

ACTA



FACULTATIS THEOLOGICAE
UNIVERSITATIS COMENIANAE BRATISLAVENSIS

ROČNÍK XXI | ČÍSLO 1/2024

Články

Prirodzený zákon je základom ľudských práv

JOZEF URAM

1

Význam Mt 28, 16-20 v Matoušově evangeliu

PETR MAREČEK

19

Teologálna čnosť viery pri prijímaní sviatosti manželstva

ANTON ADAM

40

Je možná a potrebná univerzálna definícia vylepšovania človeka?

VLADIMÍR THURZO

59

Biskupská kolegialita vyjadrená Synodou biskupov

JURAJ JURICA

71

Knižné recenzie

OLGA GAVENDOVÁ

84

MARTINA JURIČKOVÁ

87

Obhájené dizertačné práce na RKCMBF UK v akademickom roku 2023/2024

91

Autori príspevkov

93

ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislavenensis

Ročník XXI. (2024), číslo 1, vychádza dvakrát do roka

Dátum vydania: 06/2024

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. (RKCMBF 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. (RKCMBF UK Bratislava, SK), doc. ThDr. Ing. Jozef JANČOVIČ, PhD. (RKCMBF UK Bratislava, SK), prof. ThDr. Viliam JUDÁK, PhD. (RKCMBF 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. (RKCMBF 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 (RKCMBF UK Bratislava, SK)

Vyšlo ako elektronická verzia publikácie

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

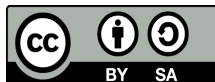
EV 1180/08

ISSN 1335-8081 (tlačaná verzia)

ISSN 2644-6928 (online verzia)

Bankový účet: 7000149675/8180 Štátna pokladnica

Časopis ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislavenensis je zaradený v týchto databázach: ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences); CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities).



Publikácia je šírená pod licenciou Creative Commons CC BY-SA 4.0 (vyžaduje sa: povinnosť uvádzať pôvodného autora, povinnosť odvodené dielo zdieľať pod rovnakou licenciou ako pôvodné dielo). Viac informácií o licencií a použití diela: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

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 riadkováním 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.

PRIRODZENÝ ZÁKON JE ZÁKLADOM ĽUDSKÝCH PRÁV

Jozef Uram

Abstrakt:

Článok analyzuje, čo je to prírodný zákon a ako ovplyvňuje morálnosť konania i ľudské práva. Prírodný zákon sa zakladá na bližšom pozorovaní prírodného poriadku a ľudskej prirodzenosti, z ktorej sú odvodené hodnoty. Z toho vyplýva univerzálna platnosť prírodného zákona. Hoci idey prírodného zákona predstavujú časť kresťanského myslenia už od čias Rímskej ríše, základy pre prírodný zákon ako konzistentný systém položil Tomáš Akvinský, keď zosumarizoval idey svojich predchodcov. Naopak, právny pozitivizmus odmieta pojem ľudskej prirodzenosti, ako aj jej vnútorný finalizmus, a tak rešpektovanie ľudských práv je výlučne ponechané neobmedzenej ľudskej slobode a dohode s inými.

Kľúčové slová: príroda – ľudská prirodzenosť – prírodný zákon – univerzálna platnosť – ľudské práva

ÚVOD

Presvedčenie o jestvovaní „nepísaného zákona“ sprevádza mravné vedomie ľudstva od nepamäti. Pojem takéhoto zákona je prítomný u všetkých veľkých mysliteľov staroveku (Sokrates, Platón, Aristoteles). Avšak najprepracovanejšie vyjadrenia o jestvovaní *večného zákona (lex aeterna)* nájdeme u stoikov, hoci títo jestvovanie večného zákona zdôvodňujú „kozmozologicky“. Tento zákon je zakotvený v Logu, ktorý preniká a riadi celé univerzum, a teda ten, kto sa ním riadi, pripodobňuje sa Logu, žije v súlade s jeho riadením. Niektoré prvky stoickej etiky sa stali súčasťou *náuky o prírodzenom zákone (lex naturalis)*. Táto náuka je však vzhľadom na stoikov zdôvodnená odlišne, to znamená metafyzicko-teologicky: prírodný zákon podľa Tomáša Akvinského nie je ničím iným ako „účasťou na večnom zákone v rozumnom stvorení (*participatio legis aeternae in*

rationali creatura)“¹. Samotný termín „prírodný zákon“ však patrí do filozofie kresťanskej tradície, hoci už Aristoteles vo svojom etickom zdôvodňovaní sa nepotrebuje utiekať k akémusi vyššiemu princípu mimo človeka, ale hovorí o živote v zhode s *fysis*.²

Na prvom mieste sa pokúsime objasniť samotný pojem prírodného zákona. Táto úloha sa javí ako nesmierne dôležitá, pretože správnym pochopením toho, čo znamená prírodný zákon, možno predísť mnohým nepochopeniam a konfliktom. Akokoľvek, s kritikou prírodného mravného zákona sa neraz stretávame v modernej i v súčasnej filozofii. Táto štúdia chce pomôcť odhaliť neopodstatnenosť tejto kritiky, ako aj poukázať na dôsledky odmietania prírodného mravného zákona, predovšetkým v oblasti rešpektovania základných ľudských práv.

1 POJEM PRIRODZENÉHO ZÁKONA

Taliansky jezuita Paolo Valori žartuje, že „*pre pochopenie toho, čo je prírodný zákon, treba predovšetkým pochopiť, že to nie je zákon a na druhom mieste, že nie je prírodný...*“³

Zaiste, prírodnému zákonu nemožno jednoznačným spôsobom pripísať všetky tie podstatné charakteristiky, ktoré v sebe obsahuje poznanie civilného zákona. Všimnime si najprv, čo sa zvyčajne rozumie pod pojmom „zákon“. Chápeme ním „*poriadok rozumu vzhľadom na spoločné dobro, vyhlásený tým, kto má na starosti spoločenstvo*“⁴. Možno však taktiež konštatovať, že mravný život pozná aj zvláštne povinnosti (nielen tie univerzálne, formulované v zákone) a že dobro človeka ako osoby sa nevzťahuje čisto a jednoducho na spoločné dobro tej spoločnosti, v ktorej žije. Ďalšie „*námietky*“ v prípade prírodného zákona by bolo možné vzniesť vzhľadom na vyhlásenie (promulgáciu) tohto zákona, ako aj na existenciu sankcie. Je preto „*dost' zbytočné chcieť za každú cenu ukázať, akým spôsobom prírodný zákon alebo večný zákon overujú všeobecné poznanie zákona. Lepšie a hlbšie sa pozná esencia zákona ako takého, vychádzajúc zo zákona prírodného, vnímaného vo vedomí záväznosti, ako by sa prírodný zákon poznával vychádzajúc z abstraktnej idey zákona*“⁵.

¹ TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Teologická suma*, I-II, q. 91, a. 2. [online]. [cit. 12.4.2024]. Dostupné na internete: <http://summa.op.cz/sth.php>

² Porov. CHABADA, M. *Prírodný zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2014, s. 19-28.

³ VALORI, P. *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*. Brescia: Morecelliana, 1971, s. 174.

⁴ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Teologická suma*, I-II, q. 90, a. 4.

⁵ DE FINANCE, J. *Etica generale*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997, s. 254.

Nie menej problematickým je latinský prívlastok „*naturalis*“, čo v slovenčine – na rozdiel od iných jazykov – možno podľa kontextu preložiť buď ako „prírodný“ alebo ako „prirodzený“. Tento prívlastok sa vzťahuje jednak na prirodzenosť poznania požiadaviek mravného zákona, ako aj na ontologické zdôvodnenie spočívajúce v ľudskej prirodzenosti. „Prirodzené“ poznanie je taký spôsob poznávania, ktorý sa neuchyluje ani k zdroju božského zjavenia, ani k aktu viery. A potom ľudskú prirodzenosť tu chápeme v zmysle metafyzikom, čiže ako konštitutívnu štruktúru ľudskej bytosti, nakoľko táto je princípom jej konania. Ľudská prirodzenosť v sebe zahŕňa tak prvok telesný, ako aj ten duchovný, označujúc týmto spôsobom celistvosť bytia ľudskej osoby. Veď už staroveký Aristoteles gréckemu termínu *physis* (latinsky *natura*) pripísal dva základné významy: prvý je fyzický a materiálny, zatiaľ čo ten druhý vyjadruje princíp činnosti, esenciu akéhokoľvek súcna.⁶ A tak v slovenčine, ak máme na mysli prvý význam, zvykneme hovoriť o prírode, zatiaľ čo druhý význam – teda esenciu akéhokoľvek súcna – zvykneme označiť termínom „prirodzenosť“.

2 ČLOVEK JE PREKROČENÍM PRÍRODY

Pre niektorých byť „prirodzeným“ znamená žiť v zhode len s biologickým poriadkom. K takémuto chybnému naturalistickému záveru dospeli viacerí myslitelia v školách takzvaného „iusnaturalizmu“, kde prirodzený zákon bol odtrhnutý od metafyzicko-teologického odôvodnenia a zakladal sa len na empirickej prirodzenosti človeka.

A tak Thomas Hobbes zastával názor, že človek v prirodzenom stave žije ako úplne slobodný egoistický solitér, má právo na všetko, čoho sa silou môže zmocniť. Rovnaké práva má, „nanešťastie“, aj každý iný človek, a keďže všetci môžu všetko, vzniká stav neustáleho strachu, konfliktov a násilia so zámerom zlikvidovať toho druhého – človek je človeku vlkom. „*Preto keď dvaja ľudia túžia po tej istej veci, z ktorej sa však nemôžu tešiť obaja, stávajú sa nepriateľmi a na ceste k svojmu cieľu (ktorým je primárne sebazáchova a niekedy iba pôžitok) sa usilujú jeden druhého zničiť alebo podmaniť.*“⁷ Do prirodzenosti človeka takto spadá všetko, čoho je ako biologický tvor schopný. Hoci život v prirodzenom stave je maximálne slobodný, predsa je však nebezpečný, zverský, samotársky, plný strachu a krátky.⁸ Zachovanie existencie predstavuje pre jedinca hlavné ľudské dobro, najväčším zlom je smrť. Prirodzený stav je vlastne

⁶ Porov. ARISTOTELES. *Metafyzika*. Praha: Rezek, 2008, V, 4, 1014b, 36.

⁷ HOBBS, T. *O človeku*. Bratislava: Kalligram, 2010, s 115.

⁸ Porov. HOBBS, T. *Leviathan alebo Podstata, forma a moc štátu cirkevného a občianskeho*. Bratislava: Kalligram, 2011, s 158.

„mimo dobra a zla“, spravodlivosť a nespravodlivosť v ňom nemajú miesto, keďže tu vládnu vášne a žiadosti a niet zákona, čo by ich zakazoval.⁹ Neustály strach v stave vojny všetkých proti všetkým núti človeka k racionálnej reflexii, hľadajúc východisko, čím sa na scénu dostáva rozum. Následne prírodný zákon nie je nič iné ako „*pokyn správnej rozumovej úvahy o tom, čo sa má robiť alebo čomu sa treba vyhnúť pre čo možno najtrvalejšie zachovanie života a údiv*“¹⁰. Prírodný zákon tak človeku predpisuje „*želať si mier, ak je nádej, že sa mier udrží [...] prvý a základný prírodný zákon je vyhľadávajú mier a zachovávať mier*“¹¹. Druhý prírodný zákon vyžaduje reciprocitu a týka sa zachovania vlastnej existencie: „*Každý má byť ochotný, keď sú ostatní rovnako ochotní, do tej miery, do akej to potrebuje pre svoj pokoj a sebaobranu, vzdať sa uvedeného práva na všetko a uspokojiť sa s takým stupňom slobody vo vzťahu k ostatným, aký by on sám poskytol druhým vo vzťahu k sebe.*“¹²

Jean-Jacques Rousseau a jeho žiaci zasa považovali „prírodné“ bytie za synonymum primitívneho stavu ľudstva, ešte nezdeformovaného civilizáciou. Prírodný stav Rousseau vykresľuje ako ten najlepší: človek je v tomto stave absolútne slobodný¹³ a rovný s každým iným, pokojný, neprichádza do častého kontaktu s inými ľuďmi a nič nevlastní.¹⁴ Človeka považoval za bytosť, ktorá je od prírody dobrá a ktorú pokazila až civilizácia a kresťanstvo. Vplyvom nárastu obyvateľstva a vďaka odlišným klimatickým podmienkam prišiel o svoju nezávislosť, samotu a slobodu, o svoju „čistú dušu“ a musel vstupovať do vzťahov s inými, čím vznikali prvé zárodky nerovnosti, pretvácky, nešťastia a nasledoval celkový úpadok. Autor dokonca tvrdil, že kdesi v divočine Ameriky alebo v Tichomorí musia existovať „ušľachtilí divosi“, ktorí si žijú ako v raji, lebo ich ešte nikto nenahovoril na hriech a nevedia žiť inak, len vo vzájomnej láske.¹⁵

Zodpovedá takýto naturalistický obraz ľudskej prirodzenosti naozaj realite človeka? Paradoxne možno povedať, že človek práve podľa svojej prirodzenosti je prekročením prírody. Z tohto dôvodu je užitočné zachovať terminologické rozlíšenie medzi „prírodným zákonom“ a „prírodným zákonom“; zatiaľ čo ten prvý si vyžaduje človeka s rozumom a slobodou vôľou, ten druhý zákon sa

⁹ Porov. HOBBS, O človeku, s. 118.

¹⁰ HOBBS, Leviathan, s. 161.

¹¹ HOBBS, Leviathan, s. 161.

¹² HOBBS, Leviathan, s. 163.

¹³ ROUSSEAU, J. J. *O spoločenskej zmluve alebo o princípoch politického práva*. Bratislava: Kalligram, 2010, s. 27.

¹⁴ ROUSSEAU, J. J. *Rozprava o pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*. In: *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2010, s. 71.

¹⁵ Rousseau nikdy nenašiel „ľudí dobrých od prírody“. Filozof, ktorý sám seba považoval za najväčšieho vychovávateľa ľudstva, nikdy žiadne dieťa nevychoval. Mal ich síce päť, no všetky do jedného po narodení zanesol do ústavu pre opustené deti.

vzťahuje na svet fyzický a biologický, podriadený „determinizmu“ a „pravidelnosti“, čo možno sformulovať v „prírodných zákonoch“.

A tak človek v etických záležitostiach sa napríklad nemôže inšpirovať zvieratami, ktorých prirodzenosť sa limituje iba na biologickú danosť. Veď u zvieracích druhov stretneme prípady, keď rodičia požierajú svoje mláďatá a vo väčšine prípadov samček a samička si nebývajú verní. Ak by sme za základ mravných noriem vzali iba „prírodný“, čiže biologický rozmer človeka, následne by nás to viedlo k absolutizovaniu kontingentných dohier alebo aj k relativizovaniu absolútnych noriem. V prvom prípade by sa mohla napríklad vyhlásiť transplantácia orgánov za absolútne zakázanú; v druhom prípade by sa mohlo považovať za zodpovedajúce ľudskej dôstojnosti všetko to, čo je v správaní človeka „spontánne“, „inštinktívne“ alebo „vrodene“.

Prirodzený zákon vôbec netvrdí, žeby biologická danosť mala byť absolútne rešpektovaná ako taká, lebo v takom prípade by sa musel zakázať akýkoľvek liek alebo aj akákoľvek forma kultúry. Biologický poriadok teda netreba rešpektovať nepodmiene, ale iba v takej miere, v akej sa vzťahuje na hodnotu osoby, ktorá je viazaná na tento poriadok a zároveň ho presahuje.¹⁶

Latinské adjektívum „naturalis“ je odvodené od latinského substantíva *natura*, ktoré sa vytvorí od minulého participia *natus* slovesa *nasci*, čo znamená narodiť sa. Etymologicky tento termín označuje situáciu po narodení, teda stav, ktorý sa dedí vďaka narodeniu sa. Vďaka takémuto chápaniu príroda sa neraz predstavuje ako protiklad ku kultúre. Kultúra pochádza z latinského *colere*, čo znamená pestovať. Ak sa prirodzenosť vecí zredukuje na jej stav po narodení, kultúra bude teda opakom prírody. V tomto zmysle termín „natura“ sa stáva neadekvátnym, aby sme hovorili o človeku, lebo on na rozdiel od zvierat nie je naprogramovaný prírodou, ale v dejinách vytvára nové spôsoby bytia – teda pestuje kultúru. A tak mnohí namietajú, že pojem „natura“ by bolo vhodnejšie používať v botanike a v zoológii, nie však vzhľadom na ľudské bytie. Veď človek je živočíchom, ktorého prirodzenosťou je byť kultúrnym.¹⁷ Ján Pavol II. však ukazuje, že takýto názor neobstojí: „*Vysoká citlivosť človeka dnešnej doby pre históriu a kultúru nabáda niektorých pochybovať o nemennosti prirodzeného zákona, teda o «objektívnych normách mravnosti», ktoré sú záväzné pre všetkých ľudí žijúcich v prítomnosti, v budúcnosti, ako aj v minulosti: ako možno tvrdiť, že úsudky a argumenty sformulované v minulých dobách platia vždy a pre všetkých, keď sa nevedelo, aký pokrok ľudstvo dosiahne? Nemožno poprieť, že človek vždy žije v istej osobitnej kultúre, ale nemožno tvrdiť ani to, že sa v nej naplno realizuje. Napokon vývoj kultúr ukazuje, že v človeku existuje čosi, čo tieto kultúry presahuje. To «čosi» je práve prirodzenosť človeka: ona sama je mierou*

¹⁶ Porov. LÉONARD, A. *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994, s. 222-223.

¹⁷ Porov. LÉONARD, Il fondamento della morale, s. 217-218.

kultúry a zároveň predpokladom toho, že sa človek nestane otrokom nejakej kultúry, ale že upevní svoju osobnú dôstojnosť životom v zhode s hlbokou pravdou o svojom bytí.“¹⁸

3 ZDROJ ZÁVÄZNOSTI

Etymológia termínu „zákon“, latinsky *lex*, sa zvykla spájať so slovesom *ligare*, čo znamená zväzovať, pretože zákon „núti k činnosti“¹⁹. O akú záväznosť však ide v prípade toho zákona, ktorý má prívlastok „prirodzený“?

V rámci etickej skúsenosti to dobro, ktoré treba vykonať, sa nám javí ako dobro pre niekoho, pre blížneho. Teda čosi treba vykonať pre niekoho: a to zostáva platným aj v situácii, keď tým „niekým“ je samotný subjekt etickej skúsenosti, pociťujúci záväznosť. A tak prvý princíp praktického rozumu a prirodzeného mravného zákona, tradične známy v znení „*dobro treba konať a usilovať sa oň, zlu sa treba vyhýbať*“, v kontexte skúsenosti stretnutia sa s druhým nám vyjavuje jeho personalistický základ. Veď je to samotná osoba, ktorá od nás žiada, aby sme jej učinili dobro a vyhli sa zlu. Spomeňme si len na podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi! (porov. *Lk 10,25-37*)

A tak nutnosť správať sa určitým spôsobom a nie iným nepochádza z vôle dosiahnuť pôžitok, dokonca ani z príkazu pochádzajúceho od autority či už civilnej alebo náboženskej, ale z pochopenia pravdy, že osoba má byť bezpodmienečne rešpektovaná a nezištne milovaná. Keby mravná záväznosť závisela od cieľa, ktorý si subjekt stanovuje podľa svojej ľubovôle, taká záväznosť by sa zredukovala iba na hypotetický imperatív.

Aby sme poznali niektoré mravné požiadavky, ktoré nás zaväzujú absolútnym spôsobom, je postačujúca prítomnosť osoby druhého. Ak by však posledný ontologický základ hodnoty osoby bol identický s jej empirickou nadradenosťou vzhľadom na ostatné súcna, nič by nám nemohlo garantovať univerzálnu stálosť povinností voči nej. A navyše treba poznamenať, že v praxi niektoré druhy živočíchov sú viac chránené ako isté skupiny ľudí. A keby sme aj uznávali nadradenosť človeka vzhľadom na ostatné súcna, nevyhneme sa tu ďalším otázkam. Konkrétna osoba, hoci je excelentná vo svojej hodnote, napriek tomu je kontingentná, omylná, smrteľná. Môže takáto krehká bytosť tvoriť posledný základ nepodmienených povinností? Ak napriek tomu všetkému naďalej zmysluplne tvrdíme, že je tu absolútna nutnosť správať sa v zhode s ľudskou dôstojnosťou,

¹⁸ JÁN PAVOL II. *Veritatis splendor*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1994, č. 53, (s. 81).

¹⁹ Porov. GAVENDOVÁ, O. *Základy všeobecnej etiky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2009, s. 93.

budeme musieť myslieť na iný základ – a to na taký, ktorý presahuje bytie ľudskej osoby.²⁰

Myslieť na taký nie kontingentný základ znamená postupovať metafyzickým smerom a potvrdiť ako nutnú existenciu Absolútna. Je to Absolútne osobného Bytia a Dobrotu, v ktorej je neporovnateľná dôstojnosť ľudskej osoby metafyzicky zakorenená a voči ktorej je človek v každom akte poznávania a chcenia svojím duchom konštitutívne otvorený.²¹

4 OBSAH NORIEM PRIRODZENÉHO ZÁKONA

Mravné dobro²² je tesne spojené so samotným zmyslom ľudského bytia. Vyjadruje to prvý princíp praktického rozumu: *Dobro treba konať a usilovať sa oň, zlu sa treba vyhýbať* (*Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). Pozrime sa, ako tento prvý príkaz prirodzeného mravného zákona formuluje Tomáš Akvinský: „*Tak ako súcno je jednoducho prvou vecou v poznaní, tak zasa dobro je prvým poznatkom praktického rozumu, nasmerovaného na činnosť. Každý konajúci totiž koná kvôli nejakému cieľu, ktorý má ráz dobra. A preto prvý princíp praktického rozumu je ten, ktorý sa zakladá na pojme dobra, to jest: dobro je to, po čom všetky súcna túžia. Toto je teda prvým príkazom zákona, že dobro treba konať a usilovať sa oň a zlu sa treba vyhýbať. A na tomto sa zakladajú všetky iné príkázania prirodzeného zákona; takže do príkazov prirodzeného zákona patria všetky tie veci, ktoré treba konať alebo ktorým sa treba vyhnúť, nakoľko ich praktický rozum prirodzene poznáva ako ľudské dobré.*“²³

Teda prirodzený mravný zákon je človekovi vlastný a nestojí proti jeho vôli. Príkaz robiť dobro a vyhýbať sa zlu je príkazom hľadať vlastné dobro. Záväznosť konať dobro je autoevidentná. Dôvod sa nachádza v samotnom mravnom dobre, teda v bezprostrednej rozumnosti svojej esencie. Ide tu teda o princíp, ktorý nepotrebuje nič iné, o čo by sa opieral. „*Skôr než sa človek pre čokoľvek rozhodne, nachádza v sebe prvotný zákon lásky k sebe spolu s túžbou po vlastnom rozvoji a po sebarealizácii. [...] Človek nemôže nevidieť v sebe tento zákon; ani ho nemôže zničiť bez toho, aby nezničil sám seba.*“²⁴

²⁰ Porov. GORCZYCA, J. *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011, s. 143-146.

²¹ Porov. RAHNER, K. *Hörer des Wortes. Sämtliche Werke 4*. Freiburg im Breisgau: Benziger-Herder, 1997, s. 102.

²² Porov. GAVENDOVÁ, O. Dobro v etike Josepha de Finance. In: *Studia Aloisiana*, 2011, roč. 2, č. 2, s. 5-18.

²³ TOMÁŠ AKVINSKÝ, Teologická suma, I-II, q. 94, a. 2.

²⁴ BOGLIOLO, A. *Etika*. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1980, s. 179.

Jasne však badáme, že medzi zákonom bytostí nižších od človeka a zákonom vpísaným do ľudského srdca²⁵ je veľký rozdiel. Alojz Bogliolo ho vystihol nasledovne: „*U ostatných bytostí láska k sebe nikdy nezlyhá: nemôže zlyhať, lebo žiadna bytosť nižšia od človeka nemôže pred ňou uniknúť. Jedine u človeka môže zlyhať. Človek je jedinou bytosťou, ktorá si môže voliť cestu rozvoja alebo cestu úpadku. Napredovať alebo ustupovať, prijať seba ako osobu a ako osoba sa rozvíjať, zduchovnívať a stále viac sa poľudšťovať, alebo sa zvesmírňovať a odľudšťovať, stávajúc sa vecou, to všetko závisí od jeho slobody.*“²⁶

Príkaz „vyhábať sa zlu“ by sa ešte jasnejšie a explicitnejšie mohol vyjadriť absolútnym zákazom „páchať zlo“ (a nielen sa mu vyhýbať). Tu sa však vynára otázka: Ak sa mravné zlo ľudskému rozumu javí ako nezmysel ľudského života, možno vôbec chcieť tento *nonsens*? A predsa v tom, čo je nesprávne a koniec koncov protirečiace skutočnej realizácii človeka, môže sa nachádzať aj čosi príťažlivé. Zvykneme povedať, že ide o dobro „čiastočné“ (teda nie o dobro integrálné, ktoré by bolo dobrom celého človeka), alebo taktiež hovoríme o dobre „iluzórnom“ (zlo sa tu javí pod rúškom dobra). Týmto spôsobom sa zlo predstavuje ako zvodné a takto sa môže stať predmetom chcenia i konania.

Tomáš Akvinský okrem prvého princípu praktického rozumu spomína aj všetky ostatné príkazy prirodzeného zákona. Ak za východisko pre normy prijme metafyzické poznanie ľudskej prirodzenosti, nebude náročné prijať pluralitu noriem prirodzeného zákona, na ktorú Tomáš poukazuje. Tie normy spočívajú na jednotlivých ľudských dobrách, ktoré praktický rozum poznáva. K týmto autentickým ľudským dobrám má človek prirodzený sklon, keďže rozum ich vníma ako dobré, ako tie, čo treba uskutočniť. Tieto dobrá však Anjelský Učiteľ rozdeľuje do troch skupín. Najprv svoju pozornosť venuje tej prvej, najvšeobecnejšej skupine: „*Najprv je totiž v človekovi sklon k dobru podľa prirodzenosti, ktorú má spoločnú so všetkými podstatami, nakoľko každá podstata si žiada zachovanie svojho bytia podľa svojej prirodzenosti. Podľa tohto sklonu k prirodzenému zákonu patrí všetko to, čo slúži k zachovaniu ľudského života a zabraňuje jeho zániku.*“ Druhá skupina sklonov je špecifickejšia: „*Po druhé je v človekovi sklon k veciam viacej špecifickým, ktoré má svojou prirodzenosťou spoločné s ostatným živočíchmi. Z tohto hľadiska patria k prirodzenému zákonu veci, ktoré príroda naučila všetky živočíchy, napr. spojenie samca a samičky, starosť o malé, a iné podobné veci.*“ Tretia skupina sklonov je najvlastnejšia človekovi: „*Tretím spôsobom je v človekovi sklon k dobru podľa rozumnej prirodzenosti, ktorá mu je vlastná; ako človek má prirodzený sklon poznať pravdu o Bohu a k tomu, aby žil v spoločnosti. Z tohto hľadiska k prirodzenému zákonu patria*

²⁵ Oplatí sa tu pripomenúť prísľub, ktorý Pán dáva svojmu ľudu: „*Svoje zákony vložím do ich mysle a vpišem im ich do srdca; a budem ich Bohom a oni budú mojím ľuďom.*“ (Hebr. 8,10)

²⁶ BOGLIOLO, Etika, s. 77.

*veci týkajúce sa tohto sklonu, ako útek pred nevedomosťou, rešpektovanie tých, s ktorými nám treba spolunažívať, a iné veci tohto druhu.*²⁷

Prirodzené sklony (*inclinationes naturales*) sú ponajprv spojené s anatomickou štruktúrou nášho tela: máme oko, ktoré je uspokojené na videnie, tráviacu sústavu, ktorá je uspokojená na asimiláciu pokrmu, pohlavné ústroje uspokojené na rozmnožovanie, atď. Naša somatická štruktúra je nositeľom vnútorného finalizmu: zachovať svoje bytie, ako aj bytie druhu. Na vyššej úrovni objavujeme v nás samých požiadavku poznať pravdu, nadväzovať vzťahy priateľstva, žiť v pokoji. Tieto finalizmy sú základom sklonov, ktorých predmety sa nášmu rozumu javia ako dobrá hodné dosiahnutia, a ich opaky (smrť, vyhynutie druhu, nevedomosť, nepriateľstvo, atď.) ako zlá, ktorým sa treba vyhnúť.²⁸

Tomáš tu zaiste nechce tvrdiť, žeby prirodzené sklony boli bezprostredne a univerzálne normatívnymi, a už vôbec nechce obhajovať etický naturalizmus. Prirodzené sklony treba chápať ako „esenciálne zamerania“, označujúce objektívne dobrá ľudskej bytosti. Je pravda, že autor v citovanom texte jasne nerozlíšil dobro mravné od ostatných typov dobra. Jeho hlavným zámerom však bolo ukázať, že jestvuje pluralita príkazov v rámci prirodzeného zákona (nielen jeden základný: „rob dobro a zlu sa vyhýbaj“) a tieto sa zakladajú na jednotlivých objektívnych dobrách pre ľudskú osobu.

Aby sa *prirodzené sklony* mohli stať kritériom ľudského správania, musia byť hodnotené v rámci celku (v ich hierarchickej stratifikácii) a interpretované „správnym rozumom“. Len úsudkom správneho rozumu – bezhranične otvoreného pravde bytia a ideálu dokonalosti ľudskej osoby – je možné rozpoznať, ktoré sklony sú autenticky ľudské, čiže v ktorých sa sklonoch sa prejavuje prirodzenosť ľudskej osoby. Tým istým spôsobom môžeme poznať, ktoré dobrá sú autentické (nie iluzórne) a ktoré sa tak môžu stať predmetom jednotlivých mravných záväzkov. Nie je snáď pravda, že vernosť mravnému dobru si za niektorých okolností vyžaduje nie zachovanie života ale jeho obeť? Nie je azda v niektorých prípadoch mravne dobré neoženit' sa? A je azda poznanie pravdy vždy a všade povinné?

Aby sme mohli rozlišovať, ktoré sklony sú prirodzené a uskutočňovanie ktorých dohier je mravne záväzné a dobré, javí sa tu ako nutný predpoklad, aby „správny rozum“ mal už vopred určité poznanie mravného dobra alebo akúsi „existenciálnu príbuznosť“ s ním. Ide o poznanie, že osoba sa stáva mravne dobrou vtedy, keď sa dáva druhým: je to základné a pôvodné poznanie hodnoty lásky k blížnemu. Ak takýto správny a či „etický rozum“ zahrnieme do pojmu ľudskej prirodzenosti, potom táto naozaj môže slúžiť ako kritérium pre to, čo je mravne správne, dobré a záväzné. Inými slovami, aby ľudská prirodzenosť

²⁷ TOMÁŠ AKVINSKÝ, Teologická suma, I-II, q. 94, a. 2.

²⁸ Porov. VENDEMIATI, A. In *Prima Persona. Lineamenti di Etica Generale*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 1999, s. 94.

mohla slúžiť ako kritérium úsudkov o správnosti mravného konania, musí byť interpretovaná vo svetle mravného dobra. Toto tvrdenie by sa nám mohlo zdať ako „začarovaný kruh“; vyjadrili sme tu však len vzájomný vzťah závislosti medzi poznaním ľudskej bytosti a poznaním lásky. Ide tu o dynamiku stále prehľbujúceho sa ľudského poznávania – mohli by sme povedať – vo forme „špirály“.

Aby rešpektovanie ľudskej osoby bolo autentickým, bude potrebné vziať do úvahy všetky dimenzie jej bytia spolu s ich požiadavkami a vlastnými zákonmi v rámci celistvosti ľudskej prirodzenosti – či už je to dimenzia telesná, psychická, duchovná, spoločenská alebo ekonomická. Ináč, bez takejto inklúzie, ako by bolo možné hovoriť o autentickej láske k blížnemu?²⁹

5 VLASTNOSTI PRIRODZENÉHO ZÁKONA

Mravný zákon, nakoľko sa zakladá na metafyzickej prirodzenosti ľudskej osoby (ktorá má zas svoj základ v Absolútnom Bytí), mal by odzrkadľovať charakteristiky samotnej tejto prirodzenosti a teda mal by byť nemenný a univerzálny.

Avšak ľudská prirodzenosť je „ponorená“ do meniacej sa spoločensko-kultúrnej skutočnosti, ktorá je dielom slobody, vlastnej človekovi. Hovorí sa: „Iný kraj, iný mrav.“ Zdá sa, že história, etnológia, kultúrna antropológia a sociológia popierajú nielen univerzálnu platnosť a nemennosť mravného zákona, ale aj stálosť samotnej ľudskej prirodzenosti. Čo na jednom mieste je považované za správne, inde môže platiť ako chyba. Aj každé obdobie prináša so sebou zmeny v morálnych súdoch. Rozličnosť morálnych pravidiel, platných u rozličných národov v rozličných dobách, by tak spochybňovala zmyslupnosť tézy o jestvovaní „objektívneho“ prirodzeného zákona, platného pre všetkých. Ako príklad možno uviesť popravu vojnových zajatcov, odhodenie detí, prinášanie ľudských obiet, posvätnú prostitúciu, tak častú vo východných starovekých kultoch. Aj mnohé dnešné takzvané civilizované národy nepovažujú mnohé skutky za nemorálne, na rozdiel od iných národov, ktoré by ich za nemorálne považovali: napríklad krádeže zo štátneho majetku alebo z veľkých organizácií, korupciu, pašeráctvo, potraty atď.³⁰

Všetky telesné a duchovné zmeny, aké si len dokážeme v priebehu ľudského života a v histórii ľudského druhu predstaviť, nemôžu však spôsobiť, žeby nejaký človek prestal byť ľudskou bytosťou a žeby sa prirodzenosť ľudského druhu podstatne zmenila. Niet podstatného rozdielu medzi Číňanom z čias Konfúcia a „postmoderným“ človekom v Spojených štátoch. Univerzálnosti ľudskej prirodzenosti neprotirečí ani jestvovanie rozličných rás. Napr.

²⁹ Porov. GORCZYCA, Essere per l'altro, s. 146-151.

³⁰ Porov. DE FINANCE, Etica generale, s. 255-256.

skutočnosť verbálnej komunikácie (nejestvuje nepreložiteľný jazyk), možnosť výchovy detí akejkolvek rasy v akejkolvek kultúre, potvrdzujú jestvovanie spoločnej ľudskej prirodzenosti.

Zatiaľ čo ľudská prirodzenosť sa nemení, mení sa však poznanie toho, čo jej zodpovedá. A tak keď hovoríme o univerzálnosti noriem prirodzeného zákona, treba nám rozlišovať medzi univerzálnosťou objektívnou („ontologickou“) a univerzálnosťou subjektívnou („kognitívnou“ alebo „noetickou“). Prvá sa vzťahuje na platnosť noriem vzhľadom na život všetkých ľudí, v každom čase a na každom mieste; druhá sa však týka skutočného poznania noriem. Ľudské poznanie je historicky, sociálne i kultúrne podmienené a to platí aj pre poznanie mravnosti. Akokoľvek kultúrny relativizmus a gnozeologický skepticizmus sú v etike neudržateľnými pozíciami. Práve vďaka kultúrnym a dejinným podmienkam je možné postupovať k čoraz dokonalejšiemu „vlastneniu“ pravdy, a to aj pravdy obsiahnutej vo večnom zákone (*lex aeterna*). Ako príklad stačí spomenúť odstránenie otroctva či zrušenie trestu smrti, ktorý protirečí ľudskej dôstojnosti (ako to definitívne vyhlásil pápež František).

