

<b>EDITORIÁL</b> .....	3
<b>ŠTÚDIE</b>	
<b>Kompatibilizmus bañezianizmu</b> <i>Peter VOLEK</i> .....	5
<b>“Captured by Love” – The Kenotic Power of a Poor Lady and the Symbolism of her Room in the Prose of Jaroslav Durych</b> <i>Jan HOJDA</i> .....	12
<b>Motívy Božieho milosrdenstva v Ž 89 v perspektíve spevu Benedictus (Lk 1,68-79)</b> <i>Anton TYROL</i> .....	20
<b>Číselná symbolika 153 rýb u sv. Augustína</b> <i>Peter OLEXÁK</i> .....	29
<b>Mária a postmoderné kresťanstvo. Reflexia na motívy Elmara Salmanna</b> <i>Ľubomír HLAD</i> .....	39
<b>Dostojevskij a Soloviov: Legenda o Veľkom inkvizítovi.</b> <i>Lukáš SEKERÁK</i> .....	47
<b>Eutanázia ako akt poslednej vôle človeka</b> <i>Norbert SZANYI</i> .....	59
<b>Oratio universalis v liturgii Veľkého piatku</b> <i>Lukáš KNAP</i> .....	73
<b>PREKLADY</b>	
<b>Zmiešaná medzinárodná komisia pre teologický dialóg medzi Rímskokatolíckou cirkvou a Pravoslávnuou cirkvou Synodalita a primát počas prvého tisícročia</b> <i>Ján KRUPA</i> .....	81
<b>RECENZIE</b>	
<b>SMELÝ, Igor: Integratívny prístup v psychoterapii. Stručný sprievodca kľúčovými zručnosťami v psychoterapii. Prešov : Rokus, 2017. 89 s.</b> <i>Radovan ŠOLTÉS</i> .....	90

## CONTENTS

<b>EDITORIAL</b> .....	3
<b>STUDIES</b>	
<b>The Compatibility of Bañezianism</b> <i>Peter VOLEK</i> .....	5
<b>“Captured by Love” – The Kenotic Power of a Poor Lady and the Symbolism of her Room in the Prose of Jaroslav Durych</b> <i>Jan HOJDA</i> .....	12
<b>The Theme of God’s Mercy in Psalm 89 in the Perspective of the Benedictus (Lk 1,68-79)</b> <i>Anton TYROL</i> .....	20
<b>The Gematria of 153 Fish in Augustine</b> <i>Peter OLEXÁK</i> .....	29
<b>Mary and Postmodern Christianity. A Reflection on the Thoughts of Elmar Salmann</b> <i>Ľubomír HLAD</i> .....	39
<b>Dostojevskij and Soloviov: The Legend of the Grand Inquisitor</b> <i>Lukáš SEKERÁK</i> .....	47
<b>Euthanasia as an Act of Last Will</b> <i>Norbert SZANYI</i> .....	59
<b>The Prayers of the Faithful in the Liturgy of Good Friday</b> <i>Lukáš KNAP</i> .....	73
<b>TRANSLATION</b>	
<b>The Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Orthodox Church Primacy and synodality in the Church of the First Millenium</b> <i>Ján KRUPA</i> .....	81
<b>REVIEWS</b>	
<b>SMELÝ, Igor: <i>Integratívny prístup v psychoterapii. Stručný sprievodca kľúčovými zručnosťami v psychoterapii.</i> Prešov : Rokus, 2017. 89 s.</b> <i>Radovan ŠOLTÉS</i> .....	90

Milí čitatelia, ponúkané číslo nášho časopisu obsahuje deväť zaujímavých textov, z ktorých jeden je v anglickom jazyku. Ich témy sú filozofické, antropologické, teologické, etické i literárne. Obsahová bohatosť by teda nemala nechať stáť bokom žiadneho z Vás.

Slovenský filozof a teológ Peter Volek v minulom ročníku predstavil tému baňezianizmu. Autor sa vracia k tajomnému vzťahu ľudskej a Božej slobody. Je ľudská sloboda v Božej naozaj slobodná? Boh vo svojom predpoznaní vidí ľudské možnosti a konanie človeka. Teológia sa už od začiatku tradície kresťanstva snaží nájsť vzťah týchto dvoch slobôd. Aj keď autor v predchádzajúcom článku obhajuje ich neprotirečivosť, predsa teraz prichádza s jasnejším doplnením svojej tézy.

