje vzťah viery a Eucharistie z niekoľkých aspektov. V prvom rade vzťah viery k Eucharistii sa dá predstaviť v trinitárnom aspekte, pretože každá Eucharistia je „v mene Otca i Syna i Ducha Svätého“. Pápež Benedikt XVI. v apoštolskej exhortácii *Sacramentum caritatis* píše: „Prvoradou skutočnosťou eucharistickej viery je samotné tajomstvo Boha, trojičnej lásky. Ježiš nám v Eucharistii nedáva ‚niečo‘, ale sám seba: obetuje svoje telo a vylieva svoju krv. Tým dáva celé svoje bytie, zjavujúc pôvodný prameň tejto lásky. On je večný Syn, ktorého nám dal Otec.“⁴⁶ Trojičnému Bohu predkladáme najvyššiu chválu skrze Krista a v jednote Ducha Svätého, ktorú hlása doxológia, ktorou vrcholí eucharistická modlitba. Pri slávení eucharistickej obety je viera odpoveďou na Božie slovo. Vyznanie viery, ktorým sa uzatvára krstný obrad, je od 11. storočia pevnou súčasťou slávenia Eucharistie v nedeľu a na slávnosti. V prijímaní ohlasovaného Slova počúvame Krista. Pri slávení Eucharistie je dôležitá aj pneumatická dimenzia viery. V latinskom obrade existuje dvojité epikléza. Katechizmus Katolíckej cirkvi ponúka vysvetlenie: „V epikléze Cirkve prosí Otca, aby zoslal svojho Svätého Ducha na chlieb a víno, aby sa jeho mocou stali telom a krvou Ježiša Krista a aby tí, čo majú účasť na Eucharistii, boli jedno telo a jeden duch. V opise ustanovenia Eucharistie sila slov a konania Ježiša Krista a moc Ducha Svätého sviatostne sprítomňujú pod spôsobmi chleba a vína Kristovo telo a jeho krv, jeho obetu prinesenú raz navždy na kríži.“⁴⁷ Eucharistická viera odkazuje na otvorenosť pre tajomstvo viery. Po slovách premenenia celebrant vyhlási: „Mysterium fidei“. Eucharistia je v takom rozsahu tajomstvom viery, že bez viery ju nemožno ani sláviť, ani pochopiť. Aklamácia poukazuje na sviatostnú pravdu o tom, čo sa slávi, že chlieb a víno sa stali Kristovým telom a Kristovou krvou, čo je skutočne tajomstvom viery. V ďalších bodoch dokument Medzinárodnej teologickej komisie predstavuje ďalšie aspekty vzťahu viery a Eucharistie. Spomína sa viera ako uznanie sviatostnej ekonomie spásy; eschatologická dimenzia viery; viera a spoločenstvo s Kristom; misionársky charakter viery; posilňovanie osobnej viery; budovanie cirkevného spoločenstva; Eucharistia ako najväčší prejav sviatostnej viery; nevyhnutnosť viery na účasť na eucharistickom slávení.⁴⁸

Viacere hodnoty, ktoré preferujú ľudia v súčasnej dobe, sú iba v minimálnej miere priaznivé na autentické prežívanie kresťanskej viery. Mnohí kresťania aj v Katolíckej cirkvi opúšťajú tradične zažité spôsoby a prejavy viery a relativizujú potrebu duchovných hodnôt. Vo veľkej miere sa stávame svedkami „rie-

⁴⁶ BENEDIKT XVI. *Posynodálna apoštolská exhortácia Sacramentum caritatis*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007, č. 7.

⁴⁷ Katechizmus Katolíckej cirkvi, bod 1353.

⁴⁸ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 109 – 116.

denia evanjelia“, keď sa náuka Cirkvi podrobuje nenáležitej kritike a požiadavky kresťanského života sú prijímané s nevôľou až s odmietaním. Medzinárodná teologická komisia otvorene poukazuje na aktuálne problémy súvisiace s otázkami viery a Eucharistie. „Mnohí z tých, ktorí sa považujú za katolíkov, považujú pravidelnú účasť na nedeľnej Eucharistii za prehnanú. Iní zachovávajú prax častého prijímania bez toho, aby vôbec pristúpili k sviatosti zmierenia. Veľká skupina ľudí prichádza na slávenie svätej omše iba počas veľkonočných alebo vianočných sviatkov; bez výčitiek svedomia pristúpia k svätému prijímaniu a potom znovu nasleduje vákuum do nasledujúceho roka.“⁴⁹ Vyššie spomenuté nekonzistentné prežívanie kresťanskej viery vo vzťahu k Eucharistii nie je ojedinelé. Tento pozostatok kresťanského vplyvu, hoci predstavuje určité odchýlky, by mohol byť východiskom pre uvedomejšiu cirkevnú reintegráciu a môže ponúknuť oživenie oslabenej viery. Katolícka cirkev definuje potrebnú dispozíciu na prijatie Eucharistie. Apoštol národov vystríha pred nehodným pristupovaním k eucharistickému pokrmu: „Kto by teda jedol chlieb alebo pil Pánov kalich nehodne, prevíní sa proti Pánovmu telu a krvi. Nech teda človek skúma sám seba, a tak je z toho chleba a pije z kalicha. Lebo kto je a pije, a nerozoznáva telo, ten si je a pije odsúdenie“ (1 Kor 11,27-29). Z Jánovho evanjelia možno usudzovať, že prijatie sviatostného pokrmu bez viery a bez účasti na daroch Ducha Svätého, teda v stave milosti posväcujúcej, neprináša úžitok, pretože si vyžaduje vieru (porov. Jn 6,52-65). Scholastická teológia požadovanú dispozíciu nazýva formovanou vierou (*fides formata*) a je formovaná láskou. Sv. Tomáš Akvinský zdôrazňuje, že túto sviatosť je možné prijať iba vo viere, pretože ide o „sviatosť viery“ (*mysterium fidei*).⁵⁰ Dokument *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonómii* poukazuje na človeka bez viery ako na neschopného prijať sviatosť, pretože nevieru „oddeľuje od jednoty Cirkvi“⁵¹, od jednoty spoločenstva, ktoré dotvára Eucharistia. Za určitých okolností však človek prijme sviatosť, keď „chce dostať to, čo dáva Cirkev“, aj keď jeho viera nemá dostatočný obsah.⁵² Nieкто, kto verí v Kristovu prítomnosť v Eucharistii, ale nie je v stave milosti posväcujúcej, prijíma svia-

⁴⁹ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 118.

⁵⁰ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae*, III, q. 80, a. 4. Olomouc: edice Krystal, 1937.

⁵¹ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, III, q. 80, a. 5, ad 2.

⁵² „Si infidelis sumat species sacramentales, corpus Christi sub sacramento sumit. Unde manducat Christum sacramentaliter, teda „Sacramentaliter“ determinat verbum ex parte manducati. Si autem ex parte manducantis, tunc proprie loquendo non manducat sacramentaliter; quia non utitur eo quod accipit ut sacramento, sed ut simpliciter cibo. Nisi forte infidelis intenderet recipere illud quod Ecclesia givet, licet non haberet fidem veram circa alios articulos vel etiam hoc sacramentum“ (AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, III, q. 80, a. 3, ad 2).

tosť, ale dopúšťa sa ťažkého hriechu.⁵³ Svätý Tomáš Akvinský rozpoznáva, že plodná účasť na Eucharistii si v každom prípade vyžaduje iný stupeň dispozície, ktorý spôsobuje viera. Pri krste postačuje úmysel prijať to, čo dáva Cirkev. Pri prijímaní Eucharistie je však potrebné chápať sviatosť vo vlastnom zmysle slova, a preto je nevyhnutná osobná viera.⁵⁴ V liturgickej tradícii, najmä na Východe, je vnímané prepojenie medzi vierou, láskou a prijatím Eucharistie. V liturgii svätého Jána Zlatoústeho a svätého Bazila Veľkého recituje diakon, kňaz a ľud vyznanie viery bezprostredne pred prijatím svätého prijímania: „Verím, Pane, a vyznávam, že ty si skutočne Kristus, Syn Boha Živého, ktorý si prišiel na svet spasiť hriešnikov, z ktorých prvým som ja. [...]. Verím, Pane, a vyznávam, že to, čo prijímam, je skutočne pravé, prečisté Telo tvoje a skutočne pravá a životodarná Krv tvoja. Preto modlím sa k tebe: učiň ma hodným prijať ich na odpustenie všetkých mojich hriechov a pre život večný. Amen. Bože, buď milostivý mne hriešnemu. Bože, očisť hriechy moje a zmiluj sa nad mnou. Nespočetnekrát som zhrešil, Pane, odpusť mi.“⁵⁵

Medzinárodná teologická komisia poukázala nielen na vzťah medzi vierou a Eucharistiou, ale kriticky sa vyjadrila aj o jestvujúcich problémoch a ponúkla pastoračný návrh, akým spôsobom usmerniť vzťah veriaceho človeka k Oltárnej sviatosti. Je dôležité uvedomiť si, že táto sviatosť, pri ktorej máme účasť na Kristovom tele a Kristovej krvi, neslúži iba ako duchovná posila na ceste časného života, ale svojím prvotným zameraním podľa úmyslu Ježiša Krista má aj eschatologický rozmer. Takto prijímaná Eucharistia je pokrmom na cestu do večného života. Cirkev preto neustále zhromažďuje svojich veriacich na slávenie veľkonočného tajomstva, ktoré je úzko spojené s ustanovením Eucharistie. Človek však nemôže adekvátnym spôsobom prijať dar obetovaného Ježiša Krista, ak nie je ochotný svojou vierou nastaviť sa na Krista. Iba vo viere sme schopní prijať pravdu, ktorú svätý Pavol, apoštol národov, napísal veriacim v Korinte: „Veď v Kristovi Boh zmieril svet so sebou a nepočítal ľudom ich hriechy. A nám odovzdal slovo zmierenia“ (2 Kor 5,19). Bez viery nie je možné prijať pravdu o Kristovi, darcovi daru nekonečnej lásky v Eucharistii, že bol naozaj Božím Synom (porov. Mk 15,39). Veriaci človek vidí nielen vodu a krv, ktorá vytekla z Kristovho prebodnutého boku (porov. Jn 19,34), ale pri-

⁵³ , Summa theologiae, III, q. 79, a. 3.

⁵⁴ AKVINSKÝ, Summa theologiae, IV dist. 9, q. 1, a. 2, q. 2, ad 2; por. ST III, q. 79, a. 7, ad 2; a. 8, ad 2 (Posledná zmienka o rozdiel medzi krstom a Eucharistiou). Porov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy, č. 120-121.

⁵⁵ KORBA, E. (red.). *Gréckokatolícky liturgikon*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1976. s. 34-35.

jíma pravdu Cirkvi o krste a Eucharistii. Boží Syn sa stáva „Emmanuelom“ v každom kresťanovi účasťou na Kristovom tele a Kristovej krvi.⁵⁶

Medzi vierou a Eucharistiou existuje zásadný vzťah, preto Cirkev povzbudzuje veriacich mať účasť na svätom prijímaní so sviatostnou vierou. Eucharistia sa nevzťahuje na nediferencovaný alebo všeobecný vzťah k božstvu, vzťahuje sa na konkrétne prijatie Ježiša Krista v Oltárnej sviatosti. Medzi človekom a Kristom je personálny vzťah smerujúci k eschatologickej plnosti: „Z túžby po večnom živote čerpá Ježišov nasledovník silu na zmenu pozemského života, aby dospel k plnej večnosti, ktorá je u Boha.“⁵⁷ Sám Ježiš hovorí: „Kto je moje telo a pije moju krv, má večný život a ja ho vzkriesim v posledný deň. Lebo moje telo je pravý pokrm a moja krv je pravý nápoj. Kto je moje telo a pije moju krv, ostáva vo mne a ja v ňom. Ako mňa poslal živý Otec a ja žijem z Otca, aj ten, čo mňa je, bude žiť zo mňa“ (Jn 6,54-57). Sviatostná viera je zároveň trojičná, lebo v Eucharistii vyznávame živý vzťah s trojičným Bohom. Prijímajúc Krista ďakujeme Otcovi za dar spásy, ktorý sa uskutočnil prostredníctvom daru jeho Syna v sile Ducha Svätého. Ako sme už uviedli vyššie, sviatosť pôsobí *ex opere operato*, preto samotná sviatostná viera je predpokladom neodvolateľného pripútania sa k Ježišovi.

Plná účasť na Eucharistii znamená spoločenstvo s mystickým Kristovým telom – Cirkvou. Druhý vatikánsky koncil vo vieroučnej konštitúcii *Lumen gentium* uvádza: „Vždy, keď sa na oltári slávi obeta kríža, v ktorej bol ‚obetovaný náš veľkonočný Baránok Kristus‘ (1 Kor 5,7), uskutočňuje sa dielo nášho vykúpenia. Sviatosťou eucharistického chleba sa zároveň predstavuje a utvára jednota veriacich, ktorí tvoria v Kristovi jedno telo (porov. 1 Kor 10,17).“⁵⁸ Veriaci sa majú neustále snažiť posväcovať svoj život, aby boli hodní účasti na eucharistickej hostine. Medzinárodná teologická komisia upozorňuje na nebezpečenstvá ťažkých hriechov, ktoré znemožňujú hodné prijímanie Kristovho tela a krvi.⁵⁹ Eucharistia spôsobuje aj vzrast v láske: „Ten, kto je na ceste s Kristom, sa zúčastňuje na nedeľnej Eucharistii nie preto, že je to povinnosť ustanovená Cirkvou, ale z túžby byť posilnený milujúcim milosrdenstvom Pána. Táto túžba zahŕňa dispozíciu na nevyhnutné sviatostné zmierenie sa s Kristom a s Cirkvou, keď je to potrebné. Tí, ktorí majú účasť na katolíckej viere, vedia, že sa pripojili k spoločenstvu so sviatostnou štruktúrou. Preto sú si vedomí aj

⁵⁶ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy, č. 122.

⁵⁷ MORICOVÁ, J. Panna Mária ako vzor teologálnych čností podľa učenia pápeža Františka. In: LICHNER, M. (ed.). *Teologálne čnosti z interdisciplinárneho pohľadu. Zborník príspevkov z interdisciplinárnej medzinárodnej vedeckej konferencie*. Trnava: Dobrá kniha, 2018, s. 294.

⁵⁸ DRUHÝ Vatikánsky koncil, *Lumen gentium*, č. 3.

⁵⁹ Katechizmus Katolíckej cirkvi, bod 1855 – 1861.

toho, že ich sviatostná účasť na Eucharistii je súčasťou ich verejného svedectva, ku ktorému sa slobodne zaviazali.⁶⁰

Z dôvodu vzájomnej kauzality, ktorá existuje medzi vierou a Eucharistiou, je dôležitá pastoračná prax častého slávenia obety svätej omše. Účasť na liturgickom slávení a prijímaní sviatostného pokrmu je stálou posilou kresťanského života a prejavom sviatostnej praxe. Aktuálna doba pandémie, ktorú prežíva ľudstvo viac ako rok, zasiahla aj do náboženského a sviatostného života veriacich a spôsobuje mnohé problémy nielen v pastoračnej praxi, ale aj problémy súvisiace s prijímaním sviatostí v dôsledku výrazne obmedzených možností veriacich pristupovať k sviatostiam a zvlášť k Eucharistii.

ZÁVER

Dokument Medzinárodnej teologickej komisie s názvom *Vzájomnosť medzi vierou a sviatostami v sakramentálnej ekonómii* predstavuje nielen dôležitú tému vzťahu medzi samotnými sviatostami a samotnou vierou, ale aj tému pastoračného smerovania. Doktrínálny výklad neostáva iba teologickým objasnením, ale má ambíciu posunúť informáciu do pastoračnej praxe, aby sa realizovalo poslanie, ktoré novozákonné sviatosti v dejinách spásy plnia. Z toho vyplývajú aj nové pastoračné výzvy v súčasnom svete, ktorý sa veľmi rýchlo mení nielen v západnej kultúre, ale aj celkovo. Žiaľ, už ani v kresťanstve – čo je paradox – Božia prítomnosť nie je taká viditeľná a kresťanské vyznanie je vo veľkej miere marginalizované. Možno sa ešte kde-tu utešujeme percentuálnym počtom ľudí, ktorí sa pri sčítaní ľudu hlásia ku kresťanskej viere podľa rôznych obradov Katolíckej cirkvi, ale realita nás nemôže nechávať nečinných, resp. spokojných so stavom, ktorý je aktuálne aj v našej spoločnosti. Je žiaduce, aby sa kňazi aj laici oboznámili s týmto dokumentom, venovali mu pozornosť a boli otvorení nielen pre osobnú vieru v podobe, v akej ju vyznáva Cirkev, ale nech touto cestou viery vedú aj im zverených ľudí. Členovia Medzinárodnej teologickej komisie nepracovali s ambíciou vyriešiť problémy (to totiž nie je ich poslaním), ale poukázali na vzájomný vzťah medzi vierou a jednotlivými iniciačnými sviatostami. Formulovali problematiku predmetných vzájomných vzťahov a načrtli pastoračné kroky smerujúce k tomu, aby sa viera Božieho ľudu obnovila, posilnila a autenticky prejavovala aj v samotných skutkoch kresťanského ľudu. Konštitúcia *Lumen gentium* nech je povzbudením naplniť Boží

⁶⁰ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 130.

zámer: „Na zjednotenie s Kristom, ktorý je svetlo sveta, od ktorého pochádzame, skrze ktorého žijeme a ku ktorému smerujeme, sú povolaní všetci ľudia.“⁶¹

Zoznam použitej literatúry

- AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae*. Olomouc: edice Krystal, 1937.
- BENEDIKT XVI. *Posynodálna apoštolská exhortácia Sacramentum caritatis*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007. ISBN 978-80-7162-659-6.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Lumen gentium*, dogmatická konštitúcia o Cirkvi. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, s. 61-134. ISBN 978-80-7162-738-8.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Sacrosanctum concilium*, konštitúcia o posvätnéj liturgii. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, s. 159 - 202. ISBN 978-80-7162-738-8.
- FRANTIŠEK. *Encyklika Lumen fidei*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2013. ISBN 978-80-7162-998-6.
- GRANAT, Wincent. *Dogmatyka katolícka, synteza*. Lublin: Towarzystwo naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1964.
- GRANAT, Wincent. *Miłość przetwarzająca*. Lublin: Znak, 1951.
- GRANAT, Wincent. *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*. Lublin: Towarzystwo naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1960.
- JÁN PAVOL II. *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2003. ISBN: 80-7162-430-6.
- Katechizmus Katolíckej Cirkvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1999. ISBN 80-7162-259-1.
- KORBA, Emil (red.). *Gréckokatolícky liturgikon*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1976.
- CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH. *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy* [online]. [cit. 2020-11-10]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_en.html
- MORICOVÁ, Jana. Panna Mária ako vzor teologálnych čností podľa učenia pápeža Františka. In: LICHNER, Miloš (ed.). *Teologálne čnosti z interdisciplinárneho pohľadu. Zborník príspevkov z interdisciplinárnej medzinárodnej vedeckej konferencie*. Trnava: Dobrá kniha, 2018, s. 285-299. ISBN 978-80-8191-154-5.
- MÜLLER, Gerhard. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-259-6.
- NEUNER, Jozef, ROOS, Heinrich. *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*. Trnava: Dobrá kniha, 1995. ISBN 80-7141-072-1.
- URÍBARRI, Gabino. *Rozhovor pre Vatican News* [online]. [cit. 2020-11-11]. Dostupné na internete: <https://m.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20200304017>

⁶¹ DRUHÝ Vatikánsky koncil, *Lumen gentium*, č. 3.

The theological virtue of faith in receiving the sacrament of Christian initiation**Summary:**

The International Theological Commission, in the document Reciprocity between Faith and the Sacraments in the Sacramental Economy, deals with reciprocity between faith and the holidays in the sacramental economy. Points to the integral role of faith in baptism, confirmation and the Eucharist; however, it also emphasizes sacramental marriage. The Catholic Church explicitly teaches that the sacraments are necessary for salvation, hence the requirement of faith in the reception of the individual sacraments. Just as it is a consequence of the fulfillment of communion with God in a particular personalistic understanding, so the theological virtue of faith is essential for progress on this path to eternal life.

The document of the International Theological Commission Reciprocity between Faith and the Sacraments in the Sacramental Economy represents primarily the theme of the relationship not only between the sacraments and the faith itself, but also for the following pastoral direction. Doctrinal interpretation does not remain merely a theological explanation, but has the ambition to shift information into pastoral practice in order to realize the mission that the New Testament sacraments fulfill in the history of salvation.

Key words: Church – sacraments – faith – grace – initiation.

prof. ThDr. Anton Adam, PhD.
Comenius University Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology
of Cyril and Methodius
Department of Systematic Theology

GOOD INTENTIONS AND BAD ACTIONS: THOMAS AQUINAS ON THE INTENTION IN OUR ACTING*

Peter Samuel Lovás

Abstract:

What is a proper place of intention in the morality of an action? How is it related to the object of our acting? In this regard, some current theologians would like to see the double effect doctrine as a magic solution to avoid the interdiction of negative moral absolutes. St. Thomas with his clear scholastic thinking brings right order in fundamental moral considerations. He introduces an act having two effects, only one of which is intended, while the other is beside intention. The latter could be properly called “just chosen”, rather than intended. We must avoid any kind of angelism that emphasizes too much the role of intention in human acting. The substantial aspect of the act, the physical character of what is done, cannot be excluded. Otherwise, in order to change the nature of the object of one and the same act it would be enough just to change our description. Even the double effect principle is just a special case of the application of the teleological construction of a human action.