Objektívna univerzálnosť prirodzeného zákona zahŕňa nielen prvý princíp a prvotné príkazy, ale rovnako aj tie druhotné. Niektorí autori však rozlišujú medzi normami „obvyklými“, ktoré by boli platné vo väčšine prípadov a tými „univerzálnymi“, platnými v každom prípade bez výnimky. Do tejto druhej skupiny by patrili predovšetkým normy negatívne, čiže tie, ktoré zakazujú skutky vnútorné zlé (napríklad druhého „netýraj“, „nezotročuj“, „neznásilňuj“). Na objasnenie možnosti výnimky v obvyklých normách prirodzeného zákona, filozofická tradícia zvykne citovať ako príklad povinnosť vrátenia zapožičanej veci legitímnemu vlastníkovi.³¹ Mravná pravda vyjadrená v tejto norme sa nemôže zmeniť a premeniť v jej opak; predpokladať také čosi by bolo absurdné. Ako môže potom Tomáš Akvinský tvrdiť, že obsah tejto normy platí pre väčšinu prípadov?³² Dôvod spočíva v tom, že pravda tejto normy sa nevzťahuje na tie prípady, v ktorých vďaka zmeneným okolnostiam sa istým spôsobom zmenila povaha konania, ktoré má norma usmerňovať. A tak v niektorých situáciách nemusí platiť povinnosť vrátiť zapožičanú vec. Ba dokonca správnosť konania môže vyžadovať, aby sa urobil presný opak. Ak napríklad „*nebezpečný blázon alebo nepriateľ vlasti by si žiadal zbraň zanechanú v úschove*“.³³ V takýchto situáciách poslúchať „literu“ zákona a zanedbať „ducha“ pravdy, ktorá sa tu odovzdáva, by znamenalo konať nerozumne a, aspoň v niektorých prípadoch, stať sa vinným. Ide tu o istú „flexibilitu“ vzhľadom na uplatňovanie noriem v konkrétnych okolnostiach, a to za cieľom vernosti prvému princípu praktického rozumu a ideálu mravného dobra. Ak by sme chceli regulovať mravné normy podľa rôznych

³¹ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, Teologická suma, I-II, q. 94, a. 5.

³² Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, Teologická suma, I-II, q. 94, a. 4.

³³ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, Teologická suma, II-II, q. 57, a. 2.

možných situácií, ktoré môžu nastať, na miesto prirodzeného zákona by tak nastúpila mravná „kazuistika“.

Subjektívna univerzálnosť je zasa premenlivá čo do rozsahu podľa rozličných kategórií noriem. Prvý princíp mravnosti, čiže príkaz „treba konať dobro a zlu sa vyhýbať“, je evidentný pre všetkých; inými slovami, žiaden človek schopný mravne konať ho nemôže nepoznať. Rovnaký rozsah majú aj takzvané „prvotné príkazy“, ako napr. „máš byť spravodlivým“, „nezabiješ nevinného“, „nepokradneš“. Tieto sa vzťahujú na tie základné dobrá, ktoré teleologické sklony ľudskej prirodzenosti označujú ako nutné pre realizovanie sa človeka v dejinách a ktoré rozum, majúci účasť na tej istej prirodzenosti, spontánne uzná ako mravne záväzné. Avšak zúžený rozsah majú takzvané „druhotné príkazy“, čiže spresnenia prvotných príkazov skrze rozumovú úvahu. Tu sa konkrétne „závery“ menia v závislosti na rozličných faktoroch – jednak objektívnych (či už kultúrnych alebo náboženských), ako aj tých subjektívnych (psychologických a mravných). A tak druhotné zákony môžu byť vymazané z ľudského srdca vtedy, ak sa človek nechá ovplyvniť mylnými názormi, vášňami a zlozvykmi.³⁴ Napríklad mnohé osoby, ktoré poznajú a prijímajú platnosť normy „nezabiješ“, v takzvanom prerušení tehotenstva počas prvých týždňov však nevidia žiadne mravné zlo. Treba poznamenať, že nejednotnosť mienok rastie so zložitou (komplexnosťou) situácií, významných z hľadiska mravnosti.

V tomto zmysle možno hovoriť o zmenách a či o evolúcii prirodzeného mravného zákona. Najprv ide o *spresnenie* jeho všeobecných noriem vzhľadom na rastúce vedecké poznanie a na nové životné podmienky. Možno tu spomenúť aplikovanie príkazu „nezabiješ“ na umelý abortus, na pokusy s embryami či na eutanáziu. V spojitosti s príkazom „nepokradneš“ sa tu dá uviesť definovanie autorských práv vzhľadom na intelektuálne vlastníctvo v modernej dobe; veď kedysi stavebný sloh či hudobný štýl boli takpovediac „spoločným“ vlastníctvom celej epochy, na ktorom uniformne participovali jednotliví umelci. A ďalej treba spomenúť odstránenie chybných noriem; ako príklad tu možno uviesť niekdajší zákaz požičiavať s úrokom či legálnosť otroctva. A nakoniec, ako nevyhnutné sa predstavuje aj vypracovanie noriem primeraných na nové oblasti konania, ako je napríklad používanie kybernetického priestoru alebo využívanie kozmu, práca v masmédiách. Tieto zmeny, keďže sa zakladajú na osobnej a spoločenskej prirodzenosti človeka, musia vziať do úvahy tí, čo majú na starosti spoločnosť.³⁵

³⁴ Porov. GAVENDOVÁ, Základy všeobecnej etiky, s. 101.

³⁵ Porov. GORCZYCA, Essere per l'altro, s. 153-157.

6 ZÁKLADNÉ ĽUDSKÉ PRÁVA

Niektoré normy prirodzeného zákona sa vzťahujú na individuálne dobro ľudskej osoby (napr. „neškod' si na zdraví“, „formuj si mravné svedomie“), iné zasa majú za predmet správnosť interpersonalných a spoločenských vzťahov. Súhrn noriem prirodzeného zákona, ktoré majú za predmet spravodlivý poriadok medziľudských vzťahov, sa tradične označuje ako „prirodzené právo“ (*ius naturale*). Toto „*má všade rovnakú platnosť, a to nezávisle na tom, či sa to ľudom páči a či nie.*“³⁶ Objektívne právo založené na spravodlivosti zabezpečuje harmóniu ľudských vzťahov.³⁷ Tam, kde chýba právo, vládne „zákon džungle“ a nie mierumilovné spolunažívanie.

Keď sa hovorí o spravodlivosti, ľudia majú väčšinou na mysli spravodlivosť ako požiadavku, aby sa každému dostalo práva. Subjekt si vyžaduje, aby druhí neporušovali jeho práva. Ide teda o „subjektívne právo“ ako o schopnosť niečo vlastniť, konať a či nekonať). Ale právo je dané niečím vopred: Pokiaľ neviem, aké práva má každý človek a ako mu ich môžem poskytnúť, od koho sa to dozviem? Je to objektívna spravodlivosť (objektívne právo). Objektívne a subjektívne právo sa tak nachádzajú vo vzájomnej závislosti: spravodlivé vzťahy medzi subjektmi sa stanovujú na základe rešpektovania základných práv ľudskej osoby.

Osobná prirodzenosť človeka je princípom základných práv: ľudská bytosť vlastní niektoré práva, a to výlučne vďaka svojej osobnej existencii (nie preto, že sa narodila zdravá alebo sa že teší dobrému zdraviu). Tieto práva neboli človeku udelené štátom „z milosti“ – tak, žeby nám štát mohol tieto práva kedykoľvek poskytnúť alebo nás ich zbaviť. Medzi takéto práva patrí právo na život, na slobodu svedomia, na vzdelanie, na vlastníctvo, na založenie si rodiny a na výchovu detí, na náboženskú slobodu. Ide o práva „v striktnom zmysle“, pretože každému z nich zodpovedá mravná povinnosť rešpektovať ho. Sú však aj iné práva, ktoré sa neoznačujú ako „práva ľudskej osoby“ a nezodpovedá im mravná povinnosť ich rešpektovať. Jestvuje napríklad právo žobrať, ktoré je však možné obmedziť kvôli verejnému poriadku. Avšak tomuto právu nezodpovedá mravná povinnosť dať almužnu zakaždým, keď o ňu niekto žiada.³⁸

Vo *všeobecnej deklarácii základných ľudských práv* z 10. decembra 1948 Organizácia Spojených národov zhrnula základné ľudské práva. Skutočnosť je však taká, že v mnohých krajinách sveta sa ľudské práva nerešpektujú, či už z ideologických alebo z praktických dôvodov. Na jednej strane existuje svet deklarácií (aj totalitné režimy ubezpečujú OSN, že sa čo najprísnejšie dohliada na dodržiavanie všetkých ľudských práv) a na druhej strane, žiaľ, existuje svet

³⁶ ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Bratislava: Kalligram, 2011, V, 10, 1134b 19-21, (s. 147).

³⁷ Spravodlivosť ešte nie je priateľstvom, lebo jednota, ktorú utvára, je vonkajšia; kladie však predpoklady pre autentické priateľstvo.

³⁸ Porov. GORCZYCA, Essere per l'altro, s. 158-159.

reálny. Neraz rešpektovanie a uznanie ľudských práv si vyžadovalo zápas a nemalé úsilie: takto sa dosiahol napríklad zrušenie otroctva, uznanie práv pracujúcich alebo rovnoprávnosť žien.

Niektorí sa pokúšali doplniť zoznam ľudských práv o práva takzvanej druhej a tretej generácie. Neraz na základe jednotlivých ideológií, a taktiež na základe záujmov nátlakových skupín sa objavujú pokusy zavádzať ďalšie a ďalšie ľudské práva. Kým však nevychádzame z objektívneho dobra ľudskej prirodzenosti, niektoré z týchto domnelých práv by mohli ísť dokonca proti samotným ľudským právam. Ved' ako by napríklad „právo reprodukčného zdravia“ mohlo v sebe zahŕňať interrupciu?

7 NIET ĽUDSKÝCH PRÁV BEZ ĽUDSKEJ PRIRODZENOSTI

Zatiaľ čo antické a stredoveké myslenie predstavuje prirodzený zákon ako objektívnu správnosť, ktorá je nezávislá od vôle človeka a voči ktorej je človek viazaný povinnosťou, v modernej a súčasnej filozofii sa táto perspektíva mení. Už Lutherov protestantizmus, sledujúc logiku nominalizmu, vidí v mravnom zvažovaní len stretnutie sa Božieho slova s jedinečnou, absolútne neredukovateľnou ľudskou situáciou.³⁹ Túto mienku neskôr zastáva aj Søren Kierkegaard, podľa ktorého až Abraháмова jedinečná skúsenosť pozdvihuje debatu morálky na jej opravdivú, teda náboženskú rovinu.⁴⁰ A ak podľa Immanuela Kanta nemožno spoznať podstatu, keďže táto predstavuje iba jednu z podmienok možnosti mať akúkoľvek skúsenosť,⁴¹ ako sa možno riadiť prirodzenosťou tej podstaty, ktorou je človek? A tak v Kantovej vízii mravné dobro je pozbavené akéhokoľvek obsahu a ostáva len forma kategorického imperatívu: „*Konaj iba podľa tej maximy, o ktorej zároveň môžeš chcieť, aby sa stala všeobecným zákonom.*“⁴²

V modernej dobe sa stáva príznačným opúšťanie teleológie a jej nahradzovanie slobodnou vôľou: človek nežije v sieti vopred daných cieľov, medzi ktorými si volí, ale na základe svojej slobody si sám stanovuje ciele.⁴³ A tak človek v mene neobmedzenej slobody odmieta prijať svoju vlastnú prirodzenosť, ktorá by bola vopred niekým iným stanovená. Ved' takto by sa človek cítil obmedzený v stanovovaní si svojich cieľov a takéto obmedzenie si nedokáže predstaviť ani zo strany Boha. Túto pozíciu veľmi zreteľne sformuloval Jean-Paul Sartre: „*Dostojevskij napísal: «Keby Boh neexistoval, všetko by bolo dovolené.»*“

³⁹ Porov. LÉONARD, Il fondamento della morale, s. 228.

⁴⁰ KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvenie*. Bratislava: Kalligram, 2005, s. 60-74.

⁴¹ Porov. KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1979, s. 110-114.

⁴² KANT, I. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 48.

⁴³ Porov. CHABADA, Prirodzený zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve, s. 79.

*To je východiskový bod existencializmu. Skutočne všetko je dovolené, ak Boh nejestvuje, a preto je človek opustený, keďže nenachádza ani v sebe, ani mimo seba možnosť opory. Nenachádza predovšetkým ospravedlnenie. Ak naozaj bytie predchádza podstatu, nikdy nebudeme môcť hľadať príčiny, odvolávajúc sa na danú a ustálenú ľudskú prirodzenosť. Inak povedané, niet determinizmu, človek je slobodný, človek je sloboda.*⁴⁴ V invencii hodnôt je dôležité, aby bol človek vždy autentickým, čiže aby vo všetkej úprimnosti zostal verným sám sebe, uskutočňovaníu absolútnej slobody (nezávisle od aktuálne platných noriem a hodnôt) a aby rešpektoval slobodu druhého.⁴⁵

V novovekej filozofii sa tak človek stáva nositeľom i tvorcom etiky a práva, na základe svojej slobody a dohody s inými tvorí normatívny horizont pre konanie jednotlivca a aj štátu. Táto vízia sa jasne zrači aj z pohľadu, ktorý nám ponúka Hobbes: „*Tam, kde nie je spoločná moc, nie je zákon, a kde nie je zákon, nie je ani nespravodlivosť.*“⁴⁶ Naznačenú logiku jadrne zhrnie do výroku: „*Auctoritas, non veritas, facit legem.*“⁴⁷ Vidno tu jasný posun od teleologického myslenia ku konštruktivistickému mysleniu, ktoré v sebe zahŕňa možnosť zrušiť, vypovedať a či zmeniť spoločenský poriadok. Človek sa tak stáva „homo faber“ akéhokoľvek poriadku.

Právo je podľa právnych pozitivistov iba to, čo je kladené (lat. *positum*), čiže vyhlásené zákonodarnou mocou daného štátu. Rázne sa tu odmieta podstatná súvislosť medzi právom a etikou, čím je, naopak, charakteristické prirodzenoprávne uvažovanie. Právny pozitivista Hans Kelsen vyjadruje názor, že požiadavka absolútnej spravodlivosti, ktorá mala byť vyjadrená v prirodzenom zákone, je skôr výrazom našej viery a nádeje než racionálneho postoja.⁴⁸ Anti-metafyzický postoj právneho pozitivizmu sa skrýva za vedeckosť právnej vedy a za jej objektivitu, čoho znakmi sú: vylúčenie subjektívnych hodnotovo-eticko-náboženských postojov, vyjasnenie si a spresnenie právnych termínov a noriem (akýsi druh analytickej filozofie aplikovanej na právnu vedu), rozvoj logickej a argumentačnej kultúry v práve.

Žiaľ, je tak ľahké zameniť si za večné a nemenné pravdy to, čo sú len vlastné presvedčenia, ktoré môžu byť jednoducho určované zvykmi spoločnosti, v ktorej človek žije. Právny pozitivizmus sa totiž často transformuje na tradicionalizmus, pre ktorý tradícia určitého dejinného obdobia, určitého miesta a určitej populácie je vyzdvihnutá za jediné kritérium skutočnej ľudskosti. Pozitivistické zdôvodnenie práva zahŕňa v sebe pokúšenie uložiť všetkým ľuďom taký zákon, ktorý je

⁴⁴ SARTRE, J.-P. *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1997, s. 27-28.

⁴⁵ Porov. SARTRE, Existencializmus je humanizmus, s. 57-58.

⁴⁶ HOBBS, O človeku, s. 118-119.

⁴⁷ HOBBS, T. *Malmsburiensis opera philosophica quae latinae scripsit omnia in unum corpus*. Aalen: Scientia, 1996, zv. III, s. 202.

⁴⁸ Porov. KELSEN, H. *Všeobecná teorie norem*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 26-27.

len niekoľkými považovaný za pravdivý, čo sa, pravdaže, nezaobíde bez násilí.⁴⁹ Štát však „tým, že súhlasí, aby sa porušovalo právo najslabšieho, tiež súhlasí, aby právo sily víťazilo nad silou práva“⁵⁰.

Analyzovanú problematiku veľmi trefne zhrnul Pán Pavol II.: „*Rozpor medzi slobodou jednotlivcov a prirodzenosťou spoločnou pre všetkých ľudí, ktorý zdôrazňujú niektoré súčasné, veľmi vplyvné filozofické teórie, bráni rozumu prijať univerzálnosť prirodzeného zákona. No keďže tento vyjadruje dôstojnosť ľudskej osoby a kladie základy jej práv a základných povinností, je vo svojich príkazoch univerzálny a jeho autorita je záväzná pre všetkých ľudí. Táto univerzalita nie je nevšimavá k jedinečnosti ľudských bytostí, ani neodporuje jedinečnosti a neopakovateľnej prirodzenosti každej osoby: naopak, práve v nej tkvie všetko ľudské konanie, ktoré potvrdzuje univerzálnosť pravého dobra.*“⁵¹

Ak nejestvuje univerzálna a nemenná morálka, ktorá by svoj základ mala v ľudskej prirodzenosti, potom v mene čoho by bolo možné protestovať proti nespravodlivostiam v oblasti sociálnej, ekonomickej a politickej? Nie práve v mene ľudských práv? Ale bez ľudskej prirodzenosti niet ani „ľudstva“! V mene ľudskej dôstojnosti? Aký by bol však jej obsah, ak by nebolo ľudskej prirodzenosti? Návrat k uvažovaniu na základe prirodzeného práva bol paradoxne stimulovaný práve desivými skúsenosťami Druhej svetovej vojny. Potom nasledovali hrôzy sovietskeho právneho poriadku a aj dnes sme svedkami ďalšej, hoci fragmentovanej svetovej vojny. Z pozície právneho pozitivismu je veľmi ťažké, ba priam až nemožné odsudzovať masové vyvražďovanie, hladomor a podobne. Obnovený záujem o prirodzené právo sa prejavil aj v Norimberskom procese pri klasifikovaní nacistických zločinov ako zločinov proti ľudskosti. Avšak práve ľudskosť v antickej a scholastickej metafyzike je názov pre prirodzenosť, spoločnú pre všetkých ľudí, a táto predstavuje metafyzický základ prirodzeného práva.⁵²

ZÁVER

Návrat ku konceptu prirodzeného zákona, zdôvodnenému ľudskou prirodzenosťou, sa javí ako nevyhnutný. Ináč ľudské práva ostanú len v rovine sémantickej, budú síce deklarované, ale stratí sa akákoľvek mravná záväznosť ich aj

⁴⁹ Porov. KONRAD, M. *Introduzione all'etica filosofica*. Roma: Edizioni Studium, 2021, s. 148-149.

⁵⁰ RATZINGER, J. *Evropa Benedikta z Nurzie v krizi kultur*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 52.

⁵¹ JÁN PAVOL II., *Veritatis splendor*, č. 51, (s. 78-79).

⁵² Porov. CHABADA, *Prírodný zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve*, s. 92-93.

rešpektovať. Mravné požiadavky, ktoré nás voči ľudskej osobe zaväzujú absolútnym spôsobom, vyplývajú z jej dôstojnosti, založenej na jej duchovnej otvorenosti voči Absolútnu. Prijat' takéto chápanie ľudskej prirodzenosti si vyžaduje návrat k metafyzickému mysleniu, čo sa v našej kultúre, poznačenej pozitivizmom, môže zdať ako náročné. Zaiste to však bude menej bolestivé ako odmietanie ľudskej prirodzenosti, ktorá je spoločná pre všetky ľudské bytosti a robí nás navzájom solidárnymi. Rudolf Weiler na obranu ľudskej prirodzenosti vtipne poznamenáva: „*A kto sa postaví proti takémuto podstatne existenčnému určení, či už jednotlivec alebo celé spoločnosti, pre tohto platí slovo Horácia: «Naturam expella furca tamen usque recurret!» (Vyžeň prirodzenosť vidlami, kým sa opäť vráti – Epist. I,20,24).*“⁵³

Použitá literatúra

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

ARISTOTELES. *Metafyzika*. Praha: Rezek, 2008. ISBN 80-86027-27-9.

BOGLIOLO, Alojz. *Etika*. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1980.

DE FINANCE, Joseph. *Etica generale*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997. ISBN 88-765-2727-3.

GAVENDOVÁ, Oľga. *Dobro v etike Josepha de Finance*. In: *Studia Aloisiana*, 2011, roč. 2, č. 2, s. 5-18. ISSN 1338-0508.

GAVENDOVÁ, Oľga. *Základy všeobecnej etiky*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2009. ISBN 978-80223-2629-2.

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

HOBBES, Thomas. *Leviathan alebo Podstata, forma a moc štátu cirkevného a občianskeho*. Bratislava: Kalligram, 2011. ISBN 978-80-8101-497-0.

HOBBES, Thomas. *O človeku*. Bratislava: Kalligram, 2010. ISBN 978-80-8101-384-3.

HOBBES, Thomas. *Malmsburiensis opera philosophica quae latinae scripsit omnia in unum corpus*. zv. III. Aalen: Scientia, 1996.

CHABADA, M. *Prirodzený zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2014. ISBN 978-80-223-3524-9.

JÁN PAVOL II. *Veritatis splendor*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1994. ISBN 80-7162-057-2.

KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1979.

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004. ISBN 80-7149-635-9.

KELSEN. Hans. *Všeobecná teorie norem*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, ISBN 80-210-2325-2.

⁵³ WEILER, R. *Úvod do katolíckej sociálnej náuky. Systematický náčrt*. Nitra: Nadácia Pátra Jozefa Opralu, SJ, 1995, s. 46-47.

- KIERKEGAARD, Søren. *Bázeň a chvenie*. Bratislava: Kalligram, 2005. ISBN 80-7149-714-2.
- KONRAD, Michael. *Introduzione all'etica filosofica*. Roma: Edizioni Studium, 2021. ISBN 978-88-382-5090-3.
- LÉONARD, André. *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994. ISBN 88-215-2733-6.
- RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes. Sämtliche Werke 4*. Freiburg im Breisgau: Benziger-Herder, 1997. ISBN 978-3-451-23704-1.
- RATZINGER, Joseph. *Evropa Benedikta z Nurzie v krizi kultur*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 9788071950226.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O spoločenskej zmluve alebo o princípoch politického práva*. Bratislava: Kalligram, 2010, s. 95-111. ISBN 9788081012488.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozprava o pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*. In: *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2010. ISBN 9788080614294.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1997. ISBN 80-220-0775-7.
- VALORI, Paolo. *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*. Brescia: Morecelliana, 1971.
- VENDEMIATI, Aldo. *In Prima Persona. Lineamenti di Etica Generale*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 1999. ISBN 88-401-7012-X.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Teologická suma*. [cit. 15.11.2021]. Dostupné na internete: <http://summa.op.cz/sth.php>.
- WEILER, Rudolf. *Úvod do katolíckej sociálnej náuky. Systematický náčrt*. Nitra: Nadácia Pátra Jozefa Opralu, SJ, 1995. ISBN 80-967296-1-6.

The Natural Law is a Basis of Human Rights

Summary:

The article analyses what natural law is and how it influences morality and human rights. Natural law is a system of law based on a close observation of natural order and human nature, from which values are deduced. From this fact follows the universal validity of natural law. Although the central ideas of natural law had been part of Christian thought since the Roman Empire, the foundation for natural law as a consistent system was laid by Aquinas, as he synthesized ideas from his predecessors. In opposite, the legal positivism refuses the concept of human nature as well as its intrinsic finalism and so the respect of human rights is exclusively left to unbounded human freedom and to the contract with the others.

Key words: nature – human nature – natural law – universal validity – human rights

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

VÝZNAM MT 28, 16-20 V MATOUŠOVĚ EVANGELIU

Petr Mareček

Abstrakt:

Text Mt 28,16-20, který je závěrečnou perikopou Matoušova evangelia a který poskytuje líčení zjevení vzkříšeného Ježíše jedenácti učedníkům na hoře v Galileji, je jeho vyvrcholením, kde jsou všechny hlavní teologické výpovědi tohoto evangelia spojeny dohromady do formy Ježíšovy „závěti“. V Mt 28,16-20 můžeme nalézt nejméně třináct hlavních témat či motivů, které odkazují na předchozí úryvky Matoušova evangelia a které zde dochází svého vrcholu: Galilea, hora, klanění spojené s pochybnostmi, Ježíšovo přiblížení se k učedníkům, prohlášení o obdržení veškeré moci na nebi i na zemi, pověření k získávání za učedníky, příkaz k vydání se na cestu, udílení křtu ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého, učitelská činnost učedníků, zachovávání všech Ježíšových „příkázání/nařízení“, zmínka o všech národech, příslib Ježíšovy přítomnosti, časový údaj „konec věku/světa“. Perikopa Mt 28,16-20, kterou lze považovat za vrchol Matoušova evangelia, shrnuje hlavní teologické výpovědi z předchozích jeho částí a představuje pokyny a záruky pro dobu Církve.

Klíčová slova: Matoušovo evangelium – Ježíš Kristus – učedníci – misijní činnost – Mt 28,16-20

ÚVOD

Vyprávění o setkání vzkříšeného Ježíše s jedenácti učedníky na hoře v Galileji (Mt 28,16-20) je závěrečným textem Matoušova evangelia.¹ Nachází se na samém konci třetí, poslední části Matoušova evangelia (Mt 16,21-28,20), která popisuje Ježíšovu cestu do Jeruzaléma (Mt 16,21-20,34), jeho činnost

¹ Autor zde navazuje na předchozí výzkum (MAREČEK, P. The Function and Importance of Matthew 28:16-20 in the Gospel of Matthew. In: NICKLAS, T., NIEBUHR, K-W., SELEZNEV, M. eds. *History and Theology in the Gospels*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, s. 303-313). Tato studie je vůči předchozímu příspěvku značně přepracovaná a velkou měrou rozšířená.

v tomto městě (Mt 21,1-26,1) a jeho utrpení, smrt a vzkříšení (Mt 26,2-28,20).² Tento text, jenž bývá obvykle označován jako „Velké zmocnění/pověření (k misijní činnosti)“,³ líčí setkání jedenácti učedníků se vzkříšeným Kristem na hoře v Galileji. Perikopa Mt 28,16-20, která nemá v celé evangelní tradici obdobu,⁴ vypráví o pravděpodobně nejpůsobivější události ze všech zjevení Zmrtvýchvstalého, která jsou zaznamenána v evangeliích.⁵ Těchto pět veršů, které uzavírají Matoušovo evangelium, tvoří vhodný, pozoruhodný a působivý závěr evangelia a není divu, že je vysoce ceněn a že se na tyto verše zaměřilo obrovské množství odborných článků a pojednání.⁶ Adolf von Harnack označuje Mt 28,18b-20 za „manifest“, považuje jej za „Meisterstück“ a hodnotí jej slovy: „Größeres und mehr kann man nicht in 40 Worten sagen (Něco většího a víc se nedá říci 40 slovy)“.⁷

Tato krátká studie se zaměří na význam textu Mt 28,16-20 ve vyprávění Matoušova evangelia. Skutečnost významnosti Mt 28,16-20 byla vyzdvížena již mnohými badateli v minulosti. V roce 1950 Otto Michel označil Mt 28,16-20 za klíč k pochopení celého Matoušova evangelia.⁸ Tento názor byl v následujících desetiletích široce přijat. John Paul Meier konstatuje, že „závěrečná perikopa, která je v Matoušově evangeliu jedinečná, bývá označována za klíč k pochopení celého evangelia“.⁹ Podobné hodnocení uvádí Günter Bornkamm, který závěrečnou perikopu Matoušova evangelia nazývá klíčovým textem a něco

² Obširnější informace o teoriích členění Matoušova evangelia a jejich hodnocení poskytuje MAREČEK, P. *Struktura Matoušova evangelia*. In: *Studia Theologica*. 2001, roč. 3, č. 4, s. 1-7.

³ Srov. např. HAGNER, D.A. *Matthew 14-28*. Dallas: Word Books, 1995, s. 878.

⁴ Pokud jde o problematiku literárního druhu Mt 28,16-20 a otázku tradice a redakce textu, viz MAREČEK, P. *Ježíšovo vzkříšení v evangeliích. Výklad závěrečných kapitol kanonických evangelií*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2011, s. 117-120.

⁵ Kanonická evangelia zmiňují nejméně sedm zjevení zmrtvýchvstalého Krista, pokud nepočítáme paralelní texty: 1) zjevení ženám (Mt 28,9-10; srov. Jan 20,11-18); 2) zjevení jedenácti učedníkům na hoře v Galileji (Mt 28,16-20); 3) zjevení dvěma učedníkům na cestě do Emauz (Lk 24,13-35); 4) zjevení Šimonu Petrovi (Lk 24,34; srov. Jan 20,11-18). 1 Kor 15,5); 5) zjevení učedníkům shromážděným v Jeruzalémě (Lk 24,36-49; srov. Jan 20,19-23); 6) zjevení učedníkům včetně Tomáše (Jan 20,26-29); 7) zjevení sedmi učedníkům u Tiberiadského jezera (Jan 21,1-23).

⁶ Seznamy odborné literatury poskytují např. LUZ, U. *Das Evangelium nach Matthäus. 4. Teilband Mt 26-28*. Zürich: Benziger – Neukirchen: Neukirchener, 2002, s. 427-428; NOLLAND, J. *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids MI: Eerdmans – Bletchley: Paternoster Press, 2005, s. 1258-1260.

⁷ HARNACK, von A. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 4. vyd. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1924, s. 46. Dosud nejrozsáhlejší monografií o této perikopě je kniha (LANGE, J. *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16-20*. Würzburg: Echter, 1973), která se tímto textem zabývá na 573 stranách.

⁸ MICHEL, O. *Der Abschluss des Matthäusevangelium: Ein Beitrag zur Geschichte der Osterbotschaft*. In: *Evangelische Theologie*. 1950, roč. 10, s. 21.

⁹ MEIER, J. P. *Matthew*. Dublin: Veritas Publications, 1980, s. 367 (můj překlad).

jako shrnutí celého Matoušova evangelia.¹⁰ Anton Vögtle považuje závěrečný text Matoušova evangelia za určité shrnutí velikonočního poselství.¹¹ Donald Hagner ve svém komentáři k Matoušovu evangeliu sděluje: „Těchto pět závěrečných veršů nejen uzavírá vyprávění o umučení a vzkříšení v kap. 26-28, ale slouží také jako závěr celého evangelia.“¹² Craig S. Keenera se ve svém komentáři k Matoušovu evangeliu domnívá, že „v této závěrečné perikopě Matouš rekapituluje a rozvíjí nejdůležitější témata svého evangelia.“¹³ Nakonec pak ve velkolepém komentáři k Matoušově evangeliu, jehož autory jsou William D. Davies a Dale C. Allison, je text Mt 28,16-20 považován za kompendium matoušovské teologie.¹⁴ Závěr Matoušova evangelia (28,16-20) však lze chápat nejen jako hermeneutický klíč k evangeliu či jeho shrnutí, ale především jako vrchol celého evangelia.¹⁵

Záměrem této studie je poukázat na skutečnost, že tento závěrečný text Matoušova evangelia je jeho vrcholem, kde jsou všechny hlavní teologické výpovědi evangelia shromážděny do podoby Ježíšovy „závěti“ či jeho „poslední vůle“, která nabízí pokyny a ujištění pro křesťanské čtenáře v celých dějinách církve. Zvláštností Matoušova evangelia totiž je, že není ukončeno komentářem evangelisty, jako je tomu u ostatních kanonických evangelií, avšak je zakončeno slovy vzkříšeného Krista. Ať už jsou v Mt 28,16-20 připomenuty jakékoli prvky z předchozích částí evangelia, důraz v této závěrečné pasáži je zjevně kladen na jejich vyvrcholení a jejich význam a důsledky pro dobu církve. Abych toto tvrzení podpořil, vynasnažím se uvést pro něj podrobné důkazy. V Mt 28,16-20

¹⁰ BORNKAMM, G. Der Auferstandene und der Irdische: Mt 28,16-20. In: DINKLER, E. ed. *Zeit und Geschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964, s. 173: „ein Schlüsseltext und eine Art Summarium des ganzen Matthäus-Evangeliums“. Srov. též HARRINGTON, D.J. *Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 446: „Je možné pohlížet na Mt 28,16-20 jako na shrnutí celého evangelia.“

¹¹ VÖGTLE, A. *Das Ostergeheimnis. Schlüssel zur Botschaft des Matthäus*. Freiburg: Herder, 1992, s. 13: „Zusammenfassung der Osterbotschaft und eine Art Summarium“.

¹² HAGNER, Matthew 14-28, s. 881.

¹³ KEENER, C.S. *A Commentary on the Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, s. 715.

¹⁴ DAVIES, W.D., ALLISON, D.C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. III. Commentary on Matthew XIX-XXVIII*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1997, s. 687: „The grand denouement, so consonant with the spirit of the whole Gospel because so full of resonances with earlier passages, is, despite its terseness, almost a compendium of Matthean theology.“

¹⁵ LUCK, U. *Das Evangelium nach Matthäus*. Zürich: Theologischer, 1993, s. 316: „Höhepunkt der Ostergeschichte, ja, des ganzen Evangeliums“. FOSTER, P. *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, s. 239, správně tvrdí: „These verses form the climax to the gospel, and I line with ancient rhetorical practice the main thrust of this literary work and its hortatory message are enshrined in its final charge.“ KONRADT, M. *Das Evangelium nach Matthäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, s. 459, text Mt 28,16-20 označuje jako „der Kulminationspunkt des ganzen Evangeliums“.

můžeme nalézt nejméně třináct hlavních témat (popř. motivů),¹⁶ která odkazují na předchozí úryvky Matoušova evangelia.

HLAVNÍ TÉMATA/MOTIVY

1 LOKALITA „GALILEA“

Motiv „Galileje“ naplňuje Ježíšův příslib učedníkům cestou do Getsemane (Mt 26,32), sdělení anděla Páně ženám u prázdného hrobu (Mt 28,7) a pověření žen vzkříšeným Ježíšem (Mt 28,10). Návratem do Galileje v Mt 28,16 se učedníci dostávají na stejnou cestu, po které kráčeli s Ježíšem (Mt 16,21-20,34). Jsou vedeni do oblasti, kde zahájil své veřejné působení v souladu s proroctvím Iz 8,23-9,1 (Mt 4,15-16)¹⁷ a kde byli také Ježíšem povoláni (Mt 4,18-22). Vzhledem k tomu, že nejdelší období Ježíšovy misijní činnosti bylo zaměřeno na Galileu (Mt 4,12-19,1),¹⁸ je možné rovněž předpokládat, že motiv Galileje se snaží zajistit totožnost vzkříšeného Ježíše s Ježíšem pozemským.¹⁹ Zmínka o Galileji může obsahovat i symbolický význam. Vzkříšený Ježíš se zjevuje v oblasti, která je blízká pohanskému světu (Mt 4,15: Γαλιλαία τῶν ἔθνῶν „Galileja pohanů“), tedy mimo svaté město Jeruzalém. Z této oblasti budou učedníci vysláni k univerzální misijní činnosti. Počáteční misijní činnost jak Ježíše (Mt 15,24), tak i jeho učedníků (Mt 10,5b-6; srov. 10,23) byla zaměřena a omezena pouze na Izrael, díky níž Božímu lidu, který sídlil v krajině a ve stínu smrti, vzešlo světlo (Mt 4,16). Zmínka o „Galileji pohanů“ v Mt 4,15 však vzbuzuje očekávání, které přesahuje horizont Izraele. To se uskutečňuje v Mt

¹⁶ DAVIES, ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, III, s. 687-688, vyjmenovávají jedenáct prvků v Mt 28,16-20, které připomínají předchozí části evangelia.

¹⁷ Z dřívějšího vyprávění Matoušova evangelia se dovídáme, že Ježíš v Galileji vyrůstal (srov. Mt 2,22), že se z Galileje vydal k Jordánu za Janem, aby se dal od něho pokřtít (Mt 3,13) a že po událostech pokušení na poušti (Mt 4,1-11), když se doslechl, že Jan Křtitel je uvězněn, odebral se do Galileje (Mt 4,12), aby tam začal své veřejné působení (srov. Mt 4,17).

¹⁸ Po závěrečné formulaci řeči o církvi (Mt 19,1a) zdůrazňuje evangelista Matouš Ježíšův přechod z Galileje do Judska, aniž by z této krajiny vyčlenil oblast „za Jordánem“ (Mt 19,1b), jak je tomu v Mk 10,1. Ježíš se nyní nachází v Judsku na cestě do Jeruzaléma jakoby v meziprostoru mezi Galileou, kde bylo evangelium hlášáno poprvé, a Jeruzalémem, kde dochází k nejtěžší konfrontaci s odpůrci. Matouš se nepokouší podat přesnější popis cesty do Jeruzaléma. Jde spíše o symbolické vyjádření podobné tomu, které je uvedeno v Mt 4,24.