Jan Hojda, ktorý sa v Čechách venuje predovšetkým teologickej antropológii, ponúka pohľad na mužsko – ženský vzťah očami českého katolíckeho spisovateľa Jaroslava Durycha. Text je nielen silno psychologický, ale je príjemným naratívny popisom základných kategórií, ktoré vládnu medzi mužom a ženou – vzájomnosť, darovanie, priestor intimity. Text nesie v sebe silnú dávku odvahy a vstupuje do popisu potreby celistvosti vzťahu muža k žene a ženy k mužovi. Telesnosť vzťahu nevníma autor negatívne, ale, naopak, ako „sviatostný výraz“ ich duchovného prepojenia a zdieľania.

V uplynulom období sme zrejme tému Božieho milosrdenstva počuli „obohraňnú“ z viacerých strán. Tento raz sa nám ju známy slovenský biblista Anton Tyrol pokúsi ponúknuť príťažlivým spôsobom, očami starozákonného žalmistu a zároveň v perspektíve spevu Benedictus. Aj keď autor nemá záujem dokazovať priamu súvislosť týchto dvoch textov, predsa chce poukázať na zaujímavý dynamický vývoj témy milosrdenstva od starozákonnej tradície až po novozákonnú. Zrejme málokomu by napadlo, že neznalosť čísel môže sťažovať jasnejšie pochopenie textov Biblie. Túto tézu chce potvrdiť Peter Olexák zahĺbením sa do Augustínovho rozmyšľania o symbolike čísel. Matematika je kľúčom k rozličným tajomstvám. Harmónia čísel je často poukazom na mnohé odpovede. Rovnako Biblia používa skryté významy numerov, ktoré hľadala aj veľká postava starovekého kresťanského Západu – svätý Augustín. Autor článku približuje rôzne spôsoby interpretácie čísla 153, ktoré používa evanjelista Ján pri rozprávaní o zázračnom rybolove.

Benediktína a bývalého profesora dejín teológie na jednej z rímskych univerzít Elmara Salmanna už poznáme z predchádzajúcich čísel časopisu. Nepoznáme ho

však zo žiadnej mariologickej úvahy, pretože tento génius kresťanského myslenia sa spomínanej téme venuje zriedkakedy. O to vzácnejší je článok Ľubomíra Hlada, ktorý zachytil Salmanna práve pri takomto uvažovaní. Text je zároveň skúmaním postmodernej mentality a jej možným prepojením s mikrodejinami spásy biblickej Márie. Mariánsky prvok vraj môže vrátiť postmoderné kresťanstvo opäť „do hry“.

Prepojenie literatúry a teológie je pozoruhodné a pre kresťanské myslenie veľmi prínosné. Pretože teológia je literatúrou a literatúra je teológiou. Na túto symbiózu chce poukázať Lukáš Sekerák v analýze Dostojevského Legendy o Veľkom inkvizitorovi. Najprv však chce autor voviesť čitateľa do historického rámca vzniku a autorstva tejto legendy.

Ďalší článok predstavuje aktuálnu spoločenskú tému eutanázie. Dnes naozaj nie je problém žiť, ale zomrieť. Medicína spôsobila, že telo prežíva nášho ducha. Ako teda pochopiť ľudí, ktorí túžia zomrieť? Čo znamená zabiť? Čo znamená nechať zomrieť? Na tieto zložité bytostné otázky sa pokúša vo svojej štúdií odpovedať Norbert Szanyi.

Náš časopis dáva priestor aj liturgickým otázkam. Korene modlitby veriacich Veľkého piatku hľadá vo svojej štúdií Lukáš Knap. Zároveň predstavuje jej partikulárny vývoj počas celej tradície. Liturgia bola vždy pozorná na zmeny v spoločnosti, aby jej modlitba bola živá a aktuálna.