Key words: *intention – agent – intrinsically evil acts – double effect principle – Thomas Aquinas.*

INTRODUCTION

All of us certainly know people who would claim that they had a good intention, even if their action went wrong in the end. This claim (having a good intention) they might use as an excuse or more, they might even think that the intention is the main, or maybe the only category that matters in the moral consideration. However, on the other hand, there is classical Catholic teaching about the intrinsically evil acts, which are evil “*per se* and in themselves”,¹

* This article is based on a lecture given on the 12 February 2022 at the conference of the Aquinas Center for Theological Renewal at Ave Maria University and the Thomistic Institute

regardless of the intentions of their agents. As John Paul II, *Veritatis splendor*, a. 80, § 1, attests, they “are always seriously wrong by reason of their object”. What does St. Thomas Aquinas² say about the role of intention in our acting?

In this article we will proceed in two stages. In the first part we will present Aquinas’s thinking about the intention within the scope of the human acting process. We will start with metaphysical grounds of a notion of intention, which denotes in St. Thomas’s moral teaching always the end either *simpliciter*, or as acquired by particular means.³ In the second part we will look at the double effect doctrine. Why so? Some theologians try to see the double effect doctrine as a magic solution to avoid the interdiction of absolute negative precepts of the natural law. Particularly in *Summa theologiae*,⁴ II-II, q. 64, a. 7, St. Thomas introduces an act having two effects, only one of which is intended, while the other is *beside intention*. The latter could be properly called *just chosen*, rather than intended. We will see what it precisely means for a moral consideration.

1. METAPHYSICAL GROUNDING: THE END INTENDED AS GOOD

Aristotle begins his *Ethics* with the statement: “Every art and every inquiry, and similarly every action and pursuit, is thought to aim at some good; and for this reason, the good has rightly been declared to be that at which all things

of the Pontifical Faculty at the Dominican House of Studies “St. Thomas Aquinas as Spiritual Teacher: Theology in a Culture of Grace”, held at Ave Maria University, Florida, USA. Preparation and publication of both the conference presentation and this article was supported by a student grant DSGC-2021-0127 “On good intentions, bad actions, and happy life”, funded through the OP RDE project “Improving schematics of Doctoral student grant competition and their pilot implementation”. The author is grateful for its generous support.

¹ JOHN PAUL II, *Veritatis splendor* (6 August 1993), a. 80, § 1. Among the latest magisterium on the intrinsically evil acts, there is also JOHN PAUL II, *Reconciliatio et paenitentia* (2 December 1984), and PAUL VI. Address to Members of the Congregation of the Most Holy Redeemer. In: AAS, 1967, vol. 59, p. 962: “Far be it from Christians to be led to embrace another opinion, as if the Council taught that nowadays some things are permitted which the Church had previously declared intrinsically evil. Who does not see in this the rise of a depraved moral relativism, one that clearly endangers the Church’s entire doctrinal heritage?”

² With interpretation of some of his teaching we will be assisted by some outstanding current Thomistic scholars, mainly of the American provenance.

³ Cf. LONG, S. A. *Teleological Grammar of the Moral Act*, 2nd ed. Ave Maria, FL: Sapientia Press of Ave Maria University, 2015, p. 107-118.

⁴ Further only referred as “*ST*” with its traditional division.

aim.”⁵ For Aquinas, the first principle of practical reason is that “the good is to be done and pursued”.⁶ He argues that “the good is what all things desire”.⁷ And he refers to Pseudo-Dionysius who claims that “all things [...] desire the Beautiful and Good”.⁸ This proposition does not mean that something is good simply because it is desired but rather the other way around; something is desired because it is good. A cause is manifested through its effects. A man knows something and recognizes its goodness through its effects. And a thing’s recognized goodness draws the appetite. The good is the end of the appetite.⁹

All things, whether they know it or not, have a tendency toward an end. Since the nature of the good is such that it is desired, and so has the aspect of an end, it is obvious that the good has a close relation to an end.¹⁰ So, in this sense, all things desire good because all things have an end. However, there is not one specific good that all things desire. For example, the good for humans is often different from those of non-rational animals. Everything desires the good that is proper to its nature.¹¹

*There is no question that intellectual agents act for the sake of an end, because they think ahead of time in their intellects of the things which they achieve through action; and their action stems from such preconception.*¹²

Aquinas says that every action is undertaken with a view to some end and that end has the character of the good. The good here has a perfective meaning. It fulfills the agent.¹³ If an agent does not have a desired object, the desire can

⁵ ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. I, 1. We will use here the revised Oxford translation, edited by Jonathan Barnes, originally published in 12 volumes between 1912 – 1954, which is universally recognized as the standard English version of Aristotle.

⁶ *ST*, I-II, q. 94, a. 2. For English quotations of *ST* in this article, we will use the Translation of the Fathers of the English Dominican Province, originally published by the Benziger Brothers in New York, 1981.

⁷ AQUINAS, T. *Questiones disputatae de malo*. q. 1, a. 1.

⁸ DIONYSIUS AREOPAGITE. *De divinis nominibus*. IV, 7.

⁹ Cf. AERTSEN, J. A. Thomas Aquinas on the Good. The Relation between Metaphysics and Ethics. In: MACDONALD, S., STUMP, E. eds. *Aquinas’s Moral Theory. Essays in Honor of Norman Kretzmann*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008, p. 240.

¹⁰ Cf. *ST*, I, q. 5, a. 4.

¹¹ AERTSEN, J. A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York: Brill, 1996, p. 301.

¹² AQUINAS, T. *Summa contra gentiles* (further only as “*ScG*”). III, 2, no. 6. For English quotations of *ScG* in this article, we will use the translation of Vernon J. Bourke, originally published by the Hanover House in New York, 1955 – 1957.

¹³ In Thomistic terminology, essentially, every action has two basic realities: the agent, who is the origin of some action, and the patient, who is acted upon. For more information see

compel him to pursue it. An action has as its end a good that the agent seeks. The faculty proper to human beings which pursues the good on a universal level is the will. This is how in human actions a moral good appears. But if every action has a purpose or an end, and every end is good, it might appear that every action must be good.

How, then, in this light, can bad actions exist? In order to answer this question, Aquinas follows Aristotle and distinguishes between a real and an apparent good. A real good is something a man pursues as something perfective or fulfilling and that really would perfect or fulfill him if he gained it. An apparent good, by contrast, is an end pursued as something perfective or fulfilling but, once obtained, does not actually perfect or fulfill its agent.¹⁴ All men, simply by acting, pursue formally the same end: the good. Sometimes these actions are such that they truly perfect the agent and sometimes they are falsely thought to perfect the agent. Therefore, Aquinas writes: “Those who sin turn from that in which their last end really consists: but they do not turn away from the intention of the last end, which intention they mistakenly seek in other things.”¹⁵

Evil exists as non-intended.¹⁶ By this is not meant that nobody has bad intentions *per se*, but, rather, evil happens as a fault in the cause or in a matter which the cause is acting upon. That is why the evil is always pursued only by the reason of good, at least apparent goodness. What any agent pursues is always a good for him as he finds it good, but it can be bad for somebody else. For example, it is evil for an antelope to be eaten by a lion, but the lion pursues the antelope because it is the lion’s proper good. Because every contingent being moves toward an end, teleological order pervades all being.

Things that know their end are ordered to the end in the same way as things which do not know it, though the ones that do know their end are moved toward it through themselves, while those that do not know it incline to their end, as directed by another being [...]. However, things that know their end are always ordered to the good as an end, for the will, which is the appetite for a foreknown end, inclines toward something only if it has the rational character of a good, which is its object. So, also, the things which

JENSEN, S. J. *Good and Evil Actions. A Journey through Saint Thomas Aquinas*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010, p. 21-22.

¹⁴ Cf. MCINERNY, R. M. *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, rev. ed. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1997, p. 2.

¹⁵ *ST*, I-II, q. I, a. 7, ad 1.

¹⁶ Cf. *ST*, I-II, q. 19, a. 7.

*do not know their end are ordered to a good as an end. Therefore, the end of all things is a good.*¹⁷

St. Thomas states two characteristics of the end: It is sought and desired by things which have not yet attained the end; and it is loved by the things that already participate in it.¹⁸ Both features belong to the act of being. On the metaphysical level one identifies a connection between the notions of “good” and “being”. Even though good and being are distinct concepts,¹⁹ St. Thomas interprets the good in a transcendental sense by referring to its convertibility with being and that it is among the first conceptions of the human intellect. Every being as being is good. And because the good implies the ratio of being, the good and the being must be convertible.²⁰ Aquinas also applies this transcendental perspective to the goodness of human actions:

*That which has nothing of being or goodness, could not be said to be either evil or good. But since this same fullness of being is of the very essence of good, if a thing be lacking in its due fullness of being, it is not said to be good simply, but in a certain respect, inasmuch as it is a being; although it can be called a being simply, and a non-being in a certain respect [...]. We must therefore say that every action has goodness, in so far as it has being; whereas it is lacking in goodness, in so far as it is lacking in something that is due to its fulness of being; and thus, it is said to be evil.*²¹

In the Neoplatonist tradition, represented especially by Dionysius the Areopagite, good is also characterized as being diffusive of itself, thus linking goodness to efficient causality. Responding to this matter Aquinas claims that: “Goodness is described as self-diffusive in the sense that an end is said to move.”²² He therefore reinterprets the self-diffusiveness of goodness primarily

¹⁷ ScG, III, 16, no. 4.

¹⁸ Cf. AQUINAS, T. *Questiones disputatae de veritate*, q. 21, a. 2.

¹⁹ Cf. ST, I, q. 5, a. 1, ad 1: “Although goodness and being are the same really, nevertheless since they differ in thought, they are not predicated of a thing absolutely in the same way. Since being properly signifies that something actually is, and actuality properly correlates to potentiality [...]. But goodness signifies perfection which is desirable.”

²⁰ How goodness and being is convertible St. Thomas minutely explains in *De veritate*, q. 21, a. 2: “It is necessary that every being be good by the very fact of its having existence, even though in many beings many other aspects of goodness are added over and above the act of existing by which they subsist. Since, moreover, good includes the note of being, as is clear from what has been said, it is impossible for anything to be good which is not a being. Thus, we are left with the conclusion that good and being are interchangeable.”

²¹ ST, I-II, q. 18, a. 1.

²² ST, I, q. 5, a. 4, ad 2.

in relation, to final causality rather than efficient causality.²³ Good moves the agent to act and every agent acts for the sake of the good.²⁴

2. THE PLACE AND VALUE OF INTENTION WITHIN A HUMAN ACTION

In logic by the term *first intention*, we designate the object in its intelligibility. By *second intention* we mean something that can be known only by an act of reflection, i.e., abstract concepts as such.²⁵ Within morals, Aquinas claims intention to be an act of the will.²⁶ The *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes* specifies that moral intention is a movement of the will towards a particular end which an agent gives to himself by performing a moral act.²⁷ It presupposes knowledge and is essentially of the end. Human acts, precisely as human (and therefore moral) proceed from reason and the will. They are performed consequently by a choice that follows from knowledge. The order of intentions corresponds to the order of ends, while the end is the first in the order of intention and the last in the order of execution. The achievement of a certain end is explicitly aimed at by the selection of the appropriate means. This is called a choice (*electio*).²⁸

The choice is a selection among the various possible means to the end. That is why it is formally associated with the intellect because it orders one to act. However, materially it is an act of the will. Thus, both intention and choice are movements of the will. The difference between them is that choice is ordered to the means for achieving the end whereas the intention refers to the end prior to

²³ See also *De veritate*, q. 21, a. 4, ad 4.

²⁴ Cf. *ScG*, I, 37, no. 5.

²⁵ MARGELIDON, P.-M., FLOUCAT, Y. *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, 2e éd. Paris – Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2016, p. 234-235.

²⁶ Cf. *ST*, I-II, q. 12, a. 1.

²⁷ MARGELIDON, FLOUCAT, *Dictionnaire*, p. 235. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe describes the intention of an action as the answer to the question “Why (is anything happening)?” and explains how the agent gives to this answer its proper signification. Cf. ANSCOMBE, G. E. M. *L’Intention*. Paris: Gallimard, 2002, p. 63-98. We have to add here that by the term “intention” Aquinas sometimes understands almost the whole act of the will, cf. *ST*, I-II, q. 72, a. 1; II-II, q. 43, a. 3; q. 64, a. 7.

²⁸ Aquinas distinguishes three acts of will bearing on means to the end of act: choice, consent, and use; cf. *ST*, I-II, q. 13-16. See also MCINERNY, R. M. *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1992, p. 64. Choice and consent might sometimes be one single act, cf. *ST*, I-II, q. 15, a. 3, ad 3: “If only one [of the means that have been found conducive to the end] meets with approval, then consent and choice do not differ really but only conceptually.”

determination of the means, and also to the end as acquired by the means.²⁹ When a choice has been made about a certain matter, a follow-up command of the intellect (*imperium*)³⁰ may direct the agent to execute the choice. For example, a student decides to leave his home at 9 A.M. in order to attend a lecture, and then at 9 A.M. his intellect directs the will to execute the previously made decision. For this reason, the intention is the cause of choosing an action, which is why the choice of the means is “intended” only in an analogous sense.³¹

Now, how is it possible that Aquinas, who claims that the morality of a human action is primarily derived from its object and that “an action has its species from its object”,³² can also state that: “moral acts take their species according to what is intended, and not according to what is beside the intention, since this is accidental”?³³ Is it the object or the intention that gives the species to a moral act? There are several modern and contemporary theologians who (some of them based on *ST*, II-II, q. 64, a. 7, or another similar assertion of St. Thomas³⁴) emphasize the importance of intention for moral consideration against the physical and causal structure of a human action.³⁵

²⁹ *ST*, I-II, q. 12, a. 4, ad 3: “A movement which is one as to the subject, may differ, according to our way of looking at it, as to its beginning and end, as in the case of ascent and descent (*Physics*, III, 3). Accordingly, in so far as the movement of the will is to the means, as ordained to the end, it is called ‘choice’: but the movement of the will to the end as acquired by the means, it is called ‘intention’.”

³⁰ Eleonore Stump considers *imperium* as “the imperative conclusion of its [intellect’s] practical syllogism: ‘Do this!’” and is to be followed by “an act of the will called ‘use’, which is the will’s causing one of the powers under its control to act”. Both form the completion of five-set of acts of intellect and will that she recognizes in the human acting. For entirety the first three acts are: 1. volition of the end, 2. intention, 3. consent. Cf. STUMP, E. *Aquinas*. London: Routledge, 2003, p. 287-290. In his analysis of a human act Servais T. Pinckaers distinguishes four partial inseparable acts: practical judgement, choice, command, and use. See Appendice II. *Renseignements techniques* in D’AQUIN, T. *Somme théologique, Les actes humains. Tome 1*. Paris: Cerf, 1997, p. 422-437.

³¹ Jensen discerns various types of intention according to the subjects directly aimed: end-intention, means-intention, and concomitant-intention. Cf. JENSEN, Good and Evil Actions, p. 45-52. In her action theory, Anscombe notices several descriptions of an act among those, there are only a few intended, see ANSCOMBE, L’Intention, p. 37-60.

³² Cf. *ST*, I-II, q. 18, a. 2.

³³ *ST*, II-II, q. 64, a. 7.

³⁴ For example, *ST*, I-II, q. 1, a. 3, ad 2: “The end, in so far as it pre-exists in the intention, pertains to the will [...]. And it is thus that it gives the species to the human or moral act.”

³⁵ This applies primarily to adherents of the New Natural Law like Grisez, Finnis and Boyle who explain their understanding of the role of intention in: FINNIS, J., GRISEZ, G., BOYLE, J. ‘Direct’ and ‘Indirect’. A Reply to Critics of our Action Theory. In: *The Thomist*, 2001, vol. 65, p. 1-44. See also FINNIS, J. Object and Intention in Moral Judgements according to Aquinas. In: *The Thomist*, 1991, vol. 55, p. 1-27; and BOYLE, J. *Praeter Intentionem* in Aquinas. In: *The Thomist*, 1978, vol. 42, p. 649-665. But already Flannery states that intention is shaped by human actions which promotes a kind of teleological

For the answer we must see the immediate context of the quoted statement. *ST*, II-II, q. 64, a. 7 considers an act of self-defense, or, more precisely, it asks if it is lawful to kill somebody in legitimate self-defense.³⁶ Aquinas says that killing an assailant “is not unlawful” provided it proceeds “from a good intention”, which is to keep everything “in being, as far as possible”, and the action is not “out of proportion to the end”, which means here that the agent does not use “more than necessary violence”.³⁷ In a case like this one where the action is simple and *per se* ordered to its end (when it is not a complex act), the species of the object is derived from the end to which it is ordered. The species of the object itself then specifies more the act within its essential moral species. And so, in the situation where the object is naturally ordered to the end, the action receives its moral species from the intention (the intended end). The object in this case is verbatim “besides the intention” (*praeter intentionem*) in the sense that it is not identical with the end even if the species of the object is contained within that of the end. St. Thomas shows that a natural and a moral species of an action are related only *per accidens*:

*It is possible, however, that an act which is one in respect of its natural species, be ordained to several ends of the will: thus this act “to kill a man”, which is but one act in respect of its natural species, can be ordained, as to an end, to the safeguarding of justice, and to the satisfying of anger: the result being that there would be several acts in different species of morality.*³⁸

The natural object (the natural species) “to kill somebody” forms completely different moral species in the case of a legal execution, an act of self-defense or a murder of passion. And the difference is caused by the end of the act. Thus, the object does not give the fundamental moral character to a simple *per se* action, but rather the end. The object merely introduces a *per accidens* specification. For example, with regard to a certain trip (let’s say to Vienna), it is accidental to the journey whether it is done by airplane or train.

explanation, cf. FLANNERY, K. L. *Acts Amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas’s Moral Theory*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2001. The discussion about the place of intention was introduced with the craniotomy case by Herbert Lionel Adolphus Hart, cf. HART, H. L. A. *Punishment & Responsibility*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2008.

³⁶ The principle of double effect is said to be derived from *ST*, II-II, q. 64, a. 7; see MANGAN, J. T. An Historical Analysis of the Principle of Double Effect. In: *Theological Studies*, 1949, vol. 10, p. 41-61.

³⁷ *ST*, II-II, q. 64, a. 7.

³⁸ *ST*, I-II, q. 1, a. 3, ad 3.

But it is not accidental to the particular trip to Vienna that it be done by airplane.³⁹

Thus, the *per se* moral acts take their species from what is intended (the end) and not from what is outside of the intended end. The species derived from the object is in this case only an accidental modification to the most formal, defining, and including species that is brought by the end. However, this does not mean that what is *praeter intentionem* is accidental to the moral species of the action, because the simple intention of the end is distinct from the choice of the means. And it would be morally different if somebody came to Vienna by airplane or carried by four slaves, even if it is accidental to his intention to travel.

Here also comes the question about the role of intention in complex acts. Complex actions are composed of several simple acts, with one further ordered to another, namely the one more desired by the agent. The intention of the more desired act is binding on all of the acts together, but in the moral species of the single acts that the complex act comprises the most decisive would be the intention of each act with its object, *per se* ordered to its end. Different, then, is the case of several simple acts that happen without any reference to one another:

Thus, it is that many really different things, can be the objects of a single intention, insofar as the reason takes them as one: either because two things concur in the integrity of one whole, as a proper measure of heat and cold conduce to health; or because two things are included in one which may be intended. For instance, the acquiring of wine and clothing is included in wealth, as in something common to both; wherefore nothing hinders the man who intends to acquire wealth, from intending both the others.⁴⁰

In this instance we observe, besides the intentions of each simple act, a chief intention which is the identical and binding component for all of the simple

³⁹ On this matter see an illuminating analysis of LONG, *Teleological Grammar*, p. 109: “When we ask, of a simple or *per se* instance of the human act, ‘what type of moral act is this’, the answer will be derived from the end; and, in relation to this fundamental moral type, the further specification provided by the object is quite literally accidental. So, again, for example, one asks ‘What kind of act is this?’ Suppose the answer is: ‘an act of theft’. It is, then, accidental to being an act of theft that it is this or that particular type of theft: although to repeat it is not accidental to this act that it be chosen as the act it is.”

⁴⁰ *ST*, I-II, q. 12, a. 3, ad 2.

acts coming together. The chief intention includes in a certain manner all of the partial intentions.

In conclusion, regarding the moral species of actions we must avoid any kind of angelism that emphasizes too much the role of intention in human acting,⁴¹ which gives it a different place in human actions than it really occupies.⁴² The substantial aspect of the act, the physical character of what is done, cannot be excluded. Otherwise, in order to change the nature of the object of one and the same act it would be enough just to change our description. St. Thomas teaches that the object, the circumstances, and the end all contribute to the integral nature of any act (to its goodness or badness); and that any defect, even in one of them, is sufficient to render this action evil.⁴³

3. INTRINSICALLY EVIL ACTS AND THE DOUBLE EFFECT PRINCIPLE

To avoid the negative moral absolutes in the question of the intrinsically evil acts, some theologian-casuists suggest applying the double effect doctrine in various complicated situations.⁴⁴ This means that under the four widely-known conditions, i.e.: 1) the act in itself is either morally good or indifferent; 2) its bad effect is not directly intended; 3) the bad effect is not a direct cause

⁴¹ About a necessity to renounce moral angelism regarding the place of the intention and the object of an action, see LONG, S. A. A Brief Disquisition Regarding the Nature of the Object of the Moral Act According to St. Thomas Aquinas. In: *The Thomist*, 2003, vol. 67, p. 45-71.