¹⁹ GNILKA, J. *Das Matthäusevangelium. II. Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20 und Einleitungsfragen*. 2. vyd. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1992, s. 506.

28,16-20. Galilea se nyní stává výchozím bodem pro oslovení všech národů mimo Izrael.²⁰

2 MOTIV HORY

Setkání vzkříšeného Ježíše s jeho učedníky se odehrává „na hoře“, která je z biblického pohledu místem Božího zjevení (srov. Ex 24,12-18).²¹ Umístění události na horu připomíná jiné scény s motivem hory v evangeliu. Můžeme si všimnout, že v Mt 28,16 není hora, na kterou učedníci jdou, jmenována, ale učedníci jsou vyliční jako osoby, které dobře vědí, kam mají jít. Kromě Olivové hory (Mt 21,1; 24,3; 26,30) není v Matoušově evangeliu žádná jiná hora výslovně označena. Podle Matoušova evangelia je hora místem, kde Ježíš pronesl své první kázání (Mt 5,1; srov. 8,1). Hora také poskytuje Ježíšovi prostor pro soukromou modlitbu (Mt 14,23). Po návratu z pohanského území (Mt 15,21: oblast Týru a Sidónu) k Galilejskému jezeru vystupuje Ježíš na horu, kde uzdravuje velké množství nemocných, kteří trpěli rozličnými neduhy („chromí, slepí, zmrzačení, němí a mnoho jiných“), a kde poskytuje pokrm pro velký zástup (Mt 15,29-39). Tato hora připomíná začátek kázání na hoře v Mt 5,1: Ježíš vystoupil na horu, kde se posadil (Mt 5,1; 15,29) a kde se kolem něj shromáždily velké zástupy (Mt 4,25; 15,30). Ježíšovo proměnění se odehrává na „vysoké hoře“ (Mt 17,1)²² v přítomnosti třech upřednostněných učedníků (srov. Mt 26,37), která připomíná událost Ježíšovo pokušení ďáblem na „velmi vysoké hoře“ (Mt 4,8-10), kde od něj odmítá přijmout to, co později přijme od Otce (Mt 28,18). Je pozoruhodné, že v Mt 5,1 evangelista poprvé zmiňuje „učedníky“ (οἱ μαθηταί), kteří jsou představeni jako hlavní příjemci Ježíšova učení. V Mt 5,1 začíná popis vztahu mezi Ježíšem a jeho učedníky. Můžeme předpokládat, že setkání učedníků se vzkříšeným Ježíšem v Mt 28,16-20 se odehrává tam,

²⁰ GRASSO, S. *Il vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2014, s. 831: ke Galileji jako místu zjevení Vzkříšeného dodává: „Questo territorio lontano dall'istituzione templare e politica, ambito cosmopolita, è la zona in cui la nuova missione, avviata dal Risorto, sta sotto il segno della libertà.“

²¹ LOHMEYER, E. „Mir ist gegeben alle Gewalt!“ Eine Exegese von Mt 28,16-20. In: SCHMAUCH, W. ed. *In Memoriam Ernst Lohmeyer*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1951, s. 24. „Es ist ‚der Berg‘, den der Erzähler nicht nennen kann oder nicht nennen will; er ist im Matthäus-Evangelium ebenso selbstverständlich die Stätte der Offenbarung Jesu (5,1; 15,29; 17,1; 23,4 s. auch 14,23), wie er im Alten Testament der Ort der Offenbarung Gottes ist.“

²² V 2 Petr 1,18 se nachází označení „svatá hora“. Jak v synoptické tradici, tak v 2 Petr není zmíněno jméno hory. Tradice, která spojuje proměnění s horou Tábor, jde zpět k Origenovi (*Exegetica in Psalmos*, Ps 88,13; PG 12,1548).

kde jejich vzájemný vztah začal. Na místě, kde učedníci přijali první Ježíšovo učení, ho vidí jako Zmrtvýchvstalého a dostávají od něj poslední pokyny.²³

3 PROJEV BOHOPOCTY VŮČI JEŽÍŠOVI VE SPOJENÍ S POCHYBNOSTMI

Zmínka o „klanění se Ježíšovi, které je spojeno s pochybnostmi“ (Mt 28,17),²⁴ odkazuje na Mt 14,31-33, kde motiv pochybností se vyskytuje ve spojitosti s projevem bohopocty vůči Ježíšovi. V Mt 14,33 je uctívání Ježíše učedníky doprovázeno jejich slovy uznání a vyznání: „Opravdu jsi Boží Syn.“ V Mt 28,17 takováto řeč učedníků chybí, ale na druhé straně Ježíšova slova, která bezprostředně následují v Mt 28,18a, jasně poukazují na jeho postavení a důstojnost. V Mt 14,31 je sloveso *διστάζω*, „pochybovat“, použito v souvislosti s Petrovými pochybnostmi. Předmětem pochybností je, zda je možné kráčet po vodě. Nepřímo jsou tak vyjádřeny Petrovy pochybnosti ohledně Ježíšovy moci, zatímco v Mt 28,17 jde spíše o pochybnosti ohledně Ježíšovy totožnosti a jeho přítomnosti (srov. Lk 24,16; Jan 20,14-15; 21,4nn).²⁵ Z gramatického hlediska je obtížné určit, zda se výraz *οὐ δὲ ἐδίστασαν*, „ale někteří pochybovali“, vztahuje jen na některé z jedenácti učedníků, nebo na všechny.²⁶ Buď se celá skupina učedníků, nebo jen část (což je pravděpodobnější a odpovídá to též

²³ FIEDLER, P. *Das Matthäusevangelium*. Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer, 2006, s. 429 uvádí: „Beim Berg der Christusbegegnung wird Mt in erster Linie an den Berg der (exemplarischen) Auslegung der Tora denken“. Někteří autoři dávají horu v Mt 28,16 do souvislosti s horou proměnění. Takto např. VIVIANO, B. T. *The Gospel according to Matthew*. In: MURPHY, R.E., FITZMYER, J.A., BROWN, R.E., eds. *The New Jerome Biblical Commentary*, London: Geoffrey Chapman, 1991, s. 674.

²⁴ Sloveso *διστάζω* „pochybovat, váhat“ se vyskytuje pouze dvakrát v Novém zákoně. V LXX se tento výraz neobjevuje.

²⁵ OBERLINNER, L. „... sie zweifelten aber“ (Mt 28,17b). Eine Anmerkung zur matthäischen Ekklesiologie. In: OBERLINNER, L., FIEDLER, P., eds. *Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991, s. 375-400, tvrdí: „Die Jünger erfasst Zweifel angesichts dessen, was Jesus ihnen als ihren ‘Ort’ in der ‘Heilsgesichte’ zuschreibt.“ Podobně se domnívá KONRADT, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 460-461: „Der Zweifel bezieht sich hier nicht darauf, ob es Jesus ist, der ihnen begegnet, sondern darauf, was Jesu Auferweckung im Blick auf seine Stellung und für ihre – durch Versagen in der Passion belastete – Jüngerschaft bedeutet.“ Naproti tomu LUCK, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 317, konstatuje: „Es ist der Zweifel daran, dass Jesus wirklich alle Macht auch auf der Erde gegeben ist.“

²⁶ Existuje pět možných výkladů vyjádření *οὐ δὲ ἐδίστασαν*. Viz např. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 438-439; MAREČEK, *Ježíšovo vzkříšení v evangeliích*, s. 124-126.

častějšímu gramatickému použití)²⁷ chová dvojnásobně²⁸ – uctíváním Ježíše mu vzdávají čest, ale na druhé straně pochybují. Vztah učedníků k Ježíši ještě není dokonalý. Tyto pochybnosti jsou charakteristickým rysem učedníků ve vyprávěních o vzkříšení (srov. Lk 24,38.41; Jan 20,24-27; Mk 16,14). Napětí mezi uctíváním a pochybnostmi, které charakterizuje učedníky, bude provázet cestu církve i v budoucnosti. V Mt 28,17 nenajdeme zmínku o tom, že by učedníci byli zbaveni pochybností, nicméně se zdá, že Ježíšova činnost a jeho slova, která bezprostředně následují, představují základ pro překonání jejich pochybností.

4 JEŽÍŠOVO PŘISTOUPENÍ K UČEDNÍKŮM

V situaci, kdy se učedníci vzkříšenému Ježíši klaní a někteří z nich mají pochybnosti, se uvádí, že on k nim „přistoupil“ (Mt 28,18a). Toto přiblížení se, které je vyjádřeno ve formě participia (προσελθών), je třeba chápat jako přípravou činnost. Sloveso προσέρχομαι „přistoupit, přijít, přiblížit se“, které náleží mezi oblíbené výrazy Matoušova evangelia (Mt 52; Mk 5; Lk 10; Jan 1), se v něm objevuje často ve spojení s Ježíšem. Cílem přiblížení se je zpravidla Ježíš, ke kterému většinou přistupují jeho učedníci.²⁹ Pouze ve dvou případech je Ježíš tím, kdo se přibližuje. V obou případech cílem „přiblížení se“ jsou učedníci (Mt 17,7; 28,18). Na událost proměnění reagují učedníci padnutím tváří k zemi a velkým strachem (Mt 17,6). V této souvislosti se uvádí, že „Ježíš přistoupil (προσηλθεν), dotkl se jich³⁰ a řekl: Vstaňte, nebojte se!“ (Mt 17,7). Svou přítomností a svými povzbudivými slovy Ježíš překonává jejich zmatenost a strach. K učedníkům, kteří reagují na zjevení vzkříšeného Ježíše klaněním a pochybnostmi (Mt 28,17), on sám Vzkříšený přistupuje, což je útěšný přístup. Ujímá se iniciativy k obnovení důvěrného vztahu s nimi. Jejich útek při jeho zatčení (Mt 26,56) a Petrovo zapření (Mt 26,70.72.74) Ježíšovi nebrání v tom, aby s nimi znovu navázal vztah.

²⁷ Viz dále HORST, van der P.W. Once More: The Translation of *oi de* in Matthew 28.17. In *Journal for the Study of the New Testament*. 1986, roč. 27, s. 27-30.

²⁸ Rovněž ve Starém zákoně jsou popisována zjevení Boha, na které reagují lidé důvěrou, jež je doprovázena pochybnostmi: Sára (Gn 18,12), Gedeon (Sdc 6,11-24), Manoach (Sdc 13,8-23).

²⁹ Mt 5,1; 8,25; 13,10.36; 14,15; 15,12.23; 17,19; 18,1; 24,1.3; 26,17; srov. 26,49.

³⁰ Ježíš se obvykle objevuje jako podmět slovesa ἅπτω „dotknout se“ ve spojení se zázraky uzdravení (Mt 8,3: uzdravení malomocného; Mt 8,15: uzdravení Šimonovy tehyně; 9,29: uzdravení dvou slepců; 20,34: uzdravení dvou slepců u Jericha).

5 JEŽÍŠOVO PROHLÁŠENÍ O OBDRŽENÍ VEŠKERÉ MOCI NA NEBI A NA ZEMI

První slova zmrtvýchvstalého Ježíše nezahrnují ani kárání učedníků za jejich selhání a zradu a ani napomenutí za jejich pochybnosti, nýbrž obsahují slavnostní prohlášení: „Byla mi dána veškerá moc na nebi i na zemi“ (Mt 28,18b), která jsou nejen ozvěnou slov z Mt 11,27 a také proctví z Daniela (Dan 7,13-14), které Ježíš na jiném místě vztahuje na sebe (Mt 24,30; 26,64). Tato slova také vyvolávají v mysli událost třetího pokušení, které se odehrálo též na hoře (Mt 4,8-9). Ježíš obdržel veškerou moc na nebi a na zemi právě proto, že se neklaněl satanovi, ale sloužil jen Bohu. Výraz ἐδόθη je aorist pasiva, označuje Boží činnost (tzv. *passivum divinum*),³¹ která se vztahuje k události, která se již stala v minulosti³² a z chronologického hlediska ji nelze blíže specifikovat, protože se týká samotného Boha. Výrok o Ježíšově moci v Mt 28,18b lze chápat jako odkaz na projevy Ježíšovy moci v evangelním vyprávění. Podle Matoušova evangelia výraz ἐξουσία z hlediska obsahu vyprávění zahrnuje vše, co bylo možné zakusit skrze moc pozemského Ježíše. Je to moc jeho učení (Mt 7,29), moc odpouštět hříchy (Mt 9,6), moc uzdravovat (Mt 9,8) a moc nad nečistými duchy (Mt 10,1). Tato Ježíšova svrchovaná moc se stala základem jeho činnosti a také sporu s jeho odpůrci (Mt 21,23). Na této moci závisí legitimita a hodnota celého Ježíšova působení. V této moci se projevuje jeho identita. Moc (ἐξουσία) v Mt 28,18 zahrnuje jak intenzivní (πᾶσα), tak extenzivní (ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς) význam.³³ Tato moc vylučuje jakékoli omezení. Tato moc odpovídá moci samotného Boha. Motiv udělení moci slouží k navázání spojení mezi zmrtvýchvstalým Ježíšem a pozemským Ježíšem, stává se východiskem pro pověření učedníků (Mt 28,19-20a) a dává důvod pro příslib jeho stálé přítomnosti (Mt 28,20b).

³¹ Srov. HAGNER, Matthew 14-28, s. 886; BONNARD, P. *L'Évangile selon saint Matthieu*. 3. vyd. Genève: Labor et fides, 2002, s. 418; LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 441, pozn. 66.

³² ROBERTSON, A. T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1934, s. 842, označuje ἐδόθη za „timeless aorist“. JEREMIAS, J. *Neutestamentliche Theologie. Die Verkündigung Jesu*, I. Gütersloh: Gütersloher, 1971, s. 294, pojmenovává ἐδόθη jako „der ingressive Aorist“ a překládá formulaci v Mt 28,18: „soeben ist mir übergeben worden“.

³³ TRILLING, W. *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*. 3. vyd. Leipzig: St. Benno Verlag, 1975, s. 24, uvádí, že formulace „nebe a země“ vymezuje stvoření jako jednotu a poukazuje na svět jako celek.

6 POVĚŘENÍ K ZÍSKÁVÁNÍ ZA UČEDNÍKY

Zmínka o „získávání za učedníky“ souvisí s dalším důležitým motivem Matoušova evangelia. Ježíšovo pověření učedníků k univerzálnímu misijnímu působení v Mt 28,19-20a zahrnuje čtyři činnosti, které jsou vyjádřeny čtyřmi slovesy: πορεύω „jít“, μαθητεύω „získat za učedníka; učinit učedníkem“, βαπτίζω „křtít“, διδάσκω „učit“. Ústřední činností je „získat za učedníka“, což je patrné z řídicího slovesa, imperativu, jemuž jsou ostatní tři činnosti vyjádřené participiálními slovesnými tvary podřízeny.³⁴ Jako předpoklad pro získání za učedníka je nutné „jít“; to je doprovázeno „udílením křtu“ a „vyučováním“.³⁵ Ústřední činnost v pověření učedníků je vyjádřena příkazem μαθητεύσατε. Tento výraz, který je charakteristický pro Matoušovo evangelium (srov. Mt 13,52; 27,57; 28,19; dále v NZ pouze Sk 14,2), má význam „být učedníkem; (tr.) získat za učedníka, učinit učedníkem; (pas.) stát se učedníkem“³⁶ a je nutné jej spojit s odpovídajícím podstatným jménem μαθητής, „žák, učedník, učedník“, které se u Matouše vyskytuje 72-krát, u Marka 46-krát a u Lukáše 37-krát. Ti, kteří jsou v Matoušově evangeliu označeni jako μαθηταί, Ježíšovi učedníci, tedy ti, kteří s ním mají dlouhodobý a hluboký vztah, dostávají misijní pověření μαθητεύσατε. Vše, co je řečeno v evangeliu Matouše o vztahu mezi Ježíšem a jeho učedníky, zůstává stále platným základem pro jejich misijní činnost. Jejich osobní vztah s Ježíšem, do kterého byli jím povoláni, tvoří základní model pro vztah každého člověka s Ježíšem. Tento misijní příkaz není primárně výzvou k předávání Ježíšova učení, tedy hlásání evangelia, ale je pověřením k získávání lidí pro osobní vztah s Ježíšem. V pověření vzkříšeného Ježíše „získávání za učedníky“ dochází k naplnění slov, která Ježíš sdělil svým prvním učedníkům v hodině jejich povolání: „Udělám z vás rybáře lidí“ (Mt 4,19). Tento Ježíšův příkaz v Mt 28,19-20a se týká budování jeho církve (srov. Mt 16,18).

7 PŘÍKAZ K JITÍ

Jak už bylo výše zmíněno, předpokladem pro získání za učedníka je zapotřebí „jít“. Participium πορευθέντες (Mt 28,19) se v Matoušově evangeliu objevuje jak ve funkci obecného uvedení, které odpovídá semitskému použití

³⁴ Takto též např. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, s. 508.

³⁵ BAUER, D. R. *The Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design*. Sheffield: The Almond Press, 1988, s. 111, označuje participium πορευθέντες jako „circumstantial“, tj. vyjadřující okolnosti, které doprovází činnosti získávání za učedníky, zatímco participia βαπτίζοντες a διδάσκοντες nazývá „instrumental“, tj. uvádějící způsoby, kterými mají být učedníci získáni.

³⁶ TICHÝ, L. *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc: Jiří Burget, 2001, s. 105.

(srov. Mt 9,13),³⁷ tak také ve významu výslovného příkazu k jítí (srov. Mt 2,8; 11,4; 17,27; 28,7). Z textu Mt 28,19, ve kterém pověření k misijní činnosti má univerzální charakter, je patrné, že πορευθέντες je vybidnutím ke skutečnému jítí.³⁸ Jako Ježíš vyzval učedníky k jítí při jejich první misijní činnosti (Mt 10,7: πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε), tak je nyní po jeho vzkříšení od nich opět vyžadováno „jítí“ (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε). Nemohou zůstat na místě, nemohou čekat doma a domnívat se, že národy přijdou za nimi. Vzkříšený Ježíš od nich vyžaduje, aby se vydali na cestu ke všem národům. Tento požadavek volnosti a dynamičnosti pro misijní činnost se shoduje s Ježíšovým osobním stylem. On při své misijní činnosti neustále putoval a přímo se vydal do těch míst, kde žili ti, které povolal za učedníky. Když procházel kolem Galilejského moře, povolal dvě dvojice rybářů: Šimona, zvaného Petr, a jeho bratra Ondřeje (Mt 4,18-20) a Zebedeova syna Jakuba a jeho bratra Jana (Mt 4,21-22). Podobně po uzdravení ochrnutého ve svém městě (Mt 9,1; tj. v Kafarnaum [srov. Mk 2,1]) Ježíš povolává při svém putování celníka Matouše (Mt 9,9).

8 UDÍLENÍ KŘTU VE JMÉNU OTCE I SYNA I DUCHA SVATÉHO

Misijní příkaz k získávání učedníků je dále definován dvěma činnostmi, kterými jsou „udílení křtu“ (Mt 28,19: βαπτίζοντες) a „vyučování“ (Mt 28,20a: διδάσκοντες). K tomu, aby se někdo stal Ježíšovým učedníkem, je zapotřebí přijmout křest a zachovávat veškeré Ježíšovo učení. Příkaz k „udílení křtu“ v Mt 28,19 může působit překvapivě, jelikož se o udílení křtu v Matoušově evangeliu hovoří pouze v souvislosti s Janem Křtitelem (Mt 3,1-17; srov. 21,25). Jan Křtitel křtil „k pokání“ (Mt 3,11) v řece Jordánu (ponožoval do řeky Jordánu) ty, „kteří vyznávali své hříchy“ (Mt 3,6). Zároveň ohlašoval příchod jiného, který „bude křtít Duchem svatým a ohněm“ (Mt 3,11). Během Ježíšovy činnosti se nezmiňuje žádný ze synoptiků o tom, že by sám Ježíš křtil.³⁹ I když pouze evangelista Matouš uvádí Ježíšův příkaz k udílení křtu (Mt 28,19a; srov. Mk 16,16 [tzv. kanonický závěr]), praxe prvotní církve dává najevo jeho

³⁷ Srov. DAVIES, W.D., ALLISON, D.C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, II*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991, s. 104. SIEBENTHAL, von H. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann/von Siebenthal*. Gießen: Brunnen, 2011, § 238, používá označení „participium graphicum“.

³⁸ Srov. SCHWEIZER, E. *Das Evangelium nach Matthäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, s. 349. Naproti tomu se mylně domnívá MALINA, B. J. The Literary Structure and Form of Matt. XXVIII.16-20. In: *New Testament Studies*. 1970 – 1971, roč. 17, s. 90, že výraz πορευθέντες v Mt 28,19a je obecným uvedením, které je snad lepší nepřekládat.

³⁹ V Janově evangeliu se sice jednou uvádí, že Ježíš křtil (Jan 3,22), avšak krátce nato je tento údaj popřen a tato činnost je vztažena na jeho učedníky (Jan 4,2).

historicitu (srov. např. Sk 2,38.41; 8,12.38; 9,18). Příkaz k udílení křtu v Mt 28,19 lze klást do spojitosti se křtem, který Ježíš přijal od Jana v Jordánu (Mt 3,13.16). Nově získaní Ježíšovi učedníci svým křtem následují příklad Ježíše, který se také nechal pokřtít (Mt 3,13-17). Jako Ježíš přijetím křtu „naplnil veškerou spravedlnost“ (Mt 3,15), tak rovněž noví učedníci se jím nechávají vést „po cestě spravedlnosti“ (srov. Mt 21,32), tj. spravedlivým způsobem života v souladu s Boží vůlí.⁴⁰ Na rozdíl od křtu, který udílel Jan, křest v Mt 28,19 uvádí člověka do existence, která je zásadně určována, tj. ovládána Otcem, Synem a Duchem svatým.⁴¹ Třebaže podle nejstarší křestní formule byl udílen křest „ve jménu Ježíše Krista“ (srov. 1 Kor 1,13; Gal 3,27; Sk 2,38; 8,16; 19,5), trinitární formulace „ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ v Mt 28,19 nečiní těžkosti, jelikož je doložena v prvokřesťanském spisu Didaché z konce prvního století (Did 7,1.3), což nejspíše odráží liturgickou praxi matoušovské obce.⁴² Jelikož při Ježíšově křtu je přítomen Duch Boží, který sestupuje na Ježíše, a Otec, jehož hlas zjevuje: „Toto je můj milovaný Syn“ (Mt 3,17), čtenáři Matoušova evangelia si mohou snadno vytvořit spojení s křestní formulí „ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ (Mt 28,19). Křtěnec, nad kterým je vzýváno jméno Otce, se ve křtu má stát Otcovým synem a jako takový má žít podle Otcovy vůle (srov. Mt 5,9.45.48). Křtěnec, nad kterým je vzýváno jméno Syna, vstupuje do úzkého spojení života se Synem (srov. Mt 10,40). Křtěnci, nad kterým je vzýváno jméno Ducha svatého, je přislíbena pomoc Ducha svatého pro období těžkostí a zkoušek (srov. Mt 10,20).

9 UČITELSKÁ ČINNOST UČEDNÍKŮ

Misijní příkaz k získávání za učedníky je nakonec vymezen „učitelskou činností“: διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν (Mt 28,20a). V Matoušově evangeliu je to poprvé, kdy učedníci dostávají úkol vyučovat. Sloveso διδάσκω „vyučovat, poučovat“ (Mt 14; Mk 17; Lk 17; Jan 10) je v Matoušově evangeliu převážně použito pro Ježíše (9krát ze 14 výskytů).⁴³ Ježíšova učitelská činnost, která byla charakterizována především jako vyučování toho, kdo má moc (Mt 7,29), náležela k hlavním a nejvýznamnějším aktivitám jeho pozemského působení (Mt 4,23; 5,2; 7,29; 9,35; 11,1; 13,54; 21,23;

⁴⁰ LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, s. 452. DAVIES, ALLISON, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, III, s. 685, vysvětlují příkaz k udílení křtu jako „imitatio Christi“.

⁴¹ HAGNER, Matthew 14-28, s. 888.

⁴² Didaché stejně jako Matoušovo evangelium pravděpodobně pochází z oblasti Sýrie.

⁴³ Mt 4,23; 5,2; 7,29; 9,35; 11,1; 13,54; 21,23; 22,16; 26,55.

22,16; 26,55).⁴⁴ Skutečnost, že učedníci dostávají v Mt 28,20a pověření vyučovat, avšak neznamená, že by zaujali pozici svého Mistra. Rovněž oni s tímto pověřením k vyučování zůstávají Ježíšovými učedníky. Evangelista Matouš spojuje hlásání církve trvale a výhradně s učitelskou činností Ježíše, protože kromě něho není jiného učitele (Mt 23,10).

10 ZACHOVÁVÁNÍ VŠECH JEŽÍŠOVÝCH „PŘIKÁZANÍ/NARÍZENÍ“

Účelem vyučování učedníků je, aby všechny národy zachovávaly (Mt 28,20: τηρεῖν)⁴⁵ všechno, co „jím“ Ježíš přikázal. Oni smí učit pouze to, co Ježíš sdělil. Na velikost a míru zodpovědnosti tohoto pověření poukazuje výraz πάντα, který signalizuje, že Ježíšovo poselství má být předáváno v celistvosti, tzn. bez toho, že by něco bylo vynecháno, opomenuto či zatajeno. Použité sloveso ἐντέλλομαι v Mt 28,20a dává najevo, že veškerá Ježíšova učitelská činnost, která je především shrnuta v pěti velkých řečech,⁴⁶ se představuje jako „přikázání“.⁴⁷ Jestliže ve Starém zákoně toto sloveso označuje normativní Boží vůli (Ex 7,2; 29,35; 34,34; Dt 1,3; 12,11.14; Jer 1,7), v Novém zákoně se vztahuje k učení evangelia. Vybídnutí k vyučování není zmíněno před příkazem k udílení křtu, jak by se dalo očekávat, kdyby šlo jen o poučení ke křtu (takto v Did 7,1). Vyučování Ježíšových „přikázání“ má pro Matoušovo chápání církve zásadní význam. Pověření získávat učedníky, jehož realizace začíná udělením křtu, se plně uskutečňuje teprve předáváním Ježíšova učení, a tím se ukazuje jako trvalé pověření. Stejně jako nezbytnou podmínkou příslušnosti k Mojžíšově smlouvě bylo přijetí a nedílné uskutečňování všeho, co Bůh skrze Mojžíše ustanovil, tak základním požadavkem pro příslušnost ke společenství církve je věrné uskutečňování Boží vůle, kterou Ježíš plně a definitivně zjevil (Mt 7,21-27).⁴⁸ Ježíš nevystupuje jako nový Mojžíš, ale ve svém vyvýšení jako Boží zástupce, který dává pokyny a slibuje spásu stejně jako kdysi Hospodin.⁴⁹

⁴⁴ V Matoušově evangeliu je podstatné jméno διδάσκαλος použito pouze pro Ježíše (Mt 8,19; 9,11; 10,24-25; 12,38; 17,24; 19,16; 22,16.24.36; 23,8; 26,18). V Mt 10,24-25 se sice setkáváme s tvrzením obecného charakteru o vztahu mistra a žáka, avšak i ten platí pro Ježíše a jeho učedníky.

⁴⁵ Sloveso τηρέω „zachovávat, dodržovat“ Matouš použil již dříve ve svém evangeliu v souvislosti s vyučováním (Mt 19,17; 23,3).

⁴⁶ 1) Kázání na hoře (Mt 5-7); 2) řeč při vyslání učedníků (Mt 10); 3) řeč v podobenstvích (Mt 13); 4) řeč o církvi (Mt 18); 5) eschatologická řeč (Mt 24-25).

⁴⁷ Této skutečnosti si všimá BORNKAMM, *Der Auferstandene und der Irdische*, s. 186.

⁴⁸ FABRIS, R. *Matteo. Traduzione e commento*. 2. vyd. Roma: Borla, 1996, s. 589.

⁴⁹ GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, s. 510.

11 ZMÍNKA O VŠECH NÁRODECH

Misionářské poslání μαθητεύσατε „získávejte za učedníky“ je zaměřeno na πάντα τὰ ἔθνη „všechny národy“. Výraz ἔθνη se v Matoušově evangeliu používá jednak jako označení pohanů (Mt 10,5; 20,9; srov. také 4,15; 6,32; 10,18), jednak jako termín zahrnující také Izrael (Mt 24,9.14; 25,32). Přestože Ježíšova pozemská misijní činnost (Mt 15,24) a první misijní činnost jeho učedníků (Mt 10,5b-6) byla omezena na Izrael, z Matoušova evangelia je zřejmé, že toto omezení je pouze dočasné. Z Matoušova evangelia vychází jasně najevo, že se v univerzální misijní činnosti naplňuje příslib, že v Abrahámovi budou požehnána všechna pokolení země (Gn 12,3), na který byla učiněna narážka již v Mt 1,1, kde byl představen Ježíš Kristus jako syn Abraháma (srov. Mt 3,9; 8,11). Zvláště nápadným prvkem rodokmenu v Mt 1,1-17 jsou čtyři ženy: Tamar (Gn 38), Rachab (Joz 2), Rút (Rut 3) a Uriášova manželka Bat-šeba (2 Sam 11), z nichž první tři neměly izraelský původ, zatímco poslední byla provdána za muže, který nebyl izraelského původu. Tento jejich rys je znamením, že i nežidé přijmou Mesiáše. Otevřenost vůči pohanům je opětovně zdůrazňována: Mudrci jsou pohané, kteří se nechávají vést Bohem a kteří jako první projevují bohopoctu narozenému Mesiáši (Mt 2,1-12). Zmínka o „Galileji pohanů“ (Mt 4,15) a vyjádření „v jeho jménu bude naděje národů“ naplňují starozákonní prorocství z Iz 8,23-9,1 a 42,1-4. Tři Ježíšovy zázraky (Mt 8,5-13: uzdravení setníkova sluhu; Mt 8,28-34: uzdravení posedlých v Gadaře; Mt 15,21-28: uzdravení dcery kananejské ženy) anticipují povelikonoční univerzalitu spásy, která je spojena s Ježíšovým působením. Krom toho můžeme objevit i jasná prohlášení o situaci v budoucnosti, kdy evangelium půjde k pohanům (Mt 21,43; 24,14; srov. také 10,18). Misijní pověření vzkříšeného Ježíše v Mt 28,19a ruší omezení misijní činnosti na Izrael a je výzvou k univerzální misijní činnosti, která zahrnuje i Izrael.⁵⁰ Je vidět, že misijní pověření μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη je vlastně

⁵⁰ Většina autorů chápe πάντα τὰ ἔθνη v univerzálním smyslu, tj. bez jakéhokoliv omezení. Srov. např. HUMMEL, R. *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*. 2. vyd. München: Kaiser, 1963, s. 140; SCHMID, J. *Das Evangelium nach Matthäus*. 5. vyd. Regensburg: Pustet, 1965, s. 391; VÖGTLE, A. Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,16-20. In: VÖGTLE, A. ed. *Das Evangelium und die Evangelien: Beiträge zur Evangelienforschung*. Düsseldorf: Patmos, 1971, s. 259; FRANKEMÖLLE, H. *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus*. Münster: Aschendorff, 1974, s. 121; MEIER, J. P. Nations or Gentiles in Mt 28:19? In: *Catholic Biblical Quarterly*. 1977, roč. 39, s. 94-102; KEENER, A. *Commentary on the Gospel of Matthew*, s. 719; FRANCE, R.T. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2007, s. 1114-1115; GRASSO, I. *vangelo di Matteo*, s. 833; KONRADT, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 462-463; MAIER, G. *Das Evangelium des Matthäus. Kapitel 15-28*. Witten: SCM R. Brockhaus – Giessen: Brunnen Verlag, 2017, s. 694-695. Na druhou stranu existuje i názor, podle kterého toto vyjádření se vztahuje pouze na pohany. Takto např. WALKER, R. *Die Heilsgeschichte*

upřesněním slov „Udělám z vás rybáře lidí“ (Mt 4,19), která Ježíš sdělil svým prvním učedníkům v hodině jejich povolání. Již tehdy byla prostřednictvím motivu „rybáři“ předznamenána jejich budoucí činnost spočívající v získávání lidí pro osobní vztah s Ježíšem, a to užitím slova „lidé“, které znamená všichni. Misijní pověření přesahuje veškeré národní, kultovní a náboženské hranice.⁵¹

12 PŘÍSLIB JEŽÍŠOVY PŘÍTOMNOSTI

Učedníci, které vzkříšený Ježíš poslal s misijním posláním ke všem národům, od něj zároveň dostávají „ujištění o jeho trvalé přítomnosti“ (Mt 28,20b). Výraz μεθ' ὑμῶν připomíná začátek evangelia, kde Matouš citátem z proroka Izajáše (7,14 LXX) představuje Ježíše symbolickým jménem „Emanuel“ (Mt 1,23: Ἐμμανουήλ), které překládá μεθ' ὑμῶν ὁ θεός, „Bůh je s námi“. Tímto způsobem je hned na začátku evangelia zdůrazněn význam Ježíšovy osoby a celého jeho díla. V Ježíši, který je nazván „Emanuel“ již na začátku evangelia, se naplňuje Boží bytí s vyvoleným národem a jeho bytí pro něj.⁵² Bůh je v Ježíši přítomen uprostřed svého lidu. Matouš na tuto skutečnost ve svém evangeliu opakovaně poukazuje (srov. Mt 9,15; 17,17; 18,20), zejména v pašijovém vyprávění (Mt 26,11.18.20.23.29.36.38.40.51.69.71). Příslib zmrtvýchvstalého Ježíše o jeho trvalé přítomnosti s učedníky je ozvěnou událostí jeho pozemského veřejného působení. V našem textu nelze přehlédnout souvislost mezi pověřením (Mt 28,19-20a) a ujištěním o Boží přítomnosti (Mt 28,20b), které se často objevuje ve Starém zákoně. V souvislosti s povoláním a vysláním vůdčích osobností a proroků se ve Starém zákoně často objevuje Hospodinovo zaslíbení: „já budu s tebou“. Setkáváme se s ním u postav jako jsou např. Jakub (Gn 28,15), Mojžíš (Ex 3,12), Jozue (Joz 1,5), Gedeon (Sdc 6,12.16) a Jeremiáš (Jer 1,8). Příslib Hospodinovy přítomnosti je rovněž vtažen na celý lid Izraele (srov. Dt 20,1-4; 31,6; Iz 41,10; 43,5; Ag 1,13).⁵³ V každém případě je Boží přítomnost doprovázena účinnou jeho pomocí.

im ersten Evangelium. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, s. 111-113; LANGE, Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus, s. 302-305; HARE, D.R.A., HARRINGTON, D.J. „Make Disciples of all the Gentiles“ (Mt 28,19). In: *Catholic Biblical Quarterly.* 1975, roč. 37, s. 359-369; FRIEDRICH, G. Die formale Struktur von Mt 28,16-20. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche.* 1983, roč. 80, s. 179-180; SCHEUERMANN, G. *Gemeinde im Umbruch. Eine sozialgeschichtliche Studie zum Matthäusevangelium.* Würzburg: Echter, 1996, s. 245-247.

⁵¹ SAND, A. *Das Evangelium nach Matthäus.* Regensburg: Pustet, 1986, s. 596.

⁵² SCHNACKENBURG, R. *Matthäusevangelium 16,21-28,20.* Würzburg: Echter, 1987, s. 290-291.

⁵³ Pokud jde o rozsáhlou starozákonní tradici výroků „já jsem/budu s tebou“, viz KUPP, D.D. *Matthew's Emmanuel. Divine Presence and God's People in the First Gospel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 138-156.