Otázka zjednotenia Rímskokatolíckej a Pravoslávnej cirkvi je skromnou túžbou mnohých ich členov. Posledným príspevkom tohto čísla je preklad textu Zmiešanej medzinárodnej komisie pre teologický dialóg týchto dvoch veľkých kresťanských cirkví. Text približuje možnosti, ktoré dokážu spájať, ale i nemožnosti, ktoré je treba preklenúť.

V mene celej redakčnej rady chcem Vám, čitateľom, popriať príjemné chvíle pri lektúre vybraných tém. Verím, že ich obsahy Vás dokážu obohatiť, doplniť i naplniť alebo vyzvať ku konfrontácii s vlastnými názormi.

*Vladimír Juhás*

Peter VOLEK

### Kompatibilizmus bañezianizmu

#### Abstract

In this article the author shows that the understanding of free will in Bañezianism is compatible with God's influence on human action. He also proposes modifications to selected interpretations of Bañezianism in order to render these more intelligible. This view will be presented in relation to Molinism, which proposes a different solution to the question of God's role in human action, one that coincides with libertarianism.

**Keywords:** Bañezianism, Milinism, Human action, Libertarianism, Freedom.

V článku *Možnosť bañezianizmu*<sup>1</sup> som zdôvodnil ako hlavnú tézu neprotirečivosť bañezianizmu pokiaľ ide o spoluprácu človeka a Boha pri vytváraní ľudského skutku. Po diskusii s Petrom Dvořákom som dospel k názoru, že hlavnú tézu tohto článku zastávam naďalej, ale predstavenie náuky Dominga Bañeza OP (1528-1604) z jeho textu podrobujem úprave a zmene. V tomto článku chcem napraviť nedostatky interpretácie náuky Bañeza z článku *Možnosť bañezianizmu* ich správnym vysvetlením, priblížením a zasadením do kontextu súčasného vysvetľovania slobody človeka pri ľudskom skutku v súvislosti s chápaním pôsobenia prírodných zákonov na slobodu človeka.

Najprv predstavím súčasné teórie slobody človeka pri ľudskom skutku v súvislosti s interpretáciou vplyvu prírodných zákonov na človeka.<sup>2</sup> Niektorí autori sú presvedčení, že vo svete vládne determinizmus. To znamená, že súčasný stav sveta presne predpovedá nasledujúci stav vo svete, čiže ten nasledujúci je determinovaný súčasným stavom na základe platných fyzikálnych zákonov. Opakom determinizmu je indeterminizmus. Ten pripúšťa, že budúci stav vo svete nie je určený súčasným tak, aby mohol nastať iba jeden stav, ale že zo súčasného stavu môžu nastať niekoľké alternatívne stavy sveta pri platnosti fyzikálnych zákonov. Zastávanie determinizmu alebo indeterminizmu závisí od interpretácie fyzikálnych zákonov. V súčasnosti sa nedá s istotou tvrdiť, či vo svete panuje determinizmus alebo indeterminizmus pokiaľ ide o vplyv fyzikálnych zákonov na konanie človeka.

<sup>1</sup> Porov. Volek, P. *Možnosť bañezianizmu*. In: *Verba theologica*, roč. 15, 2016, č. 1, s. 77-91.

<sup>2</sup> Porov. Volek, P. *Človek, slobodná vôľa a neurovedy*, Ružomberok: Verbum, 2015, s. 24-28.