⁴² It seems that in this direction goes the position of Finnis, Grisez and Boyle, as we see in: FINNIS, GRISEZ, BOYLE, 'Direct' and 'Indirect', p. 29: "What counts for moral analysis is not what may or may not be included in various descriptions that might be given by observers, or even by acting persons reflecting on what they have done, but what is or is not included within a proposal developed in deliberation for possible adoption by choice. Only the truthful articulation of that proposal can be a description that specifies an act for the purposes of moral analysis." For a complete refutation of this thought see LONG, S. A. Fundamental Errors of the New Natural Law Theory. In: *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 2013, vol. 13.1, p. 123-131.

⁴³ Cf. *ST*, I-II, q. 18, a. 4, ad 3: "An action is not good simply, unless it is good in all those ways: since 'evil results from any single defect, but good from the complete cause', as Dionysius says (*De divinis nominibus*, IV)." *ST*, I-II, q. 20, a. 2: "If therefore the will be good, both from its proper object and from its end, it follows that the external action is good. But if the will be good from its intention of the end, this is not enough to make the external action good: and if the will be evil either by reason of its intention of the end, or by reason of the act willed, it follows that the external action is evil."

⁴⁴ Particularly, so called revisionist theologians like P. Knauer, B. Schüller, J. Fuchs, L. Janssens, P. Chirico, C. E. Curran, L. Cahill, R. McCormick, R. Gula, T. O'Connell, cf. MELCHIN, K. R. Revisionists, Deontologists, and The Structure of Moral Understanding. In: *Theological Studies*, 1990, vol. 51, p. 389-395.

of the good one; and 4) the good effect is proportionate to the bad effect;⁴⁵ they legitimize even an intrinsically evil action. This doctrine originated from the explanation of *ST*, II-II, q. 64, a. 7 regarding the act of private defense.⁴⁶ Aquinas states here:

*Nothing hinders one act from having two effects, only one of which is intended, while the other is beside the intention [praeter intentionem]. Now, moral acts take their species according to what is intended, and not according to what is beside the intention, since this is accidental as explained above. Accordingly, the act of self-defense may have two effects, one is the saving of one's life, the other is the slaying of the aggressor.*⁴⁷

The object of justified, lethal, private defense is in itself *praeter intentionem* in the sense that a homicide is not the end of the action.⁴⁸ The lethal means are chosen only because of their essential proportion to the act of defense and not because the killing would be absolutely or independently sought as the end. The agent would not act this way if he were not under attack. The homicide is either an accidental consequence of the situation where the lethal effect is not anticipated by the agent, or it is chosen (rather than intended) in the most alarming case when it would be materially included in the object that is *per se* ordered to the end of defense. The most defining and formal species of the act is derived from the end, which is defense; the species derived from the object is (with respect to the species of the whole act) merely an accidental specification (although of course it is not accidental with respect to this concrete act – just as it is accidental to a trip to Vienna as such that it be done by airplane, albeit it is not accidental to the concrete trip to Vienna that someone takes an airplane⁴⁹).

⁴⁵ Cf. PINCKAERS, S. T. *Ce qu'on ne peut jamais faire. La Question des actes intrinsèquement mauvais, Histoire et discussion*. 2nd ed. Fribourg (Switzerland) – Paris: Editions Universitaires Fribourg; Cerf, 1995, p. 71.

⁴⁶ Cf. our section 2, as well as MANGAN, An Historical Analysis, p. 41-61; CAVANAUGH, T. A. Aquinas's Account of Double Effect. In: *The Thomist*, 1997, vol. 61, p. 107-121; and KACZOR, C. Double-Effect Reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer. In: *Theological Studies*, 1998, vol. 59, p. 297-316.

⁴⁷ *ST*, II-II, q. 64, a. 7.

⁴⁸ Cf. CARDINAL CAJETAN. *Commentary on Summa theologiae: ST*, II-II, q. 64, a. 7: "For the end and the means to the end fall under intention, as is clear with a doctor who intends health through a draught or diet. But that which as consequence follows from the necessity of the end does not fall under intention, but arises existing outside the intention, as is clear from the weakening of the body that follows from healing medicine." Quotation from LONG, *Teleological Grammar*, p. 131.

⁴⁹ Cf. section 2.

Thus, the *per se* order is the grounds of our whole analysis. In general, killing an assailant is to be avoided. But under the circumstances where no other means will achieve the end of defense and killing the assailant by its nature tends to stop the assailant's attack, and because killing is not an evil act *secundum se*, but evil merely in the absence of the form required (as decided by a legitimate public authority or in case of the just defense) – for all these reasons together killing the assailant is *per se* ordered to the end of private defense. There is no contradiction in such an act, therefore the action is lawful if the agent “repels force with moderation [and...] does not exceed the limits of a blameless defense”.⁵⁰ The principle of double effect applied here is just a special case of the application of the teleological construction of a human action – the object being ordered towards the end, which constitutes the moral species. Therefore, the double effect principle may be applied only in accordance with this teleological structure to the particular and highly restricted category of acts. And the case of a lethal private defense does not seem to need any application of the doctrine of the double effect at all.⁵¹

To give some other similar but less grievous examples, we may mention a seafaring trader who throws out his goods into the sea to avoid the sinking of his ship during a heavy storm, or the case of amputation of an infected gangrenous limb. These “mixed voluntary” acts contain something normally repugnant to reason which would not be sought as an end in themselves. However, the act is accomplished because of its essential proportion to the end that is in this particular situation reasonable. These acts, and others of their kind, are not and cannot be intrinsically evil, which is the condition *sine qua non*. One cannot do moral evil that good may follow. In these cases, however, there is only a necessary physical evil (loss of goods and fortune in one case and patient's limb in another) tolerated here as a means so that a good end (saving the ship and the lives of the sailors, or the patient's life) may be assured, which is the only agent's intention in the strict sense.⁵²

A different group of acts are those where the double effect principle plays an essential role in determining the moral character of an act. In particular, we

⁵⁰ *ST*, II-II, q. 64, a. 7.

⁵¹ This claiming, we are aware of St. Thomas's statement that “it is not lawful for a man to intend killing a man in self-defense” in *ST*, II-II, q. 64, a. 7. However, as we have explained above, killing in the self-defense would be *just chosen*, rather than intended, even if a defending person is responding with the means that would include a death of the assailant, which would be rightly called *praeter intentionem*. For more precise analysis see our article *Prírodná teleológia ľudského konania ako jadro morálneho učenia Tomáša Akvinského* [The natural teleology of human action as the core of the moral teaching of Thomas Aquinas] which shall appear this year in *Studia Theologica*.

⁵² There is a difference here between “choice” and “intention” of the agent, as St. Thomas explains in *ST*, I-II, q. 12, a. 4, ad 3. See also our section 2.

are speaking of cases in which the object is the saving of lives of others by heroically sacrificing one's own life. Examples of this kind are lying down on a live grenade to save one's comrades, or the case of the mountaineer, who cuts the rope on which he is hanging in order to save the other climbers on the same rope from falling down as the only remaining snap-hook that holds them is about to dislodge. These actions are merely partial causes of the consequences which are foreseen but unintentional in itself. The agents in these cases are not committing suicide because the moral species of the action derived from its end is to save the lives of others. The actions are just a partial cause of death of their agents since there is another force (the explosion of the grenade, gravitation's force) acting that is the principal cause of death. But the agents do not intend their death *per se* which is clear from the fact that if they miraculously survive (by falling onto a tree, or if the grenade does not explode), they will not kill themselves by any other means afterwards.

Are there two contradictory *per se* orders here? Morally, there is but one order with two effects: one intended as an end (saving lives) to which the object of the act is essentially ordered while the other effect is merely tolerated as it is, not wanted as such. And while the permission of physical harm is materially included in the moral object, the physical harm is not in these cases (unlike in the lethal private defense case) a means: for it is not the mountaineer's death which lightens the load, or the soldier's death that causes the protection of the troops – the agent in these cases might have accomplished the end and live (by some fortuitous miracle). The means ordered to the end is making the load on the rope lighter, or shielding others from grenade fragments by absorbing them, and not essentially dying. The agent's death in these cases is (contrary to the deliberately lethal private defense) not a means, but rather just a foreseen and probable consequence.⁵³

Here, as in the case of private defense and similar acts, the effectuated action cannot be evil *in se*, which would be the case if the mountaineer cuts off another climber against his will who is hanging below him, or if a soldier were to throw someone else on the live grenade. Why would these be evil *in se* and not heroic sacrifices as we have called the previous acts? Because these contain a violation of one's will as an essential part of their moral species that is why they cannot be even good, not to say heroic. The similar is to be declared for the case wherein somebody kills himself for some idealistic purpose, or a suicide bomber kills his enemies. In these cases, the agent chooses his own death, which is materially implied in being part of the

⁵³ We could rightly speak about a secondary usage of the term "intention" as explained in *ST*, I-II, q. 12, a. 3: "But if we take two things that are not ordained to one another, thus also a man can intend several things at the same time. This is evident from the fact that a man prefers one thing to another because it is the better of the two."

mechanism of destruction itself. His death is part of the essential causality wholly intended by him. Maybe he would also rejoice if he miraculously survived. But it does not change a moral species of his act since its object is in itself evil. That is why such an act is suicide properly speaking, and thus *malum in se*.⁵⁴

Therefore, the most important outcome of this analysis is that the double effect principle is not the solution for the moral performance of any intrinsically evil act as some theologians maintain.⁵⁵ The agent cannot act morally by committing such an action. In difficult situations it is possible to perform the action that would have a bad effect or consequence but only of a physical character. Secondly, we have observed that the double effect principle does not create any special category of cases. Rather even the situations in which we can apply the principle of double effect require the accurate identification of the act's species, which involves the teleological order of acting: we must discern whether the object of the act is *per se* ordered to its end. If it is so, the determination of the action's morality would be derived from the intended end, and the species derived from the object would just be its accidental specification.⁵⁶ For the double effect doctrine is not a completely different schema of interpretation of human action (four conditions of its application need to be viewed from the object-end structure of a human act) but rather the same one schema of consideration developed consistently by St. Thomas and applied to a certain kind of action.⁵⁷

CONCLUSION: INTRINSIC MORALITY OF HUMAN ACTS

The moral quality of an act depends essentially on two components: the object which materially includes the integral nature of the act, and the end of the action which, together with its relation to the object, constitute the formal aspect of the act. On these levels an act may be *malum in se*:

⁵⁴ Difference between a martyr and a suicide is well spoken in CHESTERTON, G. K. *Orthodoxy*. Walnut, CA: MSAC Philosophy Group, 2008, p. 59: "Obviously a suicide is the opposite of a martyr. A martyr is a man who cares so much for something outside him, that he forgets his own personal life. A suicide is a man who cares so little for anything outside him, that he wants to see the last of everything."

⁵⁵ Cf. for example the proportionalist suggestion of KNAUER, P. La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet. In: *Nouvelle Revue Théologique*, 1965, vol. 87, p. 356-376.

⁵⁶ As explained in section 2.

⁵⁷ For application of these substantial moral principles to other particularly difficult cases see JENSEN, Good and Evil Actions, p. 204-217.

- 1) In the strict sense of the word, this is so because its object is defective and cannot be ordered to any due end, no matter what the intention of an agent may be. Thus, the act is intrinsically evil.⁵⁸ This is so in the case of lying, fornication, adultery, or murder. However, the physical object is not the same as the moral object of an act. Sometimes the physical and the moral objects might be of the same matter (for example, the case of lying). But in most of the cases they are different (or at least distinguishable).⁵⁹ In the act of killing somebody this constitutes particularly the physical object of the act. However, the moral object that includes the relation to the act's end – and therefore the physical act of killing – is morally different in the case of murder, the death penalty, or self-defense. Only in the first case (murder) is the action intrinsically evil.

- 2) In an action it suffices that the desired end is bad in its nature, so that the whole act must be considered as such according to the principle "*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*".⁶⁰ The deficiency is essential here. In addition, there is the fundamental relation of an act to reason,⁶¹ which means the ordering of the act that makes it desirable to the agent in terms of what gives suitable means in order to achieve the end sought.⁶² In some actions, however, there is a fundamental disorder between their object and their end because the object is not ordered to the desired end. Thus, this error is the cause of the evil inherent in these actions. This is principally found in the case of complex actions – such as playing the piano, which does not have of itself the capacity to transfer anybody from Paris to Vienna. The agent needs to employ the appropriate means (i.e., to buy a ticket and get to the airport to take a plane). Another example is stealing in order to give alms. The good end of the action cannot make the object of stealing good.⁶³

⁵⁸ Cf. *ST*, I-II, q. 18, a. 2.

⁵⁹ For more about how the physical (or natural) object becomes the moral object, see GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Beatitude. A Commentary on St. Thomas' Theological Summa, Ia – IIae, qq. 1-54*. Torino: Roberto Berruti & Co., 2016, p. 264-267.

⁶⁰ DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, IV, 30; *ST*, I-II, q. 18, a. 4, ad 3: "Evil results from any single defect, but good from the complete cause."

⁶¹ Cf. *ST*, I-II, q. 18, a. 10: "The species of moral actions are constituted by forms as conceived by the reason."

⁶² Cf. *ST*, I-II, q. 18, a. 4, ad 2: "Although the end is an extrinsic cause, nevertheless due proportion to the end, and relation to the end, are inherent to the action."

⁶³ By stealing we mean here "usurping another's property against the reasonable will of the owner", as is defined in *Catechism of the Catholic Church*, no. 2408. Because there "is no theft if consent can be presumed or if refusal is contrary to reason and the universal destination of goods", cf. *ibid*.

If the act is not good in itself it does not matter what the circumstances, further intentions, the personality, or the previous history of the agent may be. In both kinds of intrinsically evil acts the act is generically incompatible with the normative finality of a good life. However, one form of evil (namely physical one) may become an occasion of a greater good in another realm. For example, somebody who suffers terribly on a hospital bed (an objective evil) can experience a relational good when gathering his family members around him. He can also obtain a spiritual good while growing in his relationship with God. His disease remains the objective evil but becomes an opportunity for a good that might not exist otherwise. And so, from the philosophical (as well as the theological) point of view, good will always be stronger than evil.

Bibliography

- AERTSEN, Jan A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York: Brill, 1996. ISBN 978-9004105850.
- AERTSEN, Jan A. Thomas Aquinas on the Good: The Relation between Metaphysics and Ethics. In: MACDONALD, Scott, STUMP, Eleonore, ed. *Aquinas's Moral Theory. Essays in Honor of Norman Kretzmann*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008. ISBN 978-0801474132.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. *L'Intention*. Paris: Gallimard, 2002. ISBN 978-2-07-076594-2.
- AQUINAS, Thomas. *Questiones disputatae de malo. Opera omnia iussa edita leonis xiii p.m.*, volume 23. Rome: Typographia polyglotta, 1982.
- AQUINAS, Thomas. *Questiones disputatae de veritate. Opera omnia iussa edita leonis xiii p.m.*, volume 22. Rome: Typographia polyglotta, 1970 – 1976.
- AQUINAS, Thomas. *Somme théologique, Les actes humains. Tome 1*. Commented by PINOCCAERS, Servais-Théodore. Paris: Cerf, 1997. ISBN 2204057428.
- AQUINAS, Thomas. *Summa contra gentiles. Opera omnia iussa edita leonis xiii p.m.*, volume 13-15. Rome: Typographia polyglotta, 1918 – 1930.
- AQUINAS, Thomas. *Summa theologiae. Opera omnia iussa edita leonis xiii p.m.*, volume 4-12. Rome: Typographia polyglotta, 1888 – 1906.
- ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. 2 volumes. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984. ISBN 978-0691016511.
- BOYLE, Joseph. *Praeter Intentionem in Aquinas*. In: *The Thomist*, 1978, vol. 42, p. 649-665. ISSN 0040-6325.
- Catechism of the Catholic Church*. Second Edition. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019. ISBN 978-1601376497.
- CAVANAUGH, Thomas A. Aquinas's Account of Double Effect. In: *The Thomist*, 1997, vol. 61, p. 107-121. ISSN 0040-6325.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. *Orthodoxy*. Walnut, CA: MSAC Philosophy Group, 2008. ISBN 978-1604505856.
- DIONYSIUS AREOPAGITE. *De divinis nominibus, Corpus Dionysiacum. Patristische Texte und Studien 33*. Edited by Beate Regina Suchla. Berlin: De Gruyter, 1990. ISBN 978-3110120424.

- FINNIS, John. Object and Intention in Moral Judgements according to Aquinas. In: *The Thomist*, 1991, vol. 55, p. 1-27. ISSN 0040-6325.
- FINNIS, John, GRISEZ, Germain, BOYLE, Joseph. 'Direct' and 'Indirect'. A Reply to Critics of our Action Theory. In: *The Thomist*, 2001, vol. 65, p. 1-44. ISSN 0040-6325.
- FLANNERY, Kevin L. *Acts Amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2001. ISBN 978-0813209876.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Beatitudo. A Commentary on St. Thomas' Theological Summa, Ia – IIae, qq. 1-54*. Torino: Roberto Berruti & Co., 2016. ISBN 978-1785168574.
- HART, Herbert Lionel Adolphus. *Punishment & Responsibility*. Second edition. Oxford: Oxford University Press, 2008. ISBN 978-0199534784.
- JENSEN, Steven J. *Good and Evil Actions. A Journey through Saint Thomas Aquinas*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010. ISBN 978-0813217277.
- JOHN PAUL II. *Reconciliatio et paenitentia*. 2 December 1984. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984.
- JOHN PAUL II. *Veritatis splendor*. 6 August 1993. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.
- KACZOR, Christopher. Double-Effect Reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer. In: *Theological Studies*, 1998, vol. 59, p. 297-316. ISSN 0040-5639.
- KNAUER, Peter. La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet. In: *Nouvelle Revue Théologique*, 1965, vol. 87, p. 356-376. ISSN 0029-4845.
- LONG, Steven A. A Brief Disquisition Regarding the Nature of the Object of the Moral Act According to St. Thomas Aquinas. In: *The Thomist*, 2003, vol. 67, p. 45-71. ISSN 0040-6325.
- LONG, Steven A. Fundamental Errors of the New Natural Law Theory. In: *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 2013, vol. 13.1, p. 123-131. ISSN 1532-5490.
- LONG, Steven A. *Teleological Grammar of the Moral Act*. Second Edition. Ave Maria, FL: Sapientia Press of Ave Maria University, 2015. ISBN 978-1932589733.
- MANGAN, Joseph T. An Historical Analysis of the Principle of Double Effect. In: *Theological Studies*, 1949, vol. 10, p. 41-61. ISSN 0040-5639.
- MARGELIDON, Philippe-Marie, FLOUCAT, Yves. *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*. Second edition. Paris; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2016. ISBN 978-2845739260.
- MCINERNY, Ralph M. *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2012. ISBN 978-0813221083.
- MCINERNY, Ralph M. *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Revised edition. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1997. ISBN 978-0813208978.
- MELCHIN, Kenneth R. Revisionists, Deontologists, and The Structure of Moral Understanding. In: *Theological Studies*, 1990, vol. 51, p. 389-395. ISSN 0040-5639.
- PAUL VI. Address to Members of the Congregation of the Most Holy Redeemer. In: *Acta Apostolicae Sedis*, 1967, vol. 59. ISSN 0001-5199.

PINCKAERS, Servais-Théodore. *Ce qu'on ne peut jamais faire. La Question des actes intrinsèquement mauvais, Histoire et discussion*. Second edition. Fribourg (Switzerland); Paris: Editions Universitaires Fribourg; Cerf, 1995. ISBN 978-2827103423.

STUMP, Eleonore. *Aquinas*. London: Routledge, 2003. ISBN 978-0415378987.

JUDr. Ing. Peter Samuel Lovás, OP, STL
Palacký University Olomouc
Sts. Cyril and Methodius Faculty of Theology
Department of Systematic Theology
Univerzitní 22
779 00 Olomouc, Czechia

AKTUÁLNOŠŤ PRINCÍPOV MAGISTÉRIA JÁNA XXIII. A PAVLA VI. V OTÁZKACH PRÁCE A SPRAVODLIVEJ MZDY

Tomáš Pavlík

Abstrakt:

Cirkev sa snaží pozorným načúvaním porozumieť rôznym aspektom ľudského života a svojou činnosťou vniesť do neho princípy lásky a dôstojnosti. Vykonávanie práce a náležitá odmena za ňu tvoria nezanedbateľný podiel na dôstojnosti ľudského života. Článok sa prostredníctvom textov Magistéria pápežov Jána XXIII. a Pavla VI. snaží poukázať na samotný prameň a zdroj všetkých pracovných aktivít človeka, ktorým je dobrý a starostlivý Boh. Analýza jednotlivých pápežských dokumentov a príhovorov súhrnne definuje niekoľko dôležitých princípov, ktoré nesmú chýbať pri vytváraní dobrého pracovného ovzdušia. Popri tom nemožno vynechať ani historický dobový kontext, v ktorom tieto texty vznikali. Ucelená syntéza získaných poznatkov môže pomôcť tak kresťanskému, ako aj svetskému prostrediu vytvoriť podmienky na spravodlivejšie uplatňovanie práva na prácu a spravodlivú odmenu za ňu.