V Mt 28,20 Ježíš vstupuje na místo Boha a ujímá se jeho role ve vztahu k nově utvořenému Božímu lidu, který vzešel z Izraele a který přijímá pohanské národy. Společenství nového Božího lidu, které se pod vedením a v doprovodu vzkříšeného Krista vydává na cestu do budoucnosti, nese v sobě zaslíbení, že nikdy nebude přemoženo mocnostmi zla (Mt 16,18). Tato přítomnost Vzkříšeného v církvi se vyznačuje účinnou pomocí, která znamená projevy útěchy a povzbuzení.⁵⁴ Když se v Ježíšově jménu shromáždí třeba jen dva nebo tři, on je mezi nimi (Mt 18,20). Od něj má církev na zemi moc svazovat a rozsvazovat (Mt 16,19; 18,18).

13 ČASOVÝ ÚDAJ „KONEC VĚKU/SVĚTA“

Příslib Ježíšovy přítomnosti neobsahuje žádnou podmínku, neomezuje se na žádné zvláštní okolnosti a rovněž se nevztahuje pouze na blízkou budoucnost. Vzkříšený Ježíš učedníkům sděluje, že bude s nimi *πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* „po všechny dny až do konce světa“ (Mt 28,20b). Formulace *συντελείας τοῦ αἰῶνος* „dovršení věku, konec světa“, která náleží mezi charakteristická vyjádření Matoušova evangelia (Mt 13,39.40.49.24,3),⁵⁵ se vztahuje ke skonání současného světa, které je spjato s paruzií Syna člověka a s konečným soudem, při kterém budou spravedliví odměněni a zlí potrestáni (srov. Mt 25,31-46). Příslib Ježíšovy trvalé přítomnosti naznačuje, že tato přítomnost nebude mít nikdy žádné omezení nebo limit. Zaslíbení se tedy vztahuje nejen na budoucnost učedníků samotných, ale rovněž na následující generace křesťanů. Rozsah tohoto příslibu vyplývá z Ježíšova pověření (Mt 28,18b) a má základ v jeho nerozlučné jednotě s Bohem, jeho Otcem (srov. Mt 11,27). Toto Ježíšovo ujištění o jeho přítomnosti je vrcholem všech Božích zaslíbení daných církvi.

ZÁVĚR

Perikopa Mt 28,16-20, která je vyvrcholením Matoušova evangelia, shrnuje hlavní teologické výpovědi z předchozích částí evangelia a poskytuje tak pokyny a ujištění pro křesťanské čtenáře všech dob. Zmrtvýchvstalý Ježíš se setkává se svými učedníky v „Galileji“ (Mt 28,16), v oblasti, kde zahájil své veřejné působení ve shodě s proroctvím Iz 8,23-9,1 (Mt 4,15-16) a kde je také povolal za své

⁵⁴ DAVIES, ALLISON, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, III, s. 687: „Here the dominant sense may not be so much that of divine presence as of divine assistance.“

⁵⁵ Vyjádření *συντελείας τοῦ αἰῶνος* se v Novém zákoně vyskytuje již jen v Žid 9,26.

učedníky (Mt 4,18-22). Toto setkání se uskutečňuje na „hoře“ (Mt 28,16), která je z biblického pojetí místem teofanie *par excellence*, ale která je také místem, kde učedníci podle Matoušova evangelia přijali první Ježíšovo vyučování (Mt 5,1; srov. 8,1) a kde od něj nyní jako od Zmrtvýchvstalého obdrží poslední pokyny. Zmínka o „klanění se vzkříšenému Ježíši, které je spojeno s pochybnostmi“ (Mt 28,17), připomíná scénu z Mt 14,31-33, kde se také setkáváme s motivem pochybností, jenž se objevuje ve spojitosti s projevem bohopocty vůči Ježíšovi. Napětí mezi uctíváním a pochybnostmi, kterým se vyznačují učedníci, bude náležet k prvkům církve v každé době. V okamžiku, kdy učedníci projevují vzkříšenému Ježíši bohopoctu a někteří z nich mají pochybnosti, on sám k nim „přistoupil“ (Mt 28,18a). Přiblížení se vzkříšeného Ježíše k učedníkům, které je výrazem jeho touhy navázat a obnovit s nimi vztah po jejich selhání, připomíná událost proměnění, kdy Ježíš k učedníkům též přistoupil a svou přítomností a svým povzbuzením překonal jejich zmatenost a strach (Mt 17,7). Výrok, že Ježíšovi „byla dána veškerá moc na nebi i na zemi“ (Mt 28,18b), který připomíná zejména slova v Mt 11,27, slouží k vytvoření propojení mezi vzkříšeným Ježíšem a pozemským Ježíšem. V této autoritě se projevuje Ježíšova identita. Tato autorita se stává východiskem pro pověření učedníků (Mt 28,19-20a) a tvoří základ pro příslib jeho stálé přítomnosti (Mt 28,20b). „Získávání za učedníky“, které je ústřední činností Ježíšova pověření učedníků k univerzálnímu misijnímu působení v Mt 28,19-20a, je zmocněním k získávání lidí pro osobní vztah s Ježíšem, do kterého oni sami byli jím povoláni. V pověření „získávání za učedníky“ dochází k naplnění slov, která Ježíš oznámil svým prvním učedníkům v hodině jejich povolání: „Udělám z vás rybáře lidí“ (Mt 4,19). Jako předpoklad k získání za učedníka je nutné „jít“ (Mt 28,19). Stejně jako Ježíš během svého pozemského působení vyzval učedníky k „jítí“ při jejich první misijní činnosti (Mt 10,7), tak rovněž po svém vzkříšení je vybízí k „jítí“ (Mt 28,19). Příkaz k putování učedníků při misijní činnosti se shoduje s osobním stylem Ježíše, který povolal první učedníky při svém putování (Mt 4,18-22). Na nařízení „udílet křest“ v Mt 28,19 je možné pohlížet ve spojení se křtem, který Ježíš přijal od Jana v Jordánu (Mt 3,13.16). Nově získaní Ježíšovi učedníci přijetím křtu napodobují příklad Ježíše, který se také nechal pokřtít (Mt 3,13-17). Křestní formule „ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ (Mt 28,19) rovněž připomíná událost Ježíšova křtu, při kterém byl přítomen Duch Boží, který sestupoval na Ježíše, a Otec, jehož hlas vyjevuje: „Toto je můj milovaný Syn“ (Mt 3,17). Příkaz k „učitelské činnosti“ (Mt 28,20a), který je poslední součástí misijního pověření, neznamena, že by učedníci zaujali pozici svého Pána, jelikož evangelista Matouš spojuje hlásání církve trvale a výhradně s učitelskou činností Ježíše (Mt 23,10). Úkolem učedníků je vyučovat, aby všechny národy zachovávaly všechno, co Ježíš učedníkům přikázal, aby tak Ježíšovo vyučování bylo předáváno ve své úplnosti bez toho, že by něco bylo opomenuto nebo zamlčeno. Vyučování Ježíšových „přikázání“ má pro Matoušovo chápání církve zásadní význam. Stejně jako

nevyhnutelným předpokladem k přinášení k starozákonnímu Božím lidu bylo uvádění v praxi všeho toho, co Bůh přikázal, tak základním požadavkem pro příslušnost ke společenství církve je věrné plnění toho, co Ježíš, Syn Boží, skrze své vyučování sdělil (Mt 7,21-27). Zmínka o „všech národech“ v misijním pověření vzkříšeného Ježíše v Mt 28,19a ruší omezení misijní činnosti na Izrael (Mt 10,5b-6; srov. Mt 15,24) a je výzvou ke všeobecné misijní činnosti, která zahrnuje i Izrael. V této univerzální misijní činnosti dochází naplnění příslib, že v Abrahámovi budou požehnána všechna pokolení země (Gn 12,3), na který byla učiněn odkaz již v Mt 1,1, kde byl představen Ježíš Kristus jako syn Abraháma (srov. Mt 3,9; 8,11). V závěrečném výroku „Já jsem s vámi po všechny dny až do konce světa“ (Mt 28,20b), který tvoří inkluzi s Mt 1,23 a evokuje Mt 18,20, Ježíš dává ujištění o své přítomnosti s učedníky, tj. se společenstvím nového Božího lidu. Církve, které je příslibena přítomnost vzkříšeného Krista, jemuž byla dána veškerá moc na nebi i na zemi, se vydává pod jeho vedením a v jeho doprovodu do budoucnosti se zaslíbením, že nikdy nebude přemožena mocnostmi zla (Mt 16,18). Vyjádření „konec věku/světa“, se kterým se opětovně setkáváme v Matoušově evangeliu (Mt 13,39.40.49.24,3), se vztahuje ke skonání současného světa, které je spojeno s paruzií Syna člověka a s konečným soudem, kdy budou spravedliví odměněni a zlí potrestáni (srov. Mt 25,31-46). Tento časový údaj dává najevo, že příslib Ježíšovy přítomnosti se netýká pouze budoucnosti učedníků samotných, ale rovněž následující generace křesťanů. Príslib Ježíšovy trvalé přítomnosti je nepochybně jedním z největších Božích zaslíbení, které bylo dáno církvi.

Zatímco poslední slova vzkříšeného Ježíše v Janově evangeliu jsou příslibem trvalé existence věřícího společenství křesťanů (zosobněného bezejmenným učedníkem) až do jeho slavné parusie (srov. Jan 21,22-24), v Matoušově evangeliu jsou poslední slova vzkříšeného Ježíše příslibem jeho trvalé přítomnosti ve společenství věřících (Mt 28,20).

Použitá literatura

BAUER, David R. *The Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design*. Sheffield: The Almond Press, 1988. Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 31. ISBN 978-1850751045.

BONNARD, Pierre. *L'Évangile selon saint Matthieu*. 3. vyd. Genève: Labor et fides, 2002. Commentaire du Nouveau Testament 1. ISBN 978-2830910407.

BORNKAMM, Günter. Der Auferstandene und der Irdische: Mt 28,16-20. In: DINKLER, Erich E. ed. *Zeit und Geschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964, s. 171-191.

DAVIES, William D., ALLISON, Dale C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, II*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991. ISBN 978-0567095459.

- DAVIES, William D., ALLISON, Dale C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, III*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1997. ISBN 978-0567085184.
- FABRIS, Rinaldo. *Matteo. Traduzione e commento*. 2. vyd. Roma: Borla, 1996. ISBN 978-8826303550.
- FIEDLER, Peter. *Das Matthäusevangelium*. Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer, 2006. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1. ISBN 978-3170187924.
- FOSTER, Paul. *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/177. ISBN 978-3161482915.
- FRANCE, Richard Thomas. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2007. New International Commentary on the New Testament. ISBN 978-0802825018.
- FRANKEMÖLLE, Hubert. *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus*. Münster: Aschendorff, 1974. Neutestamentliche Abhandlungen 10. ISBN 978-3402036327.
- FRIEDRICH, Gerhard. Die formale Struktur von Mt 28,16-20. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1983, roč. 80, s. 137-183. ISSN 0044-3549.
- GNILKA, Joachim. *Das Matthäusevangelium. II. Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20 und Einleitungsfragen*. 2. vyd. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1992. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/2. ISBN 978-3451203169.
- GRASSO, Santi. *Il vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2014. ISBN 978-8831136334.
- HAGNER, Donald Alfred. *Matthew 14-28*. Dallas: Word Books, 1995. Word Biblical Commentary 33B. ISBN 978-0849910968.
- HARE, Douglas R. A., HARRINGTON, Daniel J. „Make Disciples of all the Gentiles“ (Mt 28,19). In: *Catholic Biblical Quarterly*. 1975, roč. 37, s. 359-369. ISSN 0008-7912.
- HARNACK, von Adolf. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 4. vyd. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1924.
- HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003. Sacra Pagina 1. ISBN 80-7192-423-7.
- HORST, van der Pieter Willem. Once More: The Translation of οὐδέ in Matthew 28.17. In *Journal for the Study of the New Testament*. 1986, roč. 27, s. 27-30. ISSN 0142-064X
- HUMMEL, Reinhart. *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*. 2. vyd. München: Kaiser, 1963. Beiträge zur evangelischen Theologie 33.
- JEREMIAS, Joachim. *Neutestamentliche Theologie. Die Verkündigung Jesu*, I. Gütersloh: Gütersloher, 1971. ISBN 978-3579044002.
- KEENER, Craig S. *A Commentary on the Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. ISBN 978-0-8028-6498-7.
- KONRADT, Matthias. *Das Evangelium nach Matthäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. Das Neue Testament Deutsch 1. ISBN 978-3525513415.

- KUPP, David D. *Matthew's Emmanuel. Divine Presence and God's People in the First Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Society for New Testament Studies – Monograph series 90. ISBN 978-0521570077.
- LANGÉ, Joachim. *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16-20*. Würzburg: Echter, 1973. Forschungen zur Bibel 11. ISBN 978-3429003388.
- LOHMEYER, Ernst. „Mir ist gegeben alle Gewalt!“ Eine Exegese von Mt 28,16-20. In: SCHMAUCH, Werner. ed. *In Memoriam Ernst Lohmeyer*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1951, s. 22-49.
- LUCK, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus*. Zürich: Theologischer, 1993. Zürcher Bibelkommentar 1. ISBN 978-3290109226.
- LUZ, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus. 4. Teilband Mt 26-28*. Zürich: Benziger – Neukirchen: Neukirchener, 2002. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/4. ISBN: 978-3545231344.
- MAIER, Gerhard. *Das Evangelium des Matthäus. Kapitel 15-28*. Witten: SCM R. Brockhaus – Giessen: Brunnen Verlag, 2017. Historisch-Theologische Auslegung. ISBN 978-3417297324.
- MALINA, Bruce J. The Literary Structure and Form of Matt. XXVIII.16-20. In: *New Testament Studies*. 1970 – 1971, roč. 17, s. 87-103. ISSN 0028-6885.
- MAREČEK, Petr. Struktura Matoušova evangelia. In: *Studia Theologica*. 2001, roč. 3, č. 4, s. 1-7. ISSN 1212-8570.
- MAREČEK, Petr. *Ježíšovo vzkříšení v evangeliích. Výklad závěrečných kapitol kanonických evangelií*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2011. ISBN 978-80-244-2942-7.
- MAREČEK, Petr. The Function and Importance of Matthew 28:16-20 in the Gospel of Matthew. In: NICKLAS, Tobias, NIEBUHR, Karl-Wilhelm, SELEZNEV, Mikhail. eds. *History and Theology in the Gospels*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, s. 303-313. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 447. ISBN 978-3161595592.
- MEIER, John Paul. Nations or Gentiles in Mt 28:19? In: *Catholic Biblical Quarterly*. 1977, roč. 39, s. 94-102. ISSN 0008-7912.
- MEIER, John Paul. *Matthew*. Dublin: Veritas Publications, 1980. New Testament Message 3. ISBN 978-0862170127.
- MICHEL, Otto. Der Abschluss des Matthäusevangelium: Ein Beitrag zur Geschichte der Osterbotschaft. In: *Evangelische Theologie*. 1950, roč. 10, s. 16-26. ISSN 0014-3502.
- NOLLAND, John. *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids MI: Eerdmans – Bletchley: Paternoster Press, 2005. The New International Greek Testament Commentary. ISBN 978-0802823892.
- OBERLINNER, Lorenz. „...sie zweifelten aber“ (Mt 28,17b). Eine Anmerkung zur matthäischen Ekklesiologie. In: OBERLINNER, Lorenz, FIEDLER, Peter, eds. *Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991. ISBN 978-3460329614.
- ROBERTSON, Archibald Thomas. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1934.
- SAND, Alexander. *Das Evangelium nach Matthäus*. Regensburg: Pustet, 1986. Regensburger Neues Testament 1. ISBN 978-3791710075.

- SCHEUERMANN, Georg. *Gemeinde im Umbruch. Eine sozialgeschichtliche Studie zum Matthäusevangelium*. Würzburg: Echter, 1996. Forschungen zur Bibel 77. ISBN 978-3429017644.
- SCHMID, Josef. *Das Evangelium nach Matthäus*. 5. vyd. Regensburg: Pustet, 1965, Regensburger Neues Testament 1.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *Matthäusevangelium 16,21-28,20*. Würzburg: Echter, 1987. Neue Echter Bibel – Neues Testament I/2. ISBN 978-3429010690.
- SCHWEIZER, Eduard. *Das Evangelium nach Matthäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. Das Neue Testament Deutsch 2. ISBN 978-3525513064.
- SIEBENTHAL, von Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann/von Siebenthal*. Gießen: Brunnen, 2011. ISBN 978-3765595585.
- TICHÝ, Ladislav. *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc: Jiří Burget, 2001. ISBN 80-902798-5-6.
- TRILLING, Wolfgang. *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*. 3. vyd. Leipzig: St. Benno Verlag, 1975.
- VIVIANO, Benedict T. The Gospel according to Matthew. In: MURPHY, Roland Edmund, FITZMYER, Joseph A., BROWN, Raymond Edward, eds. *The New Jerome Biblical Commentary*, London: Geoffrey Chapman, 1991. ISBN 978-0225666403.
- VÖGTLE, Anton. Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,16-20. In: VÖGTLE, Anton. ed. *Das Evangelium und die Evangelien: Beiträge zur Evangelienforschung*. Düsseldorf: Patmos, 1971, s. 253-272. Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament. ISBN 978-3491000926.
- VÖGTLE, Anton. *Das Ostergeheimnis. Schlüssel zur Botschaft des Matthäus*. Freiburg: Herder, 1992. ISBN 978-3451087738.
- WALKER, Rolf. *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 91. ISBN 978-3-525-53188-4.

The Meaning of Matt 28:16-20 in The Gospel of Matthew**Summary:**

The text of Matthew 28:16-20, which is the final pericope of Matthew's Gospel, and which provides the account of the appearance of the risen Jesus to the eleven disciples on the mountain in Galilee, is its climax, where all the major theological statements of this Gospel are brought together in the form of Jesus' "testament." In Matt 28:16-20 we find at least thirteen major themes or motifs that refer to the previous passages of Matthew's Gospel and which reach their climax here: Galilee, the mountain, the adoration associated with doubt, Jesus' approach to the disciples, the declaration of receiving all power in heaven and on earth, the commission to make disciples, the command to set out on a journey, the conferring of baptism in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, the teaching activity of the disciples, the keeping all of Jesus' "commandments/directives", the mention of all nations, the promise of Jesus' presence, the time indication "the end of the age". The pericope of Matt 28:16-20, which may be regarded as the climax of Matthew's Gospel, summarizes the main theological statements of the preceding sections, and presents guidelines and safeguards for the time of the Church.

Key words: *Gospel of Matthew – Jesus Christ – disciples – missionary activity – Matt 28:16-20*

Doc. Dr. Petr Mareček, Th.D.
Palacký University Olomouc
Sts Cyril and Methodius
Faculty of Theology
Department of Biblical Studies

TEOLOGÁLNA ČNOSŤ VIERY PRI PRIJÍMANÍ SVIATOSTI MANŽELSTVA

Anton Adam

Abstrakt:

Život každého človeka sa rozvíja v špecificky kultúrnom, sociálnom a náboženskom kontexte. Pre veriacich v Katolíckej cirkvi sú dôležité novozákonné sviatosti, ktoré Ježiš Kristus zveril Cirkvi. Súčasná doba poznačená liberalizmom a prehlbujúcou sa sekularizáciou je výzvou pre človeka, aby prehodnotil, resp. prehlbil svoje hodnotové zameranie. Spoločnosť má rôzne podoby a prináša polarizáciu, ktorá môže plniť aj pozitívnu úlohu v spôsobe prijímania duchovného života. Dokument Medzinárodnej teologickej komisie skúma vzťah medzi vierou prijímateľa a milosťou, ktorú sviatosť udeľuje. Dokument „Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonómii“ vysvetľuje neodmysliteľnú úlohu viery vo vzťahu k sviatosti krstu, birmovania a eucharistie, pričom dôraz sa kladie na sviatosťné manželstvo. V našej štúdií zameriavame pozornosť na problematiku vzťahu medzi vierou a sviatosťou manželstva v kontexte vyššie spomenutého dokumentu Medzinárodnej teologickej komisie. Tejto téme je potrebné venovať náležitú pozornosť, pretože manželstvo je sviatosť, ktorá sa uzatvára medzi dvoma pokrstenými osobami a skutočnosť osobnej viery aj v tomto prípade je hodná osobitného zreteľa.

Kľúčové slová: Cirkev – sviatosti – reciprocita – viera – manželstvo

ÚVOD

Náuka o sviatosťoch v Katolíckej cirkvi je verná jej Magistériu, pričom vychádza z náuky Ježiša Krista, ktorý ustanovil novozákonné sviatosti.¹ Či ide o sviatosť 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 sviatosť: „Sedem sviatosť sú znaky a nástroje (signa et instrumenta), ktorými Duch Svätý šíri milosť Krista, ktorý je Hlavou Cirkvi, ktorá je jeho telom. Cirkev teda obsahuje a udeľuje

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

neviditeľnú milosť, ktorej je znakom. V tomto analogickom zmysle sa volá ‚sviatosťou‘.² Katechizmus Katolíckej cirkvi zdôrazňuje pôsobenie Ježiša Krista, ktorý v jednote s Otcom posielal Ducha Svätého na 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 significant)“³. Prijatie sviatosti v stave požadovanej dispozície prijímateľa spôsobuje vnútorné posvätenie a duchovné posilnenie. Katolícka cirkev predkladá jasnú náuku, ktorá zdôrazňuje potrebu viery: „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 Cesta sviatostného života nie je možná bez osobnej viery, ktorá je teologálnou čnosťou. Viera je odpoveďou človeka na Božie zjavenie. Teologálna čnosť viery je prijatá, vyznávaná, prežívaná a prináša duchovné ovocie v skutkoch človeka, ktorý v živote spoločenstva Cirkvi nasleduje Ježiša.

Kardinál Gerhard Müller hovorí: „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 bližnému. Kristus je pre neho dar spásy a zároveň príklad: sacramentum et exemplum.“⁵

O vzťahu medzi sviatosťami a vierou u toho, kto ich prijíma, hovorí dokument Medzinárodnej teologickej komisie s názvom *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonómii*⁶. Dokument bol vydaný 19. decembra 2019 z rozhodnutia prefekta Kongregácie pre náuku viery kard. Luisa Ladariu Ferrera SJ po predchádzajúcom súhlasnom stanovisku pápeža Františka. Predmetný dokument sústreďuje pozornosť na vzťah medzi vierou a iniciačnými sviatosťami, avšak špecifickým spôsobom poukazuje aj na kontext viery a sviatosti manželstva.

Na okolnosti, ktoré zohrávali úlohu pri tvorbe predmetného dokumentu Medzinárodnej teologickej komisie, sme obsiahnejšie poukázali pri predchádzajúcej

² Katechizmus Katolíckej cirkvi, bod 774.

³ Katechizmus Katolíckej cirkvi, bod 1084.

⁴ Katechizmus Katolíckej cirkvi, bod 1127.

⁵ MÜLLER, G. *Dogmatika pro studium i pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladateľstvá, 2010, s. 363.

⁶ Názov originálu: *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy* [online]. [cit.2024-13-17]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_en.html

štúdiu, v ktorej sa pozornosť sústredila na vzťah viery a iniciačných sviatostí.⁷ Vzhľadom na závažnosť skúmanej problematiky považujeme za potrebné, aby sme opätovne pripomenuli zámer, ktorý sleduje Medzinárodná teologická komisia pri predkladaní dokumentu. Španielsky teológ Gabino Uríbarri v rozhovore 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.“⁸

Dokument Medzinárodnej teologickej komisie vychádza z normatívnych zdrojov kresťanskej viery a upozorňuje na dialogický charakter dejín spásy. Viera, chápaná ako odpoveď človeka na spásnu Božiu iniciatívu, vstupuje do štruktúry sviatostného úkonu, čo platí pre všetky sviatosti, hoci v každej z nich pôsobí iným spôsobom.

1 OSOBNÁ VIERA JE ODPOVEĎOU V DIALÓGU S BOHOM V DEJINÁCH SPÁSY

Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami je dôležitou teologickou skutočnosťou, pretože ich previazanosť je podstatná v božskej ekonómii. K prijatiu sviatostí je potrebná viera a je dôležité poukázať aj na sviatostnú prax, ktorá z toho vyplýva. Vykonávanie sviatostnej praxe bez príslušného vzťahu k viere, vyvoláva vážne otázky s dosahom do prežívania sviatostného charakteru prijímaných sviatostí. Účinkovanie sviatostí definované „ex opere operato“ si vyžaduje personalistický prístup k duchovnému dobru, ktoré Boh zveruje človeku.

Dokument Medzinárodnej teologickej komisie *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonómii* otvoreným spôsobom pripomína, že v súčasnosti sme čoraz viac svedkami oddeľovania viery od sviatostí. Cirkev je povolaná pristupovať k vysluhovaniu sviatostí podľa zámeru Ježiša Krista, ktorý ich ustanovil, aby človek viery sa stával účastným Božieho života. Zaiste je potešujúce, že medzi ľuďmi existuje vedomie potreby prijímať jednotlivé sviatosti; zároveň je nevyhnutné korigovať vlastné predstavy osobnej viery

⁷ ADAM, A. *Teologálna čnosť viery pri prijímaní sviatostí kresťanskej iniciácie*. In: ACTA facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis. Bratislava: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 2022. Roč. XIV, č.1/2022, s. 19-38.

⁸ URÍBARRI, G. *Rozhovor pre Vatican News* [online]. [cit. 2024-03-11]. Dostupné na internete: <https://m.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20200304017>

vo vzťahu k viere Cirkvi. Novozákonné sviatosti sú prostriedkami spásy, a preto nie je namieste konať iba zvykovo bez toho, aby sme nevyžadovali autentický prístup tak k vysluhovaniu, ako aj prijímaniu každej sviatosti. Vzájomný vzťah medzi vierou a sviatosťami je neoddeliteľnou súčasťou sviatostnej ekonómie, ktorá stojí v službe eschatologického naplnenia ľudského života. V dokumente Medzinárodnej teologickej komisie nachádzame formuláciu, ktorá potvrdzuje význam a dôležitosť reciprocitu viery a sviatostí: „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.“⁹

Viera otvára bránu k sviatostnému životu. Odovzdávanie viery vyžaduje odovzdávanie intelektuálneho a doktrinálneho obsahu spolu so sviatostným životom, aby prinášalo ovocie v dennom živote kresťanov. Bez viery by sa dali sviatosti chápať ako mechanické prijímanie vonkajších znakov bez dialogického vzťahu k Bohu, ktorý vstupuje do dialógu s človekom. Druhý vatikánsky koncil pripomína: „Veriaci, krstom včlenení do Cirkvi, sú na základe krstného charakteru povolání uctievať Boha v kresťanskom náboženstve a znovuzrodení ako Božie deti sú povinní vyznávať pred ľuďmi vieru, ktorú dostali od Boha prostredníctvom Cirkvi.“¹⁰ Viera je Boží dar, preto ju nemožno chápať ako nejaký prvok života, ktorý človek môže získať. Boh udeľuje dar viery a nikomu nevnučuje, ale ponúka. Človek v plnej slobode sa rozhoduje, ako naloží s týmto darom. Zároveň je pravdou, že viera v ľudskom konaní podlieha vývoju. Z tohto dôvodu sa často hovorí o rozličnom stupni viery, ktorú vlastní jednotlivci. Viera sa rozvíja, keď človek koná v súlade so svojím svedomím, ale stáva sa formálnou, resp. zaniká, ak človek koná proti svojmu svedomiu a proti tomu, čo verí.¹¹ Záleží na každom človeku, aspoň do tej miery, do akej je schopný riadiť svoje svedomie a konanie, ako si osobnú vieru formuje a ako je v ňom hlboko zakorenená; či sa v nej rozvíja alebo zaniká. Je možné, aby človek, hoci je pokrstený, stratil svoju vieru v praktickom konaní svojho života a prejavoval sa ako človek bez prežívania viery. Môže sa prezentovať ako človek pokrstený, avšak vieru nepraktizujúci.

⁹ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH. *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 17 [online]. [cit. 2024-03-17]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_en.html

¹⁰ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL. *Lumen gentium*, dogmatická konštitúcia o Cirkvi. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 11.

¹¹ Porov. ZUBERBIER. A. *Wiara*. In: *Słownik teologiczny*, t. 2. ed. A. Zuberbier, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1989, s. 360.

Napokon človek, ktorý stratí vieru, môže vystupovať ako človek pokrstený, ktorý už nie je ani veriaci a formálne nepatrí do Katolíckej cirkvi, pretože neprejavuje o ňu záujem. Dokument Medzinárodnej teologickej komisie túto skutočnosť objasňuje takto:

„Pod ‚pokrstenými neveriacimi‘ rozumieme osoby, u ktorých nie je prítomný ani náznak dialogického charakteru viery, ktorý je vlastný osobnej odpovedi veriaceho na sviatosťný dialóg s trojičným Bohom. Táto kategória zahŕňa dva typy ľudí. Po prvé, tí, ktorí prijali krst v detstve, ale následne a z akéhokoľvek dôvodu nedokázali urobiť osobný akt viery, ktorý by zahŕňal ich chápanie a ich vôľu. Ide o veľmi častý prípad v tradične kresťanských krajinách, kde je rozsiahla dechristianizácia spoločnosti sprevádzaná veľkou nedbanlivosťou vo výchove k viere. Pojmom ‚pokrstení neveriaci‘ označujeme aj tie pokrstené osoby, ktoré vedome a výslovne popierajú vieru a nepovažujú sa za katolíkov alebo kresťanov. Niekedy dokonca urobia formálny akt zanechania katolíckej viery a oddelenia sa od Cirkvi bez toho, aby ich cieľom bolo vstúpiť do inej cirkvi, spoločenstva alebo kresťanského vyznania. V oboch prípadoch nie je zrejme žiadna ‚dispozícia veriť‘.“¹²

2 RECIPROCITA MEDZI VIEROU A MANŽELSTVOM

Dokument Medzinárodnej teologickej komisie venuje pozornosť vzájomnosti viery a manželstva v štvrtej kapitole. Považuje ju za dôležitú tému, pretože v samotnej definícii manželstva sa podľa latinskej Cirkvi viera výslovne neobjavuje. Predpokladá to predchádzajúci fakt krstu, sviatosti viery par excellence. Kódex kánonického práva definuje manželstvo nasledovne: „Manželskú zmluvu, ktorou muž a žena vytvárajú medzi sebou spoločenstvo celého života, zamerané svojou prirodzenou povahou na dobro manželov a na plodenie a výchovu detí, povýšil Kristus Pán medzi pokrstenými na hodnotu sviatosti.“¹³ V ďalšom texte čítame: „Manželský súhlas je úkon vôle, ktorým sa muž a žena neodvolateľnou zmluvou navzájom odovzdávajú a prijímajú, aby ustanovili manželstvo.“¹⁴

Dokument *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonomii* vychádza z biblického základu a predstavuje manželstvo v Božom pláne. Každá sviatosť je špecifická svojou jedinečnosťou a prípad manželstva vyniká svojou osobitosťou. Druhý vatikánsky koncil hovorí, že manželstvo patrí do stvorenia, v rámci božského plánu: „Dôverné spoločenstvo manželského života

¹² CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 144.

¹³ *Kódex kánonického práva*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2001. Kán. 1057, § 1.

¹⁴ *Kódex kánonického práva*. Kán. 1055, § 2.

a lásky, ktoré ustanovil Stvoriteľ a vybavil vlastnými zákonmi, je založené na manželskej zmluve, čiže na neodvolateľnom osobnom súhlase. Tak ľudským úkonom, ktorým sa manželia navzájom odovzdávajú a prijímajú, vzniká z Božieho rozhodnutia trvalá ustanovizeň, a to aj pred spoločnosťou. Tento posvätný zväzok v záujme manželov a ich potomstva, ako aj spoločnosti, nezávisí od ľudskej svojvôle. Ved' sám Boh je pôvodcom manželstva, ktoré sa vyznačuje rozličnými dobrami a cieľmi.¹⁵ Prirodzená realita manželstva je založená na vzťahovej schopnosti medzi ľuďmi rôzneho pohlavia, medzi mužom a ženou (porov. Gn 1,27), a je v úzkom prepojení s plodnosťou (porov. Gn 1,28). Takto definovaný vzťah nachádza vrchol vo forme zväzku takým spôsobom, že tvoria „... jedno telo“ (porov. Gn 2, 23-24). V kresťanskej perspektíve sa táto skutočnosť stáva sviatosťou viditeľnej Kristovej lásky k Cirkvi. Apoštol sv. Pavol píše: „Muži, milujte manželky, ako aj Kristus miluje Cirkev a seba samého vydal za ňu... Preto muž zanechá otca i matku a pripúta sa k svojej manželke a budú dvaja v jednom tele. Toto tajomstvo je veľké; ja hovorím o Kristovi a Cirkvi“ (Ef 5, 25. 31-32).

Predmetný dokument Medzinárodnej teologickej komisie pripomína Ježišovu náuku, ktorá sa vzťahuje na manželstvo. Napriek praxi zavrhnutia (porov. Dt 22,19,29; 24,1-4) Ježiš potvrdzuje pôvodný Boží projekt: „Čo Boh spojil, človek nech nerozlučuje“ (Mk 10,9 a Mt 19,6; Gn 2,24; 1Kor 6,16). Keď farizeji konfrontujú Ježiša otázkou, či smie muž prepustiť manželku, Ježiš odpovedá otázkou: „Čo vám prikázal Mojžiš?“ (Mk 10,3). Vo svojej odpovedi sa odvolávajú na Mojžišovu odpoveď, ktorá je dobre známa: „Mojžiš dovolil napísať priepustný list a prepustiť“ (Mk 10, 4). Dôvod tohto kroku Ježiš priamo pomenuje: „Pre tvrdosť vášho srdca vám napísal toto prikázanie“ (Mk 10, 5). Tento krok starozákonného Mojžiša však nie je schválením pre konanie novozákonného človeka viery. Výklad textu Ježišovej náuky o manželstve v Matúšovom evanjeliu vzbudzoval mnohé diskusie: „A hovorím vám: Každý, kto prepustí svoju manželku pre iné ako pre smilstvo a vezme si inú, cudzoloží“ (Mt 19,9; porov. 5,32). Po mnohých diskusiách sa nedosiahol konsenzus o presných dôsledkoch, ktoré by to malo. Latinská tradícia z tohto dôvodu vždy vylučovala možnosť druhého spojenia po platnom prvom spojení (porov. Mk 10,10-11), čo súhlasí s istou pochybnosťou, ktorú vyjadrili učenici: „Keď je to takto medzi mužom a ženou, potom je lepšie neženit' sa“ (Mt 19, 10).

Ježišova prítomnosť na svadbe v Káne Galilejskej (Jn 2,1-12) s celým významom mesiášskych svadiieb s ďalšími náznakmi sobášneho charakteru (Mt 9,15; Mt 25,5-6) „zdôrazňujú schopnosť manželského vzťahu vyjadrovať hlboké aspekty Božieho tajomstva, ako napríklad jeho vernosť tvárou v tvár

¹⁵ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Gaudium et spes*, pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 48.

našej nevernosti jeho spojenectvu (porov. Ez 16 a 23; Oz 2; Jer 3,1-10; je 54). List Efezanom (5,31-32) výslovne dáva do súvisu manželské spojenectvo s „mystériom“ (sacramentum) nezrušiteľného spojenectva medzi Kristom a Cirkvou. Na základe celého biblického svedectva Cirkev považuje nerozlučiteľnosť za základný prvok prirodzeného manželstva, aj manželstva medzi kresťanmi.¹⁶ Spojenie medzi mužom a ženou sú svojou povahou nerozlučné a realizuje svoju pravdu vo vzájomnej vernosti. Dokument *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonómii* ďalej uvádza: „Po prijatí krstu (pripodobňovania sa manželov Kristovi a ich posvätenia prebývaním Ducha Svätého) sa tento istým spôsobom stáva sám osebe sviatostným vyjadrením Kristovej vernosti.“¹⁷ V tomto kontexte sa citovaný dokument Medzinárodnej teologickej komisie odvoláva na prefekta Kongregácie pre náuku viery, kardinála Ratzingera, ktorý v roku 1997 povedal: „Treba objasniť, či je každé manželstvo medzi pokrstenými osobami „ipso facto“ sviatostné. V skutočnosti samotný Kódex uvádza, že iba „platná“ manželská zmluva medzi pokrstenými osobami je zároveň sviatostná (porov. CIC, kán. 1055 § 2). K podstate sviatosti patrí viera; zostáva objasniť právnu otázku, aký dôkaz „ne-viery“ znamená, že sa sviatosť nekoná.“¹⁸ Pápež Benedikt XVI. v príhovore ku kňazom počas stretnutia vo farskom kostole v Introd v diecéze Aosta predniesol tieto slová: „Povedal by som, že obzvlášť bolestná je situácia tých, ktorí uzavreli manželstvo v Cirkvi, ale neboli skutočne veriaci a urobili to na základe tradície, a potom, keď sa ocitnú v neplatnom novom manželstve, konvertujú, nájdu vieru a cítia sa vylúčení zo sviatosti. Je to naozaj veľké utrpenie. Keď som bol prefektom Kongregácie pre náuku viery, pozval som rôzne biskupské konferencie a odborníkov, aby preskúmali tento problém: sviatosť slávenú bez viery. Netrúfam si povedať, či sa tu naozaj dá nájsť moment neplatnosti, pretože sviatosti chýbal základný rozmer. Osobne som si to myslel, ale diskusie, ktoré sme viedli, ma presvedčili, že tento problém je veľmi zložitý a že ho treba študovať do väčšej hĺbky. Vzhľadom na situáciu utrpenia týchto ľudí ho treba prehĺbiť.“¹⁹

Vzťah viery a manželstva je významný vzhľadom na manželskú lásku, ktorá nie je cudzia ich novému zdroju života a viery. V živote kresťanov nie je možné vieru a lásku absolútne oddeliť; prináležia k sebe. Na blízky vzťah viery a manželstva poukazuje apoštol sv. Pavol v Prvom liste Korint'anom, v ktorom

¹⁶ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 137.

¹⁷ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*. č. 137.

¹⁸ RATZINGER, J. «Introducción», en *Congregación para la Doctrina de la Fe, Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid 2000, 34.

¹⁹ BENEDICTO XVI. *Discurso a los sacerdotes de la diócesis de Aosta, 25 de julio de 2005* [online]. [cit.2024-03-12]. Dostupné na internete: https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2005/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20050725_diocesi-aosta.html

odpovedá na konkrétne otázky spoločenstva veriacich v Korinte (porov. 1 Kor 7,12-16). O manželstve kresťana s neveriacim hovorí: „Neveriaci muž sa posväcuje v žene a neveriaca žena sa posväcuje v bratovi (1 Kor 7,14). V ďalšom texte predstavuje apoštol národov pavlinske privilegium [Privilegium Paulinum]: „No ak neveriaci chce odísť, nech odíde. V takomto prípade nie sú brat alebo sestra otrocky viazaní; veď Boh nás povolal žiť v pokoji“ (1 Kor 7,15). Tak podľa apoštola sv. Pavla manželstvo nepokrstených možno rozviesť, ak sa jedna stránka dá pokrstiť a druhá, nepokrstená, nechce s ňou nažívať v pokoji. Apoštol Pavol tak rozhodol na základe svojej apoštolskej moci. Medzinárodná teologická komisia v dokumente *Katolícka náuka o sviatosti manželstva*²⁰ [1977] hovorí: „V tomto prípade ‚privilegium‘, ak skutočne existuje, zohráva úlohu v prospech Kristovho života, ktorého význam môže v očiach Cirkvi legítimným spôsobom prevážiť nad manželským životom, ktorý takýto pár nemôže a ani nemohol účinne zasvätiť Kristovi.“²¹

Konštitúcia Sacrosanctum concilium o sviatostiach učí: „Ako znaky majú však aj úlohu poučovať. Vieru nielen predpokladajú, ale ju slovami aj obradnými úkonmi živia, posilňujú a vyjadrujú. Preto sa volajú sviatosťami viery.“²² Prítomnosť viery a účinné pôsobenia sviatostnej milosti podnecujú manželov, aby si uvedomili vlastné dobro manželského zväzku. „Toto dôverné spojenie, čiže vzájomné darovanie sa dvoch osôb, ako aj dobro detí vyžadujú úplnú vernosť manželov a dôrazne požadujú ich nerozlučiteľnú jednotu.“²³ Dokument *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonómii* poukazuje na vernosť a nerozlučiteľnosť manželstva v úzkom vzťahu k viere: „Nerozlučiteľnosť (porov. GS 49) sa z hľadiska viery chápe ako podstatná vlastnosť manželského vzťahu, pretože inak by sa odchyľil od pôvodného Božieho plánu (Gn 2, 23-24) a prestal by byť viditeľným znakom neodvolateľnej Kristovej lásky k jeho Cirkvi. Vernosť medzi manželmi a veľkodušné hľadanie dobra druhého manžela (porov. GS 49) sa prežíva ako niečo, čo jemne a kongruentne vyplýva z viery a z osobného vzťahu s Pánom Ježišom. Viera nás totiž uvádza do osobného vzťahu s Ježišom Kristom a zároveň slúži ako vzor nasledovania toho, ktorý dal svoj život za hriešnikov (Rim 5,6-8; 14, 15; Ef 5,2). Vierou sa kresťanskí manželia a manželky snažia preniesť do svojho manželského

²⁰ Názov originálu: *Propositions on the Doctrine of Christian Marriage* [online]. [cit. 2024-03-12]. Dostupné na internete: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_en.html

²¹ INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION. *Propositions on the Doctrine of Christian Marriage*, č.14 [online]. [cit. 2024-03-12]. Dostupné na internete: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_en.html

²² DRUHÝ Vatikánsky koncil. Sacrosanctum concilium, konštitúcia O posvätej liturgii. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 59.

²³ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Gaudium et spes*, 48. Porov. PIUS XI. Encyklika *Casti connubii*: AAS 22 (1930), s. 546 – 547; Denz 2231 (3706).

a rodinného života výrok, podľa ktorého „je blaženejšie dávať ako prijímať“ (Sk 20, 35). Vierou vieme, že plodnosť je zapísaná v Božom pláne (Gn 1, 28) a potomstvo je jedným zo znakov požehnania tohto plánu.²⁴

Láska trojičného Boha nás vo viere učí, že pravá láska vždy zahŕňa maximálnu vzájomnú ústretovosť a otvorenosť voči druhému. Katechizmus Katolíckej cirkvi predkladá náuku: „Manželskú zmluvu, ktorou muž a žena vytvárajú medzi sebou celoživotné spoločenstvo, zamerané svojou prirodzenou povahou na dobro manželov a na plodenie a výchovu detí, povýšil Kristus Pán medzi pokrstenými na hodnotu sviatosti.“²⁵ Medzinárodná teologická komisia na tomto mieste predstavuje problém: „Podľa teologickej doktríny a platnej kanonickej praxe je každá platná manželská zmluva medzi pokrstenými osobami „sama osebe“ sviatosťou,²⁶ a to aj v prípade, že zmluvné strany nemajú vieru. To znamená, že u pokrstených je potvrdená nerozlučnosť medzi platnou manželskou zmluvou, zodpovedajúcou stvoriteľskému poriadku manželstva, a sviatosťou. Pokrstení nemohli krstom súčasne vstúpiť do nadprirodzeného poriadku bez toho, aby to neovplyvnilo takú život určujúcu a sviatosťne významnú skutočnosť, akou je manželstvo, ktoré by bolo vyňaté z nadprirodzeného poriadku, do ktorého manželia po krste neodvolateľne patria. Mala by sa táto náuka vzťahovať aj na prípad manželského zväzku medzi „pokrstenými neveriacimi“? Zdá sa, že v tejto chúlostivej veci je „vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami“, ktorú sme obhajovali, spochybnená. Aby sme problém adekvátne riešili, musíme presnejšie špecifikovať jeho stav a podmienky.“²⁷

V tejto súvislosti sa Medzinárodná teologická komisia odvoláva na náuku obsiahnutú v dokumente z roku 1977 *Katolícka náuka o sviatosti manželstva*, z ktorého predstavuje niekoľko dôležitých výrokov vzťahujúcich sa k skúmanému problému. Dokument poukazuje na existenciu konštitutívneho a vzájomného vzťahu medzi nerozlučiteľnosťou a sviatosťou. „Kresťanské manželstvo formuje podľa tajomného zväzku Krista a Cirkvi. Samotná skutočnosť, že kresťanské manželstvo je tak integrované do ekonómie spásy, oprávňuje dať mu názov ‚sviatosť‘ v širšom zmysle. [...] Medzi nerozlučiteľnosťou manželstva a jeho sviatosťou existuje osobitná súvislosť, teda vzájomný konštitutívny vzťah. Nerozlučnosť uľahčuje pochopiť sviatosť kresťanského manželstva; na druhej strane z teologického hľadiska je sviatosť posledným základom, aj keď nie

²⁴ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 142.

²⁵ Katechizmus Katolíckej cirkvi, bod 1601.

²⁶ «Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum» (CIC, can. 1055, § 2).

²⁷ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 143.

jediným, nerozlučiteľnosti manželstva.²⁸ Pokiaľ ide o vzájomný vzťah medzi vierou a sviatosťou manželstva, predmetný dokument uvádza: „Tak ako ostatné sviatosti, aj manželstvo udeľuje milosť v konečnom dôsledku na základe činnosti, ktorú vykonal Kristus, a nie iba prostredníctvom viery toho, kto ju prijíma. To však neznamená, že by sa milosť vo sviatosti manželstva udeľovala mimo vieru alebo pri absencii viery. Z toho vyplýva – podľa klasických princípov, že viera sa predpokladá ako ‚disponujúca príčina‘ na prijatie plodivého účinku sviatosti. Platnosť manželstva však neznamená, že tento účinok je nevyhnutne plodivý.“²⁹ Dokument Medzinárodnej teologickej komisie *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonómii* aj v nasledovnom texte sa odvoláva na dokument z roku 1977 *Katolícka náuka o sviatosti manželstva*, keď zameriava pozornosť na „pokrstených neveriacich“.

„Existencia ‚pokrstených neveriacich‘ dnes vyvoláva nový teologický problém a vážnu pastoračnú dilemu, najmä keď sa zdá, že nedostatok viery alebo skôr jej odmietanie je jasné. Úmysel uskutočniť to, čo si Kristus a Cirkev želajú, je minimálnou podmienkou, ktorá sa vyžaduje predtým, než sa súhlas považuje za ‚skutočný ľudský čin‘ na sviatostnej rovine. Problém úmyslu a problém osobnej viery zmluvných strán sa nesmú zamieňať, ale nesmú sa ani úplne oddeliť. V konečnom dôsledku sa skutočný úmysel rodí zo živej viery a živí sa ňou. Tam, kde nie je ani stopa po viere (v zmysle ‚veriť‘ – byť disponovaný veriť) a nie je tam ani túžba po milosti alebo spáse, potom vzniká reálna pochybnosť, či existuje spomínaný všeobecný a skutočne sviatostný úmysel a či je uzavreté manželstvo platne uzavreté alebo nie. Ako bolo uvedené, osobná viera zmluvných strán nezakladá sviatosť manželstva, ale absencia osobnej viery ohrozuje platnosť sviatosti. To vyvoláva nové problémy, na ktoré sa ešte musí nájsť uspokojivá odpoveď, a ukladá to nové pastoračné povinnosti týkajúce sa kresťanského manželstva.“³⁰ Vtedajší sekretár komisie, biskup Ph. Delhaye, vo svojom komentári, zverejnenom spolu s dokumentom, uvádza: „Kľúčom k problému je úmysel urobiť to, čo Cirkev robí ponúkaním trvalej sviatosti, ktorú so sebou nesie – nerozlučiteľnosť, vernosť a plodnosť.“³¹ Slová povzbudenia sú aj usmernením, keď „kňazi by mali predovšetkým posilňovať a živiť vieru tých, ktorí sa majú zosobášiť, pretože sviatosť manželstva predpokladá a vyžaduje vieru“.³² Pápež Ján Pavol v týchto súvislostiach učí: „Viera toho, ktorý žiada od Cirkvi,

²⁸ INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, Propositions on the Doctrine of Christian Marriage, § 2.2.

²⁹ INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, Propositions on the Doctrine of Christian Marriage, § 2.3.

³⁰ INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, Propositions on the Doctrine of Christian Marriage, § 2.3. Porov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy, č. 149.

³¹ Comentario II (en la edición española: Comisión Teológica Internacional, Documentos 1969-1996, ed. C. Pozo, Madrid 1998, 195).

³² Ordo celebrandi matrimonium, Praenotanda, 7.

aby mohol uzavrieť manželstvo, môže mať rozličné stupne, a preto je prvoradou povinnosťou duchovných pastierov znova ju vzbudiť, živiť a viesť k zrelosti. Majú však pritom chápať aj dôvody, ktoré vedú Cirkev k tomu, aby prijala na slávenie aj tých, čo nie sú dokonale pripravení.³³ Dokument Medzinárodnej teologickej komisie aj na ďalšom mieste potvrdzuje neoddeliteľnosť manželskej zmluvy a sviatosti: „Pre Cirkev medzi dvoma pokrstenými neexistuje prirodzené manželstvo oddelené od sviatosti, ale iba prirodzené manželstvo povýšené na dôstojnosť sviatosti.“³⁴

Pápež Ján Pavol II. v apoštolskej exhortácii o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete hovorí: „Manželstvo pokrstených sa stáva skutočným symbolom novej a večnej zmluvy, potvrdenej Kristovou krvou. Duch, ktorého vylieva Pán, darúva nové srdce a robí muža a ženu schopnými milovať sa tak, ako nás miloval Kristus. Manželská láska dosahuje tú plnosť, ku ktorej je vnútorne určená, totiž nadprirodzenú manželskú lásku (caritas), ktorá je vlastným a špecifickým spôsobom, ktorým sa manželia zúčastňujú na láske samého Krista, obeťujúceho sa na kríži, a sú povolani, aby v nej žili.“³⁵ Svätý Ján Pavol II. k našej téme hovorí: „Ak by sa stanovili iné kritériá na povolenia sláviť cirkevné manželstvo, ktoré by brali zreteľ na stupeň viery snúbencov, mohlo by to priniesť veľké nebezpečenstvá. Predovšetkým nebezpečenstvo nepodloženého a diskriminujúceho posudzovania; ďalej vzbudenie pochybností o platnosti už skôr uzavretých manželstiev, čo by bolo veľkou škodou pre kresťanské komunity, a vznikol by nový, neoprávnený nepokoj vo svedomí manželov; a napokon nebezpečenstvo, že sa bude popierať alebo spochybňovať sviatostný ráz mnohých manželstiev tých bratov, ktorí žijú v odlúčení od úplného spoločenstva s Katoľickou cirkvou, čo sa prieči cirkevnej tradícii.“³⁶ Nastáva však aj situácia, keď snúbenci síce žiadajú o cirkevné slávenie manželstva, avšak prejavujú formálne a výslovne to, čo robí Cirkev, keď slávi sviatostné manželstvo. V takomto prípade Ján Pavol II. dáva usmernenie: „Ale ak napriek všetkým námahám snúbenci otvorene a výslovne dávajú najavo, že odmietajú to, čo Cirkev sleduje, keď slávi manželstvo pokrstených, duchovný pastier ich nemôže pripustiť na slávenie manželstva. Hoci nerád, je povinný vyvolať dôsledky z takej situácie, a tým, ktorých sa to týka, má dať na vedomie, že za takýchto okolností

³³ JÁN PAVOL II. *Apoštolská exhortácia Familiaris consortio*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1993, č. 68.

³⁴ INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, Propositions on the Doctrine of Christian Marriage, § 2.3. Porov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy, č. 151.

³⁵ JÁN PAVOL II. *Apoštolská exhortácia Familiaris consortio*, č. 13.

³⁶ JÁN PAVOL II. *Apoštolská exhortácia Familiaris consortio*, č. 68. Porov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy, č. 152.

nie Cirkev, ale oni sami zabraňujú sláveniu, o ktoré žiadajú.³⁷ V dôležitom príhovore k prelátom a právnikom Rímskej rotý Ján Pavol II. jasne varoval pred neexistenciou dvoch druhov manželstiev, jedného prirodzeného a druhého nadprirodzeného. „Dôležitosť sviatosti manželstva a potreba viery pre plné poznanie a prežívanie tohto rozmeru by mohla viesť k určitým nedorozumeniam, či už ide o pripustenie k sláveniu manželstva alebo o úsudky o platnosti manželstva. Cirkev neodmieta sláviť manželstvo osobe, ktorá je dobre disponovaná, aj keď je z nadprirodzeného hľadiska nedokonale pripravená, za predpokladu, že táto osoba má správny úmysel uzavrieť manželstvo podľa prirodzenej skutočnosti manželstva. Popri prirodzenom manželstve vlastne nemožno opísať iný model kresťanského manželstva so špecifickými nadprirodzenými náležitosťami.“³⁸ Ján Pavol II. tento názor jasne obhajoval už v inom príhovore k Rímskej rote (1. februára 2001).³⁹ V roku 2001 zdôraznil, že viera by sa nemala vyžadovať ako minimálna požiadavka, pretože je mimo tradície.⁴⁰ Potvrdil prirodzený účel manželstva a to, že manželstvo pozostáva z prirodzenej skutočnosti, nie výlučne z nadprirodzenej. V tejto súvislosti povedal: „Zatieniť prirodzený rozmer manželstva jeho redukciou na čisto subjektívny zážitok teda znamená aj implicitné popretie jeho sviatosti.“⁴¹ To znamená, že základ všetkého spočíva v prirodzenej, stvorenej skutočnosti.⁴²

Potreba štúdia vzťahu viery a manželstva, o čo žiadal aj pápež Benedikt XVI., je podľa zistení pred poslednými synodálnymi zhromaždeniami o rodine a vyjadrení pápeža Františka stále aktuálna. Dokument Medzinárodnej teologickej komisie uvádza: „Veľmi veľa odpovedí, najmä v Európe a Severnej Amerike... vidia potrebu preskúmať otázku vzťahu medzi vierou a sviatosťou manželstva, ako to navrhol pápež Benedikt XVI.“⁴³ Pápež František v posynodálnej apoštolskej exhortácii uvádza: „Postup synody umožnil predstaviť situáciu rodín v súčasnom svete, rozšíriť náš pohľad a oživiť naše povedomie o dôležitosti

³⁷ JÁN PAVOL II. Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio*, č. 68. Porov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 153.

³⁸ JOHN PAUL II. *Address of John Paul II to the Prelate Auditors, Officials and Advocates of the Tribunal of the Roman Rota, 30.1.2003* [online]. [cit.2024-03-12]. Dostupné na internete: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2003/january/documents/hf_jp-ii_spe_20030130_roman-rot.html

³⁹ JOHN PAUL II. *Address of John Paul II to the Prelate Auditors, Officials and Advocates of the Tribunal of the Roman Rota, February 1, 2001*: AAS 93 (2001), 358–364.

⁴⁰ JOHN PAUL II. *Address of John Paul II to the Prelate Auditors, Officials and Advocates of the Tribunal of the Roman Rota, February 1, 2001*, § 8: AAS 93 (2001), 363.

⁴¹ JOHN PAUL II. *Address of John Paul II to the Prelate Auditors, Officials and Advocates of the Tribunal of the Roman Rota, February 1, 2001*, § 8: AAS 93 (2001), 364.

⁴² Porov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 154.

⁴³ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 162.

manželstva a rodiny. Zároveň nám zložitosť predložených tém poukázala na nutnosť pokračovať v slobodnom prehlbovaní niektorých doktrínálnych, morálnych, duchovných a pastorálnych tém.⁴⁴ Ďalej pápež František dodáva: „V každom prípade potrebujeme ďalej uvažovať nad Božím pôsobením vo svadobnom obrade, ktoré je vo východných cirkvách vysoko vyzdvihnuté, so zdôraznením osobitnej dôležitosti požehnania manželov, ktoré sa chápe ako znak daru Ducha.“⁴⁵ Súčasná úvaha o „vzájomnosti medzi vierou a manželstvom“ je na tejto ceste situovaná skromne.

Pápež František sa pri viacerých príležitostiach venoval skúmanej problematike. V príhovore k členom tribunálu Rímskej roty 23. januára 2015 zdôraznil, že „pri posudzovaní platnosti manželského súhlasu musí sudca vziať do úvahy kontext hodnôt a viery, v ktorom vznikol ich úmysel vstúpiť do manželstva. [...] Preto sudca pri zvažovaní platnosti súhlasu musí vziať do úvahy kontext hodnôt a viery alebo ich nedostatok či absenciu, v ktorom sa formoval úmysel vstupu do manželstva. V skutočnosti neznalosť obsahov viery by mohla viesť k tomu, čo sa v Kódexe kánonického práva nazýva omylom determinujúcim vôľu“ (pozri kán. 1099). Táto možnosť nie je viac považovaná za výnimočnú, ako tomu bolo v minulosti, práve vzhľadom na častú prevahu svetského uvažovania o učení Cirkvi. Taký omyl neohrozuje iba stabilitu manželstva, jeho výlučnosť a plodnosť, ale aj zameranosť manželstva na dobro druhého, manželskú lásku ako «vitalný princíp» súhlasu, vzájomné darovanie sa pre vytvorenie celoživotného zväzku.⁴⁶ V nadväznosti na túto líniu pápež František v apoštolskom liste o forme motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus* (15.8.2015) uvádza: „Medzi okolnosťami, ktoré môžu umožniť prerokúvanie kauzy neplatnosti manželstva skráteným procesom podľa kánonov 1683-1687, možno zaradiť napríklad: nedostatok viery, ktorý môže spôsobiť simuláciu súhlasu alebo omyl determinujúci vôľu.“⁴⁷ Teda nedostatok viery môže byť rozhodujúci pre platnosť. V príhovore k členom Tribunálu Rímskej roty 22. januára 2016 sa vyjadril takto: „Treba jasne zopakovať, že podstatnou zložkou manželského súhlasu nie je kvalita viery, ktorá podľa nemennej doktríny môže byť narušená len v rovine prirodzenosti (porov. CIC c. 1055 §§ 1,2). *Habitus fidei* sa totiž vlieva v okamihu krstu a naďalej tajomne pôsobí v duši, aj keď viera nie je rozvinutá a z psychologického hľadiska sa zdá, že chýba. Nie je zriedkavé, že páry sú k pravému manželstvu

⁴⁴ FRANTIŠEK. *Posynodálna apoštolská exhortácia Amoris laetitia*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2016, č. 2.

⁴⁵ FRANTIŠEK, Posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, č. 75.

⁴⁶ *Svätý Otec František cirkevným sudcom: Brať do úvahy kontext viery* [online]. [cit. 2024-03-13]. Dostupné na internete: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20150124002>

⁴⁷ FRANTIŠEK. *Apoštolský list vydaný motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus*, čl. 14, § 1 [online]. [cit. 2024-03-13]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mitis-iudex-dominus-iesus>

vedené inštinktom naturae a vo chvíli jeho slávenia majú obmedzené vedomie plnosti Božieho plánu. Až neskôr v živote rodiny objavujú všetko, čo pre nich ustanovil Boh, Stvoriteľ a Vykupiteľ. Nedostatočná formácia vo viere a omyl v súvislosti s jednotou, nerozlučiteľnosťou a sviatostnou dôstojnosťou manželstva zneplatňujú manželský súhlas len vtedy, ak ovplyvňujú vôľu osoby (porov. CIC c. 1099). Z tohto dôvodu treba veľmi pozorne hodnotiť omyly týkajúce sa sviatosti manželstva.⁴⁸

Z krátkeho prehľadu náuky posledných pápežov vo vzťahu ku skúmanej otázke reciprocity viery a manželstva, ako aj vzhľadom na učenie cirkevných subjektov sa javí, že základná otázka síce nie je definitívne vyriešená, ale je primeraným spôsobom zameraná. Dokument Medzinárodnej teologickej komisie *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonómii* v niekoľkých bodoch sumarizuje:

a) V manželstve, ako v každej sviatosti, sa odovzdáva Kristova milosť. Táto milosť nie je spôsobená vierou služobníkov podľa latinskej tradície snúbencov, ale je darom Krista, ktorý je aktívne prítomný v manželskej zmluve a je darom Ducha Svätého.

b) Bez viery nemôže existovať žiadna sviatosť. Istý druh sviatostného automatizmu by poprel dialogický charakter sviatostnej ekonómie, ktorá je štruktúrovaná okolo úzkeho spojenia medzi vierou a sviatosťami. Aby teda v prípade manželstva medzi pokrstenými neveriacimi existovala sviatosť, musí existovať nejaká aktívna viera, bez ohľadu na ťažkosti s jej pozitívnym určením, či už u manželov alebo pripisovaním všetkého Matke Cirkvi.

c) Praktické ťažkosti pri overovaní nedostatku viery manželov sú ťažkým a zložitým pastoračným problémom (porov. § 61). Je však na teológii, aby dogmaticky objasnila tento bod, ktorý je taký kľúčový pre správne chápanie sviatosti manželstva.

d) Platne prijatý krst neodvolateľne včlenil pokrsteného do sviatostnej ekonómie s nezmazateľným charakterom (porov. § 65). Jeho osobná skutočnosť, mimo jeho vedomých úkonov chápania a vôle, ktoré sú vlastné viere [216], je už poznačená touto príslušnosťou bez toho, aby hriech alebo neprítomnosť viery, či už neformálnej alebo formálnej, mohli vymazať alebo zrušiť to, čo neodvolateľný Kristov dar spôsobil.

e) Najustálenejšia katolícka náuka zachováva neoddeliteľnosť medzi zmluvou a sviatosťou (porov. § 155). Na definitívne objasnenie tohto aspektu sa ešte čaká. Oddelenie zmluvy od sviatosti by malo priamy vplyv na otázku,

⁴⁸ FRANCIS. *Address to the Officials of the Tribunal of the Roman Rota, January 22, 2016* [online]. [cit. 2024-03-13]. Dostupné na internete: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160122_anno-giudiziario-rotaromana.html

o ktorej diskutujeme. Vzhľadom na súčasný stav katolíckej doktríny sa riadime súčasným prevládajúcim názorom o neoddeliteľnosti zmluvy a sviatosti.

f) Viera manželov je rozhodujúca pre plodnosť sviatosti (porov. § 68). Platnosť a s ňou aj sviatosť závisí od toho, či došlo k skutočnému manželskému zväzku: prirodzenému manželstvu.

g) Minimálnou požiadavkou pre existenciu sviatosti je úmysel uzavrieť skutočne prirodzené manželstvo (porov. § 154).

h) V prípade sviatosti manželstva nemožno vieru a úmysel stotožňovať, ale nemožno ich ani úplne oddeliť (porov. § 149 a 158). Keďže je jasné, že sviatostná pravda manželstva závisí od úmyslu a že viera ovplyvňuje úmysel, nie je celkom jasné, ako a do akej miery nedostatok viery ovplyvňuje úmysel.⁴⁹

Dokument Medzinárodnej teologickej komisie v bode 167 uvažuje nad možnými teoretickými riešeniami skúmanej témy a ich teologickou opodstatnenosťou.

a) Bolo by možné obhajovať absolútny sviatostný autonomizmus. To by znamenalo, že bez ohľadu na vieru manželov by fakt krstu znamenal, že manželská zmluva je „eo ipso“ povýšená na nadprirodzenú skutočnosť sviatosti. Nakoľko takéto riešenie je v rozpore s dialogickým charakterom sviatostnej ekonómie, nie je možné ho akceptovať.

b) Ďalšou možnosťou je obhajoba oddelenia manželskej zmluvy od sviatosti. Keďže je pravda, že totožnosť medzi zmluvou a sviatosťou nebola slávnostne definovaná, na to, aby sme toto oddelenie považovali za teologicky isté, by bolo potrebné poskytnúť v tomto smere konkrétny presvedčivý argument. Zdržíme sa skúmania tejto cesty a budeme sa riadiť najbežnejšími termínmi súčasnej katolíckej teológie o manželstve.

c) Dokument prináša aj tretiu teoretickú úvahu riešenia vzťahu medzi vierou a manželstvom. Táto možnosť by potvrdzovala prítomnosť viery Cirkvi napriek absencii osobnej viery zmluvných strán. Aj táto možnosť prináša určité problémy. „Na jednej strane je podstata sviatosti daná v súhlase medzi manželmi. Na tomto základe môže Cirkev požadovať určité formálne požiadavky na jej platnosť, ako sa to v skutočnosti deje aj dnes, ako výsledok dlhej histórie. Na druhej strane sme počas nášho skúmania dialogického charakteru sviatostnej ekonómie ukázali, ako viera Cirkvi predchádza a sprevádza osobnú vieru, ale nikdy ju úplne nenahradí. Pripisovať sviatosť manželstva výlučne viere Cirkvi by znamenalo popierať interpersonálny charakter sviatostnej ekonómie.“⁵⁰

d) Štvrtou možnosťou je pripísať účinnosť sviatosti spojenej s „charakterom“, ktorý je vtlačení sviatosťou krstu. Tento „charakter“ je spôsobený neodvolateľnosťou Kristovho daru. Znamená začlenenie do sviatostnej božskej

⁴⁹ Porov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 166.

⁵⁰ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 167.

ekonomie. Umožňuje dialogické vykonávanie sviatosti bez toho, aby samo osebe znamenalo aktívne vykonávanie sviatosti. Habitus, spojený s „charakterom“, je dispozícia konať; nie je to ani konanie, ani čin. Vyžaduje si, aby bol vykonávaný silou, napríklad vôľou. Vtlačením „charakteru“ a vliatím habituálnej milosti sa potvrdzuje sviatostný dialóg zo strany Boha, avšak chýba dialogická odpoveď zo strany obdarovaného subjektu, ktorý však bol uschopený takýto úkon dialogickej odpovede naplniť.

e) Ako sme už predpokladali, zostáva možnosť argumentovať o úmysle, pretože pre platnosť každej sviatosti musí existovať úmysel konať to, čo Cirkev zamýšľa v každej sviatosti.⁵¹

Dokument *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonomii* v podkapitole 4.3 obširnejšie venuje pozornosť problematike potreby úmyslu v korelácii absencie viery. Táto téma sa javí ako možnosť ďalšieho teologicko – pastorálneho rozvinutia nami skúmanej problematiky, ktorá nie je výzvou iba pre odborníkov v oblasti pastorálnej a dogmatickej teológie, ale je to pozvanie aj pre prehĺbenie spolupráce s odborníkmi v oblasti cirkevného práva.

ZÁVER

Kresťanský život sa rozvíja a rastie účasťou na prijímaní sviatostí, ktoré sú súčasťou duchovnej zrelosti cirkevného spoločenstva. Dokument Medzinárodnej teologickej komisie *Vzájomnosť medzi vierou a sviatosťami v sakramentálnej ekonomii* predstavuje dôležitú tému vzťahu medzi sviatosťami Cirkvi a osobnou vierou prijímateľa. V štvrtej kapitole citovaného dokumentu nachádzame rozsiahle teologicko – právne pojednanie o reciprocite medzi vierou a manželstvom. Doktrínálny výklad sviatosti manželstva nadobúda čoraz väčší význam, keď súčasná doba konfrontuje človeka s rozličnými situáciami, v ktorých nie v každom prípade máme do činenia s postojom korektne prejavovanej viery. Teológovia v tejto súvislosti varovali pred dvoma pastoračnými chybami. Je potrebné sa vyvarovať akéhosi sviatostného automatizmu pri konštatovaní, že keď manželstvo dvoch pokrstených osôb je sviatostné, tak to automaticky predpokladá ich vieru. Druhým nebezpečenstvom je chápanie Cirkvi ako „colného“ úradu, ktorý predkladá vlastné požiadavky stupňov vyznávannej viery. V tomto kontexte je vhodné poukázať na pastoračnú múdrosť, ktorá inšpiruje duchovných pastierov, aby boli ochotní rozduchať uhlíky možno tlejúce pod popolom viery.

⁵¹ POROV. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 167.

Kultúrne prostredie súčasnej doby sa rýchlo mení a pastoračná prax si vyžaduje jasné rozpoznanie sviatostnej praxe, aby sviatosti boli vysluhované v plnosti zámeru Ježiša Krista, ktorý sviatosti Nového zákona ustanovil. Uzatváranie manželstva je dôležitým prvkom pre rozvoj cirkevného spoločenstva, v ktorom manželstvo muža a ženy sa rozvíja do plného rodinného spoločenstva a ako také sa stáva domácou cirkvou. Považujeme za dôležité, aby sa s dokumentom Medzinárodnej teologickej komisie oboznámili nielen duchovní pastieri, ale aj laici a príslušníci rôznych duchovných spoločenstiev. Tak budú – sami zorientovaní – aktívnym spôsobom napomáhať osobným rozhodnutiam, ktoré nasmerujú životné postoje tých, ktorí opravdivo túžia po prijímaní kresťanských sviatostí. Členovia Medzinárodnej teologickej komisie nepracovali s ambíciou vyriešiť problémy; to nie je ich poslaním, ale poukázali na vzájomný vzťah medzi vierou a manželstvom. V širšom teologickom kontexte predstavili aktuálnu náuku Magistéria cirkvi v kontexte manželského zväzku s odvolávaním sa na náuku pápeža Jána Pavla II., Benedikta XVI. a Františka. Predstaviť teologický problém vzťahu medzi vierou a manželstvom je vyjadrením túžby, aby sviatostný život kresťanov bol naplnený osobnou vierou, ktorou sa rozvíja dialogický vzťah k Bohu.

Sme si vedomí pravdy, že viera ako cnosť je dynamická realita, ktorá môže vzrastať, posilňovať a dozrievať. Kresťan sa včleňuje do sviatostnej ekonomie prostredníctvom viery a sviatostí, ktoré tým, ktorí sú náležitým spôsobom disponovaní, prinášajú prísľub večného života a spoločenstvo s Bohom. Kresťan je prostredníctvom krstu, sviatosti viery, začlenený do tajomstva spásy, keď sa sviatostným spôsobom zúčastňuje na Ježišovej smrti a zmŕtvychvstaní (porov. Rim 6,3-4), pričom sa stáva živým kameňom Cirkvi.⁵²

Pohľad viery na udalosti života, v ktorom sme povolani k prežívaniu tajomstva Božej lásky, je zároveň pohľadom, ktorý napomáha rozvinúť dialogický charakter sviatostnej reality toho, čo sa deje. „Táto forma viery, ktorá je vlastne kresťanskou vierou, je zodpovedná nielen za pochopenie prítomnosti Božieho pôsobenia vo viditeľných dejinách, ale aj za schopnosť vnímať súvislosť týchto udalostí s nádejou v budúcom živote. Preto tento druh viery nielenže verí vo večný život, vo Svätú Trojicu a v Krista, nášho Pána, ale je to aj typ viery vlastný osobám, ktoré rozpoznavali Zmŕtvychvstalého v zjaveniach.“⁵³

Použitá literatúra

ADAM, Anton. *Teologálna čnosť viery pri prijímaní sviatostí kresťanskej iniciácie*. In: ACTA facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis. Bratislava:

⁵² Porov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 187.

⁵³ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy*, č. 195.

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 2022. Roč. XIV, č.1/2022, s. 19-38. ISSN 1335-8081.

BENEDICTO XVI. *Discurso a los sacerdotes de la diócesis de Aosta, 25 de julio de 2005* [online]. [cit. 2024-03-12]. Dostupné na internete: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20050725_diocesi-aosta.html

Kódex kánonického práva. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2001. ISBN 80-7162-227-3.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL. *Gaudium et spes, pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, s. 205-302. ISBN 978-80-7162-738-8.

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. *Posynodálna apoštolská exhortácia Amoris laetitia*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2016, ISBN 978-80-8161-218-3.

FRANTIŠEK. *Apoštolský list vydaný motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus* [online]. [cit. 2024-03-13]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mitis-iudex-dominus-iesus>

FRANCIS. *Address to the Officials of the Tribunal of the Roman Rota, January 22, 2016* [online]. [cit. 2024-03-13]. Dostupné na internete: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160122_anno-giudiziario-rotaromana.html

INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION. *Propositions on the Doctrine of Christian Marriage* [online]. [cit. 2024-03-12]. Dostupné na internete: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_en.html

JÁN PAVOL II. *Apoštolská exhortácia Familiaris consortio*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1993. ISBN 80-7162-052-1.

JOHN PAUL II. *Address of John Paul II to the Prelate Auditors, Officials and Advocates of the Tribunal of the Roman Rota, February 1, 2001*: AAS 93 (2001), 358-364.