Kľúčové slová: práca – mzda – transcendencia – dôstojnosť – spravodlivosť – solidarita.

ÚVOD

Pápež Ján XXIII. vo svojej encyklike *Pacem in terris* súhrnne vymenúva viaceré neodňateľné práva, medzi nimi aj práva týkajúce sa pracovnej oblasti: „Je jasné, že človek má od prírody právo nielen na prácu, ale aj na slobodnú iniciatívu [...]. Z dôstojnosti ľudskej osoby vyplýva aj právo, aby človek mohol vyvíjať svoju hospodársku činnosť v zhode s vedomím svojej zodpovednosti. Okrem toho nemožno obísť mlčaním, že pracujúci má právo na spravodlivú mzdu, teda na mzdu, ktorá – nakoľko to dovoľujú administratívne možnosti – zabezpečuje pracujúcemu a jeho rodine životnú úroveň dôstojnú človeka.“¹

¹ JÁN XXIII. *Pacem in terris*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1997, b. 8.

Jasné zdôraznenie tohto práva chce zabezpečiť všetkým ľuďom rovnaký prístup k práci, k tej základnej činnosti, ktorá je vlastná ľudskej bytosti.

História nám ponúka mnoho kladných i negatívnych podnetov v súvislosti s témou práce, rozvoja priemyslu i uplatňovania spravodlivosti a princípov solidarity v pracovnom prostredí. Nad nimi Cirkev nielen uvažuje, ale ich aj hodnotí a v prípade konfliktov ponúka vhodné riešenia. Dôležité pápežské vyhlásenia v dejinách Cirkvi reflektovali dianie v rôznych oblastiach života. Pápež Ján Pavol II. veľmi krátko vystihol vtedajšie dejinné skutočnosti pri príležitosti uplynutia takmer 40 rokov od vydania encykliky *Pacem in terris*. Hovorí, že posolstvo pápeža Jána XXIII. prenikalo do hlboko rozvráteného sveta a bolesťou zasiahnutých ľudských srdiec. Svet bol zničený dvoma svetovými vojnami a ľudským egoizmom, nastolili sa totalitné režimy, obmedzovala sa činnosť Cirkvi. Medzi hlavné rozdelenie celosvetového dosahu patrila výstavba Berlínskeho múru, pričom ľud sa ocitol na prahu nukleárnej vojny.² Historické pozadie pápežských dokumentov teda dotvára mozaiku ich sociálnej rétoriky.

Dôležitosť práva na prácu a spravodlivú odmenu za ňu si Cirkev neustále uvedomuje, veď toto právo je prítomné už na prvých stranách Biblie (Gn 2,15). Ona je vo svojom poslaní nielen strážkyňou zvereného pokladu viery a jeho autentickou vykladateľkou, ale aj akoby starostlivou matkou nápomocnou ľuďom vo všetkých ich každodenných činnostiach. V tomto smere pri opätovnom zdôraznení práva na prácu v pápežských dokumentoch chce byť blízka ľuďom, reflektujúc ich požiadavky na dôstojný život. „Povinnosťou Cirkvi pri plnení tohto poslania je ustavične skúmať znamenia čias a vysvetľovať ich vo svetle evanjelia tak, aby vedela spôsobom primeraným každej generácii odpovedať na večné otázky človeka o zmysle terajšieho i budúceho života a o ich vzájomnom vzťahu. Cirkev musí teda poznať a chápať svet, v ktorom žije: jeho očakávania, snahy a jeho neraz dramatický charakter.“³ Cirkev nepozera na problémy ľudstva nezainteresovaným a sterilným pohľadom zhora, ale vstupuje do ich bežného života v konkrétnom čase a priestore, aby mohla čo najkonkrétnejšie poznať človeka, jeho túžby a potreby. K tomu sa však vyžaduje neustála spolupráca s Duchom Svätým, ktorý odhaľuje aj tie najskrytejšie hlbiny Božích zámerov s ľudstvom.

² JÁN PAVOL II. *Posolstvo Svätého Otca Jána Pavla II. na svetový deň pokoja, 1. január 2003* [online]. [cit. 2022-01-16]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-pokoj-2003>

³ DRUHÝ Vatikánsky koncil. Dogmatická konštitúcia *Gaudium et spes* o Cirkvi v dnešnom svete. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, b. 4.

1. TRANSCENDENTNÝ PRINCÍP

V kreatívnom stvoriteľskom diele je Božia výzva pracovať výlučne spätá so stvorením človeka počas šiesteho dňa (Gn 1,28). Povolanie k práci je súčasťou stvorenia jedinečnej bytosti, ktorá bola stvorená na Boží obraz a Božiu podobu (Gn 1,26). Uskutočňovanie práce v podobe, v akej k nej pozýva Boh, je pozitívnym kreovaním osobnosti. Ak Boh dáva tento príkaz ešte pred spáchaním hriechu, chce tým poukázať na kladný význam tejto činnosti. „Práca patrí k najstaršej životnej situácii človeka a predchádza jeho pád; preto nie je pre neho trestom ani zlorečením.“⁴ Práca vykonávaná so správnym úmyslom a podľa možnosti čo najviac očistená od hriechu privádza človeka späť k Stvoriteľovi. Ľudská činnosť má zamerať človeka „i vesmír na Boha, uznávajúc ho za Stvoriteľa všetkých vecí, aby podriadením všetkých vecí človekovi sa Božie meno velebilo všade na zemi“.⁵ Všetko bolo dané človeku na spravovanie, aby sa to opäť cez tvorivú ľudskú prácu vrátilo Bohu a slúžilo na jeho oslavu a posvätenie človeka.

Prostredníctvom práce si človek zaobstaráva prostriedky potrebné pre svoj život i život svojich blízkych. Ak je práca vykonávaná s úmyslom obetovať ju Bohu, môže sa cez ňu spojiť aj s vykupiteľským dielom Ježiša Krista. Boží Syn dáva ľudskej činnosti jedinečné vyznamenanie, keďže aj on sám sa podrobil námahe ľudskej práce. Ježiš si skrze svoje vtelenie a prijatú ľudskú prirodzenosť prisvojil to, čo je človeku vlastné, teda aj prácu v nazaretskej rodine.⁶ Evanjeliá nám síce nepredkladajú jasnú výpoveď o vykonávaní fyzickej práce Božieho Syna, no môžeme to vytušiť zo slov evanjelistov, ktorí uvádzajú, že Ježiš bol Márii a Jozefovi po udalostiach v Jeruzalemskom chráme poslušný (Lk 2,51) a že ho ľudia pokladali za syna tesára (Mt 13,55).

Človek je obdarený rozumom a slobodou. V rámci slobody sa bude v otázkach pracovnej disciplíny neraz rozhodovať medzi jednoduchším, veľakrát pre seba výhodnejším princípom a tým náročnejším, ktorý však rešpektuje hlas svedomia pobádajúci k zachovaniu spravodlivosti a lásky v pracovnom prostredí. „Ak máme harmonicky usporiadať vzťahy a nastoliť poriadok medzi ľuďmi, inšpirujúc sa poriadkom vo vesmíre, nemožno tu aplikovať prírodné zákony (ako je napr. zákon silnejšieho), lebo vzťahy medzi ľuďmi treba uspo-

⁴ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ. *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, b. 256.

⁵ DRUHÝ Vatikánsky koncil, Dogmatická konštitúcia *Gaudium et spes* o Cirkvi v dnešnom svete, b. 34

⁶ DRUHÝ Vatikánsky koncil, Dogmatická konštitúcia *Gaudium et spes* o Cirkvi v dnešnom svete, b. 67.

riadať podľa zákonitostí vpísaných v ľudskej prirodzenosti.“⁷ Vyššie princípy dobra, podľa ktorých má byť usporiadaný aj vzťah medzi zamestnávateľom a zamestnancom, sú dané človeku od Boha. Zdrojom na uplatňovanie zásad je svedomie. „V hĺbinách svedomia človek odkrýva zákon, ktorý si on sám nedáva, ale je povinný ho poslúchať. Jeho hlas ho neprestajne vyzýva, aby miloval a konal dobro a vyhýbal sa zlu, a keď treba, zaznieva mu v hĺbke srdca [...]. Vernosť svedomiu spája kresťanov s ostatnými ľuďmi, aby hľadali pravdu a pravdivo riešili mnohé mravné problémy vznikajúce v živote jednotlivcov i v spoločenskom živote.“⁸

Encyklika pápeža Jána XXIII. *Pacem in terris* eminentne vyniká tematikou ľudských práv. Jej štyri základné piliere – pravda, spravodlivosť, láska a sloboda – majú svoj východiskový bod v zjednocujúcom zákone, z ktorého dokument vychádza, a tým je prirodzený zákon. Hoci je encyklika postavená na teologických argumentoch a je nasmerovaná na pôsobenie Cirkvi, vo svojich jednotlivých častiach apeluje na všetkých ľuďoch dobrej vôle, dúfajúc, že prirodzenosť človeka je prazákladnou kategóriou, ktorá je blízka všetkým ľuďom. Zdôrazňujúc prirodzenosť človeka, musí byť však splnený predpoklad, že ľudia sú dobrej vôle a chcú žiť na svete v pokoji jeden vedľa druhého, kde bytie každého človeka má svoj zmysel a svoje opodstatnenie.⁹ Výrazne je zdôraznený apel na prítomnosť dobra, ktoré je ukryté v každom človeku. „Stvoriteľ sveta však vstúpil poriadok aj do vnútra ľudí, ktorý dáva najavo ich svedomie a káže ho presne zachovávať [...]. Mnohí upadajú neraz do omylu, keď sa nazdávajú, že vo vzťahoch medzi ľuďmi a štátmi možno uplatniť tie isté zákony, ktorým sú podrobené nerozumné sily a živly vesmíru.“¹⁰ Túžba po prítomnosti dobra a jeho realizovaní vo svete je Božou túžbou, ktorú si človek nosí v srdci a prechádza naprieč všetkými ľudskými činnosťami, nevynímajúc ani pracovnú činnosť.

Transcendentný rozmer prítomný pri vykonávaní práce možno postrehnúť aj pri uvažovaní nad postavou svätého Jozefa. Práca je vznešeným poslaním a keď človek spolupracuje so Stvoriteľom a svoju námahu spája s Kristovým utrpením, stáva sa z nej nástroj posvätenia. Svätý Jozef sa má pre pracujúcich robotníkov stať vzorom, že nie vynikajúce výsledky robia prácu ušľachtilou, ale vnútorný postoj a dobrá vôľa. Pápež Ján XXIII. tu upozorňuje na deštruk-

⁷ KOŠČ, S. Odkaz encykliky *Pacem in terris* pre budovanie pokojného spolunažívania mieru vo svete. In: KOŠČ, S. a kol. *Kresťanské poslanstvo pre mier vo svete*. Ružomberok: Verbum, 2013, s. 42.

⁸ DRUHÝ Vatikánsky koncil, Dogmatická konštitúcia *Gaudium et spes* o Cirkvi v dnešnom svete, b. 16.

⁹ KOŠČ, Odkaz encykliky *Pacem in terris* pre budovanie pokojného spolunažívania mieru vo svete, s. 40-41.

¹⁰ JÁN XXIII., *Pacem in terris*, b. 2.

tívne ideológie, ktoré sa pracujúceho človeka pokúšajú zredukovať iba na nástroj. Cirkev chce byť blízka aj tým, ktorí vykonávajú ťažkú prácu, ktorá je skrytá pred tvárou sveta.¹¹ Postava biblického Jozefa je vo Svätom písme na prvý pohľad tichá. No jeho tichosť nič neuberá na dôležitom poslaní byť vzorom muža pracujúceho v skrytosti. Hoci pochvala a uznanie zo strany kompetentných autorít môže vyznievať motivujúco, predsa však vykonaná námaha a obetavosť skrytá pred tvárou sveta má väčšiu hodnotu, lebo „tvoj Otec ťa odmení, lebo on vidí aj v skrytosti“ (Mt 6,4).

Veľkým nebezpečenstvom ohrozujúcim nadprirodzený prvok práce, ako zdôrazňuje Pavol VI., je vzniknutá priepasť medzi psychológiou práce a náboženstvom. Tieto dve skutočnosti sa ako keby museli odvíjať nezávisle od seba, lebo nemajú nič spoločné. Práca je vyjadrením nielen fyzických schopností, ale aj tých duchovných. Práca naplňa prvotný zámer Boha Stvoriteľa, ktorý chcel, aby človek bol správcou, dobyvateľom, prieskumníkom pokladov a tajomstiev zeme. Práca preto nie je trestom, otrockým jarmom, ale je vyjadrením prirodzenej potreby uplatniť svoje sily. Práca je teda vedomým a slobodným uplatnením ľudských schopností, je ušľachtilá a ako každá iná ľudská činnosť aj posvätná, ak jej človek dá pravý zmysel a jasné nasmerovanie na Boha.¹²

Spoločnosť svoju usporiadanosť a produktivitu odvodzuje od prítomnosti právoplatnej autority, ktorá sa má zo všetkých síl snažiť presadiť spoločné dobro.¹³ V pápežských vyjadreniach a úvahách sa preto neobchádza ani téma hierarchického usporiadania pracovného systému. Súčasťou tohto systému je uznávanie pozície nadriadených, ktorí uplatňujú svoju moc. Svätý apoštol Pavol píše: „Niet moci, ktorá by nebola od Boha“ (Rim 13,1). V duchu týchto Pavlových slov pápež Ján XXIII. zdôrazňuje: „Avšak neslobodno si myslieť, že autorita nepodlieha nijakým normám. Naopak: ide o schopnosť rozkazovať podľa správnych, rozumných zásad. Práve preto nevyhnutne čerpá svoju záväznosť z mravného poriadku a ten má svoj prvopočiatok a posledný cieľ v Bohu.“¹⁴ Katechizmus Katolíckej cirkvi k tomu ešte dodáva: „Autorita nemá svoju morálnu oprávnenosť sama od seba. Nemá sa správať despoticky, ale má pracovať pre spoločné dobro...“¹⁵ Ten, kto zastáva vedúce postavenie, kto roz-

¹¹ JÁN XXIII. *Radiomessaggio del Santo padre Giovanni XXIII. ai lavoratori, in occasione della festività di S. Giuseppe artigiano* [online]. [cit. 2021-01-16]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/messages/pont_messages/1960/documents/hf_j-xxiii_mes_19600501_lavoratori.html

¹² PAVOL VI. *Udienza generale, mercoledì 1. maggio 1968* [online]. [cit. 2021-01-18]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19680501.html

¹³ JÁN XXIII., *Pacem in terris*, b. 20.

¹⁴ JÁN XXIII., *Pacem in terris*, b. 20.

¹⁵ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2004, b. 1902.

hoduje o svojich zamestnancoch, kto chce byť dobrým správcom zverenej moci, nesmie zabúdať na hlas svedomia.

Okrem autority zamestnávateľov sa pápež v tomto dokumente obracia aj na zamestnancov a v pohľade upriamennom na nich spomína zásadu Leva XIII. formulovanú ako „*servire Deo regnare est*“.¹⁶ Ak sa človek podriaďuje autorite, ktorá múdro využíva svoju moc a uplatňuje ju spravodlivo, neponižuje svoju dôstojnosť, pretože sa podriaďuje v konečnom dôsledku samotnému Bohu, ktorý je zdrojom a pôvodcom každej ľudskej autority.¹⁷ Môžeme teda skromne konštatovať, že či už sa slová pápeža v encyklike obracajú na zamestnávateľov alebo zamestnancov, vždy nachádzajú svoj základ v autorite Boha. Moc od neho vychádza, má splniť svoj cieľ skrze ruky človeka ako správcu a k nemu sa má aj v zúročenej podobe vrátiť.

V každej dobe, a teda aj dnes, je človek neustále pokúšaný v rôznych oblastiach života, aby nanovo reorganizoval svoj rebríček hodnôt. Zahľadený do svojich úspechov opúšťa Boha a začína zvelebovať seba a svoje ľudské istoty, ktoré si sám vytvoril. Tento fenomén možno sledovať aj pri vykonávaní práce a získavaní mzdy za ňu. „Prácu si treba vážiť, lebo je prameňom bohatstva alebo aspoň slušných životných podmienok a všeobecne je účinným nástrojom proti chudobe, neslobodno však upadnúť do pokušenia idolatrie, lebo v nej nemožno nájsť posledný a definitívny zmysel života. Práca je síce dôležitá, ale prameňom života a cieľom človeka je Boh, a nie práca.“¹⁸

Pápežské dokumenty a prejavy odrážajú dejinnú realitu, v ktorej sa ľudstvo ocitlo, no nikdy nezabúdajú na nadprirodzený pôvod a transcendentálne zavŕšenie všetkého konania. Počiatkom je Boh, ktorý je garantom ľudskej dôstojnosti a hodnoty pri stvorení, a zavŕšením je taktiež Boh, ku ktorému má všetko ľudské úsilie smerovať a jedine v ktorom sa má aj naplniť. Hlavnou úlohou dnešných pastierov Cirkvi je nielen pozeráť na dejiny ľudskými očami, ale, a to predovšetkým, v nich aj rozpoznávať znamenia čias. Vo všetkom je vložený určitý Boží zámer, ktorý je potrebné odhaliť. Cirkev nie je ľudskou ustanovizňou, a preto aj východisko, z ktorého má vychádzať, nikdy nie je záležitosťou len ľudského úsilia. Všetky slová, príhovory, dokumenty, postoje majú vyvierať z toho najvznešenejšieho a dnes veľakrát človekom zabudnutého faktu, že sme stvorení na Boží obraz a Božiu podobu (Gn 1,26) a že sme Božími deťmi, ako môžeme čítať v žalmoch: „ste bohmi, všetci ste synmi Najvyššieho“ (Ž 82,6). Nie všetci veria v existenciu Boha, no nech sa zameriavame na aké-

¹⁶ LEV XIII. *Diuturnum illud* [online]. [cit. 2021-01-15]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061881_diuturnum.html

¹⁷ JÁN XXIII., *Pacem in terris*, b. 21.

¹⁸ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ, *Kompéndium sociálnej náuky Cirkvi*, b. 256.

koľvek práva pracujúceho človeka, mali by byť vždy rešpektované na základe vlastného svedomia a všeobecných princípov dobra vpísaných do srdca. Apoštol Pavol to jasne formuluje: „A keď pohanovia, ktorí nemajú zákon, od prírody robia, čo zákon požaduje, hoci taký zákon nemajú, sami sebe sú zákonom. Tým ukazujú, že majú požiadavky zákona vpísané vo svojich srdciach, čo im dovedčuje zároveň aj ich svedomie, aj ich myšlienky, ktoré sa navzájom obviňujú alebo i bránia“ (Rim 2, 14-15). Správne formované svedomie je teda miestom, kde sa ľudské „ja“ stretáva s niečím prirodzene dobrým, s Božím hlasom. Je to priestor konfrontácie i rozhodovania sa, pobáda k aktívnemu vytvoreniu spravodlivých podmienok pre pracovné prostredie a pre vyplácanie mzdy. Pri vykonávaní pracovnej činnosti sa pretvára celá osobnosť človeka. Nielen jeho fyzické sily sú aktívne zapájané do procesu, ale aj jeho vôľová zložka, motivácia a v neposlednom rade aj jeho aspekt viery.

2. PRINCÍP DÔSTOJNOSTI

Pápež Ján XXIII. nastoľuje jasný predpoklad, od ktorého sa musí odvíjať každé rešpektovanie ľudských práv: „Každá dobre a náležite usporiadaná ľudská spoločnosť musí mať za základ zásadu, že každý človek je osoba, t. j. že je vo svojej prirodzenosti obdarený rozumom a slobodnou vôľou, a preto ako taký má práva a povinnosti, ktoré vyplývajú priamo z jeho prirodzenosti a z tohto dôvodu sú všeobecné, nenarušiteľné a neodcudziteľné.“¹⁹ Jacques Maritain, ktorého myšlienky ovplyvnili návrh Všeobecnej deklarácie ľudských práv,²⁰ na tému dôstojnosti vyhlásil, že hodnota, sloboda i práva osoby majú svoj pôvod v poriadku posvätných vecí, ktoré majú pečať Otca všetkého bytia a v ňom majú zavŕšenie svojho pohybu. Keďže osoba je v priamom vzťahu s Absolútnom, tak vlastní absolútnu dôstojnosť.²¹

Človek sa podieľa na zavŕšení Božieho diela tým, že sa zapája do tohto procesu aj svojou obrazotvornosťou, rozumnosťou a vnímavosťou. Nech človek pracuje v akomkoľvek zamestnaní a odvetví, buď ako remeselník, podnikateľ alebo roľník, je zároveň aj tvorcom, ktorý vtlačá hnote svoj znak, znak ľudskosti a obohacuje ju svojou rozumnosťou tým, že neúnavne premýšľa nad

¹⁹ JÁN XXIII., *Pacem in terris*, b. 3.