JOHN PAUL II. *Address of John Paul II to the Prelate Auditors, Officials and Advocates of the Tribunal of the Roman Rota, 30.1.2003*, [online]. [cit. 12.3.2024]. Dostupné na internete: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2003/january/documents/hf_jp-ii_spe_20030130_roman-rotar.html

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

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH. *The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy* [online]. [cit. 2024-03-17]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_en.html

MÜLLER, Gerhard. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-259-6.

RATZINGER, J. «Introducción», en *Congregación para la Doctrina de la Fe, Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid, 2000.

URÍBARRI, Gabino. *Rozhovor pre Vatican News* [online]. [cit. 2024-03-11]. Dostupné na internete: <https://m.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20200304017>

ZUBERBIER, Andrzej. *Wiara*. In: *Słownik teologiczny*, t. 2. ed. A. Zuberbier, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1998. ISBN 8370301916.

The Theological Virtue of Faith in Receiving The Sacrament of Marriage

Summary:

In The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy, the International Theological Commission discusses the reciprocity between faith and sacraments in the context of the sacramental economy. Attention is given both to the relationship of initiation sacraments and faith and to the relationship of faith and marriage. In our study, we have given attention to the topical theological-pastoral issue that deals with the interrelationship between personal faith and marriage. The importance of the issue stems from the reality of the current mental attitude of believers (often also non-believers) who are interested in entering into a marriage union, but their faith is not in often at the required level. Based on the document of the International Theological Commission, the study presents the complexity in the light of the current teaching of the Catholic Church on the issue of the sacrament of matrimony. The reciprocity of faith, which is meant to be dialogical in relation to the gift of God's love, is examined in the context of another document of the International Theological Commission, The Catholic Doctrine on the Sacrament of Matrimony (1977), as well as in correlation with the teaching of the other three Popes. The examination of the issue does not provide strict answers to the questions that have been raised, but it does provide a solid basis for further consideration in order to specify how faith, as a personal response to God, is crucial for the proper conclusion of a marriage union. The topic appears to be a common theological-pastoral platform for the development of cooperation between experts in dogmatic and pastoral theology in synergy with experts in the field of canon law.

Key words: Church – sacraments – reciprocity – faith – marriage

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

JE MOŽNÁ A POTREBNÁ UNIVERZÁLNA DEFINÍCIA VYLEPŠOVANIA ČLOVEKA?

Vladimír Thurzo

Abstrakt:

Vylepšovanie človeka je skutočnosťou, ktorej sa nevyhneme. Niekedy ho možno vnímať doslova ako spoločenský imperatív. Technologické zásahy, ktorým pri vylepšovaní čelí človek, však neraz vzbudzujú oprávnené obavy a otvárajú otázky, ktoré sme si doteraz nekládli. Ide nielen o výzvy antropologické, ale zásadným spôsobom aj etické. Preto je legitímna a potrebná snaha stanoviť etickú hranicu medzi dovolenými a nedovolenými zásahmi vylepšovania človeka. Tento článok si kladie otázku a zároveň dáva na ňu odpoveď, či je možné stanoviť jasnú hranicu, ktorá by bola použiteľná pre celú oblasť vylepšovania človeka.

Kľúčové slová: vylepšovanie človeka – ľudské zdravie – druhová zmena – welfare model – ľudské práva

ÚVOD

Ľudia sa pokúšajú zlepšiť svoje fyzické a duševné schopnosti už tisíce rokov, niekedy úspešne, inokedy menej. Dnes však, najmä vďaka súčasnému technologickému pokroku, stojíme na prahu revolúcie vylepšovania človeka, a to minimálne z dvoch dôvodov. Po prvé, všetky doterajšie pokusy, postupné a viac-menej skromné, sa snažili obnoviť niečo, čo sa považovalo za nedostačité, napríklad zrak, sluch alebo pohyblivosť. Po druhé, doteraz človek zásadným spôsobom menil externé prostredie, ktoré ho obklopovalo. Dnes však ľudia majú možnosť meniť seba samých spôsobmi, ktoré doteraz existovali prevažne v predstavách sci-fi spisovateľov. Scenáre sú rôzne, nevedno, či sa niektorý z nich reálne naplní, ale vzbudzujú obavy, nielen vzhľadom na odvážne ciele, ktoré si kladú, ale aj vďaka ideovému podhubiu, na ktorom vyrástli. Jedným z možných scenárov je posthumanizmus, podľa ktorého by sa vďaka genetickému inžinierstvu a konvergentným technológiám z ľudí stali niečo ako vedomé stroje, ktoré už navonok nebudú vyzerat' ako bežní ľudia. Je zrejmé, že ide

o výzvu, ktorá je nielen technologická a antropologická, ale najmä a úplne zásadným spôsobom etická.

1 POKUS O DEFINOVANIE VYLEPŠENIA ČLOVEKA

Dostupné definície vylepšovania človeka (*human enhancement*¹), s ktorými sa možno stretnúť, sú veľmi všeobecné, a ak by sme pomocou nich chceli stanoviť etickú hranicu medzi dovolenými a nedovolenými zákrokmi, javia sa prakticky nepoužiteľné.

Vhodnou na uvedenie do témy by mohla byť nasledovná definícia: „Vylepšovanie človeka môžeme definovať ako súbor zásahov nad rámec terapie, ktorá sa chápe ako lekárska starostlivosť potrebná na prevenciu, udržanie a obnovenie dobrého zdravia.“² Slovné spojenie „nad rámec“ už dopredu naznačuje, že tieto zásahy budú predmetom obáv, pretože sa prekračujú hranice toho, čo sa vždy uznáva za dobré, lebo je to založené na terapeutickom vzťahu lekár – pacient, teda v kontexte dobra a dôvery.

Definícia je „slovné vymedzenie pojmu uvedením jeho základných, typických znakov“.³ Cieľom definície je teda poskytnúť jasný a presný opis toho, čo daný termín znamená, a zároveň odlíšiť tak skúmanú entitu od iných entít, aby sa minimalizovala možnosť nedorozumenia alebo nejednoznačnosti. Definícia by nám teda mala pomôcť odlíšiť vylepšovacie zásahy na človeku od iných zásahov, pri ktorých si v zásade nekladíme otázku etickej dovolenosti. Ide teda o možnosť stanoviť istú etickú hranicu, ktorú by človek nemal prekročiť. Je možné vytvoriť jednu a univerzálnu definíciu, ktorou by sa dala stanoviť etická hranica, použiteľná pre celú oblasť vylepšovania človeka?

Vylepšovanie možno veľmi všeobecne definovať ako zvyšovanie hodnoty, kvality, rozsahu alebo veľkosti niečoho. Ako hovorí samotný pojem, musí

¹ Všeobecne akceptovaný slovenský preklad anglického *human enhancement* je „vylepšovanie človeka“ (napr. VIŠŇOVSKÝ, E. Idea „vylepšovania človeka“ z hľadiska filozofie pragmatizmu. In: *Filozofia*. 2015, roč. 70, č. 5). V nedávnej minulosti bolo možné sa stretnúť napríklad s pojmom „šľachtenie človeka“ (SITARČÍKOVÁ, Z. *O šľachtení človeka*. Trnava: Veda, 2012). Významovo najbližší anglickému originálu sa však javí práve pojem „vylepšovanie človeka“. Napríklad v taliančine sa používa „*il potenziamento umano*“, čo evokuje skôr posilňovanie. Vzhľadom na to, že pri *human enhancement* ide nielen o posilnenie niečoho už existujúceho, ale často práve o pridanie schopností, ktoré človek nemá, vylepšovanie sa javí vhodnejšie než posilňovanie.

² JUENGST, E., MOSELEY, D. Human Enhancement. In: ZALTA, E.N. ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019 [cit. 07.02.2024]. Dostupné na internete: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/enhancement/>

³ ŠALING, S., IVANOVÁ-ŠALINGOVÁ, M., MANÍKOVÁ, Z. *Veľký slovník cudzích slov*. Bratislava: Vyd. Samo, 2000, s. 239.

jednak spočívať v prechode od predchádzajúceho stavu k stavu nasledujúcemu, ktorý ešte nenastal, a musí to byť prechod k stavu, ktorý je lepší.

Vylepšovanie treba taktiež odlišiť od terapeutických zásahov, pretože v opačnom prípade by nešlo o vylepšovanie, ale iba o navrátenie do stavu zdravia. To, všeobecne vzaté, nie je z hľadiska etiky problém, práve naopak, je to dobré a vo väčšine prípadov veľmi žiaduce. Ak teda vylepšovanie nemá byť terapiou, východiskový stav nemôže byť patologický, ale musí to byť stav, ktorý považujeme za normálny, za štandardný, z ktorého sa vychádza, čiže stav zdravia. A tu vyvstáva prvý problém. Čo je to vlastne zdravie?

Podľa Svetovej zdravotníckej organizácie (WHO): „Zdravie je stav úplnej telesnej, duševnej a sociálnej pohody a nielen neprítomnosť choroby alebo postihnutia.“⁴ Dôležité je aj pokračovanie, že právo na rozvoj, ochranu a obnovu zdravia patrí medzi základné ľudské práva. Definícia zdravia sa síce javí pojmovovo dostatočná, ale zároveň tak všeobecná, že ak by sme ju chceli aplikovať na svetovú populáciu, tak veľká časť ľudí na Zemi sa nebude cítiť zdravá.

Ak by sme postupovali striktnie podľa definície WHO, stav zdravia je subjektívny a kultúrne i geograficky variabilný. V jednej krajine a kultúre môžu byť napríklad nízky vzrast, relatívne nižšia inteligencia, menšia fyzická sila a podobne stavmi, ktoré nebudú považované za normálne, a teda sa nebudú považovať za symptómy zdravého človeka. V inej krajine a kultúre, naopak, môžu byť tie isté úrovne považované za štandardné.

K zdraviu nestačí ani absencia choroby, ale súvisí s pohodou vo fyzickej, psychickej a sociálnej oblasti, ktoré sú medzi sebou úzko vzájomne prepojené. V angličtine to vyjadrujú širšie pojmy: *well-being* na vyjadrenie zdravia v zmysle pohody a *bad-being* – choroby ako nepohody (podobne v taliančine *ben-essere* a *mal-essere*). Problém však je, čo sa vlastne myslí pod pojmi pohoda a nepohoda. Človek sa môže „cítiť dobre“ a nebyť zdravý a naopak, môže byť zdravý a „cítiť sa zle“.

Druhá ťažkosť súvisí s tzv. medikalizáciou života. V súčasnosti sledujeme výrazný proces, zasahujúci celú oblasť života, keď sa medicína nevolá na scénu len vtedy, keď je človek chorý, ale aj keď sa chce mať „lepšie“, hoci objektívne ho možno považovať za zdravého. Napríklad človek, ktorý je celkovo zdravý, ale je plešatý, sa môže „cítiť“ veľmi zle a chcel by svoj stav zlepšiť alebo úplne zdravá žena môže požiadať o augmentáciu poprsia, aby sa „cítila“ lepšie. Ako hovorí Daniel Callahan: „Medicína sa stáva cestou k rozšíreniu ľudských možností a môže sa zmeniť na súbor neutrálnych techník, ktoré má jedinec voľne

⁴ WORLD HEALTH ORGANIZATION. Constitution of the World Health Organization. 45th edition. In: *WHO.int* [online], s. 1 [cit. 7.2.2024]. Dostupné na internete: https://cdn.who.int/media/docs/default-source/documents/publications/basic-documents-constitution-of-who-179f0d3d-a613-4760-8801-811dfce250af.pdf?sfvrsn=e8fb384f_1&download=true

k dispozícii a ktoré podliehajú iba ekonomickým obmedzeniam.“⁵ Postupne sa vžíva nová koncepcia, tzv. *medicine on demand*, čiže medicína na požiadanie. Intervenciu medicíny do života človeka už teda nevnímame iba z perspektívy uzdravenia z choroby, čiže prechodu zo stavu patologického do stavu normálneho, ale stále viac v zmysle zmeny od normálneho k optimálnemu.⁶

Moderné vedy, najmä genetika, posúvajú hranice medzi zdravím a chorobou ešte ďalej. Už nestačí, aby sa za zdravého považoval ten, kto aktuálne nemá žiadnu chorobu, ale pomaly sa vyžaduje, aby nemal ani genetickú predispozíciu k chorobe. Tým sa koncept zdravia stáva ešte nepresnejším a nejasnejším. Táto postupná a stále výraznejšia subjektívizácia pohľadu na zdravie spôsobuje, že sa stáva zložitým rozpoznať neterapeutický rozmer zákroku. Ako poznamenáva talianska bioetička Laura Palazzani: „Pomaly sa všetko môže stať chorobou.“⁷

Presná hranica medzi zdravím a patológiou sa teda javí ťažko definovateľná a ide skôr o šedú zónu s dosť nejasnými parametrami. Potom je ťažké odlíšiť vylepšovacie zásahy od terapeutických. Z hľadiska etiky je ale zásadný rozdiel medzi vylepšovaním a terapiou. Terapeutické zásahy patria k inherentným cieľom medicíny, čo sa o vylepšovaní s rovnakou istotou nedá povedať, napriek tomu, že súčasný komerčno-finančný a spoločensko-kultúrny kontext môže presviedčať o opaku...

Etické hľadisko je pri vylepšovaní človeka kľúčové a nemožno sa ho v žiadnom prípade vzdať, pretože v konečnom dôsledku by sa všetko dalo zúžiť len na otázku ekonomickej dostupnosti. Jednou z bežných argumentačných stratégií, ktorá sa používa na podporu vylepšovania, je zdôrazňovanie kontinuity medzi novými, „kontroverznými“ metódami vylepšovania a starými, akceptovanými spôsobmi zlepšovania ľudských schopností. V tejto myšlienkovvej linii sú potom

⁵ CALLAHAN, D. ed. Cíle medicíny. Hledání nových priorit. Závěreční zpráva mezinárodního multicentrického výzkumného projektu. In: *Medicínska etika & bioetika*. 1997, roč. 4, č. 1, s. 6.

⁶ Moderná medicína neraz opúšťa svoj hlavný cieľ, ktorým je liečiť pacientov, a stáva sa inštrumentálnou disciplínou, ktorej hlavným cieľom je plniť želania namiesto zmierňovania utrpenia a liečby chorôb. Jedným z najvýraznejších príkladov tejto premeny je estetická chirurgia. Keď sa medicína vzdá svojho primárneho cieľa a iba plní želania, stáva sa obyčajnou firmou. Tento typ premeny nie je nezákonný, ale vo veľkej miere sa tým stratí poňatie medicíny ako inštitúcie s morálnym rozmerom, ktorý je založený na dôvere medzi pacientom a lekárom. Lekár, ktorý napríklad ponúka iba estetické zákroky, čelí z etického hľadiska problematickej otázke, nakoľko sa ešte identifikuje ako ten, kto lieči. Eticky konať znamená v prípade medicíny nielen, ale predovšetkým, konať v záujme pacienta. Je preto namieste otázka, či lekár, ktorý ponúka iba estetické zákroky, skutočne koná v záujme pacienta. Záujem pacienta a morálna integrita medicíny sú ohrozené, ak medicína urobí z plnenia želania svoju hlavnú úlohu. (MAIO, G. Medizin auf Wunsch? In: *DMW – Deutsche Medizinische Wochenschrift* [online]. 2007, roč. 132, č. 43.)

⁷ PALAZZANI, L. *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*. Torino: G. Giappichelli Editore, 2015, s. 20-21.

logické otázky: „V čom sa užívanie modafinilu zásadne líši od pitia dobrého čaju? V čom sa morálne líši od toho, keď si doprajete plnohodnotný spánok? Nie sú topánky druhom vylepšenia nôh a oblečenie vylepšením našej pokožky? (...) V istom zmysle možno všetky technológie považovať za vylepšenie našich prirodzených ľudských schopností, ktoré nám umožňujú dosiahnuť určité účinky, ktoré by si inak vyžadovali väčšie úsilie alebo by boli úplne nad naše sily.“⁸ Takýto široký výklad vylepšovania sa stáva nepoužiteľným pri diskusiách na etické témy. Ide viac-menej o uvažovanie v duchu: je to technicky možné a vedie to k zlepšeniu? Potom to treba vykonať. Už sv. Pavol však konštatuje: „Všetko smiem. Ale nie všetko osoží.“ (1 Kor 6,12). Dejiny dosvedčujú, že ak sa technické možnosti úplne uvoľnia od etickej väzby, v konečnom dôsledku sa to dramaticky obráti proti človeku.

Aj Nick Bostrom a Julian Savulescu, jedni z hlavných protagonistov transhumanizmu⁹, uznávajú, že tí, ktorí si kladú otázky etického charakteru, sa musia brániť podobnému inflačnému výkladu vylepšovania a niekde vytýčiť hranicu, aby sa odlišili nové typy vylepšení od nepopierateľného používania bežných ľudských vymožeností a väčšiny medicínskych zákrokov.¹⁰

Na nasledujúcich riadkoch predstavím niekoľko rôznych prístupov k vymedzeniu pojmu vylepšovanie človeka, čo by malo viesť k stanoveniu jasnejšej hranice medzi dovolenými a problematickými zásahami.

2 ZMENA DRUHU AKO ETICKÁ HRANICA VYLEPŠOVANIA

Nick Bostrom a Julian Savulescu tvrdia, že ak chceme stanoviť hranice medzi problematickými a nezávadnými zásahmi, je potrebné „po prvé, uviesť, čo sa považuje za vylepšenie – popis, ktorý musí byť primerane zrozumiteľný a nie svojvoľný, zachytávajúci niečo, čo by sa dalo hodnoverne považovať za druh. Po druhé, vzhľadom na takýto výklad je potrebné preukázať,

⁸ SAVULESCU, J., BOSTROM, N. eds. *Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 2.

⁹ Podľa Bostroma transhumanizmus je „(1) intelektuálne a kultúrne hnutie, ktoré presadzuje možnosť a vhodnosť zásadného zlepšenia podmienok ľudstva aplikovaním rozumu, najmä vďaka vývoju a sprístupneniu technológií na odstránenie starnutia a výrazné zvýšenie intelektuálnych, fyzických a psychologických schopností človeka; (2) štúdium dôsledkov, prísľubov a potenciálnych nebezpečenstiev spojených s použitím technológií, ktoré nám umožnia prekonať základné ľudské obmedzenia, a s tým súvisiace štúdium etických otázok, ktoré sa týkajú vývoja a používania takýchto technológií. Transhumanizmus možno považovať za rozšírenie humanizmu, z ktorého čiastočne vychádza.“ (BOSTROM, N. *The Transhumanist FAQ* [online]. World Transhumanist Association, 2003, s. 4 [cit. 10.10.2021]. Dostupné na internete: <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>)

¹⁰ SAVULESCU, BOSTROM. eds., *Human enhancement*, s. 3.

že sa sleduje morálne relevantný rozdiel.¹¹ Popis vylepšovania má teda byť jednak dostatočne jasný a zároveň etická diskusia má podľa nich zmysel až vtedy, ak ide o druhovú zmenu, ktorá nie je iba plynulým a prirodzeným vývojom istej schopnosti.

Čo v tomto prípade znamená druhová zmena? Z ďalšieho textu vyplýva, že autori majú na mysli druh ako najnižšiu taxonomickú kategóriu. Potom podľa nich nemá význam etická diskusia, ak nedochádza k zmene druhu, čiže konkrétne k zmene *homo sapiens* na nový druh. Bude to však ešte stále ľudský druh? Nie nevyhnutne. Nick Bostrom totiž považuje transhumanizmus za „spôsob uvažovania o budúcnosti, ktorý vychádza z predpokladu, že ľudský druh vo svojej súčasnej podobe nepredstavuje koniec nášho vývoja ale skôr jeho relatívne skorú fázu“.¹² A ďalej: „je užitočné hovoriť o možných budúcich bytostiach, ktorých základné schopnosti tak radikálne prevyšujú schopnosti súčasných ľudí, že podľa našich terajších štandardov už nie sú jednoznačne ľudské. Štandardný výraz pre takéto bytosti je 'posthumánny'“.¹³

Na základe tohto popisu by bolo možné nazvať vylepšovaním človeka tie zásadné zmeny, ktoré menia ľudskú bytosť na posthumánnu, čo by prinášalo podstatnú zmenu ľudského druhu a kompromitovalo dôstojnosť človeka. Podľa môjho názoru by takýto typ zásahov nemal byť dovolený a týmto spôsobom vymedzený pojem vylepšovania človeka považujem za neakceptovateľný.

3 WELFARISTICKÝ PRÍSTUP K VYLEPŠOVANIU

Julian Savulescu, Anders Sandberg a Guy Kahane navrhujú tzv. Welfare model vylepšovania, ktorý sa zakladá na rozlišovaní medzi funkčnými vylepšeniami a celkovým zlepšením života. Funkčné vylepšovanie sa týka niektorej schopnosti alebo sily (napr. zraku, inteligencie, zdravia a pod.), aby daná funkcia „poskytovala viac“ než to, čo bežne poskytuje alebo dosahuje. Viac nemusí vždy zodpovedať lepšiemu a nie všetky funkčné zlepšenia sú pre ľudí nevyhnutne dobré. Niekedy môže byť žiaduce aj znižovanie. Vtedy ide o tzv. „subtraktívne“ zásahy zamerané na oslabenie danej schopnosti alebo funkcie, čo môže podľa autorov prispieť k zvýšeniu individuálneho blaha.¹⁴ Preto na rozdiel

¹¹ SAVULESCU, BOSTROM. eds., Human enhancement, s. 3.

¹² BOSTROM, The Transhumanist FAQ, s. 4.

¹³ BOSTROM, The Transhumanist FAQ, s. 5.

¹⁴ Autori spomínajú istú Ashley, dievča, ktoré sa narodilo s tzv. statickou encefalopatiou, vážnym postihnutím mozgu, v dôsledku ktorého nebolo schopné chodiť, hovoriť, jesť, sedieť ani sa prevracať a ktorého rodičia chceli zabrzdiť jej rast pomocou hormonálnej terapie s cieľom zlepšiť jej kvalitu života. Ashleini rodičia okrem iného napríklad tvrdili, že jej menší vzrast by uľahčil nosenie, čo by jej umožnilo plnohodnotnejšie sa zúčastňovať na činnostiach

od funkčného modelu sa pozerá skôr na celkové zlepšenie života, keď sa berú do úvahy vplyvy zmien na ľudský život ako celok a vylepšenia sa týkajú celkového blaha človeka.¹⁵ Savulescu et. al. potom navrhujú welfaristickú definíciu ľudského vylepšenia, ktorá zahŕňa akúkoľvek zmenu v biológii alebo psychológii človeka, ktorá zvyšuje šance viesť dobrý život v príslušnom súbore okolností.¹⁶

Tento model má veľa slabín. Pascal Corby namieta, že jednak neponúka realistickú víziu skutočného ľudského dobra a rozvoja a okrem toho dobru nepriзнаva žiadny podstatný alebo normatívny obsah. Savulescu et. al. sa odvolávajú na určité dobrá a hodnoty alebo vlastnosti, ktoré sú podľa nich univerzálne a považované za cenné pri všetkých autentických koncepciách dobra. Treba si však položiť otázku, na základe čoho sa o týchto dobrách rozhoduje. Prečo si vybrať práve tieto dobrá a vynechať iné, ktoré sa za také tradične uznávajú, ako napríklad dobro každého života, ktoré treba chrániť, dobro výchovy a vzdelávania detí, dobro viery a poznania pravdy o Bohu? A kto rozhoduje o tom, čo je dobro? Je zrejmé, že v týchto koncepciách vládne veľký relativizmus a subjektivismus.¹⁷

Nedávne Magistérium sa v kontexte génovej manipulácie s veľkou vážnosťou pýta: „Kto by mohol určovať, ktoré modifikácie možno považovať za pozitívne a ktoré nie, alebo aké by mali byť medze individuálnych žiadostí o domnelé vylepšenie, ak by nebolo konkrétne možné vyhovieť prianiu každého jednotlivého človeka? (...) akákoľvek odpoveď na tieto otázky by sa v každom prípade odvodzovala od ľubovoľných a sporných kritérií (...) takáto perspektíva zásahov by skôr či neskôr ohrozovala spoločné dobro a uprednostňovala by prevahu vôle niektorých nad slobodou ostatných.“¹⁸

Vo svetle uvedeného textu inštrukcie *Dignitas personae*, ale najmä vzhľadom na vágnosť, subjektivismus a relativizmus takto definovaného vylepšovania človeka ťažko možno považovať tento koncept za použiteľný.

každodenného života. (SAVULESCU, J., SANDBERG, A., KAHANE, G. Well-Being and Enhancement. In: KAHANE, G., SAVULESCU, J., TER MEULEN, R. eds. *Enhancing Human Capacities*. [s.l.]: Blackwell, 2001, s. 6.) Nehodnotím uvedenú motiváciu a spôsob liečby, tento prípad uvádzajú autori ako príklad tzv. subtraktívnych zásahov.

¹⁵ SAVULESCU, SANDBERG, KAHANE, Well-Being and Enhancement, s. 3.

¹⁶ SAVULESCU, SANDBERG, KAHANE, Well-Being and Enhancement, s. 7.

¹⁷ CORBY, P. *The Hope and despair of human bioenhancement: a virtual dialogue between the Oxford transhumanists and Joseph Ratzinger*. Eugene, Oregon: Pickswick Publications, 2019, s. 25-26.

¹⁸ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY. *Dignitas personae*, inštrukcia o niektorých otázkach bioetiky. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2009, č. 27.

4 PRIRODZENÉ VS. NEPRIRODZENÉ ZÁSAHY

Iným prístupom k vymedzeniu pojmu vylepšovanie a následne stanovenie etickej hranice medzi dovoleným a nedovoleným by mohla byť cesta cez prirodzené vs. neprirodzené zásahy. Zdá sa, že z etického hľadiska toto by mohol byť jeden zo spôsobov, ako určiť latku, ktorú už nemožno podliezť bez toho, aby človek konal neeticky. Praktická uplatniteľnosť tejto koncepcie je však otázná. Problém vonkoncom nie je v tom, že teológia nevie povedať, čo je prirodzenosť a prirodzené. Práve naopak, prirodzenosť, prirodzený, prirodzený zákon a pod. sú pojmy veľmi dobre prepracované a ukotvené aj preto, že sa vyvíjali v rámci kristologickej diskusie. Problém je skôr na strane sekulárnej etiky. Vo svetle súčasného smerovania filozofického a etického diskurzu, ktorý spochybnil základné kategórie, ako sú prirodzenosť a pohlavie a nahrádza ich sociálnymi konštruktami (napríklad rod/*gender*), sa pojem prirodzenosť prakticky nepoužíva a javí sa obsolentným. Preto je veľmi otáznе, či je ešte vôbec do diskusie použiteľný. Chýbal by v nej totiž jasne definovaný spoločný východiskový bod.

Okrem toho problém spočíva aj v tom, že rozlišovanie medzi prirodzenými a neprirodzenými zásahmi môže výrazne závisieť od kultúrneho, resp. náboženského kontextu. Napríklad profesor Ryuichi Ida z univerzity v Kjóto (Japonsko) rozlišuje medzi „prirodzeným zlepšením“, ku ktorému možno dôjsť tréningom alebo štúdiom, a „neprirodzeným zlepšením“, ktoré môže byť napríklad výsledkom užívania anabolických steroidov. Ida vraví, že Japonci rešpektujú názor a stav „ako to je“. Vylepšovanie človeka, tak ako ho vníma západná kultúra, podľa neho nie je prípustné, pretože závisí od instrumentalistického alebo dualistického pohľadu na človeka a podporuje ho. Z jeho pohľadu nie sú morálne podozrivé iba novodobé vylepšovacie zásahy ako genetické inžinierstvo, ale problematická je aj veľká časť toho, čo dnes ľudia na Západe považujú za bežnú terapeutickú medicínu.¹⁹

Preto sa javí, že pojem prirodzené ako teoretický nástroj a výdobytok kultúry založenej na kresťanstve je v kontexte globálnej diskusie ťažko použiteľný.

¹⁹ Problém spočíva v rôznych pohľadoch kultúr. Východná medicína má podľa Ryuichi Idu základný princíp v obnovení rovnováhy tela a duše. Všetky choroby pochádzajú z nerovnováhy pacienta. Tento typ medicíny nepraktizuje ani veľké operácie, ako sú transplantácie orgánov alebo operácie mozgu. Východná medicína vníma stavy, ktoré by si mohli vyžadovať takéto zákroky, ako prirodzené, jednoducho ako dôsledok ľudskej smrteľnosti a podľa toho vidí, že takýto pacient vstupuje do fázy návratu k prírode, t. j. do fázy umierania. (IDA, R. Should We Improve Human Nature? An Interrogation from an Asian Perspective. In: Savulescu, J., Bostrom, N. (eds.). *Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009.)

5 ĽUDSKÁ DÔSTOJNOSŤ A NOVÉ ĽUDSKÉ PRÁVA

Na strane odporcov transhumanizmu sa vytvorila pomerne kompaktná skupina, ktorá zastáva názor, že vylepšovanie človeka je proti ľudskej dôstojnosti. Títo odporcovia síce svorne zastrešujú svoj nesúhlas plášťom ľudskej dôstojnosti, ale vychádzajú z pomerne rozdielných pozícií. Eric Juengst ich kriticky rozdeľuje do dvoch táborov, ľavého a pravého, čím jeho hodnotenie nadobúda dosť ideologický nádych. Argumentácia týchto autorov sa snaží byť vedecká, s presahom do práva, vrátane medzinárodného, čo podľa môjho názoru ešte nie je dôvod na ideologizáciu ich názorov. Názory niekoho, kto sa domnieva, že isté zásahy budú ohrozením ľudskej dôstojnosti a závažným porušením ľudských práv, azda ešte nemusia byť automaticky vnímané ako prejav ideológie.

Do pravého názorového spektra boli Juengstom zaradení napríklad Georg Annas, Leon Kass a Francis Fukuyama a na ľavej strane uvádza ako príklad Billa McKibbena a Brucea Jenningsa. Juengst kriticky hodnotí všetkých týchto odporcov tvrdiac, že sa „spoliehajú na súbor morálnych modlárskeho predpokladov o biologickej taxonómii, ktoré sú v konečnom dôsledku chybnéjšie ako prírodovedecký esencializmus a navyše sú zbytočné“²⁰. V Juengstovom generalizujúcom hodnotení týchto autorov, okrem zjavnej irónie, presakuje konštruktivistická relativizácia toho, čo zahrňame pod pojem ľudská prirodzenosť.

Mnoho diskusií na tému vylepšovania sa zastaví na výhrade, že budú porušené ľudské práva, ktorých základom je ľudská dôstojnosť. Pre nás, teológov, je ľudská dôstojnosť úplne zásadný pojem, ktorý odvodzujeme od skutočnosti, že človek je stvorený na Boží obraz. Pre sekulárnych filozofov a etikov, ktorí tiež tento pojem využívajú, nemá však také pevné ukotvenie. Vyplýva z neho skôr istá, konsenzom dosiahnutá množina práv, ktoré sa môžu líšiť v závislosti od toho, o aké zásahy ide.

Ako príklad možno uviesť jednu z najviac a najrýchlejšie sa rozvíjajúcich vylepšovacích aplikácií, rozhranie mozog-počítač (*brain-computer interface*, ďalej aj len BCI), ktorá na jednej strane ponúka obrovské možnosti použitia v zdravotníctve a v armáde, no na druhej strane vyvoláva veľké obavy. Vďaka BCI aplikáciám je v súčasnosti snaha rozšíriť a do legislatívy dostať nové práva, konkrétne právo na mentálnu integritu a právo na mentálnu intimitu. Napríklad štát Čile vložil tzv. neuro-práva do svojej ústavy.²¹ Aj na tomto príklade možno

²⁰ JUENGST, E. What's Taxonomy Got to Do with It? 'Species Integrity', Human Rights, and Science Policy. In: Savulescu, J., Bostrom, N. (eds.). Human enhancement. Oxford: Oxford University Press, s. 44.

²¹ Spoločenskými spúšťačmi v procese tvorby neuro-práv boli najmä prípady viacerých osôb, ktoré sa stotožnili so svojím BCI tak, že nevedeli bez neho žiť. Alarmujúci bol prípad Rity

ilustrovať, ako sa ťažisko diskusie o vylepšovaní človeka postupne presúva ku konkrétnym aplikáciám a vyúsťuje do tvorby regulácie, ktorá by ochránila človeka pred nežiaducimi dôsledkami daných aplikácií.

ZÁVER

Aké je teda riešenie? Pre akademické účely je, samozrejme, možné diskutovať ďalej, čo ešte nie je, resp. čo už je vylepšovaním. Ak sa ale pozeráme na dobro človeka, treba jasne povedať, čo už je za etickou hranicou. Taktiež je potrebné dopredu upozorniť na možné riziká vylepšovacích zásahov, ktoré prekračujú bezpečnú a únosnú mieru.

Na uvedených koncepciách vylepšovania človeka je možné demonštrovať, že je veľmi problematické, či skôr nemožné, stanoviť jednu všeobecnú definíciu vylepšovania, ktorá by bola dostačujúca pre všetky typy a oblasti, ktoré prichádzajú do úvahy.²² Jednotlivé oblasti, resp. možno až jednotlivé technologické zásahy, je potrebné z hľadiska etiky posudzovať individuálne a zvažovať možné riziká.

Podľa Philipa Tarasku z Duquesne University (Pensylvánia, USA) je potrebné posudzovať vylepšovanie človeka na základe troch kritérií: typ, stupeň a kontext.

Typ súvisí so štyrmi formami vylepšovania: kognitívnou, fyzickou, emocionálnou a morálnou. Dobrým príkladom na pochopenie vplyvu typu na morálne posúdenie je jedna z fyzických foriem, genetické vylepšovanie. Je veľký rozdiel, či by sa vylepšovanie robilo na somatických alebo na zárodočných bunkách. Kým somatické bunky ovplyvnia iba nositeľa vylepšenia, zárodočné budú mať vplyv aj na generácie po ňom.

Vplyv stupňa je dobre viditeľný pri kognitívnych zosilňovačoch. Niektoré sa používajú pri terapii bežných diagnóz, čo je z hľadiska etiky úplne v poriadku a nevnímame to ako vylepšovacie zásahy. Akonáhle sa však použijú vo väčšej koncentrácii, situácia sa môže z hľadiska etiky významne zmeniť. Rozdiel je napríklad užiť určitú dávku na liečenie choroby, čo vnímame ako terapiu, a použiť

Leggettovej, Austrálčanky, ktorej experimentálny mozgový implantát zmenil nielen kvalitu a chápanie života, ale aj jej vlastnej osoby. Vďaka predbežnému varovaniu prichádzajúcemu zo zariadenia mohla užívať lieky, ktoré zabránili vzniku epileptických záchvatov. Po niekoľkých rokoch bol z dôvodu chýbajúcich financií Leggettovej implantát proti jej vôli odstránený. Aj po rokoch sa cíti sklúčená, ak sa zavedie reč na obdobie, keď mohla implantát používať. Opakovane deklaruje, že sa so zariadením „zjednotila“. Stalo sa jej súčasťou a jeho odstránenie pre ňu predstavuje formu modifikácie vlastného „ja“, akoby časť jej osoby zomrela. (HAMZELOU, J. A brain implant changed her life. Then it was removed against her will. In: MIT Technology Review [online] [cit. 21.06.2023]. Dostupné na internete: <https://www.technologyreview.com/2023/05/25/1073634/brain-implant-removed-against-her-will/>)

²² K podobnému názoru dospela aj Zuzana SITARČÍKOVÁ, O šľachtení človeka.

ten istý prostriedok v niekoľkonásobne vyššej koncentrácii, čo zabezpečí zdravému subjektu bdelosť na desiatky hodín. Tento druhý zásah určite nebude vnímaný ako terapeutický, ale ako vylepšovací, ktorý mu zlepši určitú schopnosť vysoko nad bežnú úroveň.