²⁰ Princíp uznania dôstojnosti človeka sa dostal aj do Preambuly Všeobecnej deklarácie ľudských práv z roku 1948: „Pretože uznanie prirodzenej dôstojnosti a rovných a neodňateľných práv všetkých členov ľudskej rodiny je základom slobody, spravodlivosti a mieru vo svete [...]“ ORGANIZÁCIA SPOJENÝCH NÁRODOV. Všeobecná deklarácia ľudských práv [online]. [cit. 2022-01-14]. Dostupné na internete: https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/slo.pdf

²¹ MARITAIN, J. *The Rights of Man and Natural Law*. Michiganská univerzita: Gordian Press, 1971, s. 4.

tým, ako môže matériu využiť na budovanie lepšieho sveta.²² Pápež Pavol VI. upozorňuje aj na hrozbu, ktorej je osoba v pracovnom prostredí vystavená. Je to hrozba zneľudštenia, ktorá môže nastať pri neúmernom náraste vedeckosti, spôsobiac tak zotročenie pracovníkov pod zámienkou čo najrýchlejšej produkcie výrobkov. To vedie síce k ziskom, ale tie si privlastní len malá skupina vedúcich predstaviteľov daných firiem a podnikov. Netreba teda zabúdať na to, že práca v sebe nesie rozmer ľudskosti len vtedy, ak jej vykonávanie je uskutočnené slobodne a rozumne.²³ Úsilím pápeža je vyzdvihnúť a zdôrazniť stredobod ľudských práv, ktorým je postavenie a dôležitosť človeka, čo bude zreteľné aj v iných prejavoch. Evanjelium lásky sa musí dotknúť srdce ľudí a musí ich postupne pretvárať nenásilným spôsobom, aby ľudia zistili, že nie zákony prosperity a moci hýbu svetom, ale zákony lásky, solidarity a spravodlivosti uplatňované voči človeku.

Cirkev nechce byť odtrhnutá od každodennej reality pracujúcich ľudí, miluje svet práce a zvlášť svet pracovníkov, a preto nechce byť len v pozícii pozorujúcej organizácie. Je potrebné mať neustále pohľad upriamený na Krista Majstra, ktorý zobral na seba všetku našu únavu a bolesť.²⁴ Pracovník nesmie byť stratený v dave, nejakej anonymnej mase. Sú to konkrétne tváre, ktoré si zasluhujú úctu, rešpekt, starostlivosť a lásku. Robotníci naplňajú slová blahoslavenstiev, pretože veľakrát sú hladní, smädní, plačúci, prenasledovaní. Ježiš vnáša aj do tejto oblasti skúsenosť svojej osoby, je ten, ktorý posväcuje, pomáha a potešuje.²⁵ Ťažkosti pracujúceho ľudu sa v duchu týchto slov stávajú Ježišovými ťažkosťami. Za každými zodrátými rukami sa skrýva konkrétna tvár človeka, ktorú chce Kristus potešiť. Zdôraznením Kristovej námahy sa zdôrazňuje jeho ľudská prirodzenosť, ktorá opäť stavia do centra záujmu to, čo je človeku najvlastnejšie.

V centre pracovnej činnosti musí vždy stáť človek, či je to umelec, remeselník, roľník, intelektuál. Práca slúži človeku, nie človek práci. Práca je vždy v službách človeka. Ani technické, ani ekonomické potreby nesmú byť nadradené ľudským potrebám. Práca nesmie zotročiť človeka, nikdy by nemal nastať proces dehumanizácie pracou. Organizácia musí byť motivovaná nie politickým či ekonomickým úspechom, ale túžbou dať človeku to najlepšie, čo bude rozvíjať jeho osobnosť a čo mu umožní dôstojný a plnohodnotný život. Pápež

²² PAVOL VI. *Populorum progressio*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1997, b. 27.

²³ PAVOL VI., *Populorum progressio*, b. 28.

²⁴ PAVOL VI. *Santa messa al centro industriale di Colferro* [online]. [cit. 2021-01-18]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1966/documents/hf_p-vi_hom_19660911.html

²⁵ PAVOL VI. *Celebrazione del LXXV. anniversario della Rerum novarum* [online]. [cit. 2021-01-18]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1966/documents/hf_p-vi_hom_19660522.html

tlmočí hlas tých najslabších, tých, ktorí sú vykorisťovaní, ktorých telá sú zneužívané na ťažké fyzické práce bez patričného ohodnotenia, tých, ktorí sú znevážovaní ponižujúcou prácou. Ľudské práva nesmú byť len oficiálne zaznamenané v dokumentoch, ale musí sa urobiť všetko preto, aby boli dodržiavané.²⁶

Cirkev v otázke rešpektovania dôstojnosti neobchádza ani tému pracujúcich žien. Rímsky veľkňaz Ján XXIII. sa dotkol tejto témy v súvislosti s narastajúcimi výzvami spoločnosti, ktorá bola postavená pred nové skutočnosti, reflektujúc tak aj rozširujúce sa pole pôsobnosti žien. Realita poukazuje na to, že ženy čoraz väčšmi túžia po ekonomickej nezávislosti. Masívne zapojenie žien do pracovného procesu je veľkou výzvou. No prehnaná a nezriadená túžba po nezávislosti môže so sebou priniesť otrasy v rodinnom živote. Ako poznamenáva, úloha ženy ako matky je nenahraditeľná. Jej poslanie je plodné, je to práve žena, ktorá v domácnosti vytvára atmosféru prijatia a vzájomnej lásky. Po zaradení žien do pracovného procesu stojí pred ženami a matkami veľká úloha: nenechať vyschnúť bohatstvo svojho vnútorného života, zdroje svojej citlivosti a jemnej duše v kontakte s namáhavou prácou.²⁷ Musia tak chrániť svoje nenahraditeľné postavenie v rodinách. Ak by ženy zanechali túžbu po materstve, spoločnosť by sa premenila na chladnú a rodiny by sa pretvorili na profesionálne výchovné komunity. Pápežove slová boli vyrieknuté s veľkým jemnocitom a veľkou úctou k ženám a týkajú sa aj dnešných čias. Pápež si uvedomuje ženskú túžbu po zdravej sebarealizácii v ekonomickej a hospodárskej oblasti, no apeluje prioritne na ich dar materstva, ktorý by sa za žiadnych okolností nemal vytratiť a ktorý svet nevyváži žiadnou lákavou ponukou.

Pri pohľade na dejiny v súvislosti s témou dôstojnosti nemožno obísť dve svetové vojny, ktoré svojou ničivou silou degradovali človeka len na číselný údaj v štatistikách. Historické okolnosti vyústili aj do naliehavého problému, ktorý do centra záujmu postavil robotnícku triedu. „Do stredu pastoračnej starostlivosti Cirkvi sa stále naliehavejšie kládla robotnícka otázka, čiže problém vykorisťovania robotníkov ako dôsledok novej priemyselnej organizácie práce kapitalistického rázu, a nemenej vážny problém ideologického – socialistického a komunistického – zneužívania spravodlivých požiadaviek sveta práce.“²⁸ Marxizmus chcel podriadiť človeka a jeho slobodu spoločenskému zriadeniu,

²⁶ PAVOL VI. *Address of His Holiness Paul VI. to the assembly of the International labour organization* [online]. [cit. 2021-01-18]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1969/june/documents/hf_p-vi_spe_19690610_cinquantesimo-oil.html

²⁷ JÁN XXIII. *Udienza generale, Mercoledì, 7 dicembre 1960* [online]. [cit. 2021-01-15]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/audiences/documents/hf_j-xxiii_aud_19601207.html

²⁸ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ, *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, b. 267.

t. j. nerešpektovať jeho individualitu. Jedným z negatív marxistickej filozofie bolo tlenie osobnej iniciatívy.²⁹

Jedným zo základných prístupov, cez ktorý sa musí aj dnes realizovať uplatňovanie pracovných práv, je uvedomovanie si dôstojnosti každého človeka, ktorý je zapojený do pracovného procesu. Všetci, či už veriaci alebo neveriaci, by mali uznať túto základnú skutočnosť o ľudskej osobe. Človek je jedinečným Božím tvorom, nemožno ho chápať len ako obyčajný prostriedok, ktorý je využívaný spoločnosťou, práve naopak, musí mu byť umožnená slobodná realizácia – človek ako osoba má právo na všetky prostriedky, ktoré mu pomôžu uskutočniť dôstojnú sebarealizáciu, keďže človek je slobodnou a rozumnou osobou, a v rámci spoločenskej spolupráce mu má byť priznané čo najväčšie pole pôsobnosti v osobnej slobode.³⁰ Ani narastajúca digitalizácia a mechanizácia pracovného procesu nesmie človeka vytlačiť na okraj. Tieto moderné postupy by mali človeku uľahčiť prístup k práci a jej vykonávanie a nie úplne nahradiť človeka vo výrobnom procese. Rešpektovanie dôstojnosti človeka má byť teda ďalším a elementárnym princípom, bez ktorého sa i dnes pracovné prostredie nezaobíde. Musí byť zachovávaná jedinečnosť ľudskej bytosti so všetkými jej kvalitami. „Rozhodujúci faktor a rozhodujúca osoba tejto komplexnej fázy premeny je znova človek, ktorý musí zostať skutočným protagonistom svojej práce.“³¹ Človek sa v pracovnom procese nestáva len tranzitnou zastávkou slúžiacou na obohatenie iných alebo na štatistické analýzy, ale naplno v ňom rozvíja seba, svoje dary a talenty.

3. PRINCÍP SPRAVODLIVOSTI A SOLIDARITY

Pracovné prostredie so sebou prináša aj výskyt negatívnych javov ako egoizmus, mzdová nespravodlivosť, neúmerne obohacovanie sa jednotlivcov, nedôstojné pracovné podmienky a pod. V encyklike *Mater et magistra*, konkrétne v časti venovanej práci vyjadruje pápež Ján XXIII. hlboké znepokojenie a hlboký žiaľ nad skutočnosťou, že v mnohých krajinách je robotníkom vyplácaný zárobok v takej výške, v akej nepokrýva ani základné sociálne potreby tak jednotlivcov, ako aj rodín. Tento fenomén nazýva „smutným divadlom“, pretože ľudia žijú v podmienkach nedôstojných ľudskej bytosti. Na „javisku“ firiem a podnikov dochádza k nespravodlivému odmeňovaniu pracovníkov. Jedným z dôvodov tohto javu je to, že jednotlivé krajiny nedosahujú rovnaký

²⁹ KATUNINEC, M. *Cestou kresťanskej sociálnej náuky*. Trnava: [s. n.], 1994, s. 19.

³⁰ KATUNINEC, *Cestou kresťanskej sociálnej náuky*, s. 18-19.

³¹ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ, *Kompendium sociálnej náuky* Cirkvi, b. 317.

stupeň industrializácie.³² V tomto bode pápež poukazuje na kritický jav, ktorý sa stáva kameňom úrazu pre mnohých zamestnávateľov. Človek je sociálnou bytosťou, a teda neexistuje sám pre seba, ale vytvára vzťahy s druhými ľuďmi, s ktorými sa navzájom ovplyvňuje. Tak ako je prínosom, či už pre iných ľudí alebo pre spoločnosť, zároveň od iných aj závisí, to znamená, že jeho existencia závisí od solidarity a praktizovanej lásky druhých. Zamestnávateľ by mal teda oceniť kvality svojich zamestnancov a zároveň do istej miery prevziať na seba aj zodpovednosť za životnú úroveň svojich pracovníkov a ich rodín. Mzda „musí byť určovaná podľa spravodlivosti a rovnoprávnosti. To si vyžaduje, aby robotníci dostávali mzdu, ktorá im umožní skutočne ľudskú životnú úroveň, a aby mohli dôstojne niesť svoju rodinnú zodpovednosť.“³³

Človek má právo na vhodné pracovné podmienky, slobodnú iniciatívu, spravodlivú mzdu zabezpečujúcu dôstojnú životnú úroveň.³⁴ Pápež Ján XXIII. nielen vymenúva tieto práva, ale v ďalších bodoch aj nabáda k tomu, aby boli zachovávané v dôsledku vzájomnej spolupráce, vedomia zodpovednosti a spolužitia v láske a spravodlivosti. Vzájomná spolupráca vychádza z predpokladu, že človek je sociálnou bytosťou, a preto majú ľudia spoločne žiť a hľadať vzájomné dobro.³⁵ Všetky zásady – vzájomná spolupráca, vedomie zodpovednosti a spolužitie v láske a spravodlivosti – majú spoločného menovateľa, ktorým je druhý najdôležitejší biblický zákon, t. j. láska k blížnemu (Mk 12,31).

Morálny pokrok nesmie zaostávať za hospodárskym pokrokom. A preto výzva, aby kompetentné authority reagovali na problém nezamestnanosti, ktorý je pre mnohých mužov zdrojom úzkosti a nešťastia, je takou naliehavou. Problém sa stáva ešte naliehavejším, keďže do výrobného procesu sú čoraz viac zapájané rôzne druhy pokrokových strojov. Od mnohých autorít závisí množstvo pracovníkov, a preto pápež Ján XXIII. na nich nalieha, aby vyplácali spravodlivé mzdy, chránili práva robotníkov, aby sa mohli viac podieľať na plodoch svojej práce a boli považovaní doslova za bratov a partnerov v jednotlivých podnikoch. Zároveň sa zástupcovia robotníkov v odboroch pri rokovaníach a vzniknutých konfliktoch nemajú správať ako útočníci alebo ako dravá rieka, ktorá všetko zničí a pohltí, ale ako most, ktorý spája dva brehy rieky.³⁶ Rímsky biskup Ján XXIII. pri týchto výzvach nečerpá len zo svojho ľudského súcitu pri pohľade na nespravodlivo trpiacich robotníkov. Zdrojom jeho apelu je opäť

³² JÁN XXIII. *Mater et Magistra*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1997, b. 55.

³³ JÁN XXIII., *Mater et Magistra*, b. 58.

³⁴ JÁN XXIII., *Pacem in terris*, b. 8.

³⁵ JÁN XXIII., *Pacem in terris*, b. 14.

³⁶ JÁN XXIII. *Ad Petri cathedram* [online]. [cit. 2021-01-16]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri.html

stotožnenie sa s niečím nadprirodzeným. Tentoraz čerpá z evanjeliového úryvku, v ktorom sa Ježiš zľutuje nad zhromaždeným zástupom a zázrakom ich násyti (Mk 8,1-9). Boží súcit sa stáva súcitom pápeža a ten následne vyzýva, aby sa s ním stotožnili aj kompetentné zodpovedné osoby.

Uplatňovanie princípov spravodlivosti a solidarity sa v 20. storočí postupne stávalo celospoločenskou záležitosťou a prekračovalo hranice jednotlivých krajín. „Sociálna otázka sa stáva svetovou a strháva všetky krajiny: popri robotníckej otázke a priemyselnej revolúcii sa vynárajú problémy v poľnohospodárstve, v rozvojových oblastiach, populačnom raste a problémy súvisiace s nevyhnutnosťou svetovej ekonomickej spolupráce. Nerovnosti, na ktoré sa predtým upozorňovalo vo vnútri národov, sa prejavujú na medzinárodnej úrovni a stále jasnejšie vynášajú do popredia dramatickú situáciu, v ktorej sa nachádza tretí svet.“³⁷

Globalizácia svoj postup nezastavila. Súčasná rýchla informovanosť a prepojenosť, hospodárska odkázanosť a závislosť, znášanie negatívnych následkov po ekonomických krízach i dosah na spoločnosť po prírodných katastrofách sú dnes jednou z častí procesu globalizácie. Toto všetko je súčasťou jedného okružného celosvetového stola, za ktorý musí zasadnúť každá jedna krajina. Všetky spomenuté záležitosti prenikajú do každej sféry života, to znamená, že neobchádzajú ani pracovné prostredie. Uplatňovanie spravodlivosti môže byť ohrozené kritériami, ktoré pozerajú len na užitočnosť a majetok. Toto je však dôsledkom aktuálneho kontextu, v ktorom sa musí nutne prihliadať na dôstojnosť človeka, nie je to teda len výsledkom ľudskej dohody, ale vychádza to z identity ľudského bytia.³⁸ Spravodlivosť a solidarita chránia pred pracovným egoizmom. Nehľadia na človeka len ako na súčasť nejakej zmluvy. Spravodlivosť možno uplatniť jedine tam, kde je otvorené ľudské srdce schopné vnímať potreby druhého človeka a, naopak, pri pohľade na dôstojnosť druhého človeka ju nemožno uplatniť v menšej miere než v tej, aká je spravodlivá. Sú to ako dve spojené nádoby, ktoré by sa nikdy nemali od seba oddeliť. Pri vytváraní pracovného prostredia a pri spravodlivom odmeňovaní je to práve vedomie zodpovednosti za druhých, ktoré v nás vzbudzuje iniciatívu, aby sme pomáhali druhým na základe pohnútok vlastného svedomia, najlepšieho vedomia, presvedčenia a na základe slobodného rozhodnutia. Spravodlivosť v nás vzbudzuje túžbu, aby sme každému človeku dali to, čo mu náležite patrí, a láska nás robí účastnými na dobrách iných, ako keby to boli naše vlastné dobrá, a tiež otvára brány vedúce k pochopeniu vyšších duchovných dobier.³⁹ Hoci sú tieto zásady menované v súvislosti so svetskou sférou, akou sú pracovné vzťahy, predsa len

³⁷ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ, Kompendium sociálnej náuky Cirkvi, b. 94.

³⁸ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ, Kompendium sociálnej náuky Cirkvi, b. 202.

³⁹ JÁN XXIII., *Pacem in terris*, b. 15-16.

nemožno zabúdať na ich prvopočiatok, ktorý je jasne definovaný v slovách: „Nie je dobre byť človeku samému“ (Gn 2,18).

ZÁVER

Pri všetkých pápežských dokumentoch a prejavoch, ktoré sa zaoberajú sociálnou otázkou, môžeme postrehnúť presvedčivý záujem o tému práce a spravodlivej odmeny. Pápežom nie je ľahostajný osud pracovníkov, ktorí sú neraz vystavení tvrdej pracovnej disciplíne a nespravodlivosti v oblasti odmeňovania. Hoci by sa mohlo zdať, že téma práce je výhradne záležitosťou svetskej sféry, jednotlivé pápežské dokumenty a vyhlásenia jasne naznačujú jej nadprirodzený základ.

Hlavným témami, ktoré vyplývajú z dokumentov a vyhlásení pápežov Jána XXIII. a Pavla VI., sú rešpektovanie všeobecne platných morálnych zásad, princípy dobra vpísané do ľudského srdca, nadprirodzené zameranie pracovných aktivít, dôstojnosť ľudskej osoby, spravodlivosť, solidarita. Tieto ťažiskové body sú predmetom záujmu pontifikov, zamestnávateľov, pracujúcich osôb, politikov a napokon všetkých ľudí zainteresovaných do pracovných otázok aj v súčasnosti. Ich aktuálnosť je zrejmá a rovnako nevyhnutná je aj potreba ich zdôrazňovania. Princípy ostávajú nemenné, mení sa len prostredie, v ktorom majú byť uplatňované. Postoje a prístup ľudí by sa mali opierať o autoritu Boha Stvoriteľa, mali by poukazovať na nutnosť vedomej spolupráce s jeho zámerom, vyzývať na neustálu konfrontáciu s Božím zákonom, ktorý je vpísaný do svedomia všetkých ľudí, a následne by sa mali stať normou múdreho, spravodlivého a láskavého konania.

Základným predpokladom akejkoľvek úvahy o pracovných otázkach je, že človek je v prvom rade nositeľom dôstojnosti, ktorá vyplýva z jeho stvorenia na Boží obraz a Božiu podobu. Ďalej nemožno obísť skutočnosť slobody a rozumu, ktoré sú tiež darom od Boha. Pri vyplácaní mzdy nemožno zabudnúť na zachovávanie princípov spravodlivosti a solidarity. Sú to princípy, ktoré nemožno zmeniť ani nahradiť. Akákoľvek snaha v tejto oblasti, hoci aj tá najmenšia, je príležitosťou na zmenu. Či už teda upriamujeme pohľad na zamestnávateľov ako na tých, ktorí vytvárajú pracovné podmienky i prostredie a realizujú vyplácanie miezd, alebo na zamestnancov, ktorí vykonávajú rôznorodú pracovnú činnosť, vždy treba načúvať hlasu svedomia, ktoré nás nabáda praktizovať vo všetkých sférach dobro.

Zoznam použitej literatúry

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL. Dogmatická konštitúcia *Gaudium et spes* o Cirkvi v dnešnom svete. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, s. 203-302. ISBN 978-80-7162-738-8.

JÁN XXIII. Mater et magistra. In: *Sociálne encykliky*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1997, s. 221-308. ISBN 8071622036.

JÁN XXIII. Pacem in terris. In: *Sociálne encykliky*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1997, s. 309-366. ISBN 8071622036.

JÁN XXIII. Ad Petri cathedram. In: *vatican.va* [online]. [cit. 2021-01-16]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri.html

JÁN XXIII. Radiomessaggio del Santo padre Giovanni XXIII. ai lavoratori, in occasione della festività di S. Giuseppe artigiano. In: *vatican.va* [online]. [cit. 2021-01-16]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/messages/pont_messages/1960/documents/hf_j-xxiii_mes_19600501_lavoratori.html

JÁN XXIII. Udienza generale, Mercoledì, 7 dicembre 1960. In: *vatican.va* [online]. [cit. 2021-01-15]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/audiences/documents/hf_j-xxiii_aud_19601207.html

JÁN PAVOL II. Posolstvo Svätého Otca Jána Pavla II. na svetový deň pokoja, 1. január 2003. In: *kbs.sk* [online]. [cit. 2022-01-16]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-pokoj-2003>

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2004. ISBN 80-7162-259-1.

KATUNINEC, Milan. *Cestou kresťanskej sociálnej náuky*. Trnava: [s. n.], 1994, ISBN 8071620742.

KOŠČ, Stanislav. Odkaz encykliky Pacem in terris pre budovanie pokojného spolunažívania mieru vo svete. In: KOŠČ, Stanislav a kol. *Kresťanské posolstvo pre mier vo svete*. Ružomberok: Verbum, 2013, s. 40-51. ISBN 978-80-561-0037-0.

LEV XIII. Diuturnum illud. In: *vatican.va* [online]. [cit. 2021-01-15]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061881_diuturnum.html

MARITAIN, Jacques. *The Rights of Man and Natural Law*. Michiganská univerzita: Gordian Press, 1971. ISBN 9780877521464.

ORGANIZÁCIA SPOJENÝCH NÁRODOV. Všeobecná deklarácia ľudských práv. In: *ohchr.org* [online]. [cit. 2022-01-14]. Dostupné na internete: https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/slo.pdf

PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ. *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008. ISBN 9788071627258.

PAVOL VI. Address of His Holiness Paul VI. to the assembly of the International labour organization. In: *vatican.va* [online]. [cit. 2021-01-18]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1969/june/documents/hf_p-vi_spe_19690610_cinquantesimo-oil.html

PAVOL VI. Celebrazione del LXXV. anniversario della Rerum novarum. In: *vatican.va* [online]. [cit. 2021-01-18]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1966/documents/hf_p-vi_hom_19660522.html

PAVOL VI. Populorum progressio. In: *Sociálne encykliky*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1997, s. 367-416. ISBN 8071622036.

PAVOL VI. Santa messa al centro industriale di Colferro. In: *vatican.va* [online]. [cit. 2021-01-18]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1966/documents/hf_p-vi_hom_19660911.html

PAVOL VI. Udienza generale, mercoledì 1. maggio 1968. In: *vatican.va* [online]. [cit. 2021-01-18]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19680501.html

The relevance of the principles of the Magisterium of John XXIII and Paul VI on labour and fair wages

Summary:

The Church seeks, by attentive listening, to understand various aspects of human life and to infuse its action with the principles of love and dignity. The performance of work and its proper remuneration constitute an indispensable contribution to the dignity of human life. Through the texts of the Magisterium of Popes John XXIII and Paul VI, the article wants to penetrate to the very source and origins of all man's work activities – the good and caring God and His authority. The analysis of individual papal documents and speeches wants to summarize several important principles, that must not be lacking in the creation of a good working atmosphere. At the same time, the historical context in which the texts were written cannot be omitted, at least through a brief mention. A comprehensive synthesis of the knowledge gained can serve both the Christian and the secular environment to create the conditions for a fairer application of the right to work and a just reward for it.

Key words: *work – wage – transcendence – dignity – justice solidarity.*

ThLic. Tomáš Pavlík
Comenius University Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology
of Cyril and Methodius
Department of Systematic Theology

VÝZNAM UCTIEVANIA MUČENÍKA SVÄTÉHO HADRIÁNA (278 – 306)

Ádám Somorjai

Abstrakt:

Štúdia sa najprv zaoberá uctievaním mučeníkov vo všeobecnosti, potom nasleduje podrobný opis mučeníctva svätého Hadriána (v maďarčine Adorjána), pričom sleduje sa vývoj jeho uctievania s osobitným zreteľom na ťažiská tohto vývoja. V ďalšej časti je zachytený osud kostola svätého Hadriána v Zalavári a upozorňuje sa na to, že uctievanie svätého Hadriána vedie k lepšiemu poznaniu slovanských národov patriacich do východnej a západnej cirkvi a maďarských dejín. Skutočnosť, že na maďarskej pôde existuje také významné pamätné miesto Slovanov, nás zároveň zaväzuje aj k tomu, aby sme toto miesto zasadili do kontextu univerzálnej slovanskej kultúry, aby sme ho opatrovali a jeho historický prínos začlenili do modernej koncepcie národných dejín.

Kľúčové slová: mučeník – aión – kult v Panónii – kresťanská misia zo Salzburgu a slovanský jazyk – vnútorné súvislosti maďarských a slovanských dejín.

1. SVÄTÝ HADRIÁN MUČENÍK

Pôvodné meno Hadriána je Hadrianus. Áno, samozrejme, hovorí môj učený priateľ Hadrianus, cisár,¹ ktorý bol aj v našich končinách. Hovorím, nie, Hadrianus je také meno v starovekom Ríme, aké je dnes napríklad Tibor alebo Štefan či Ladislav. Po taliansky Adriano ako slávny spevák Adriano Celentano alebo ako Villa Adriana, vila cisára Hadriána v okolí Ríma, na úpätí Tivoli.

¹ Traianus Hadrianus Augustus (76 – 138). Narodil sa v osade Italica v rímskej kolónii Hispanica (dnes Španielsko) a volal sa Publius Aelius Hadrianus. Jeho predchodca, cisár Traianus, bol jeho vzdialeným príbuzným, prinajmenšom podľa adopčných dokumentov predložených cisárovnou Plotinou, vďaka ktorým ho zvolili za cisára. Viedol niekoľko vojenských výprav, medzi nimi aj proti Dákom a Partskej (Perzskej) ríši. Potlačil mesiášske povstanie Bar Kochbu v Judsku v rokoch 132 – 135. Nevynikal vojenskými víťazstvami, ale posilňovaním svojej ríše. (Veľké písmená v slove „Mesiáš“ píšeme iba v prípade Ježiša Krista.)

Náš Hadrianus bol rímsky vojenský dôstojník, veliteľ prétériánov, ktorý na príkaz svojho cisára prenasledoval kresťanov na začiatku 4. storočia, počas takzvaného Diokleciánovho prenasledovania. O jeho popularite svedčí aj lingvistický fenomén, v rámci ktorého písmeno „H“ na začiatku jeho mena odpadlo, tak ako zvyklo odpadnúť v novolatinských jazykoch, v taliančine, vo francúzštine, v španielčine atď. Hadrián alebo Adrián – po maďarsky Adorján – nebol kresťanom; jeho manželka Natália bola kresťankou. Natália ho priviedla ku kresťanstvu, okrem toho boli novomanželmi, mladými ľuďmi. Keby mysleli na pozemský život, neboli by tak ľahko obetovali svoje životy a svoju lásku, budúcnosť svojich budúcich detí a ani vojenskú kariéru. Nie, Hadrián, ktorý bol nedávno obrátený na kresťanskú vieru, to priznal aj pred svojim cisárom, no nebol to Diocletianus,² cisár Západorímskej ríše, po ktorom bolo pomenované najpruďšie a posledné veľké prenasledovanie kresťanov, ale východorímsky cisár Maximianus.³ Reálnym priestorom, kde sa toto odohralo, bolo mesto Nikomedia (dnes po turecky Izmit) ležiace vedľa mesta Byzantion (Konštantínopol, dnešný Istanbul), ktoré sa nachádza na konci dlhého zálivu a je strategicky dobre obrániteľným prístavom na najvýchodnejšom bode Marmarského mora.

Podľa tradície sa Hadrián narodil okolo roku 278 a svoj mučenícky veniec získal 4. marca 306 vo veku 28 rokov.

Jeho úlohou bolo strážiť kresťanov odsúdených na smrť, ktorí pred popravou spievali radostné piesne. Hadrián si to všimol a podľa ich príkladu začal pozorne vnímať evanjelium. Podľa legendy, keď sa ich začal vypytovať a chcel vedieť, akú odmenu od Boha očakávajú, odpovedali citátom z Prvého listu apoštola Pavla Korint'anom: „Ani oko nevidelo, ani ucho nepočulo, ani do ľudského srdca nevystúpilo, čo Boh pripravil tým, ktorí ho milujú.“ Preto sa aj on

² Caius Aurelius Valerius Diocletianus (244 – 311). Narodil sa v Dalmácii, v okolí mesta Salona, dnešného mesta Solin (Chorvátsko). Jeho meno je Diocles, čo odkazuje na jeho grécky pôvod. Za cisára ho vyhlásili v meste Nikomedia, kde prijal latinizované meno Diocletianus. Z vojenských a politických dôvodov si pribral k sebe aj cisárov – spoluvládcoov vrátane svojho priateľa Maximiana. Týmto vytvoril predpoklady pre vznik druhej veľkej éry Rímskej ríše, éry *dominaty* alebo tetrarchie. Pomocou jeho reforiem Západorímska ríša pretrvala ďalších dvesto rokov, pričom položil základy pre vznik Byzantskej ríše, ktorá trvala ďalších tisíc rokov. Prenasledovanie kresťanov prebiehalo v rokoch 303 – 313. Diocletian zomrel v Spalatum, dnešnom Split (Chorvátsko).

³ Marcus Aurelius Valerius Maximianus (250 – 310). Narodil sa v provincii Pannonia, neďaleko mesta Sirmia (dnes: Sremska Mitrovica vo Vojvodine, v autonómnej oblasti Srbska). Bol cisárom (v roku 285 išlo o pomenovanie *caesar*) v rokoch 286 – 305, 306 – 308 a nakoniec v roku 310. Jeho hlavným mestom bolo mesto Augusta Trevirorum (dnešný Trier, Nemecko), ale ako vojak trávil veľa času na bojiskách proti Germánom, potom proti Mauróm atď. Za svoje víťazstvá získal niekoľko titulov ako napríklad Germanicus Maximus V., Sarmaticus Maximus III., Armeniacus Maximus, Medicus Maximus, Adiabenicus Maximus, Persicus Maximus II. a nakoniec Carpicus Maximus, resp. Britannicus Maximus.

obrátil na vieru, v dôsledku čoho bol uväznený a odsúdený na odseknutie končatín.

Uctievanie Hadriána sa čoskoro rozšírilo (a to viac ako uctievanie jeho manželky Natálie). Príklad jeho života – to, že obetoval svoju mladosť a pozemskú budúcnosť Kristovi – inšpiroval ďalšie pokolenia vrátane svätej Agnesy, svätej Agáty a mnohých ďalších kresťanských mučeníkov.

2. MUČENÍCKA SMRŤ SVÄTÉHO HADRIÁNA

Konflikt s cisárom vznikol preto, lebo cisár požadoval uznanie svojej moci tak ako súčasné uskutočňovanie uznania najvyššej pozemskej a nebeskej moci, teda vyžadoval obetovanie pred jeho osobou alebo sochou predstavujúcou jeho osobu. V tejto dobe už boli známi odpadlíci, ktorých latinským slovom nazývali *lapsi*,⁴ ktorí sa odklonili od svojej viery, pretože podľahli nátlaku a uplatňovali mentálne obmedzenie bez toho, aby vedeli, čo robia. Inými slovami, *lapsi* síce navonok robili to, čo od nich vyžadoval predstaviteľ štátnej moci, ale vo svojej duši sa proti tomu búrili. Cisár a jeho okolie však vyžadovali bezpodmienečné prijatie, vyznanie viery, proti čomu sa postavili tí kresťania, ktorí zostali verní svojej viere. Bola to prvá vzbuza, v ktorej sa uplatňovalo také duchovné rozlíšenie, aké dovtedy bolo v staroveku neznáme. Bol to boj medzi štátom a cirkvou a kresťanstvo v ňom aj za cenu mnohých krvavých obetí úspešne bojovalo. Riadili ho Kristove slová: „Dajte cisárovi, čo je cisárovo, a Bohu, čo je Božie.“ On to povedal v tej súvislosti, že sa smie platiť daň cisárovi, aby bol schopný uplatňovať svoju pozemskú moc (napríklad, aby bol schopný chrániť ľudí pred nepriateľom). Príkaz, aby kresťania uctievali cisára ako Boha – pričom cisár to nemyslel v takom zmysle ako kresťania, teda nepovažoval sa za nikoho iného než za vlastníka pozemskej moci, od ktorého pochádza všetko právo a všetka moc –, bol pre nich niečím nepredstaviteľným.

K mučeníkom sa od začiatku pristupovalo s veľkou úctou, pretože aj za cenu svojich životov húževnato vytrvávali vo vyznávaní jediného pravého Boha.

3. UCTIEVANIE SVÄTÉHO HADRIÁNA V PANÓNII

Pribina, ktorého Slovania považujú za Slovana, Slováci za Slováka, maďarská historiografia buď za Slovana alebo Avara, vládol vďaka Bavorom ako

⁴ Ide o množné číslo latinského slova *lapsus*, ktoré v preklade znamená „skĺznutie“, „potknutie“, „pád“, „pochybenie“, „chyba“. Teda v prenesenom slova zmysle to boli „tí, ktorí sa potkli, resp. pochybili“.

lény pán (vazal) so sídlom v Blatnohrade, kde so salzburským arcibiskupstvom realizoval ambicióznu výstavbu. V roku 850 bol posvätený kostol, v ktorom podľa prameňov boli aj telesné pozostatky svätého Hadriána.⁵ Prečo si práve jeho vybral za patróna? V odpovedi na túto otázku nemáme jasno. Dá sa predpokladať, že k tomu prispela rímska relikvia, pretože relikvia bola potrebná na posvätenie kostola, a možno predpokladať aj to, že Karolingovia sa v Ríme oboznámili so svojím vojenským svätcom, ktorého pomoc si vyprosovali, keď vstupovali do vojny. Tak to mohlo byť aj počas ťažení proti Avarom, pričom za svoje víťazstvo nad nimi sa mohli odvdáčiť kostolom postaveným na jeho počesť.

Väčšina zdokumentovaných výskytov mena svätého Hadriána súvisí s benediktínskym opátstvom v Zalavári. Na tomto mieste neuvádzame výskyt v latinskom jazyku, iba poznamenávame, že medzi rokmi 1019 a 1431 sa jeho názov zachoval vo viac ako desiatich listinách.⁶ Pútnické miesto v Zalavári bolo v stredoveku známe aj na Západe, ako to naznačujú najnovšie výskumy.⁷ V Maďarsku jeho kult rozširovalo benediktínske opátstvo v Zalavári, kde sa jeho uctievanie dostalo na dva pozemkové majetky, pričom starodávna listina vydaná v roku 1024 (v prepise) spomenula aj Mártély (Szentadorjánmártély⁸ = Mártély svätého Hadriána) a Lipeszentadorján⁹ (= Lišpenský svätý Hadrián). Meno nášho svätca zachovávajú aj obce s menom Szentadorján (= Svätý Hadrián) v župe Bihar¹⁰ a Körös.¹¹ Jeho kostoly sa nestali miestnymi názvami v nasledujúcich obciach: Marót, Kismarót (župa Somogy, 1429), Söjtör (župa Zala, 1356).¹² Jeho uctievanie naznačuje aj skutočnosť, že o mučeníctve svätého Hadriána sa dočítame v Novozámockom kódexe¹³ a v Palatínskom kódexe.¹⁴

⁵ „S. Adriani martyr is corpus requiescit in abbacia Mosaburch“ [Telo mučeníka sv. Hadriána je uložené v mosaburgskom opátstve]. Telesná relikvia nemusí bezpodmienečne znamenať celé telo, ale aj jeho časť. Podľa ponímania tej doby relikvie mučeníkov predstavovali celé oslávené telo a boli zachovávané vo veľkej úcte ako záruka prítomnosti svätého mučeníka. Náboženská úcta relikvií je starodávna, osvietenstvo a racionalizmus ju nedokázali odstrániť.

⁶ András Mező, 2003, s. 31.

⁷ Dániel Bácsatyai, 2017.

⁸ Mártély znamená „martýr“, „mučeník“ (András Mező, 2003, s. 31).

⁹ V 14. – 15. storočí bol názov obce z latinčiny pomaďarčený na Adorgyán, Szentérgyán, Zenthvdrian a Zenthadoryan. Pozri András Mező, 2003, s. 31. Kostol, ktorý bol zničený počas tureckej okupácie, bol znova postavený v roku 1936.

¹⁰ Nachádza sa v okolí Bakonszegu, ide o prvú doloženú zmienku pochádzajúcu z rokov 1329/1437. Aj s výskytom Zenthaderyan. Pozri András Mező, 2003, s. 31.

¹¹ Ide o časť Klostaru, spomína sa aj ako Oderjan. Zmienka pochádza z rokov 1334, 1495, 1501. Zenth Adrian aj s výskytom ako Oderyanoych. Pozri András Mező, 2003, s. 31.

¹² András Mező, 2003, s. 31.

¹³ *Érsekújvári kódex* (Novozámocký kódex) je jednou z našich najrozsiahljších starodávnych jazykových pamiatok zo začiatku 16. storočia, ktorá vznikla na Zajačom ostrove (dnes Margitsziget = Margitiin ostrov v Budapešti). Kódex zachránený pred Turkami sa dostal

4. AKTUÁLNOŠŤ UCTIEVANIA SVÄTÉHO HADRIÁNA

V meste Nikomédia (dnes Izmit, Turecko), neďaleko mesta Byzantium (dnes Istanbul, Turecko), sa zachovali pozostatky jeho tela, spomedzi ktorých vynikol osud relikvie jeho ruky – tú mu zachránila jeho manželka Natália a v Byzantiu bola všeobecne uctievaná. Neskôr sa relikvia na žiadosť pápežov dostala do Ríma, kde v centre starovekej rímskej ríše – na rímskom fóre Forum Romanum – jej bola venovaná mimoriadna pocta v blízkosti Capitolia, pretože pápež Honorius I. zasvätil budovu senátu Curia jej pamiatke, keď ju premenil na kostol okolo roku 630.

Hadrián sa teda stal vynikajúcim mučeníkom pápežstva, ktorého uctievanie nadobudlo veľké rozmery, keďže jeho relikvia sa nachádzala v centre starovekého pohanského Ríma.

Spustošeniu sa nevyhlo ani panónske starokresťanské centrum, kostol svätého Hadriána v Mosaburgu-Zalavári (pri dnešnom meste Keszthely), ktorý bol postavený v 9. storočí ako arcibiskupské sídlo a kresťanské centrum Panónie.

Zdá sa teda, že uctievanie svätých ťažko obstojí v skúške času, pretože sa menia samotní ľudia, ktorí toto uctievanie praktizujú, aj samotné národy, medzi ktorými sa toto uctievanie šíri. Napriek tomu, že historická pamäť si zachováva význam posvätných miest, uctievanie svätého Hadriána znova a znova nadobúda svoju aktuálnosť, možno naplnenú aj novým obsahom. Tak napríklad Mosaburg-Zalavár, ktorý sa v slovančine nazýva Blatnohrad,¹⁵ sa stal svätým miestom pre Slovanov. Šťastí preto, že tu rok žili slovanskí apoštoli svätý Cyril a svätý Metod, ako aj preto, že liturgiu v slovanskom jazyku, ktorú zastupovali a ktorú na ich žiadosť a žiadosť ich kniežat – Pribinu a potom Kocel'a – povolil pápež Hadrián II., ktorý nosil Hadriánovo meno. Všetky slovanské národy vrátane pravoslávnych Rusov, Ukrajincov, Bielorusov, Bulharov a Srbov, ako aj všetky slovanské národy konvertované na západné kresťanstvo, ako sú Chorváti, Slovinci, Česi, Poliaci a Slováci, si uctievať svätého Hadriána jednoducho preto, lebo jeho kostol v Blatnohrade zohrával dôležitú úlohu pri vytváraní ich

najprv do Trnavy (1652) a potom k františkánom v Nových Zámkoch (po roku 1782, tu ho v roku 1833 objavil János Czech). V roku 1851 sa dostal do archívu rukopisov Maďarskej akadémie vied. Bol uverejnený v IX. a X. zväzku lingvisticko-literárno-historickej série kníh s názvom *Nyelvmléktár* (Pamätná jazyková schránka). Moderné vydanie repliky pochádza z roku 2013.

¹⁴ *Nádor kódex* (Palatínsky kódex) vznikol v roku 1508, jeho prvým vydavateľom bol Ferenc Toldy (1857), objavil sa v ďalšom, XV. zväzku diela *Nyelvmléktár* (Pamätná jazyková schránka) v roku 1908. Moderné vydanie repliky pochádza z roku 1994.

¹⁵ Aj toto miesto má tri mená, ktoré striedavo používame v našom spise v závislosti od toho, v akej súvislosti sa vyskytujú.

jazyka a kultúry. Dokazujú to aj nedávno postavené pamätníky v pamätnom parku¹⁶ v Zalavári.

5. OSUD MOSABURSKÉHO KOSTOLA SVÄTÉHO HADRIÁNA

Kostol, ktorý podľa názoru archeológa Miklósa Bélu Szókeho konkuroval vtedajšiemu kostolu v Paderborne v Nemecku a ktorý salzburským arcibiskupstvom bol predurčený na biskupské sídlo, bol zničený počas obsadzovania Karpatskej kotliny Maďarmi. Mohlo to byť počas „bratislavskej bitky“ v roku 907, pretože podľa názoru uvedeného archeológa sa táto bitka neodohrala pri dnešnej Bratislave, ale pri Mosaburgu-Zalavári.¹⁷ Ak aj nie vtedy a ak aj nebol uprostred vojnových udalostí zničený žiadny kostol, tak je možné, že v prípade, že ho nepoužívali, tak sa počas niekoľkých desaťročí aj sám zrútil a zostali z neho len ruiny. V takom stave ho totiž našli v dobe svätého Štefana, pričom použili jeho kamene a v blízkom susedstve zrúcanín – teda v južnej, pobrežnej, dnes už zalesnenej časti zalavárskeho pamätného parku – postavili múrom chránené centrum župy a v rámci tohto centra v roku 1019 postavili pre opáta Petrusa (na mieste dávneho kostola Panny Márie) nový kostol svätého Hadriána, ktorý v roku 1024 novou kráľovskou listinou získal ďalšie privilégia. Tak vznikol benediktínsky kláštor, ktorý bol, žiaľ, v dôsledku tureckého vojnového ťaženia, ako aj v dôsledku zvýšenej hladiny vody zničený.¹⁸ Obsadzovanie Karpatskej kotliny Maďarmi prebiehalo v takzvanom suchom období, keď bolo menej zrážok, v dôsledku čoho rástlo menšie množstvo trávy, a tak kočovné a napoly kočovné národy pasúce dobytky potrebovali väčšie územie. Po skončení suchého obdobia prišlo obdobie s veľkým množstvom zrážok, v rámci ktorého hladina jazera Balaton stúpla o niekoľko metrov vyššie¹⁹ a močaristou sa stala aj oblasť starobylého Mosaburgu-Zalaváru.