Tretí faktor je kontext. Z hľadiska etiky je veľký rozdiel, či nejaký prostriedok použije študent, aby si zlepšil študijné výsledky, alebo či to má ochrániť život alebo zdravie vojaka nasadeného v ostrej bojovej operácii.²³

Som presvedčený, že toto je najlepší prístup, ako hodnotiť vylepšovanie človeka. Sporiť sa o slová a významy sa dá neustále, ale v konečnom dôsledku ide o to, ako sa postaviť ku konkrétnym vylepšovacím zásahom z hľadiska etiky. Jednotlivé pojmy sa dajú teoreticky definovať a následne spochybňovať ale nakoniec je potrebné s nevyhnutnou dávkou zdravého rozumu zhodnúť sa na etickej hranici, ktorú by človek vo vlastnom záujme nemal prekročiť.

Použitá literatúra

BOSTROM, Nick. *The Transhumanist FAQ* [online]. 2.1. vyd. World Transhumanist Association, 2003 [cit. 10.10.2021]. Dostupné na internete: <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>

CALLAHAN, Daniel. ed. Cíle medicíny. Hledání nových priorit. Závěreční zpráva mezinárodního multicentrického výzkumního projektu. In: *Medicínska etika & bioetika*. 1997, roč. 4, č. 1, s. 3-19. ISSN 1335-0560.

CORBY, Paschal. *The Hope and despair of human bioenhancement: a virtual dialogue between the Oxford transhumanists and Joseph Ratzinger*. Eugene, Oregon: Pickswick Publications, 2019. ISBN 978-1-5326-5394-0.

HAMZELOU, Jessica. A brain implant changed her life. Then it was removed against her will. In: *MIT Technology Review* [online] [cit. 21.06.2023]. Dostupné na internete: <https://www.technologyreview.com/2023/05/25/1073634/brain-implant-removed-against-her-will/>

IDA, Ryuichi. Should We Improve Human Nature? An Interrogation from an Asian Perspective. In: *Savulescu, J., Bostrom, N. (eds.). Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 59-70. ISBN 978-0-19-155960-0.

JUENGST, Eric. What's Taxonomy Got to Do with It? 'Species Integrity', Human Rights, and Science Policy. In: *Savulescu, J., Bostrom, N. (eds.). Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press, s. 43-58. ISBN 978-0-19-155960-0.

JUENGST, Eric, MOSELEY, Daniel. Human Enhancement. In: ZALTA, Edward N. ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Summer 2019. vyd. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019 [cit. 07.02.2024]. Dostupné na internete: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/enhancement/>

KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY. *Dignitas personae, inštrukcia o niektorých otázkach bioetiky*. Prvé vyd. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2009. Dokumenty Svätej stolice. ISBN 978-80-7162-768-5.

²³ TARASKA, P.A. *How Can the Use of Human Enhancement (HE) Technologies in the Military Be Ethically Assessed?* [online]. 2017, s. 63-69 [cit. 7.2.2024]. Dostupné na internete: <https://dsc.duq.edu/etd/148>

- MAIO, Giovanni. Medizin auf Wunsch? In: *DMW – Deutsche Medizinische Wochenschrift* [online]. 2007, roč. 132, č. 43, s. 2278-2281. ISSN 0012-0472, 1439-4413. DOI: 10.1055/s-2007-991642
- PALAZZANI, Laura. *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*. Torino: G. Giappichelli Editore, 2015. ISBN 978-88-921-5798-9.
- SAVULESCU, Julian, BOSTROM, Nick. eds. *Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2013. ISBN 978-0-19-155960-0.
- SAVULESCU, Julian, SANDBERG, Anders, KAHANE, Guy. Well-Being and Enhancement. In: KAHANE, Guy, SAVULESCU, Julian, TER MEULEN, Ruud. eds. *Enhancing Human Capacities*. [s.l.]: Blackwell, 2001, s. 3-18.
- SITARČÍKOVÁ, Zuzana. *O šľachtení človeka*. Trnava: Veda, 2012. ISBN 978-80-8082-560-7.
- ŠALING, Samo, IVANOVÁ-ŠALINGOVÁ, Mária, MANÍKOVÁ, Zuzana. *Veľký slovník cudzích slov*. 2. revidované a dopl. vyd. Bratislava: Vyd. Samo, 2000. ISBN 978-80-967524-6-1.
- TARASKA, Philip Andrew. *How Can the Use of Human Enhancement (HE) Technologies in the Military Be Ethically Assessed?* [online]. 2017 [cit. 23.10.2023]. Duquesne Scholarship Collection. Dostupné na internete: <https://dsc.duq.edu/etd/148>
- VIŠŇOVSKÝ, Emil. Idea „vylepšovania človeka“ z hľadiska filozofie pragmatizmu. In: *Filozofia*. 2015, roč. 70, č. 5, s. 343-355.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION. Constitution of the World Health Organization. 45th edition. In: *WHO.int* [online] [cit. 24.04.2023]. Dostupné na internete: https://cdn.who.int/media/docs/default-source/documents/publications/basic-documents-constitution-of-who179f0d3d-a613-4760-8801-811dfce250af.pdf?sfvrsn=e8fb384f_1&download=true

Is a Universal Definition of Human Enhancement Possible and Needed?

Summary:

Human enhancement is a reality that cannot be avoided. Sometimes it can be seen literally as a social imperative. However, the technological interventions that humans face in enhancement often raise legitimate concerns and questions that we have not yet asked. These challenges are not only anthropological, but also fundamentally ethical. It is therefore legitimate and necessary to attempt to draw an ethical line between permissible and impermissible human enhancement interventions. This article asks and answers the question of whether it is possible to draw a clear boundary that is applicable to the entire field of human enhancement.

Key words: *human enhancement – human health – human species change – welfare model – human rights.*

Doc. ThDr. Ing. Vladimír Thurzo, PhD.
Comenius University Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology
of Cyril and Methodius
Department of Systematic Theology

BISKUPSKÁ KOLEGIALITA

VYJADRENÁ SYNODOU BISKUPOV

Juraj Jurica

Abstrakt:

Článok pojednáva o jednom z dvoch subjektov moci v Cirkvi, o kolégiu biskupov a osobitne vyjadrení jeho moci v synode biskupov. Teológia a kánonické právo jasne deklarujú, že moc v Cirkvi je organizovanou službou veriacim. Najvyššia moc v Cirkvi, vyjadrená v kolégiu biskupov je prejavom ich spoluzodpovednosti za tú istú univerzálnu Cirkev, ktorá je prítomná a vyjadrená aj v miestnych cirkvách. Druhý vatikánsky koncil ustanovením Synody biskupov vytvoril veľmi pružný cirkevný orgán, kde biskupi, zastupujúci jednotlivé biskupské konferencie z celého sveta, ponúkajú Rímskemu veľkňazovi neoceniteľnú pomoc a vzácne rady. Synoda biskupov tak vytvára užšie spoločenstvo medzi pápežom a biskupmi, poskytuje mu svoje rady a skúma otázky týkajúce sa činnosti Cirkvi vo svete. Na tomto mieste je priblížená teória biskupskej kolegiality vyjadrená vo fungovaní a aktivite synody biskupov.

Kľúčové slová: biskupská kolegialita – moc – kódex – služba – synoda

ÚVOD

S plným vedomím, že v Cirkvi je moc vyjadrená vždy a jedine ako služba, môžeme konštatovať, že ak je v dejinách spásy niekto vybraný Bohom, je to vždy a exkluzívne pre dobro ostatných ľudí. Celkom osobitne sa to týka Rímskeho veľkňaza a kolégia biskupov Cirkvi. Títo nástupcovia apoštolov, ako ich definuje aj Kódex kánonického práva, svoju najvyššiu moc vykonávajú dvoma spôsobmi. Jeden z nich je vyjadrený aj v novom inštitúte Synody biskupov. Aj keď je v tomto článku opísaný spôsob a mechanizmus vzniku a právneho fungovania tohto inštitútu, je zjavné, že právne normy neobsiahnu celú ľudskú realitu a bohatstvo. Cirkevné právne normy vyjadrujú ľudskú túžbu po určitej stabilite a predvídateľnosti (*ubi societas, ibi ius*). Rovnako je však pravda, že táto štruktúra nielenže nesmie brániť rastu chariziem, ale priamo ho musí podporovať. Rozhodovanie a zhoda v Cirkvi nemôže byť výsledkom chladných úvah alebo matematického súčtu hlasov, ale vždy má byť následkom pokorného

prijatia inšpirácie Duchom Svätým. Inými slovami by sme tiež mohli povedať, že v Cirkvi nejde o to, kto má pravdu, ale o to, kto sa nechá Pravdou vlastniť. V tomto duchu sú aj formulované úvahy týchto riadkov.

1 TEÓRIA BISKUPSKEJ KOLEGIALITY

Doktrína o biskupskej kolegiálnosti, ktorá korešponduje s antickou cirkevnou tradíciou, bola opäť objavená Druhým vatikánskym koncilom.¹ V tejto teórii je zdôraznené, že najvyššia a plná moc patrí v Cirkvi okrem rímskeho biskupa aj kolégiu biskupov, aj keď sú tu niektoré limity, ktoré pri tomto jej výkone objektívne existujú. Biskupské sviatosťné svätenie (kán. 375 § 2), hierarchické spoločenstvo s hlavou Cirkvi a spoločenstvo s ostatnými biskupmi sú nielen charakteristickými, ale priam esenciálnymi prvkami kolégia biskupov. Hierarchické spoločenstvo je tak zväzok, ktorý spája a koordinuje kolegiálnu činnosť s hlavou Cirkvi v spoločenstve s ostatnými biskupmi. Takto sa toto spoločenstvo zakladá na spoločnom dare Ducha Svätého, ktorého každý z biskupov dostal pri biskupskej vysviacke, a poukazuje na duchovný zväzok biskupov s hlavou biskupského kolégia.² Toto kolégium biskupov združených v hierarchické spoločenstvo má význam nielen pre nich, ale zároveň aj pre celú Cirkev, ktorá sama je spoločenstvom a realizuje sa ako „sviatosť spásy“. Je tak akosi organickou skutočnosťou štruktúry so zafinovanými vzťahmi, s odlišnými funkciami ale vždy pôsobiacimi pre dobro celku.³ Kolégium biskupov môžeme taktiež zafinovať ako *corpus*, ktorý je animovaný láskou. V tomto kolégiu sú všetky jeho jednotlivé údy a služby navzájom pospájané v nevyhnutnom poriadku, spoluzdieľanou autoritou a následnou subordináciou, a teda aj spoluzodpovednosťou.

Rímsky veľkňaz disponuje v Cirkvi plnou a najvyššou mocou, v duchu svojho úradu pastiera celého stáda. Na druhej strane biskupské kolégium, v ktorom nepretržite pretrvávajú apoštolský zbor, disponuje tou istou mocou iba v jednote so svojou hlavou, teda s pápežom. V tomto duchu to je jedine pápež, ktorému prináleží určovať spôsoby výkonu kolegiálnej moci biskupov. Ako následok môžeme konštatovať, že tak, ako biskupské kolégium nemôže existovať bez pápeža, tak nemôže bez neho konať, a už vôbec nemôže konať proti jeho

¹ KKP, Kán. 336 – Kolégium biskupov, ktorého hlavou je najvyšší veľkňaz a jeho členmi sú biskupi na základe sviatosťnej konsekrácie a hierarchického spoločenstva s hlavou a členmi kolégia a v ktorom apoštolský zbor nepretržite pretrvávajú, je spolu so svojou hlavou a nikdy bez tejto hlavy aj subjektom najvyššej a plnej moci nad celou Cirkvou.

² DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Christus dominus*, Dekrét o pastierskom úrade biskupov v Cirkvi. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 4 a 5.

³ Porov. Codice di diritto canonico commentato, A cura della Redazione di quaderni di diritto ecclesiale. Milano: Ancora editrice, 2001 s. 333.

rozhodnutiam. Biskupské kolégium je v Cirkvi „subjektom najvyššej a plnej moci“ (*subiectum quoque*) ale vždy spolu a nikdy nie bez pápeža.⁴ Pápež tak môže v súlade s jeho charizmou a úradom vykonávať svoju moc neobmedzene, kedykoľvek a kdekoľvek a spôsobom, ktorý on sám uzná za vhodný. Biskupské kolégium zasa koná úkonmi, ktoré sú striktne kolegiálne v osobitných situáciách a podľa konkrétnych pastoračných požiadaviek. V každom svojom kroku je biskupské kolégium závislé na schválení svojho rozhodnutia pápežom. Pokojne tak môžeme hovoriť o dvojitom subjekte plnej cirkevnej moci, ktorý je odlišný. Na jednej strane to je pápež so svojim osobitným a prísne osobným mandátom, na druhej strane všetci ostatní biskupi v spojení s pápežom. Tieto dva subjekty sú oddelení nositelia najvyššej moci, ale nie sú separovaní. V tejto právnej perspektíve môžeme lepšie pochopiť hierarchickosť Cirkvi ako štruktúru, v ktorej je dominantná služba a láska.⁵

Kán. 336 práve tak ako tretia kapitola konštitúcie *Lumen gentium*, z ktorej bola táto norma prevzatá, musia byť interpretované vo svetle tzv. *Nota explicativa previa*, ktorá bola publikovaná pápežom Pavlom VI. spolu s konštitúciou a v ktorej je jasne vyjadrená teória biskupského kolégia:⁶

- Termín biskupské kolégium sa nemá vnímať iba v úzko právnom význame ako skupina rovných, ktorí svoju moc zverujú svojmu prezidentovi, ale ako stabilná skupina, ktorej štruktúra a aktivita musia byť odvodzované zo Zjavenia.
- Paralela medzi sv. Petrom a ostatnými apoštolmi na jednej strane a najvyšším veľkňazom a biskupmi na druhej strane neevokuje a nepredstavuje prenos mimoriadnej moci apoštolov ich nástupcom, ani podobnosť (*aequalitatem*) medzi hlavou a členmi biskupského kolégia, ale iba proporcionalitu (*proportionalitatem*) medzi prvým vzťahom (sv. Petra a apoštolov) a druhým vzťahom (rímskeho veľkňaza a biskupov). Paralelizmus tak neoznačuje identitu ale podobnosť (*pari ratione*).
- Je požadované hierarchické spoločenstvo s hlavou Cirkvi a s ostatnými členmi kolégia. Toto spoločenstvo nie je iba akýsi vágny afekt,

⁴ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Lumen gentium*, dogmatická konštitúcia o Cirkvi. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 22.

⁵ Pastores gregis 56 uvádza ako nasleduje: „Skutočnosť spoločenstva, ktorá je základom všetkých vnútrocirkevných vzťahov a ktorá bola zdôraznená aj na synodálnych diskusiách, vytvára vzťah reciprocity medzi rímskym veľkňazom a biskupmi. Skutočne, ak na jednej strane biskup, aby plne vyjadril svoj vlastný úrad a dal základ všeobecnosti svojej Cirkvi, musí vykonávať jemu vlastnú úlohu spravovania (*munus regendi*) v hierarchickom spoločenstve s rímskym veľkňazom a s biskupským kolégiom, na strane druhej rímsky veľkňaz, hlava kolégia, pri plnení svojho úradu najvyššieho pastiera Cirkvi (*munus supremi Ecclesiae pastoris*) musí vždy konať v spoločenstve všetkých biskupov a teda s celou Cirkvou.“

⁶ Pavol VI. v CHIAPETTA L. *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*. Bologna 3. vydanie: Centro editoriale dehoniano, 2011, s. 431.

ale je organickou skutočnosťou, ktorá vyžaduje nielen právnu formu, ale aj vedenie láskou.

- Biskupské kolégium vnímané vo svojom celku predpokladá vždy prítomnosť aj svojej hlavy, pápeža. Bez nej nemôže existovať. V spoločenstve so svojou hlavou je aj toto kolégium vo všeobecnej Cirkvi subjektom najvyššej a plnej cirkevnej moci.
- V tomto biskupskom kolégiu si pápež v plnosti zachováva svoje exkluzívne postavenie pastiera všeobecnej Cirkvi.
- Tým, že je rímsky veľkňaz hlavou biskupského kolégia môže vykonávať niektoré úkony, ktoré v žiadnom prípade neprináležia biskupom. Je to napríklad zvolanie a riadenie biskupského kolégia a schvaľovanie noriem.
- Najvyšší veľkňaz ako najvyšší pastier Cirkvi, môže vykonávať svoju právomoc v ktoromkoľvek momente *ad placitum*, tak ako to prináleží jeho vlastnému úradu. Na rozdiel od toho biskupské kolégium, aj keď existuje stále, nie vždy koná ako celok. Ako celok môže konať iba v spojení so svojou hlavou a nikdy nie bez nej, resp. jej súhlasu a schválenia vo všetkých krokoch svojej činnosti.

Tento súhlas hlavy biskupského kolégia, pápeža, je nenahraditeľný a je vždy nutný.

Z vyššie uvedeného teda jasne vyplýva, že subjekt cirkevnej moci je dvojitý – rímsky veľkňaz a kolégium biskupov v spojení s rímskym veľkňazom. Tieto dva subjekty cirkevnej moci však nie sú ani separované a ani separované byť nemôžu. Úrad rímskeho veľkňaza je Božského práva a pápež je zároveň členom biskupského kolégia. Taktiež *de iure* predstavuje jeho hlavu, a tak kolégium nikdy nemôže konať bez neho.⁷

Druhý subjekt cirkevnej moci – biskupi – na jednej strane vykonávajú ich osobnú moc vo svojej miestnej cirkvi. Na druhej strane, spojení do kolégia, a iba spoločne, vykonávajú najvyššiu cirkevnú moc nad univerzálnou cirkvou. Táto moc existuje iba v spojení s pápežom a nikdy nie bez neho a bez jeho schválenia. Ak by tento, takto fungujúci mechanizmus v Cirkvi neexistoval, vytvorili by sa dva subjekty oddelené od najvyššej moci. Dôsledkom by bolo napätie a konflikt medzi nimi.

Takáto štruktúra, jedinečná vo svete, je potvrdením svojho nadprirodzeného pôvodu. Moc, ktorá je v Cirkvi vykonávaná, je iba jedna. Dva sú iba subjekty, ktoré moc vykonávajú, a dve sú formy, ktorými je moc vykonávaná. Dva subjekty sú pápež a kolégium biskupov, a tak výkon moci môže byť personálny alebo kolegiálny. Moc je však vždy tá istá, nerozdielna, patriaca Kristovi.

⁷ CHIAPETTA L. Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale. Bologna 3. vydanie: Centro editoriale dehoniano, 2011, s. 431.

Subjekt osobného charakteru, ktorým je pápež, vyjadruje jednotu v Cirkvi, subjekt kolegiálny vyjadruje v Cirkvi univerzálnosť a mnohotvárnosť Božieho ľudu.⁸

2 VÝKON MOCI BISKUPSKÉHO KOLÉGIA

Biskupi spojení v kolégiu vykonávajú svoju plnú a najvyššiu moc v Cirkvi dvojitým spôsobom:⁹ Prvý spôsob je ten, že sú slávnostne zhromaždení na ekumenickom koncile. Rovnako však túto moc vykonávajú, keď rozídení vo svete konajú spôsobom, ktorý stanovil alebo schválil rímsky veľkňaz tak, aby tento ich úkon výkonu moci bol pravým kolégiovým úkonom.

Je teda na pápežovi, aby stanovil spôsoby, ktorými bude kolégium biskupov vykonávať svoju kolegiálnu moc.¹⁰

Samotný CIC teda uvádza, že ekumenický koncil je slávnostný a najzreteľnejší spôsob výkonu najvyššej kolégiovej moci biskupov. Tá istá moc ale môže byť vykonávaná aj bez fyzického zhromaždenia sa. Táto moc bude mať povahu vykonávania kolégiovej moci biskupov a bude aj právne definovaná ako „zjednotená činnosť“ iba pod podmienkou, že k nej budú vyzvaní pápežom, alebo aspoň takýto úkon biskupského kolégia sám pápež schváli.¹¹ Dôvod tohto konštatovania tkvie v tom, že kolégium biskupov vykonáva svoju právomoc ako subjekt najvyššej a plnej moci v Cirkvi iba v spojení s rímskym veľkňazom a v súlade so spôsobmi, ktoré on sám aspoň schválil. Aj keď teda kolégium biskupov existuje vždy, nekoná vždy v úzkom a právnom zmysle slova ako „kolégium biskupov“. Právny výkon kolegiality teda predpokladá afektívne zjednotenie biskupov medzi nimi a spolu s pápežom a účasť na „starostlivosti o všetky cirkvi“.¹² Nesmieme však nikdy zabúdať, že primárna charizma biskupa a jeho prvoradý záujem je venovaný riadeniu diecézy, ktorá mu bola zverená. Biskupi

⁸ CHIAPETTA L. Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale. Bologna 3. vydanie: Centro editoriale dehoniano, 2011, s. 432-3.

⁹ KKP, Kán. 337 - § 1. Kolégium biskupov slávnostným spôsobom vykonáva moc nad celou Cirkvou na ekumenickom koncile. § 2. Tú istú moc vykonáva prostredníctvom zjednotenej činnosti biskupov, rozídených vo svete, ktorú ako takú rímsky veľkňaz vyhlásil alebo slobodne prijal, takže sa stáva pravým kolégiovým úkonom. § 3. Rímsky veľkňaz má právo podľa potrieb Cirkvi vybrať a napomáhať spôsobom, ktorými kolégium biskupov má kolegiálne vykonávať svoju úlohu vzhľadom na celú Cirkev.

¹⁰ Za príklady výkonu kolégiovej moci v kolégiovom úkone biskupov na celosvetovej úrovni môžeme v novodobých dejinách Cirkvi považovať napr. vyhlásenie dogmy Nepoškvrneného počatia Panny Márie (Pius IX.), formuláciu a promulgáciu 1. Kódexu cirkevného práva (Benedikt XV.), vyhlásenie a deklarovanie Nanebovzatia Panny Márie s telom i dušou (Pius XII.), redakciu 2. Kódexu cirkevného práva (Pavol VI. a Ján Pavol II.).

¹¹ KKP, Kán. 341 § 2, 749 § 2, 753.

¹² Porov. Codice di diritto comentato. A cura della Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale. Ancora Editrice S. r. l., Milano 2009, str. 334.

sú si vedomí, že keď dobre spravujú svoju cirkev ako časť všeobecnej Cirkvi, prispievajú tým k dobru celého tajomného tela, ktoré je aj telom cirkví.¹³ Stále platí, že každý biskup má ako Kristov zástupca pastierske poslanie v partikulárnej cirkvi, ktorá mu bola zverená, ale zároveň má kolegiálne so všetkými bratmi v episkopáte účasť na starostlivosti o všetky cirkvi.¹⁴

3 SYNODA BISKUPOV

Počas prípravy Druhého vatikánskeho koncilu mnohí teológovia a sami biskupi navrhovali vytvorenie akéhosi biskupského poradného koncilu, ktorý by mal permanentný charakter. V rámci tohto cirkevnoprávneho organizmu mali biskupi v spojení s rímskym veľkňazom vykonávať svoju biskupskú službu vo všeobecnej Cirkvi a pre všeobecnú Cirkev. Práve počas rokovaní posledného koncilu bolo aj jasne zafinované, že kolégium biskupov má v spojení s pápežom vo všeobecnej Cirkvi najväčšiu moc. Logickým následkom tak boli rozhovory o tom, ako čo najlepšie a pre dobro všetkých veriacich túto moc koordinovať a vykonávať. Pápež Pavol VI. prijal za svoju ideu, že samotní biskupi mu budú pomáhať v jeho misii a svojím spôsobom spolu s ním zdieľať zodpovednosť za riadenie Cirkvi.

Konciloví otcovia tak uznali, že univerzálna misia najvyššieho veľkňaza vyžaduje stále rastúcu pomoc a asistenciu. Je teda nanajvýš vhodné, aby niektorí biskupi, pochádzajúci z rôznych častí sveta, mohli poskytnúť najvyššiemu pastierovi Cirkvi účinnú pomoc spôsobom, ktorý by bol zakaždým pružne stanovený. Bolo by tak tiež možné, aby sa podľa rozhodnutia najvyššieho veľkňaza títo biskupi zhromažďovali vo forme akéhosi koncilu či *coetus*, a tak mohli zároveň byť znamením účasti všetkých biskupov na starostlivosti o celú Cirkev.¹⁵

Cieľom týchto snáh nemalo byť vytvorenie inštitúcie, kde by biskupi v úzkom zmysle slova nezávisle vykonávali svoju moc, a už vôbec nie kde by konkurovali osobitnému postaveniu pápeža. Tento inštitút existuje iba za účelom asistencie pápežovi v riadení všeobecnej Cirkvi. V žiadnom prípade nemá sám osebe disponovať mocou nezávislou na pápežovi. 15. septembra 1965 vydaním motu proprio *Apostolica sollicitudo* pápež Pavol VI. vyhlásil formálne vytvorenie tejto inštitúcie s názvom biskupská synoda.¹⁶ O mesiac neskôr, v októbri

¹³ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Lumen gentium*, dogmatická konštitúcia o Cirkvi. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 23.

¹⁴ Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1998, b. 1560.

¹⁵ BEAL J. P., CORIDEN J. A., GREEN T. J. *New Commentary on the Code of Canon Law*, edited by RENKEN J. A. Mahwah N.J.: Paulist Press, 2000, s. 454.

¹⁶ PAVOL VI. *Apostolica sollicitudo* (1965) {online}. (cit. 2023-02-02). Dostupné na internete: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motuproprio_19650915_apostolica-sollicitudo_en.html

1965 už bola jeho existencia zakomponovaná aj do koncilového dokumentu *Christus Dominus 5*, konštatujúc, že „*biskupi vybraní z rozličných krajín sveta podľa postupu a spôsobu, ktorý určil alebo určí rímsky veľkňaz, poskytujú najvyššiemu pastierovi Cirkvi účinnejšiu pomoc v rade zvanej Biskupská synoda. Táto synoda, keďže má na nej podiel celý katolícky episkopát, zároveň dáva najavo, že všetci biskupi majú v hierarchickej vzájomnosti účasť na starostlivosti o celú Cirkev*“.¹⁷

Prvá Biskupská synoda bola slávená v septembri a októbri 1967. Vytvorenie tohto inštitútu môže byť chápané ako akási odpoveď na očakávania biskupov, ktorí uvažovali o vytvorení štruktúry, cez ktorú biskupské kolégium bude môcť vykonávať v spojení s pápežom svoju najvyššiu moc v Cirkvi. Rovnako je možné vidieť tento inštitút ako pápežom vytvorené združenie, ktoré má za úlohu mu pomáhať a radiť v riadení univerzálnej Cirkvi. Zdá sa, že vo vnímaní biskupov prevažuje práve tento druhý aspekt. V podstate môžeme súhlasiť s názormi, ktoré tvrdia, že Biskupská synoda nie je forma výkonu biskupskej kolegiálnosti pri riadení Cirkvi, ale je to spôsob ako spolupracovať s rímskym veľkňazom pri jej riadení. Samotná formulácia kánonov Kódexu, ako uvidíme neskôr, ide práve týmto smerom (kán. 342-348). Motu proprio *Apostolica sollicitudo* obsahuje detailnejší opis výkonu týchto poradných právomocí biskupského kolégia ako samotný Kódex. V motu proprio môžeme napríklad nájsť zafinovanú povahu, procedúry konania či účel existencie inštitútu biskupskej synody. Všetky tieto ustanovenia a celkom osobitne normy uvedené v Kódexe z roku 1983 sú nové, keďže žiadna takáto inštitúcia v dobe platnosti Kódexu z roku 1917 neexistovala. Celá regulácia tejto normatívy tak *de facto* pochádza z dokumentov *Apostolica sollicitudo*, *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae* a *Christus Dominus 5*.

Samotná Biskupská synoda je v Kódexe spomenutá už v kán. 334, keď predpokladá jej existenciu ako orgán pomoci rímskemu veľkňazovi. Samotné kánony Kódexu pojednávajúce o Biskupskej synode vo svojej podstate kopírujú normy *Apostolica sollicitudo*. Osobitná právna úprava je opísaná aj v *Regolamento*, čiže v *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae*, ktoré bolo promulgované v roku 1966 a následne revidované v r. 1969, 1971 a naposledy v r. 2006. Najvýznamnejšie nové právne úpravy sa podľa tohto dokumentu týkajú nasledujúcich bodov:¹⁸

- spresnenie úlohy generálneho relátora (čl. 15 §1),
- vytvorenie osoby delegovaného prezidenta (čl. 2-3, 30),

¹⁷ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Christus dominus*, Dekrét o pastierskom úrade biskupov v Cirkvi. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 5.

¹⁸ BENEDIKT XVI. *Ordo synodi episcoporum* (2006) {online}. (cit. 2023-02-02). Dostupné na internete: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_20050309_documentation-profile_lt.html#ORDO_SYNODI_EPISCOPORUM

- vytvorenie pozícií a osôb expertov, pozorovateľov a bratských delegátov (čl. 7),
- väčší dôraz na volených členov východných katolíckych cirkví (čl. 5-6),
- vytvorenie osobitnej rady generálneho sekretariátu (čl. 13),
- je povolené používať okrem latinčiny aj národné jazyky (čl. 21),
- je možné aplikovať „*disceptatio libera inter Patres*“ (čl. 34 § 4),
- je upravená úloha *Relatio post disceptationem* (čl. 32) a *Propositiones* (čl. 39).

V duchu tohto *Orda* teda stále platí, že synoda patrí medzi právne organizmy, ktoré spôsobom im prislúchajúcim spolupracujú s rímskym pontifexom pri výkone jeho najvyššej authority.¹⁹

4 KONCEPT A CIEĽ SYNODY BISKUPOV

Hneď prvý kánon Kódexu, upravujúci tento titul, pojednáva o tejto inštitúcii, uvádzajúc dôvody, ktoré vysvetľujú jej existenciu.²⁰ Synoda je teda esenciálne odlišná od ekumenického koncilu, aj čo sa týka jej zloženia, aj čo sa týka jej kompetencie. Princiipiálne teda ide o zhromaždenie biskupov, ktorí boli vybratí z rôznych častí sveta a ktorí sa pravidelne stretávajú kvôli trom základným dôvodom:²¹

- vytvárať užšie spoločenstvo medzi rímskym veľkňazom a biskupmi,
- ponúkať radami svoju spoluprácu hlave Cirkvi pre ochranu a vzrast viery, mravov a pre dodržiavanie a upevnenie cirkevnej disciplíny,
- štúdium otázok a problémov týkajúcich sa činnosti Cirkvi vo svete.

Práve tak môžeme uviesť, poukazujúc na motu proprio Pavla VI., ktorým bola synoda vytvorená, že je to:

- inštitúcia ktoré reprezentuje celý katolícky episkopát,
- centrálny cirkevný orgán svojím spôsobom prináležiaci rímskemu veľkňazovi,
- orgán, ktorý je svojou povahou esenciálne konzultačný, nie riadiaci – ani na úrovni legislatívy, ani na úrovni exekutívy,

¹⁹ Codice di diritto canonico commentato, A cura della Redazione di quaderni di diritto ecclesiale. Milano: Ancora editrice, 2001 s. 342.

²⁰ Kán. 342 - Synoda biskupov je zhromaždenie biskupov, vybratých z rozličných krajín sveta, ktorí sa schádzajú v stanovenom čase, aby udržiavali úzke spojenie medzi rímskym veľkňazom a biskupmi a aby rímskemu veľkňazovi radami poskytovali pomoc, keď ide o neporušenosť a vzrast viery a mravov, dodržiavanie a upevňovanie cirkevnej disciplíny, a aby posúdili otázky, týkajúce sa činnosti Cirkvi vo svete.

²¹ CHIAPETTA L. Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale. Bologna 3. vydanie: Centro editoriale dehoniano, 2011, s. 437-8.

- orgán ustanovený pre radenie pápežovi – „*ut Romano Pontifici consiliis adiutricem operam praestet*“;
- orgán „*natura sua perpetuum*“.

Pojednávajúc o cieľoch synody *motu proprio* rozlišuje medzi všeobecnými a osobitnými cieľmi:

Všeobecné ciele synody sú:

- povzbudzovať bližšie vzťahy a spoluprácu medzi najvyšším veľkňazom a biskupmi z celého sveta,
- poskytovanie konkrétnych a presných informácií týkajúcich sa situácií vnútorného života Cirkvi a aktivít, ktoré musí rozvíjať vo svete,
- uľahčiť dohody medzi názormi týkajúcimi sa esenciálnych bodov cirkevnej náuky a ohľadom spôsobu konania v živote Cirkvi.

Osobitné a bezprostredné ciele synody sú:

- výmena informácií,
- vyjadrenie vlastného názoru ohľadom tém, pre ktoré bola synoda zvolaná.

5 PRÁVOMOCI RÍMSKEHO VEĽKŇAZA VO VZŤAHU K SYNODE

Je pravda, že Synoda biskupov reprezentuje celý katolícky episkopát, ale zároveň je centrálnym orgánom Apoštolského stolca, ktorý ako akákoľvek iná inštitúcia Katolíckej cirkvi závisí od priamych pokynov pápeža. Jasne je to zadefinované v kán. 344, kde sú aj jasne uvedené jeho právomoci. Tento index pápežských právomocí temer doslovne kopíruje text *motu proprio Apostolica sollicitudo*, kde sa nachádzajú aj ustanovenie, ktoré určuje, že témy, o ktorých sa má na Synode biskupov rokovať, majú byť zverejnené aspoň so 6-mesačným predstihom pred začiatkom zasadania synody. *Motu proprio* zároveň požíva k tomu, aby materiály, o ktorých sa bude rokovať, boli zaslané účastníkom synody. Toto ustanovenie je však vynechané z Kódexu. V podstate môžeme konštatovať, že tieto pápežské práva sú analogické s tými, ktoré rímsky veľkňaz vykonáva vo vzťahu k ekumenickému koncilu. Zdá sa byť zjavné, že právomoci, ktoré sú vykonávané voči koncilu, sú porovnateľné s tými, ktoré sú vykonávané voči synode s určitými odlišnosťami.²² Účasť na koncile je právom a povinnosťou každého biskupa a iba biskupov (kán. 339 § 1). To znamená, že pápež nemá právo (resp. nepotrebuje) potvrdzovať voľbu žiadneho člena koncilu. Pápež však má právo pozvať na koncil iných, ktorí nie sú biskupmi, a zadefinovať ich pozíciu a mieru účasti na ňom (kán. 339 § 2). Účastníci koncilu, práve tak ako

²² Porov. BEAL J. P., CORIDEN J. A., GREEN T. J. *New Commentary on the Code of Canon Law*, edited by RENKEN J. A. Mahwah N. J.: Paulist Press, 2000, s. 458.

účastníci synody majú právo navrhnúť a predložiť na prerokovanie vlastné otázky a témy. To však podlieha pápežskému schváleniu (kán. 338 § 2).

6 DRUHY ZASADANIA SYNODY BISKUPOV, ZLOŽENIE JEJ ČLENOV A UKONČENIE SYNODY

Samotné zasadania Synody sa rozdeľujú na všeobecné a zvláštne.²³ V tých prvých, všeobecných, sa členovia Synody stretávajú, aby v nich diskutovali o otázkach týkajúcich sa univerzálnej Cirkvi. Vo zvláštnych zasadaniach zasa rokujú o témach týkajúcich sa konkrétnej cirkevnej oblasti alebo časti sveta.²⁴ Všeobecné zasadania sa môžu opakovať v pravidelných intervaloch a vtedy hovoríme o riadnych zasadaniach. Obyčajne sa uskutočňujú každé tri roky.

Všeobecné zasadanie synody sa slávi s určitou pravidelnosťou.²⁵ Počas týchto zasadaní sa diskutuje o takých záležitostiach, ako napr. evanjelizácia, úloha laikov v Cirkvi, rodinný život, formácia kňazov, sviatosť zmierenia ap. O zložení všeobecného zasadania synody pojednáva kán. 346. Hlavnou rozpoznávacou črtou všeobecného zasadania synody je, že väčšina jej členov je zvolená miestnymi biskupskými konferenciami. Obyčajne biskupské konferencie pozostávajúce z 25 členov si zvolia jedného zástupcu, konferencie s 25 – 50 členmi si zvolia dvoch zástupcov, konferencie pozostávajúce z menej ako 100 členov si zvolia troch zástupcov, ktorí ich reprezentujú, a konferencie pozostávajúce z viac ako 100 členov si volia štyroch reprezentantov.²⁶ Okrem toho sa zasadania zúčastňujú aj iní členovia, napr. patriarchovia, arcibiskupi a metropoliti východných cirkví *sui iuris*, zástupcovia rehoľníkov zvolení zväzom generálnych predstavených, kardináli, prefekti rímskych dikastérií a iné osoby, ktoré boli pápežom slobodne určené.²⁷ Obyčajne sa na zhromaždení všeobecného zasadania Synody zúčastňuje okolo 200 hostí.