¹⁶ Dostupné na internete: <http://www.zalavarpark.hu/>.

¹⁷ Jeho argumenty sú na prvý pohľad ohromujúce, berúc do úvahy veľký záujem o túto udalosť, ktorá bola tisíc rokov premĺčaná a objavená až v poslednom desaťročí, no po dôkladnom preštudovaní sú presvedčivé. Pozri Béla Miklós Szóke, 2019.

¹⁸ Pevnosť, ktorá bola ešte stále schopná ubrániť sa, dal v roku 1702 kapitán kanižského hradu na príkaz Viedenskej vojnové rady vyhodit' do vzduchu a následne sa z nej stala zrúcanina a miesto prebývania lúpežníkov. Jej zachované tesané kamene boli zabudované inde, jej obyčajné kamene rozpredali a postavili z nich cesty v župe Zala. Neskôr bola pieskovou baňou, a preto archeológovia až dodnes nachádzajú iba zvyšky na mieste, kde stála, t. j. v bývalom sídle župy Kolon (Zala).

¹⁹ Počas tohto obdobia zrážok sa z polostrova Tihany stal ostrov a na juhu sa obec Somogyvár nachádzala na brehu jazera Balaton. Pozri László Bendefy, 1968; László Bendefy – Imre V. Nagy, 1969.

Preto na začiatku 18. storočia benediktíni z Göttweigu, ktorí prevzali na seba bremeno povinného poplatku za znovu nadobudnutý majetok po vyhnaní Turkov z uhorského kláštora v Pannonhalme, nemohli na tomto mieste postaviť svoj kláštor. Vhodné, t. j. suché miesto na jeho umiestnenie našli až približne 7 km odiaľ v Zalaapáti. Tento kláštor bol postavený vedľa pôvodného Kostola svätých anjelov strážnych, ktorý v roku 1774 zasiahol požiar. Pri novej výstavbe získal okrem starého patrocínia aj nové patrocínium opátstva, a to mučenika svätého Hadriána.²⁰

Ako vidíme, história a existujúce zemepisné podmienky nepriali tomu, aby kostol svätého Hadriána zostal na mieste určenom pre sídlo Panónie, ale uctievanie svätca pretrvávalo aj napriek nepriaznivým časom, a tak v 11. storočí bol kostol znovu postavený v jeho bezprostrednom susedstve – na mieste s možnosťou lepšej obrany – a neskôr v 18. storočí, utekajúc pred vodou, bol postavený na suchom svahu kopca. Jeho uctievanie je odvtedy stále, svätý Hadrián aj teraz stráži svoj ľud, ako v to veriaci ľudia veria. Výsledkom niekoľko desaťročí trvajúcej, vytrvalej práce archeológov boli dokonca odhalené aj základy starobylého kostola, ktoré dnes nájdeme v pamätnom parku.

6. SVÄTÝ HADRIÁN AKO VZOR

Jedným z dôkazov skorého uctievania svätého Hadriána je skutočnosť, že podľa niektorých prameňov poznáme štyroch a podľa iných prameňov dokonca aj viac ako pätnástich svätých s menom Hadrián. On bol prvým svätcom a medzi osobami pokrstenými jeho menom sú mnohí uctievaní ako svätci. Je ťažké zostaviť ich zoznam.²¹ Dôkazom jeho uctievania je aj to, že jeho meno prijalo šesť pápežov: najdlhšie vládnuci pápež Hadrián I. (772 – 795);²² pápež Hadrián II. (867 – 872), ktorý povolil liturgiu v slovanskom jazyku; krátku dobu panujúci pápež Hadrián III. (884 – 885); anglický pápež Hadrián IV. (1154 – 1169); jeden mesiac panujúci pápež Hadrián V. (1276) pôvodom z Janova; nakoniec posledný pápež Hadrián VI. (1522 – 1523) pôvodom z Utrechtu v Holandsku.

Za patróna si ho vybrali vojnoví veteráni, obchodníci so zbraňami, mäsiari, kovári a ozbrojení strážcovia. V severnej Európe bol najdôležitejším vojen-

²⁰ História benediktínskeho opátstva v Zalavári je ešte stále najpodrobnejšia (Tamás Füssy – László Erdélyi, 2019; pozri najmä kapitolu Mosaburg – Zalavár, op. cit., s. 7-23 – z tejto časti bol v roku 2020 vyhotovený osobitný výťah). V roku 1950, keď boli rehole rozpustené, museli benediktíni opustiť opátstvo Zalavár v Zalaapáti, no ich kostol naďalej pôsobí ako farský kostol a v budove bol umiestnený domov sociálnych služieb.

²¹ Endre Tóth, 1999.

²² Bol to on, kto dal obnoviť a rozšíriť rímsky kostol nášho svätca. Týmto spôsobom sa kostol stal sídlom diakonie, ako aj diakonsko-kardinálskym titulárnym chrámom.

ským svätcom spolu so svätým Jurajom. Jeho uctievanie bolo od 12. storočia bežné v severnom Francúzsku a Flámsku, kde si ho vybrali za patróna ochrany pred náhlou smrťou a potom v neskorom stredoveku aj ako jedného z patrónov ochrany pred cholerou.²³

Všetky tieto a ďalšie okolnosti naznačujú, že uctievanie svätého Hadriána/Adriána bolo počas prvých viac ako tisíc rokov, teda počas *aiónu* (dlhého časového obdobia) nepretržité.

7. SVIATOK (PAMÄTNÝ DEŇ) SVÄTÉHO HADRIÁNA: 8. SEPTEMBRA

Starodávnym spomienkovým sviatkom, dňom mučeníctva, dňom nebeského narodenia bol 4. marec. V Ríme však oslava slávnostného prenesenia (*translatio*) z Byzantia (z Konštantínopola) a príchodu do Ríma začala prebiehať 8. septembra. Tento dátum sa rozšíril aj do západného kresťanského sveta, a tak napríklad v ríši Karolingov v dôsledku toho, že svätý Hadrián je vojenským svätým, to bol aj deň začiatku jesenného vojnového ťaženia, po ktorom nasledovala bohoslužba odslúžená na počesť svätého Hadriána. Rovnaký dátum možno pripísať starodávnemu vojnovému ťaženiu nemecko-rímskeho cisára svätého Henricha II., brata našej blahoslavenej kráľovnej Gizely, ktorý pri nástupe do vojnového ťaženia pred vojakmi nosil meč a volal Hadriána na pomoc v boji, pričom ho uctieval ako vojenského svätého.²⁴ V dôsledku toho jeho sviatok v Maďarsku od samého začiatku pripadá na 8. septembra, zhoduje sa však s dňom narodenia Panny Márie, s takzvaným sviatkom Narodenia presvätej Bohorodičky, čo bolo tiež okolnosťou, ktorá zabránila šíreniu uctievania svätého Hadriána.

9. VÝZNAM UCTIEVANIA SVÄTÉHO HADRIÁNA, MUČENÍKA

Uctievanie svätého Hadriána nás oboznamuje s históriou mučeníkov raného kresťanského obdobia, teda s jedným úsekom dejín Rímskej ríše a zapája Maďarov do univerzálnej európskej kultúry.

²³ K ďalším svätým, ochrancom pred morom patrili: Panna Mária, svätý Rochus, svätý Šebastián, svätý Anton pustovník (zomrel v roku 356 v Egypte; bol to starodávny pustovnícky svätec, ktorý pomáhal aj pri mnohých ďalších nešťastiach) a františkán Ján Bosý, bretónskym menom Yann Divoutou, tiež známy ako Santig Du alebo Santik Du („Malý čierny svätec“).

²⁴ Endre Tóth, 1999, s. 30.

Použitá literatúra

BÁCSATYAI, Dániel. „*Ecclesia, que in Ungarorum gente constructa*“. *Egy Kárpát-medencei zarándokhely a 10. századi reichenauai hagiográfiai irodalomban* (Jedno pútnické miesto v reichenauskej hagiografickej literatúre). In: *Hadak útján* (Na ceste vojsk) XXIV. *A népvándorlások fiatal kutatóinak XXIV. konferenciája Esztergom* (Konferencia mladých výskumníkov obdobia sťahovania národov, Ostrihom), 4. – 6. november 2014. Šéfredaktor Attila Türk. Budapest – Esztergom, 2017, s. 253-265. (*Studia ad Archaeologiam Pazmaniensia – Magyar Őstörténeti Témacsoport Kiadványok*).

BENDEFY, László. *A Balaton vízszintjének változásai a neolitikumtól napjainkig* (Zmeny hladiny vody jazera Balaton od mladšej kamennej doby až po dnešné dni). In: *Hidrológiai Közönlöny*, 1968, ročník 48, číslo 6, s. 257-263.

BENDEFY, László – NAGY, Imre V. *A Balaton évszázados partvonalváltozásai* (Zmeny pobrežnej línie jazera Balaton počas storočí), *Műszaki Kiadó*. Budapest, 1969, 215 s.

Érsekújvári kódex (Novozámocký kódex), 1529 – 1531. *Tinta Könyvkiadó – MTA Nyelvtudományi Intézet Nyelvtörténeti Osztály – MTA-OSZK Res Libraria Hungariae/Fragmenta Codicum Kutatócsoport*, 2013. (*Régi magyar kódexek 32 – Staré maďarské kódexy*). Redaktorka Lea Haaderová.

FÜSSY, Tamás – ERDÉLYI, László. *A zalavári apátság története a legrégibb időkől fogva napjainkig* (História Zalavárskeho opátstva od najstarších čias po dnešok). Budapest, 1902; Zalaapáti, 2019, 731 s. (*A Pannonhalmi Szent-Benedek-rend története – História rádu svätého Benedikta v Pannonhalme*), VII.

MEZŐ, András. *Patrocíniumok a középkori Magyarországon* (Patrocíniá v stredovekom Maďarsku), *Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség*. Budapest, 2003, 31 (METEM Könyvek 40).

Nádor kódex 1508 (Palatínský kódex). Replika jazykovej pamiatky a verný prepis. Zverejnil a poznámky napísal István Pusztai; úvod napísala Edit Madasová. *Magyar Nyelvtudományi Társaság*. Budapest, 1994 (Staré maďarské kódexy 16).

SOMORJAI, Ádám. *Cirill, Metod és István király: Slavorum – et Hungarorum – Apostoli* (Cyril, Metod a kráľ Štefan: Apoštoli Slovanov a Maďarov). In: *Vigilia*, 1988, ročník 53, číslo 10, s. 758-762.

SOMORJAI, Ádám. *Zanedbané hľadiská*. In: *Slovenské hlasy z Ríma*, 1989, číslo 4, s. 3-7.

SOMORJAI, Ádám. *Cirill, Metod és István király: Slavorum – et Hungarorum – Apostoli* (Cyril, Metod a kráľ Štefan: Apoštoli Slovanov a Maďarov). In: *Szent Cirill, Szent Metod – Szent István* (Svätý Cyril, svätý Metod – svätý Štefan). (*Szomszédok – Barátok – Testvérek II. – Susedia – Priatelja – Bratia II.*). Szeged, 2012, s. 15-23. Redaktorka Erika Sztakovicsová.

SOMORJAI, Ádám. *A szuverenitás legitimálása régen és ma. Konstantini adomány, szilveszteri adomány, Mindszenty József közjogi méltósága. Töprengés magyar sorskérdésekről* (Legitimita zvrchovanosti v minulosti a dnes. Konštantínov dar, silvestrovský dar, verejnoprávna dôstojnosť Józsefa Mindszentyho. Rozjímanie o otázkach maďarského osudu) [online]. [cit. 2021-01-01]. In: *Veritas Évkönyv*. Budapest, 2014, s. 315-332. Dostupné na internete: https://epa.oszk.hu/02300/02308/00001/pdf/EPA02308_veritas-evkonyv%202014_315-332.pdf

SZŐKE, Béla Miklós. *A Karoling-kor Pannóniában* (Doba Karolingov v Panónii). *Bölcsészettudományi Kutatóközpont Régészeti Intézet – Magyar Nemzeti Múzeum –*

Martin Opitz Kiadó (Mosaburg-Zalavár). 1. diel. Budapest, 2019, 535 s. Redaktori Ágnes Ritoóková a Béla Miklós Szőke.

TÓTH, Endre. *Szent Adorján és Zalavár (Svätý Hadrián a Zalavár)*. In: *Századok*, 1999, ročník 133, číslo 1, s. 3-40.

The significance of the cult of the martyr Saint Adrian (278 – 306)

Summary:

The study begins with the foundation of the cult of martyrs during Christian history and deals with the description of martyrdom of Saint Adrian, in Slovak “Adrián” and some aspects of history of his cult. The recently discovered archeological funds of the basilica of Saint Adrian in Blatnohrad (Zalavár in Hungary today near the lake Balaton) links Hungarian history with the Slavic people of both Eastern and Western tradition and leads to a better understanding of Hungarian history. The fact that this significant memorial place is in Hungarian territory, obliges to insert it into the universal context of Slavic culture and to interpret this fact into modern Hungarian historic tradition.

Key words: *Martyr – long term (aion) – cult in Pannonia – Christian mission from Salzburg and Slavic language – internal connections of Hungarian and Slavic history.*

Ádám Somorjai, OSB, PhD.
pannonhalmký benediktín
emeritný vatikánsky archivár
Benedictine Archabbey Pannonhalma
H-9090 Hungary

KNIŽNÉ RECENZIE

JUDÁK, Viliam, HLAD, Ľubomír.
V plnosti služby. Teologické reflexie nad tajomstvom kňazstva.
Nitra: Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2022,
281 strán. ISBN 978-80-89481-63-7.

Jozef Krupa

Prof. ThDr. Viliam Judák, PhD., a doc. ThDr. Ľubomír Hlad, PhD., z Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave vydali hodnotnú publikáciu *V plnosti služby* s podnadpisom *Teologické reflexie nad tajomstvom kňazstva*.

Najmä nitriansky diecézny biskup, v ktorého biskupstve sa nachádza kňazský seminár, predseda Komisie pre klérus v rámci Konferencie biskupov Slovenska, emeritný dekan Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave, emeritný rektor Kňazského seminára sv. Gorazda v Nitre a súčasný garant teologického štúdia na Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave prof. mons. Viliam Judák má veľmi blízko k tejto téme Katolíckej cirkvi na základe dlhoročných praktických skúseností aj z pozície autora mnohých vedeckých monografií a článkov v zahraničí i na Slovensku.

Tieto skúsenosti zúročil v početných príhovoroch na jeden z najvýznamnejších sviatkov cirkevného roku, akým je Zelený štvrtok Pánovej večere spolu s jeho súčasťou Missa chrismatis, a na udalostiach v živote diecézy, akými sú biskupská vysviacka pomocného biskupa, kňazské a diakonské vysviacky diecéznych a rehoľných kňazov a Nedľa Dobrého pastiera. Oplývajú bohatstvom katolíckej doktríny a množstvom cenných praktických rád v súvislosti s evanjeliou správou o umývaní nôh apoštolom, s Eucharistiou ako sprítomnením Kristovej obety na kríži, s významom posvätných olejov a početnými ďalšími významami a ich praktickými aplikáciami (s. 69-281).

Prínosom je aj úvodná štúdia doc. Ľ. Hladu pod názvom *In sinu Jesu*, ktorá je výstižným dlhším úvodom k nasledujúcim témam spomenutým vyššie (s. 7-67). Zaoberá sa jednou z najaktuálnejších otázok súčasnosti, ktorou je

vzťah medzi kňazstvom a službou. Teologickú podstatu kňazstva charakterizuje podľa vzoru Ježiša Krista ako „obývanie skrytosti“ (s. 15-61). Autor cituje emeritného pápeža Benedikta XVI., viacerých významných teológov, ale aj iné osobnosti duchovného života.

Publikáciu odporúčam ako relevantnú pomôcku na hlbšie poznanie podstaty sviatosti posvätného stavu prvého, druhého i tretieho stupňa – diakonátu, presbyterátu i episkopátu – z pohľadu Katolíckej cirkvi, ktorý je do značnej miery identický s náukou orientálnych a ortodoxných cirkví a do istej miery aj s učením anglikánskych a episkopálnych cirkevných spoločenstiev, a to kňazom, seminaristom, kandidátom kňazstva, poslucháčom teológie, katolíckym laikom, religionistom, novinárom, ale aj ostatným záujemcom o túto tému z pera katolíckych teológov, ktorá poskytuje autentický obraz o tejto dimenzii Cirkvi, neskreslený jednostrannými a nekompetentnými mienkami šírenými hlavne v časti sekulárnych spoločenských komunikačných prostriedkov.

PLAŠIENKOVÁ, Zlatica, ed.
***Paradigmatické zmeny v chápaní kozmologickej
a antropologickej problematiky: minulosť a súčasnosť.***
Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2021,
307 strán. ISBN 978-80-223-5310-6.

Marian Šuráb

Monotematický zborník vznikol v rámci projektu APVVV- 18- 0103 *Paradigmatické zmeny v nazeraní na vesmír a človek z filozofickej, teologickej a fyzikálnej perspektívy*. Je to práca členov riešiteľského kolektívu pod vedením prof. PhDr. Zlatice Plašienkovej, PhD., v ktorej sú v troch častiach prezentované kozmologické a antropologické úvahy z perspektívy minulosti a prítomnosti. Predhovor napísala editorka Zlatica Plašienková.

Prvá časť má názov *Kozmologické a antropologické úvahy minulosti: biblická, filozofická a teologická perspektíva*. Autorom prvého príspevku je Jozef Jančovič a má názov *Kozmogónia a kozmografia v prvej správe o stvorení v knihe Genézis 1, 1 – 2, 3*. Autor analyzuje jeden z najzaujímavejších textov Biblie, ktorým je správa o stvorení. Robí to z pohľadu kozmogónie, zrodzenia kozmu, a kozmografie, vtedajších predstáv o svete a kozme. Konštatuje, že biblická viera neposkytuje žiadne prírodovedecké informácie, ale umožňuje človeku odhaliť zmysel života v evolučnom procese, pričom Boh predchádza svet ako ontologická realita.

Zuzana Zelinová je autorkou druhého článku s názvom *Premeny chápania kosmu v antickom myslení: od Hómera k Platónovi*. Hómer reprezentuje archaickú antickú literatúru a Platón antickú filozofiu. Z pohľadu literatúry sú myšlienky o „kosme“ formulované apriórne a s akcentom na antropomorfný prvok. Z pohľadu filozofie sa tento prvok začína meniť na materiálno-mechanický diskurz o povahe „kosmu“. V dejinách si výraz „kosmos“ zachoval pôvodný homérsky výklad, ku ktorému sa postupne pridal fyzikalistický a metafyzický výklad.

Autorom tretieho článku je Andrej Kalaš a má názov *Kozmos, hylozoizmus, panteizmus a sociomorfizmus u prvých gréckych filozofov*. Autor odкрýva myslenie filozofov, tzv. predsokratikov. Pomáha si analýzou štyroch termínov, ktoré vysvetľujú ich vnímanie sveta, ako aj vnímanie celého kozmu. *Kosmos* chápali ako prírodu, ktorá jestvuje objektívne a nezávisle od nás a v ktorej vládne poriadok a krása. *Hyloizmus* je presvedčenie, že celá príroda je oživená, má

v sebe imanentne obsiahnutý pohyb a že v celej prírode vládne božstvo a inteligencia, čo sa už dá pokladať za *panteizmus*, teda stotožnenie všetkého s božstvom. *Sociomorfizmus* prezentuje presvedčenie, že kozmos je analogický ako mestský štát (polis), ktorý charakterizuje občiansky, politický, súdny a vojenský život.

Gašpar Fronc ponúka posledný článok v tejto časti s názvom *Premeny interpretácie teologického a matematického jazyka „knihy prírody“*. Od počiatku sa príroda symbolicky nazýva knihou, z ktorej sa dá čítať. Autor sa sústreďuje na otázku jej matematického a teologického jazyka na pozadí biblickej teológie a prírodnej filozofie. Prezentuje pohľady predovšetkým renesančných mysliteľov. Stredoveká škola v Chartres predstavuje Boha ako nebeského Geometra. Skúmanie vesmíru a matematiky umožnilo lepšie spoznanie a vyjadrenie Boha a napokon aj vzťah samotného Boha k matematike.

Druhá časť zborníka má názov *Kozmologické a antropologické úvahy súčasnosti: astrofyzikálna, astrobiologická a planetárna perspektíva*.

Prvým príspevkom je práca Patrika Čechvalu s názvom *Náhľad do astročasticovej fyziky*. Venuje sa aktuálnej problematike kozmického a gama žiarenia. Pozorovanie obidvoch žiarení prispelo k vzniku „okien“, ktoré umožňujú spoznať nové objekty vo vesmíre, ako aj mechanizmy, ktoré sa odohrávajú v ich blízkosti.

Tomáš Paulech nazval svoj článok *Astrobiológia – poznávanie života vo vesmírnom kontexte*. Prezentuje v ňom novú vednú oblasť s názvom astrobiológia. Jej nosnou myšlienkou je pochopenie pôvodu, evolúcie, distribúcie a budúcnosti života vo vesmíre. Najpodstatnejšou oblasťou astrobiológie je vznik života z anorganických vstupných ingrediencií – abiogenéza. Autor konštatuje, že naša civilizácia stojí na prahu éry, keďže je schopná cez elektromagnetické signály vyslať k najbližším hviezdám správu o svojej existencii. A rovnako je schopná úmyselne či nechtiac vybudovať život na ďalších planétach.

Ten istý autor ponúka pokračovanie problematiky astrobiológie v druhom článku s názvom *Základné aspekty života optikou astrobiológie*. Opisuje všeobecné a zjednocujúce kľúčové vlastnosti života v pozemskej biosfére, ktoré by mohli byť relevantné pri priamej či nepriamej identifikácii života mimozemského. Jednou z takýchto vlastností je emergencia. Spočíva v sledovaní atribútov určitého systému skladajúceho sa z množstva individuálnych agentov pôsobiacich na základe súboru jednoduchých pravidiel bez centrálného riadenia (napr. krdle vtákov, pieskové duny). Ešte významnejšie je skúmanie emergentných javov na úrovni mikrosвета, na rozhraní anorganických a organických štruktúr. To vovádza astrobiológiu do ďalšieho skúmania základu života, ktorým je bunka.

Ďalší príspevok je spoločnou prácou Jozefa Masarika a Mareka Števéčka a má názov *Hľadanie života vo vesmíre z pohľadu fyziky a práva*. Autori sa ve-

nujú dejinám názorov na možný vznik života a na spôsoby jeho hľadania. Ponúkajú aj najvšeobecnejšiu definíciu života: „Život je samoudržateľný chemický systém schopný darwinovského vývoja.“ Živý organizmus musí vykazovať usporiadanosť, reprodukciu, rast a vývoj, metabolizmus, reakciu na stimuly a evolúciu. Práca okrem toho prezentuje aj poznatky výskumu vesmíru a hľadania života v ňom, zameriava sa predovšetkým na skúmanie života na planéte Mars prostredníctvom vesmírnych misií. Posledná časť práce je venovaná tzv. kozmickému právu, ktoré by malo regulovať vzťah a využívanie kozmického priestoru.

Posledná práca tejto časti má názov *Ludstvo ako interplanetárny druh*. Jej autormi sú Roman Nagy a Tomáš Paulech. Venujú sa technologickým, fyziologickým, geopolitickým a etickým problémom s kolonizáciou Marsu. Za hlavnú technologickú výzvu pri medziplanetárnom cestovaní možno považovať dĺžku. V prípade Marsu je to približne pol roka. Najdôležitejšou fyziologickou výzvou je ochrana zdravia posádky. Prvý etický problém vznikne pri rozhodovaní, kto bude tvoriť pozemskú reprezentáciu. Je pravdepodobné, že posádka sa už na Zem nevráti. Autori konštatujú, že je slabý aj právny rámec pri aktivitách odohrávajúcich sa mimo Zeme.

Posledná časť zborníka má názov *Kozmické a antropologické úvahy súčasnosti: environmentálna, filozoficko-politická a eticko-mediálna perspektíva*.

Autori Matej Zigo, Jiří Šilha a Juraj Tóth prezentujú príspevok s názvom *Výskum kozmického odpadu*. Informujú, že aktuálne je katalogizovaných vyše 3000 funkčných vesmírnych objektov. Popri nich existujú aj nefunkčné objekty a iné fragmenty, ktoré tvoria kozmický odpad. Možným riešením minimalizácie odpadu na obežnej dráhe je prevencia. Spočíva v tom, aby sa teleso presunulo na dráhu, na ktorej zhorí. Autori ukončujú príspevok témou o pozorovaní kozmického odpadu zo zemského povrchu.

Ivan Buraj nazval svoj príspevok „*Späť na zem*“, *ale ako? (Alebo medzi kozmocentrizmom a antropocentrizmom)*. Prezentuje a vysvetľuje v ňom pohľady francúzskeho filozofa Bruna Lautora, ktorý kritizuje jednostrannú antropologickú orientáciu na človeka (antropocentrizmus) a zameranie len na kozmické otázky (kozmocentrizmus). Navrhuje vybrať sa novou cestou, zaujať nový pohľad na svet, zvoliť si nové hodnoty a kategórie reflektujúce súčasné kozmologické úvahy a otázky v úzkej spojitosti so sociálnymi, politickými, triednymi, ekologickými a inými ľudskými problémami.

Autormi posledného príspevku sú Anna Sámelová, Tomáš Paulech a Roman Nagy. Nazvali ho *Etické a mediálne kontexty terraformácie*. Autori sa zamerali na terraformáciu ako na objekt filozoficko-etických reflexií a ako na mediálnu komoditu, pričom myslí sa tým predovšetkým terraformácia planéty Mars. V etických aspektoch terraformácie zaznievajú negatívne aj pozitívne reakcie. Negatívne názory pokladajú za eticky nejednoznačné ľudské zásahy do neži-

vých entít vesmíru a vnímajú ich ako morálne neprijateľné. Zástancovia pozitívnych náhľadov vidia v terraformácii nevyhnutnú súčasť pokroku, ktorá je podľa nich morálne prípustná. Keďže je to v súčasnosti pre ľudstvo zaujímavá téma, aj zásluhou Elona Muska má svoje miesto i v mediálnom svete. Autori prezentujú základné mediálne výstupy súvisiace s problematikou terraformácie.

Monotematický zborník editorky Zlaticy Plašienkovej je obohatením pre vedeckú a odbornú sféru, ale rovnako je inšpiratívny aj pre laickú verejnosť.¹

¹ Recenzia bola napísaná v rámci projektu APVVV-18-0103 *Paradigmatické zmeny v nazeraní na vesmír a človek z filozofickej, teologickej a fyzikálnej perspektívy*.

MATURKANIČ, Prokop Patrik.
***Pastoral practice in the light of the 21st century. The
charisma of the Good Shepherd in the midst of his people.***
Morrisville: Lulu Publishing Company, 2021, 236 s.
ISBN 978-1-326-55825-3.

Anton Adam

Americké vydavateľstvo Lulu Publishing Company so sídlom v Morrisville vydalo v polovici roka 2021 vedeckú monografiu *Pastoral practice in the light of the 21st century* [*Pastorační praxe ve světle 21. století*], ktorej autorom je doc. ThDr. Prokop Patrik Maturkanič, PhD., prorektor pre vedu a výskum Vysokej školy aplikovanej psychológie v Terezíne. Samotný názov monografie poukazuje na obsahové zameranie predmetnej štúdie, ktorá sa zaoberá aktuálnou problematikou evanjelizácie v pastoračnej praxi vo svetle 21. storočia. Dôležitým a nevyhnutným elementom v diele ohlasovania radostnej zvesti je osoba pastiera, na čo poukazuje aj podnadpis recenzovaného diela *The charisma of the Good Shepherd in the midst of his people* [*Charisma Dobrého Pastýře uprostřed svého lidu*]. Takéto priblíženie obsahového zamerania diela v plnej miere korešponduje s realitou, ktorá zásadným spôsobom inšpirovala autora k spracovaniu problematiky v korelácii s pandemicou situáciou v spoločnosti a cirkevných spoločenstvách, keď kontakt duchovných pastierov so svojimi veriacimi bol obmedzený a v istom časovom úseku priam nemožný. Tu sa otvára priestor pre pastiera uprostred ľudu, ktorý je mu zverený nielen v pokojných časoch, ale aj v období plnom neistoty, ľudského utrpenia a smútku. Čitateľ publikácie preniká k tomuto poznaniu už pri lektúre úvodu monografie.

Ježiš po zmŕtvychvstaní zveruje svojim učeníkom misijné poslanie, do ktorého zahŕňa všetkých a nevymedzuje ho iba pre niektorých: „Chod'te teda, učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého a naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal“ (Mt 28, 19-20). Duchovný pastier aj v 21. storočí má misiu prichádzať ku všetkým – je to vyjadrenie vernosti svojho povolania, ktoré prijíma v prospech dobra druhých. Štruktúra recenzovanej monografie potvrdzuje takéto smerovanie autora, ktorý v piatich kapitolách zachytáva pastoračnú prax jednotlivých spoločenstiev.

Kristologická pravda o vykupiteľskom diele Ježiša Krista je východiskom pre *pastoračný pohľad nasmerovaný na polaritu veľkosti človeka*. Zmysel ľud-

skej existencie nie je daný výrokom človeka, ale samotným Stvoriteľom každého človeka. Táto pravda vzťahujúca sa na ontologickú podstatu každého z nás je odpoveďou na otázku, prečo má pastoračné smerovanie antropocentrický rozmer, a zároveň zachytáva pastoračný pohľad na človeka. Človek je pozvaný žiť s Bohom a je mu vlastné religiózne zmyšľanie. Autor monografie predstavuje tri základné skupiny ľudí, ktorým je potrebné venovať pastorálnu pozornosť. Ide o tieto skupiny: nepokrstení ateisti (predevanjelizácia); pokrstení, nepraktizujúci kresťania (evanjelizácia); pokrstení, praktizujúci kresťania (autenticita). Jednoduchý štýl a zároveň odborný spôsob formulovania skúmanej problematiky poukazuje na mnohoročnú orientáciu nielen v priestore litoměřickej diecézy, ale aj v rámci českého prostredia ako takého. V tomto kontexte je dôležité uvedomiť si skutočnosť, s ktorou autor kontextuálne pracuje, že Cirkev nie je iba pre veriacich, ale svojou starostlivosťou – podľa zámerov Druhého vatikánskeho koncilu – je nasmerovaná na všetkých. To sú špecifické spôsoby, ako aj v súčasnom svete, resp. v aktuálnej situácii môže Cirkev pôsobiť uprostred civilizácie, ktorej duchovné hodnoty nie sú vždy prvoradé.

Zodpovedným spôsobom je potrebné pristupovať k *pastorácii rodín*, ktoré sú v súčasnej dobe ohrozované z mnohých strán. Cirkev považuje starostlivosť o rodinu za jednu z hlavných pastoračných iniciatív a k tejto téme zaujíma jasné stanovisko aj autor monografie. Čitateľ si uvedomuje, že téma nie je rozoberaná z pohľadu „ideálnej“ rodiny, ale že ide o rodiny, ktoré sú súčasťou celosvetovej spoločnosti. Spracovaný text je dôkazom erudovaného prístupu k pastoračnej praxi, ktorá sa vzťahuje na pastoráciu (aj mladých) ľudí pripravujúcich sa na prijatie sviatosti manželstva, no zároveň je otvorená aj téma neregulárnych situačných modelov dnešnej doby, medzi ktoré patrí život bez záväzkov, civilné sobášy katolíkov, či téma osamotených „rodinných“ ľudí, ktorí pociťujú samotu a opustenosť. Problematika je o to naliehavejšia, že autor citlivým spôsobom poukazuje nielen na osamelých seniorov, ale pozornosť venuje ľuďom mladších vekových kategórií, ktorí zažívajú osamotenosť.

V konečnom dôsledku k osamoteniu dochádza aj v manželskom živote, čo je často spôsobené súčasným spôsobom života, v ktorom dominuje zhon a ten spôsobuje disharmóniu v medziľudských aj manželských vzťahoch. Táto časť monografie má výpovednú hodnotu aj vo vzťahu psychológie ľudskej osoby.

Tretia kapitola pastoračnej štúdie venuje pozornosť *pastorácii kňazov a zasvätených osôb*. Autor pristupuje k tejto téme s vedomím, že je potrebné všimnúť si realitu nových duchovných povolání, ktoré poukazujú na krízu aj v dôsledku konzumného sveta a neochoty mladého človeka orientovať sa na duchovné povolanie. Téma je spracovaná citlivým, no zároveň priamym a otvoreným spôsobom, ktorého súčasťou je pomenovanie problémov, ako aj zdôraznenie poslania, ktoré v pastorácii kňazov a zasvätených osôb zohrávajú biskupi a ich najbližší spolupracovníci. Čitateľ má možnosť poznať náuku Katolíckej

cirkvi, ktorá sa v predmetnej problematike nachádza v cirkevných dokumentoch. Sú to jednak pápežské dokumenty, ale aj dokumenty vatikánskych kongregácií. Dôležité miesto v štruktúrach Cirkvi majú zasvätené osoby, ktorým autor venuje dostatočnú pozornosť a pripomína, že rovnako dôležité miesto majú aj laickí spolupracovníci. Pastoračná starostlivosť chce a má byť inšpiráciou pri osvojení si pohľadu na celibát takým spôsobom, že tento spôsob života prináša radosť, ak zasvätenie Bohu nie je egoistickým hľadaním seba, ale otvorenou službou pre druhých. Duchovná formácia je trvalou súčasťou zasväteného života a nositeľa tohto duchovného stavu privádza k večnosti v zachovaní stavovskej vernosti.

Pastorácia sociálne vylúčených a ohrozených ľudí je témou štvrtej kapitoly vedeckej monografie docenta Maturkaniča. Fakt, že hovoríme o ľuďoch na okraji spoločenského záujmu, zdôrazňuje nutnosť pozornosti zo strany Cirkvi. Nie je dôležité, či a v akej miere títo ľudia poznajú alebo nepoznajú Boha alebo Cirkev, Katolícka cirkev ich chce prijímať s vedomím ich dôstojnosti, lebo aj oni sú predmetom Božej lásky. Kristus prišiel aj k hriešnikom, slabým a krehkým ľuďom, ktorí majú tiež právo na lásku. Mimoriadnu pozornosť autor venuje sociálne vylúčeným deťom a prostrediu, v ktorom sa naplňa ich životný príbeh. Nechýba ani problematika sociálne-deviačných osôb, ktoré v rámci Českej republiky majú najpočetnejšie zastúpenie práve v litoměřickej diecéze. Čitateľ sa oboznámi s dôvodmi tejto situácie a s analýzou faktorov, ktoré sú dôvodom tejto reality. Autor neostáva iba pri konštatovaní stavu tejto cieľovej pastoračnej skupiny, ale prináša aj inšpiratívne námety zamerané na to, ako pracovať s touto skupinou ľudí. Mimoriadne ohrozenými ľuďmi sú ľudia bez domova či ľudia žijúci vo veľkých mestách v úplnej samote. V takýchto prípadoch môže Cirkev priniesť do života týchto ľudí svetlo aj nádej. Text je obohatený aj osobnými skúsenosťami autora danej publikácie.

Záverečná piata kapitola vedeckej monografie sa venuje vážnej téme *pastorácie seniorov, chorých a zomierajúcich*. Pastorácia tohto typu je súčasťou farskej starostlivosti, v ktorej má miesto nielen duchovný pastier, ale aj spolupráca a spolučasť ostatných farníkov. Hodnota utrpenia poukazuje na vnútorný zmysel a poskytuje priestor na hlbšiu analýzu antropologickej reality vo vzťahu k stvoriteľskému Božiemu zámeru. Kapitola je spracovaná teologicko-filozofickým prístupom v následnom eschatologickom kontexte, ktorý je dominantný vo finálnom naplnení ľudského bytia v pozemskej realite. Človek je povolaný k Pravde a večnej Láске.

Monografia *Pastorační praxe ve světle 21. století* sa týka pastoračnej praxe a práce v rámci naliehavej výzvy, aby všetci, ktorí akýmkoľvek spôsobom participujú na duchovnom formovaní ľudí v širokom spektre cirkevno-spoločenskej štruktúry, boli účinným spôsobom nápomocní každému človeku, ktorý je predmetom evanjelizácie a pastoračného pôsobenia. Autor pracuje

s relevantnými prameňmi, často siaha k dokumentom Magistéria Katolíckej cirkvi a obohacuje čitateľa aj svojou osobnou skúsenosťou.

Monografia je vhodnou a odporúčanou lektúrou určenou odbornej verejnosti v oblasti pastorálnej teológie, ale aj pastorálnej psychológie. Prácu odporúčame všetkým, ktorým je blízka problematika antropológie v kontexte jej kresťanského zakorenenia. Publikácia ponúka poznanie, ktoré môže byť východiskom pre formátorov v rôznych diecéznych seminároch, rehoľných spoločenstvách a cirkevných štruktúrach.

KRUPA, Jozef.
Presnejšie formulovanie katolíckej doktríny. Prvý diel.
Bratislava: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká
fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 2020, 47 strán.
ISBN 978-80-88696-79-7.

Marian Šuráb

Vedecká monografia prof. ThDr. Jozefa Krupu, PhD., sa venuje problematike formulovania náboženskej terminológie z teologického pohľadu. Vstupuje do dnešnej globálnej témy a diskusie o jazyku Cirkvi. Teológia má ambíciu používať precizovaný vedecký jazyk, ktorý má chrániť pravdy viery pred mylnými interpretáciami. Zároveň by mal byť zrozumiteľný dnešnej generácii. Práve ona často vyčíta Cirkvi, že jej jazyk je nezrozumiteľný tým, ktorí sa profesionálne nezaujímajú o teológiu. Úsilie kompetentných osôb má smerovať k tomu, aby dokázali zharmonizovať tri úrovne jazyka viery. Prvou úrovňou je biblický jazyk, ktorým bolo napísané Zjavenie. Ďalšom úrovňou je jazyk formulácií, ktorý používa dogmatika, a poslednú úroveň predstavuje existenciálny jazyk, ktorým ľudia každý deň komunikujú.

V slovenskom prostredí sa dá na problematiku nazerať z dvoch hľadísk. Pozitívnym hľadiskom je fakt, že Slovensko sa zaraďuje ku krajinám s pestrou teologickou literatúrou rozličného typu a rozličnej úrovne. Prináša to však so sebou aj terminologickú rozmanitosť, nejednotnosť a chaos, čo predstavuje negatívne hľadisko. Je preto dôležité, aby sa začal proces terminologického zosúladovania. K tomu môže prispieť aj táto monografia. Samotný autor si praje, aby bolo čo najviac monosémantických a čo najmenej polysémantických výrazov.

Na precíznu teologickú terminológiu môže potom nadviazať interpretácia a tlmočenie. Dogmatická teológia zásadne pomáha iným teologickým disciplínam, ako aj pastoračnej praxi v tom, aby vedecký jazyk aplikovali zrozumiteľnou formou. To nevylučuje možnosť obohacovať dnešný jazyk klasickými biblickými a teologickými termínmi. Pravdepodobne ide o náročnú diskusiu medzi teológmi a odborníkmi z oblasti slovenského jazyka. No aj tento projekt môže dopomôcť k tomu, aby teológia a jej terminológia boli v diskusii v partnerskej pozícii. Zároveň, a to je rovnako túžbou autora, musí pokračovať odborná diskusia v radoch Cirkvi. Kardinál Gerhard L. Müller vo svojej dogmatike píše, že pochopenie pravdy teologických výpovedí je potrebné formulovať tak, aby to-

talita a definitívnosť pravdy vyslovenej v dogmatickej teológii sa pozitívne sprostredkovávali slobodou viery a svedomia.¹

Autorovi prajeme, aby sa čím skôr objavil aj druhý diel z tohto projektu. Prvý diel je uverejnený na webovej stránke Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave ako e-kniha.

¹ MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium a praxi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 12.

AUTORI PRÍSPEVKOV

PROF. THDR. ANTON ADAM, PHD., Teologický inštitút Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave pri Kňazskom seminári sv. Gorazda v Nitre, Samova 12, 949 01 Nitra, anton.adam@frcth.uniba.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

JUDR. ING. PETER SAMUEL LOVÁS, OP, STL, Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, Univerzitní 22, 779 00 Olomouc, peter.lovas@upol.cz

THLIC. TOMÁŠ PAVLÍK, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, pavlik32@uniba.sk

ÁDÁM SOMORJAI, OSB, PHD., Benedictine Archabbey Pannonhalma, H-9090 Hungary, arpadsomorjai@gmail.com

PROF. THDR. MARIAN ŠURÁB, PHD., Teologický inštitút Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave pri Kňazskom seminári sv. Gorazda v Nitre, Samova 12, 949 01 Nitra, marian.surab@frcth.uniba.sk

PHDR. JOZEF URAM, PHD., Teologický inštitút Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave pri Kňazskom seminári sv. Gorazda v Nitre, Samova 12, 949 01 Nitra, jozef.uram@frcth.uniba.sk

Contents

Articles

Moral virtues in the terms of Christian philosophy

JOZEF URAM

1

The theological virtue of faith in receiving the sacrament of Christian initiation

ANTON ADAM

19

Good intentions and bad actions: Thomas Aquinas on the intention in our acting

PETER SAMUEL LOVÁS

39

The relevance of the principles of the Magisterium of John XXIII and Paul VI on labour and fair wages

TOMÁŠ PAVLÍK

57

The significance of the cult of the martyr Saint Adrian (278 – 306)

ÁDÁM SOMORJAI

72

Reviews

JOZEF KRUPA

82

MARIAN ŠURÁB

84

ANTON ADAM

88

MARIAN ŠURÁB

92

Authors of contributions

94