Mimoriadne všeobecné zasadanie Synody sa uskutočňuje zriedkavo, temer výnimočne. Je zároveň zaujímavé konštatovať, že väčšina jeho účastníkov technicky patrí do skupiny, ktorá sa synody zúčastňuje *ex officio* a kategórie

²³ KKP, Kán. 345 – Synoda biskupov sa môže zísť buď na všeobecné zasadanie, na ktorom sa prerokujú veci priamo sa vzťahujúce na dobro celej Cirkvi a toto zasadanie je buď riadne alebo mimoriadne, alebo sa môže zísť na zvláštne zasadanie, na ktorom sa prerokujú záležitosti, priamo sa týkajúce vymedzenej alebo vymedzených krajín.

²⁴ Podľa KKP, kán. 433 § 1 je cirkevná oblasť spojenie cirkevných provincií na návrh biskupskej konferencie a so schválením Svätej stolice. Toto spájanie však nie je povinné, ale je dané konkrétnou osobitosťou a vhodnosťou situácie.

²⁵ Od vzniku biskupskej synody to bolo v rokoch 1967, 1971, 1974, 1977, 1980, 1983, 1987, 1990, 1994, 2000.

²⁶ Porov. *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae* 6, §1 b. 3.

²⁷ Podľa *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae* 5 a podľa *Apostolica sollicitudo* X pápežské menovania nemajú presahovať 15 percent členov zasadania Synody.

zúčastnených sú identické s tými, z ktorých pozostáva aj všeobecné zasadanie: hierarchovia z východných cirkví *sui iuris*, prefekti rímskych dikastérií, predstavitelia rehoľníkov tí ktorí sú určení pápežom a reprezentanti biskupských konferencií. V tomto prípade je však jedna zmena – biskupské konferencie sú zastúpené ich predsedami a nie volenými zástupcami. Vzhľadom na to, že tieto osoby sú určené samotným právom a známe v predstihu, je tak možné túto synodu zvolať relatívne rýchlo. Vzhľadom na to, že každá biskupská konferencia posielala iba jedného zástupcu, je počet členov mimoriadneho všeobecného zasadania synody aj podstatne menší²⁸.

Zvláštne zasadania zasa rokujú o témach, ktoré si vyžadujú osobitnú alebo urgentnú pozornosť. *Apostolica sollicitudo* pojednáva o každom druhu zasadania na odlišných miestach a ako o zhromaždení osobitného druhu. Prvé zvláštne zasadanie Synody sa uskutočnilo pre Holandsko v r. 1980. Okrem toho sa slávili synody pre Európu (v r. 1991), pre Afriku (r. 1994) a Libanon (v r. 1995). Členovia zvláštnych synod pochádzajú z tých istých kategórií ako členovia všeobecných synod. Všetci členovia tohto druhu synody však musia mať nejaké spojenie s teritóriom, ktoré je predmetom záujmu slávenej synody.²⁹ Počas tohto zvláštného zasadania Synody sa môže rokovať aj o závažných otázkach.

Kán. 347 opisuje dva spôsoby ukončenia synody.³⁰ V skutočnosti však kán. 344 b. 6 pridáva tretí spôsob ukončenia.³¹ V momente, keď pápež zvolá zhromaždenie synody, je zároveň určený aj presný termín jej konania s jej začiatkom i koncom.³² Keď sú ukončené synodálne práce, jej účastníci strácajú akýkoľvek status s výnimkou členov rady synody (kán. 348 § 1). Aj keď je teda Synoda ako taká permanentnou inštitúciou, členstvo na jej zasadaniach je vždy *ad hoc*. Ani opakovaná účasť konkrétneho člena na synode nevytvára v jeho prípade žiadne právo, nárok, ani sama osebe nevytvára žiadnu povinnosť. Podľa kán. 428 § 1, ak je akákoľvek diecéza vakantná, „nemá sa nič meniť“. Tým viac to platí pre Rímsku diecézu a jej biskupa. Ak je Apoštolský stolec uvoľnený alebo je hatený, podľa kán. 335 „nič sa nesmie meniť v riadení celej Cirkvi“. Pápež má tak úplnú autoritu nad synodou a jej konaním. V praxi to znamená, že ak si uvedomí alebo zhodnotí, že jednanie Synody nie sú viac nutné alebo užitočné, môže ju slobodne rozpustiť. Právnym následkom je, že všetci jej členovia strácajú status, ktorý mali v rámci jej konania.

²⁸ Prvá všeobecná mimoriadna synoda mala 146 členov.

²⁹ Porov. *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae* 5, § 3.

³⁰ KKP, Kán. 347 – § 1. Keď rímsky veľkňaz ukončí zasadanie Synody biskupov, končí sa biskupom a iným členom úloha, ktorá im bola na nej zverená. § 2. Keď sa Apoštolská stolica po zvolaní synody alebo počas jej konania stane vakantnou, zasadanie Synody sa samým právom prerušuje a takisto aj úloha, ktorá bola na ňom členom zverená, kým nový veľkňaz nerozhodne, že zasadanie treba rozpustiť alebo v ňom pokračovať.

³¹ KKP, Kán. 344 – Synoda biskupov priamo podlieha autorite rímskeho veľkňaza, ktorý má právo synodu podľa b. 6: zakončiť, preložiť, prerušiť a rozpustiť.

³² Zasadanie prvej synody malo svoj termín od 29. septembra 1967 do 24. októbra 1967.

ZÁVER

Biskupská synoda je v dejinách Cirkvi relatívne nový ale akcieschopný organizmus vo vnútri Cirkvi. Umožňuje biskupom zúčastňovať sa na vytváraní rozhodnutí tým, že Apoštolský stolec informujú o situácii v tej-ktorej krajine. Zdá sa, že jej zjavná výhoda oproti ekumenickému koncilu je v jej permanentnosti, resp. v stálosti fungovania aspoň cez generálneho sekretára. Tak môže pružne a rýchle reagovať na nové podnety a požiadavky univerzálnej Cirkvi. Je však dôležité ešte raz zdôrazniť, že Synoda sama osebe nemá žiadnu rozhodujúcu právomoc a je to iba poradný orgán rímskeho veľkňaza. Z tohto uhlu pohľadu je potrebné hodnotiť aj priebeh súčasnej synody o synodalite, keďže Cirkvi nie je demokracia a moc v nej je hierarchicky štruktúrovaná. Nie je to v žiadnom prípade na škodu, keďže jasne určený systém fungovania inštitúcie nielenže nebráni rastu chariziem, ale je jeho *conditio sine qua non*.

Použitá literatúra

- BENEDIKT XVI. *Ordo synodi episcoporum* (2006) {online}. (cit. 2023-02-02). Dostupné na internete: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_20050309_documentation-profile_it.html#ORDO_SYNOI_EPISCOPORUM
- BROWN, E. R. *Priest and Bishop. Biblical Reflection*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1970. 86 s. ISBN 1-57910-277-8.
- BUCKLEY J. M., S. J. *Papal primacy and the episcopate*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1998. 95 s. ISBN 0-8245-1745-8.
- CODICE DI DIRITTO COMMENTATO. A cura della Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale. Ancora Editrice S. r. l., Milano 2009. ISBN 978-88-514-0654-7.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Lumen gentium, dogmatická konštitúcia o Cirkvi*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, ISBN 978-80-7162-738-8.
- ETEROVIC, N. *Il Vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2012. 1032 s. ISBN 978-88-465-0814-0.
- FAVENE, F. *Il vescovo maestro della fede*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2012. 124 s. ISBN 978-88-209-8900-2.
- HAHNENBERG, P. E. *A Concise Guide to the Documents of Vatican II*. Cincinnati: Franciscan Media, 2007. 178 s. ISBN 978-0-86716-552-4.
- HENN, W. *Church. The People of God*. New York : Burns & Oates, 2004. 167 s. ISBN 0-86012-368-5.
- KASPER card., W. *Leadership in the Church*. New York : The Crossroad Publishing Company, 2003. 240 s. ISBN 0-8245-1977-9.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1998. ISBN 80-7162-253-2.
- Kódex kánonického práva. Bratislava: Konferencia biskupov Slovenska, 1996. ISBN 80-7162-227-3.

PAVOL VI. *Apostolica sollicitudo* (1965) {online}. (cit. 2023-02-02). Dostupné na internete: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu_proprio_19650915_apostolica-sollicitudo_en.html

SULLIVAN, A. F., S. J. From Apostles to Bishops. *The Development of the Episcopacy in the Early Church*. Mahwah : The Newman Press, 2001. 253 s. ISBN 0-8091-0534-9.

WOOD, K. S. *Sacramental Orders*. Collegeville : The Liturgical Press, 2000. 197. s. ISBN 0-8146-2522-3.

The Episcopal Collegiality Expressed by the Synod of Bishops

Summary:

The article discusses one of the two subjects of power in the Church, the college of bishops and, in particular, the expression of its power in the Synod of Bishops. Theology and canon law clearly declare that power in the Church is an organized service to the faithful. The highest power in the Church expressed in the college of bishops is a manifestation of their shared responsibility for the same universal Church which is present and expressed in local churches as well. By establishing the Synod of Bishops, the II. Vatican Council created a very flexible ecclesiastical body, where bishops representing individual episcopal conferences from around the world, offer the Roman Pontiff great help and precious advice. In essence, the Synod of Bishops acts permanently, creates a closer community between the Pope and the bishops, offers him advice and examines issues related to the activities of the Church in the world. The theory of episcopal collegiality and the functioning of the synod of bishops are summarized here.

Key words: *episcopal collegiality – power – code – service – synod*

Doc. JUDr. ICDr. Juraj Jurica, PhD.
Catholic University in Ružomberok
Faculty of Theology

KNIŽNÉ RECENZIE

SVOBODOVÁ, Zuzana – BLAŠČÍKOVÁ, Andrea.
Být, poznat a milovat. Augustínovský dialog.
Praha: Karolinum, 2023, 112 s. ISBN 978-80-246-5622-9.

Oľga Gavendová

Publikáciu najvýstižnejšie vyjadruje podnadpis: *Augustínovský dialóg*. Nejde totiž o klasickú vedeckú monografiu s cieľom podať určité množstvo teoretických informácií – hoci aj tieto sú dôležitou súčasťou knihy –, ale je to dialóg medzi dvomi autorkami, ktorý otvára myšlienkový svet svätého Augustína a snaží sa ho živo aplikovať na oblasť výchovy a vzdelávania, v ktorej obe autorky pôsobia. Zuzana Svobodová sa venuje vzťahom náboženskej a kultúrnej vzdelanosti, Andrea Blaščíková sa zaoberá etikou sv. Tomáša Akvinského a otázkami výchovy k cnosti. Obe autorky stoja za projektom *Zimná škola filozofie výchovy*. Škola je určená pre učiteľov pedagogiky, filozofie, náboženstva a iných príbuzných odborov a poskytuje im spoločnú platformu pre dialóg týkajúci sa aktuálnych otázok, s ktorými sa vo výchove a vzdelávaní stretávajú. Tak isto sú spoluautorkami knihy dialógov, vstupujúcou do živej školy myslenia, ktorú založil český filozof Radim Palouš.¹ Spolupráca vyústila do dialógov nad myslením sv. Augustína. Cieľom tejto publikácie je vstúpiť a pomôcť druhým vstúpiť do dialógu o osobnosti, o výchove, a to spolu s niekým, kto bol osobnosťou, ktorý sám písal dialógy a viedol neustály dialóg s vnútorným Učiteľom, s Kristom. To je dôvod, prečo si autorky ako formu zvolili práve dialóg, ktorý umožňuje hľadiť na svet očami druhého človeka, hľadiť iným spôsobom (s. 95).

Prvá kapitola s názvom *Být, poznať, milovať* vychádza z Božej stopy v nás, prejavujúcej sa týmito tromi rozmermi, nakoľko sme stvorení na jeho obraz a podobu. Ľudská duša preto odráža vzájomnosť vzťahov v Trojici. Ak sa narušia vzťahy medzi realitou a poznaním, vnáša sa neporiadok nielen do ľudskej duše, ale prostredníctvom činnosti aj do sveta. Neporiadok môže napraviť len láska.

¹ SVOBODOVÁ, Z. – BLAŠČÍKOVÁ, A. *Mezi filosofii a teologií výchovy. Dialog k odkazu Radima Palouše*. Praha: Karolinum, 2021.

Príkladom živého vzťahu a prepojenia medzi bytím, poznaním a milovaním je štúdium cudzieho jazyka: inak sa ho človek učí, ak si s iným človekom nechce len vymeniť informácie, ale chce sa s ním lepšie dorozumieť a vzájomne sa podeliť o svoj vnútorný svet. Tým sa otvorila cesta do druhej kapitoly *Spoločne načúvať reči Života*, lebo priateľstvo je formou prebývania v pravde a láske, čo sa nedá zachytiť do slov. Je to živý pohyb (s. 17), túžiaci po láske, ktorá presahuje ľudské priateľstvo. Neznamená to, že obaja budú mať na všetko rovnaký názor. Naopak, živosť prináša aj inakosť, iný pohľad, ktorý môže obohatiť, ak sa mu človek otvorí. Načúvať reči Života v spoločenstve priateľov vedie k poznaniu, že pravda sa nám dáva. Tretia kapitola *Pasivita a aktivita neľahostajných* sa preto venuje prijímaniu pravdy a tým počiatkovej pasivite, predchádzajúcej každú aktivitu. Prepojenie medzi nimi vidno napríklad v trpezlivosti, ktorá môže byť „aktívnou a zodpovednou cnosťou, dokonca jednou z najdôležitejších cností vychovávateľa, a nie rezignáciou“ (s. 26). Prepojenie tak isto možno pozorovať vo vnútornej premene, ktorú si človek sám zámerne nevyvolá, ani ju neovláda, no len vtedy, ak sa jej otvorí, následne sa môže stať svedectvom. Niekedy sa však človek bojí vystaviť sa tomuto živému pohybu a tým sa otvára štvrtá kapitola *Strach a dôvera*, lebo strach pomôže prekonať len dôvera a láska: „Naša existencia rastie z participácie vďaka tomu, že je nám umožnené prijímať, že môžeme byť prijímanými, obdarovanými, až tu môžu prameniť i naše dialógy, ak je *Logos* základom, počiatkom“ (s. 40). Dôvera voči druhému pramení v dôvere voči Druhému. Piata kapitola *Byť na prahu* poukazuje na to, že hľadanie prijatia, domova a bezpečia nebráni vydať sa na cestu premeny. Ba viac, prahom je sám človek a prekračuje ho vstupovaním do dialógu, ktorým sa otvára inému a umožňuje premenu (s. 53). Šiesta kapitola *Prameň a dialóg* hovorí o premene srdca, ktorá sa dosahuje napojením na prameň. Ním je vnútorný Učiteľ, pravda, ktorá prehovára v srdci človeka (s. 69). Takáto skúsenosť sa ťažko popisuje slovami, dá sa o nej svedčiť žijúcim životom, čo je predmetom poslednej kapitoly *Vydávať svedectvo pravde v láske*.

Ako autorky uvádzajú, realizácia nápadu viesť takýto písaný dialóg trvala dlho, ale pri čítaní vidno, že autorky sa rozbiehali, téma sa čoraz viac stávala súčasťou ich myslenia, ich rozhovorov, ich životov. Dosvedčuje to aj skutočnosť, že v texte sa čoraz častejšie objavuje osobné svedectvo, podelenie sa o konkrétne životné situácie, ktoré vhodne vysvetľuje to podstatné. Z tohto dôvodu je publikácia vhodnou pomôckou pre študentov pripravujúcich sa na výchovu, na učiteľstvo, na pôsobenie v školách, ktoré sa nemajú stať len miestom pre odovzdávanie informácií, ale škola „by mala byť časom, ktorý si vieme vychutnať a v ktorom sýtime našu túžbu rozumieť (...) Učiteľské a vychovávateľské umenie premieňať by teda určite malo byť predchádzané, sprevádzané i nasledované umením prijímať, pozorovať, kontemplovať, rozumieť srdcom“ (s. 42). Keďže predmetom dialógu medzi dvoma autorkami je Augustínov dialóg s Učiteľom

a ich dialóg sa otvára pre dialóg jednak s čitateľom a zároveň sa deje vertikálne, lebo sa deje v dialógu s vnútorným Učiteľom a k nemu vedie aj čitateľa, publikácia dáva veľa podnetov nielen pre študentov, budúcich učiteľov a vychovávateľov, ale aj pre všetkých, ktorí sa snažia o duchovný život.

William Griffin.
C. S. Lewis: Spirituality for Mere Christians.
Eugene, OR: Wipf and Stock, 2007. 222 pp.
ISBN 978-1-59752-649-4.

Martina Juričková

Clive Staples Lewis, okrem toho, že bol autorom fantasy série *Kroniky Narnie*, bol aj jedným z najväčších kresťanských apologetov 20. storočia. Svoju neľahkú cestu k viere rozoberal vo viacerých svojich popularizačno-teologických knihách, predovšetkým vo svojej autobiografii *Surprised by Joy*¹. Môže sa teda zdať, že akákoľvek ďalšia publikácia o Lewisovom duchovnom živote je zbytočná, lebo všetko dôležité už spisovateľ o sebe povedal sám, a tak nemá čo nové priniesť. Griffin sa však týmto nenecháva odradiť, práve naopak, berie to ako výzvu. Vedomý si toho, že ľudia, vrátane kresťanov, majú občas sklony prezentovať samého seba v lepšom svetle než akí v skutočnosti sú, neberie Lewisovu vieru za pevne daný fakt, ale má za cieľ akoby nanovo objaviť, kto Lewis v skutočnosti bol a komu, takpovediac, patrí. Aspoň takto to vysvetľuje v Úvode svojej knihy (s. 12, 15, 17).

Griffin sám seba označuje za moderného životopisca, teda takého, ktorý sa nebojí vo svojom výskume využívať aj netradičné metódy a prístupy. Podľa jeho vlastných slov (s. 13), je životopiscom, pre ktorého nič nie je sväté. Neexistujú pre neho žiadne tabuizované témy, musí sa pozrieť všade, doslova pod každý (metaforický) kameň, nenechá žiadne záznamy či fámy neoverené a nezabudne vyspovedať žiadnych svedkov. V Úvode ďalej popisuje, ako sa s použitím týchto techník snažil vyvrátiť to, čo sa o Lewisovi vyvrátiť nedá – že jeho život priam prekypoval duchovnom a nábožnosťou. Je tak Griffinovou povinnosťou čitateľovi sprostredkovať, čo svojím bádáním zistil. Nezostáva však iba v roli životopisca, ale prechádza aj do roly literárneho kritika, keď poukazuje na to, ako Lewis určité teologické prvky zo svojho života a viery aplikoval do svojej tvorby.

Griffin má jasnú predstavu o cielei svojej publikácie – najskôr čitateľom podá životopisné fakty a z nich potom izoluje a vyzdvihne také duchovné a teologické prvky, ktoré sú tam identifikovateľné (s. 26). Každá zo siedmich kapitol jeho

¹ LEWIS, C. S., *Surprised by Joy*. London, UK: William Collins, 2016. 277 pp. ISBN 978-0-00-746127-1. Prvé vydanie je z roku 1955.

knihy tak obsahuje dve primárne časti – prvá popisuje, čo sa v Lewisovom živote stalo, a tá druhá, aký to má význam. Tieto dopĺňajú ešte ďalšie tri časti, ktoré sú pre túto knihu unikátne, keďže sa v životopisoch zvyčajne nevyskytujú: *Sentences*, *Scriptures* a *Readings*. Časť *Sentences* je inšpirovaná starovekými filozofickými dielami, ktoré boli štruktúrované do viet, t. j. sentencií. Tieto časti v Griffinovej knihe predstavujú dlhšie úryvky z Lewisových kníh, v ktorých danú duchovnú tému rozoberá. Časť *Scriptures* zase cituje pasáže zo Svätého písma, ktoré rovnako komentujú danú duchovnú tému. A posledná časť *Readings* ponúka čitateľom návrhy na ďalšie, detailnejšie čítanie o danej téme, predovšetkým z Lewisových kníh alebo publikácií o ňom jeho tvorbe. Čitatelia tak v tejto časti dostanú veľmi stručný prehľad najvýznamnejšej literatúry venujúcej sa konkrétnym témam rozoberaným v jednotlivých kapitolách Griffinovej knihy, čo je pre ciele výber ďalšieho čítania rozhodne užitočnejšie než len abecedný zoznam použitej literatúry štandardne zaraďovaný na konci publikácií (Griffinova kniha nie je výnimkou). Zradenie časti *Readings* do každej kapitoly tak nepochybne ocenia ako akademici, tak aj bežní čitatelia.

Čo sa týka obsahu jednotlivých kapitol knihy, ako už bolo spomenuté, *C. S. Lewis: Spirituality for Mere Christians* sa skladá z Úvodu, siedmich kapitol a Doslovu. V Úvode Griffin vysvetľuje metodiku a účel svojho výskumu. Sedem nasledovných kapitol mapuje Lewisov život viac-menej chronologicky, každá z nich však zdôrazňuje určité aspekty jeho duchovného života, ktoré boli v jednotlivých fázach jeho života dominantné. Prvá kapitola tak mapuje Lewisovo detstvo a mladosť, poukazujúc na všetky prvky, ktoré ho viedli k odpadnutiu od viery. Druhá kapitola sa zaoberá Lewisovým životom v období okolo prvej svetovej vojny, kedy sa Lewis začínal prinavracieť k viere, no jej krehké korene boli ohrozované rôznymi trendami populárnymi vo vtedajšej čoraz viac ateistickej spoločnosti. Tretia kapitola sa zaoberá Lewisovým životom v období druhej svetovej vojny, kedy už opäť plne veriaci kresťan-anglikán Lewis nahral pre rádio stanicu BBC sériu prednášok o morálke a náboženstve a skúma, aký to malo dopad na jeho spoločenské postavenie. Štvrtá kapitola sa zaoberá tým, ako sa radosť a humor – neklamné znaky správneho kresťana a Božej prítomnosti v jeho živote – prejavovali v Lewisovom živote aj napriek osobným démonom, ktorým musel čeliť. Piata kapitola sa detailnejšie venuje zase tejto temnejšej Lewisovej stránke a obdobiam v jeho živote, kedy musel zas a znova bojovať o svoju vieru, jednak pod ťarchou spoločenských konvencií (Griffin uvádza, že Lewisove verejné hlásenie sa k viere ho stálo kariérny postup (s. 48)) a tiež rodinných tragédií (napr. po smrti manželky Joy). Šiesta kapitola sa venuje Lewisovým modlitebným praktikám a siedma praktickej aplikácii zásad jeho viery v každodennom živote. Tu sa vyzdvihuje najmä Lewisova štedrosť a dobrosrdečnosť vo vzťahu k jeho blíznym – Lewis dokonca založil nadáciu na to, aby mohol pomáhať

blížnym v núdzi – a taktiež to, že pravidelne chodil na bohoslužby, kde dokonca aj ako laik kázal, a na sposed', čo sa od anglikánov nevyžaduje.

Čo sa týka Griffinovho pisateľského štýlu, je rovnako neštandardný ako štruktúra jeho knihy, čo nemusí sadnúť každému čitateľovi. Charakteristickým prvkom je, že sa snaží do každej kapitoly zaradiť čo najviac anekdot a vtipných príhod z Lewisovho života, pravdepodobne v súlade s predpokladom, že správny kresťan je vždy plný radosti. Jeho kniha je tak viac naratívna ako faktografická, zaraďujúca sa skôr do žánru populárno-náučnej literatúry s dôrazom na slove populárno. Griffin uvádza (s. 28), že sa snaží napodobňovať Lewisa, ktorého vystupovanie bolo charakteristické takzvaným *lowbrow*, t. j. nízkym až takmer nekultivovaným štýlom. Lewis sa vyjadril, že takýto štýl je vhodnejší na komunikáciu s jednoduchými, bežnými ľuďmi. Ak im chcel odovzdať niečo zo svojej (aj duchovnej) múdrosti, musel sa pokoriť a priblížiť na ich úroveň a hovoriť „ich jazykom“. Iba tak im mohol prehovoriť priamo do duše. Griffin sa teda snaží o to isté. V jeho prípade to však miestami pripomína skôr bulvárny štýl, keďže používa dosť kvetnatý, metaforický jazyk a občas senzacionalizuje. Taktiež v texte nepoužíva žiadne označovanie poznámok a citácií, takže čitateľ, ktorý chce zistiť, z akých zdrojov Griffin prebral svoje informácie, musí v podstate takmer po každej citovanej vete či pasáži pozerat' na koniec knihy do časti Poznámky, kde sú použité citácie označené iba začiatočnými a koncovými slovami a číslami strán, na ktorých sa nachádzajú. Takéto listovanie tam a späť je zakrátko dosť otravné a vyčerpávajúce. Je zjavné, že rozhodnutím citácie nijako graficky neoznačovať sa Griffin snažil vyjsť v ústrety svojim neakademickým čitateľom, ktorých by to asi vyrušovalo.

Ďalším nedostatkom jeho knihy je, že Lewisov život začína rozoberať presne od momentu, resp. momentov, pri ktorých svoju autobiografiu *Surprised by Joy* začína aj Lewis. Griffin sa pritom opäť zrejme inšpiroval Lewisom, ktorý udalosti predchádzajúce dobám, na ktoré si bol zo svojho detstva schopný spomenúť, považoval za nepodstatné pre vysvetlenie jeho cesty k viere. Griffin rovnako považuje všetko, čo sa odohralo pred narodením Lewisa, za irelevantné pre analýzu jeho duchovného života, aj keď to tak priamo neuvádza. To je však chyba, lebo postoj človeka k viere sa, aj keď nepriamo, formuje i tým, aký postoj k nej mali jeho predkovia a aké bolo celkové postavenie viery v živote jeho rodiny. Bolo by prínosné ukázať, ako to bolo v Lewisovej rodine pred jeho narodením, a vytiahnuť na svetlo sveta práve tie rodinno-duchovné informácie, ktoré Lewis vo svojej autobiografii neuvádza. Lewis sa zmieňuje nanajvýš o tom, že viera jeho rodičov bola skôr o dodržiavaní tradícií než o jej úprimnom prežívaní, a aj preto sa zo života Lewisa i jeho otca po smrti jeho matky veľmi rýchlo vytratila. Bolo by zaujímavé dozvedieť sa viac o tom, prečo mal Lewisov otec k viere a náboženstvu taký vlažný prístup, i keď k teologickým otázkam pristupoval intelektuálne, až kazateľsky. Ako sám Lewis priznával, otcov postoj

k viere, v kombinácii s emocionálnou rezervovanosťou a odmeranou výchovou, k rozvoju jeho detskej viery rozhodne nepomohol. Okrem toho, Griffin pojednáva aj o Lewisovom internátnom období a mladosti len v skratke, nezamýšľajúc sa hlbšie nad vplyvom Lewisových školských zážitkov na stratu jeho viery, ani k nim nepodáva hlbší kontext. Nekomentuje napríklad stav školstva v Británii na začiatku 20. storočia, čím by mohol potvrdiť alebo vyvrátiť relevantnosť Lewisových školských skúseností. Namiesto toho radšej Lewisa porovnáva so zdanlivo náhodnými ikonami popkultúry z čias jeho mladosti, ako napríklad s Noëlom Pierceom Cowardom, ktorý bol podľa Griffina príkladom neviazaného života, a teda v ostrom protiklade s Lewisom. S Cowardom porovnáva Lewisa v druhej kapitole a neskôr v piatej kapitole ho zase porovnáva s knižnou postavou, krčmárom Harrym Baillym z Chaucerových *The Canterbury Tales*. Takýmto kontrastovaním Lewisa s inými, reálnymi či fiktívnymi osobami Griffin Lewisa skôr mytologizuje než by odkrýval, kým v skutočnosti bol. Dá sa teda povedať, že Griffin si svoju úlohu moderného životopisca, ktorý pri svojom bádani nenechá žiaden kameň neprevrátený neplnil dôsledne. A to čitateľ zisťuje už na začiatku prvej kapitoly. Životopisec je teda sám vinný z toho, že v Úvode sa prezentuje neobjektívne a pripisuje si zásluhy, ktoré ale svojou knihou celkom nedosahuje. A tým iba prispieva k dojmu, že jeho kniha neprináša nič novšie, než čo je už známe zo *Surprised by Joy*.

Musí sa však uznať, že prínosom Griffinovho diela *C. S. Lewis: Spirituality for Mere Christians* sú hlavne spomínané jedinečné časti kapitol *Sentences*, *Scriptures*, a *Readings*, ktoré nie sú pre životopisné publikácie typické. Akademiikom možno veľa nového neodkryje, ale neakademiikom skvele poslúži ako štartovacia čiara pre spoznávanie Lewisovho duchovného života a diela.

OBHÁJENÉ DIZERTAČNÉ PRÁCE

NA RKCMBF UK V AKADEMICKOM ROKU

2023/2024

ThLic. Michal Mališ: **Vývoj motívu obrátenia v synoptických evanjeliách a jeho recepcia vo Vulgáte. Textologický a teologický výskum pojmov „metanoéo“, „epistréfo“ a „metamélomai“**
Školiteľ: doc. SSDr. Blažej Štrba, PhD.

Cieľom práce bolo poukázať na pôvodný význam obrátenia, ktoré je vyjadrené tromi základnými gréckymi pojmami, ktorými sú ἐπιστρέφω, μεταμέλομαι a μετάνοια/μετανοέω. K trom základným pojmom sa pridávajú dva príbuzné pojmy s pojmom ἐπιστρέφω, a to στρέφω a ἀποστρέφω. V práci bol predstavený ďalší vývoj motívu obrátenia pri preberaní do Vulgáty a jej vplyv na niektoré slovenské preklady Svätého písma. Súbežne so synoptickým pohľadom je motív obrátenia predstavený aj v diele Jozefa Flávia.

Po vymedzení sémantického poľa predmetných gréckych pojmov pre obrátenie boli skúmané ich výskyty v rámci každého synoptika zvlášť, a potom sa prešlo k ich zaradeniu v celom synoptickom diele a v medzertextových vzťahoch. Podobne sa postupovalo aj pri skúmaní preberania gréckych pojmov pre obrátenie do Vulgáty. Boli uvedené latinské výrazy, ktorými Vulgáta preberá grécke pojmy pre obrátenie a jej tendencie pri vnímaní motívu obrátenia. Bolo poukázané aj na dopad Vulgáty pri prekladaní predmetných pojmov v niektorých slovenských prekladoch Svätého písma. Pri skúmaní diela Jozefa Flávia bol predstavený sémantický význam predmetných pojmov pre obrátenie v rámci kontextu jednotlivých diel. Exegeticko-teologické skúmanie sa robilo na úrovni sémantickej, textovo-kritickej, literárno-naratívnej, prekladovej a historickej.

V prvej kapitole bol venovaný priestor vymedzeniu sémantického poľa gréckych pojmov pre obrátenie a textovej kritike ich výskytov v synoptickom diele. V druhej kapitole bola uvedená kontextualizácia jednotlivých predmetných pojmov v rámci synoptického diela, ako aj ich medzertextové vzťahy. Tretia kapitola priblížila preberanie motívu obrátenia z pôvodných textov do Vulgáty, s dopadom na slovenské preklady. Motív obrátenia v diele Jozefa Flávia bol predstavený v štvartej kapitole.

Sémantické, literárne a exegeticko-teologické skúmanie poukázalo na dôležitosť termínu στρέφω vzhľadom na Ježišove fyzické obrátenia, vyjadrené jeho rovnakým gramatickým tvarom. Sloveso μεταμέλομαι je spojené s Judášovým pocitom ľútosť, ktorá ho síce nevedla k zmene zmýšľania, no dáva jeho konaniu črtu nádeje. Dvojslovný pojem μετάνοια/μετανοέω zase opisuje rozhodujúci bod v procese obrátenia, ktorý disponuje pre odpustenie hriechov a dáva dôraz na vnútornú premenu. Vulgáta prebrala tieto pojmy, no zlúčením pojmov μεταμέλομαι a μετάνοια/μετανοέω do jedného pojmu *paenitentia* dostatočne nevyjadrila kľúčové postavenie vnútornej zmeny zmýšľania. Tým ovplyvnila aj slovenské preklady, zamerané viac na vonkajšie pokánie. Motív obrátenia v diele Jozefa Flávia potvrdil nenahraditeľné miesto zmeny zmýšľania, ktorá zásadným spôsobom ovplyvňuje budúce skutočnosti. Skúmanie motívu obrátenia však ukázalo aj dopĺňanie gréckej a latinskej tradície. Zatiaľ čo tá grécka dáva dôraz na vnútornú premenu, tá latinská dbá na jej konkrétne prejavenie sa v konaní.

ThLic. Eubomír Švorca: **Viera ako skúsenosť
v učení Josepha Ratzingera**
Školiteľ: prof. ThDr. Jozef Krupa, PhD.

Podľa Josepha Ratzingera je náboženská skúsenosť jedným zo spôsobov poznávania Boha. J. Ratzinger predstavuje katolícku vieru ako skúsenosť radosti a dôvery, z ktorej vychádza odpoveď človeka, ktorý sa vydáva na cestu so svojou slobodou odpovedať na nezaslúžený Boží dar: vieru ako obrátenie. Pri analýze konceptu obrátenia ako exodu zo subjektívneho a obmedzujúceho pohľadu na skúsenosť viery sa dizertant zaoberal aj objektívnou stránkou viery: vierou ako poznaním. V dizertačnej práci analyzoval myslenie J. Ratzingera, jeho osobitý štýl, pričom zdôraznil prínos iných autorov pri formovaní a rozvoji jeho myslenia. Analyzoval rôzne oblasti skúsenosti viery v dielach bavorského teológa a identifikoval spoločnú niť, vedúcu k typicky kresťanskej integrálnej skúsenosti.

AUTORI PRÍSPEVKOV

PROF. THDR. ANTON ADAM, PHD., Rímskokatolícka cyrilometodská
bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Kapitulská 26,
814 58 Bratislava 1, anton.adam@frcth.uniba.sk

DOC. PHDR. OEGA GAVENDOVÁ, PHD., Rímskokatolícka cyrilometodská
bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Kapitulská 26,
814 58 Bratislava 1, olga.gavendova@frcth.uniba.sk

DOC. JUDR. ICDR. JURAJ JURICA, PHD., Teologická fakulta, Katolícka
univerzita v Ružomberku, Ul. Hlavná 89, 041 21 Košice, juraj.jurica@ku.sk

MGR. MARTINA JURIČKOVÁ, PHD., Katedra anglistiky a amerikanistiky,
Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre,
Štefánikova 67, 949 01 Nitra, mjurickova@ukf.sk

DOC. DR. PETR MAREČEK, TH.D., Cyrilometodějská teologická fakulta,
Univerzita Palackého v Olomouci, Univerzitní 244/22, 779 00 Olomouc,
petr.marecek@upol.cz

DOC. THDR. ING. VLADIMÍR THURZO, PHD., Rímskokatolícka
cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave,
Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, thurzo1@uniba.sk

PHDR. JOZEF URAM, PHD., Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká
fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58
Bratislava 1, jozef.uram@frcth.uniba.sk

Contents

Articles

The Natural Law is a Basis of Human Rights JOZEF URAM	1
The Meaning of Matt 28:16-20 in the Gospel of Matthew PETR MAREČEK	19
The Theological Virtue of Faith in Receiving the Sacrament of Marriage ANTON ADAM	40
Is a Universal Definition of Human Enhancement Possible and Needed? VLADIMÍR THURZO	59
The Episcopal Collegiality Expressed by the Synod of Bishops JURAJ JURICA	71
<i>Reviews</i>	
OĽGA GAVENDOVÁ	84
MARTINA JURÍČKOVÁ	87
<i>Defended Dissertations at FRCTH CU in the Academic Year 2023/2024</i>	91
<i>Authors of Contributions</i>	93