Po predstavení determinizmu a indeterminizmu teraz priblížim rozličné chápanie slobody človeka. Ten, kto prijíma názor, že človek má slobodnú vôľu, prijíma názor, že človek môže niečo vykonať alebo nevykonať. Má teda voľbu aspoň medzi dvoma možnosťami, pričom sa sám môže determinovať k jednej alebo druhej možnosti. Ten, kto prijíma názor, že človek má slobodnú vôľu, zastáva tézu o slobodnej vôli. Takéto chápanie slobodnej vôle, pri ktorej človeku ostáva voľba možnosti medzi viacerými alternatívami a možnosť sebadeterminácie, možno označiť ako libertariánske. Človek je vtedy slobodný od determinizmu. Determinizmus na neho nevyplýva. To ale znamená, že determinizmus nie je ani v prírode. Lebo keby bol, tak by na človeka vplýval. Libertariánske chápanie slobody je potom indeterministické. V súčasnosti zastáva libertarianizmus dosť veľký počet filozofov, napr. Harry G. Frankfurt, aj keď kritizuje princíp alternatívnych možností, David Widerker, Timothy O'Connor, Peter van Inwagen.<sup>3</sup> Iný názor, ktorý zastáva presvedčenie, že aj pri determinizme v prírode môže zostať človek slobodný, sa nazýva kompatibilizmus. Kompatibilizmus znamená, že téza o slobodnej vôli je kompatibilná s determinizmom. To znamená, že aj pri prijatí determinizmu človek zostáva slobodný. Lenže jeho sloboda znamená len toľko, že sa dokáže sám determinovať. Nedokáže si voliť medzi viacerými možnosťami, lebo determinizmus ho určuje práve k jednej jedinej možnosti. Kompatibilizmus v súčasnosti zastáva menší počet filozofov, napr. Galen Strawson, Christopher Taylor, Daniel Dennett.<sup>4</sup>

Po takomto priblížení súčasných názorov sa môžeme pozrieť bližšie na to, ako vysvetliť náuku Bañeza v pojmoch súčasnej filozofie. Už aj podľa názvu tohto článku je predznačené, že jeho náuku treba vysvetľovať ako kompatibilizmus. To znamená, že ľudská sloboda je kompatibilná s determinizmom. Keďže tu hovoríme o kauzálne predchádzajúcom vplyve Boha na ľudský skutok, čo vyjadruje jeho náuka o fyzickej premócii, vychádzajúca z Tomáša Akvinského, tak vplyv Boha na ľudský skutok sa označuje ako teologický determinizmus.

To, čo nás oprávňuje označiť Bañezovu náuku ako kompatibilizmus, je predovšetkým samotná fyzická premócia, čiže konkurentizmus, ako to označuje Bañez, alebo predeterminizmus, ako to označuje podľa bañezianistu Diega Alvareza OP (cca.

---

<sup>3</sup> Porov. Frankfurt, H. G. Alternative Possibilities and Moral Responsibility. In: *The Journal of Philosophy*, roč. 66, 1969, č. 23, s. 829-839; Frankfurt, H. G. Freedom of the Will and the Concept of a Person. In: *The Journal of Philosophy*, roč. 68, 1971, č. 1, s. 5-20; van Inwagen, P. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press, 1983; Widerker, D. A Defense of Frankfurt-friendly Libertarianism. In: *Philosophical Explorations*, roč. 12, 2009, č. 2, s. 87-108, O'Connor, T. *Persons and Causes*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

<sup>4</sup> Porov. Strawson, G. On the Inevitability of Freedom (From the Compatibilist Point of View). In: *American Philosophical Quarterly*, roč. 23, 1986, č. 4, s. 393-400; Taylor, C., Dennett, D. Who's Afraid of Determinism? Rethinking Causes and Possibilities. In: R. Kane (ed.): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 257-277.

1550-1635) Petr Dvořák.<sup>5</sup> Ide o spoluúčinkovanie Boha a človeka pri ľudskom skutku. Podľa nej Boh účinnou príčinou vplýva na človeka tak, že ho pohýna ku skutku. Podnet k takejto interpretácii dáva už Tomáš Akvinský, keď hovorí, že iba Boh môže vplývať na ľudskú vôľu ako účinná príčina.<sup>6</sup> Keďže ide o pôsobenie Boha ako kauzálnej účinnej príčiny, človek jej nemôže vzdorovať v aktuálnom svete. V inom možnom svete by jej mohol odolávať iba pri inej kauzálnej premócii. Bañez vyjadruje svoju náuku o fyzickej premócii prostredníctvom rozlišovania slobody v rozdelenom zmysle a slobody v zloženom zmysle. To vyjadruje David Svoboda pomocou sémantiky možných svetov. Preto Bañezovu náuku možno chápať tak ako to vyjadril David Svoboda, v rozdelenom zmysle a o slobode v zloženom zmysle.

„(3) Vôľa ( $v$ ) tvorí skutok  $p$  vo svete  $w_a$  a v tom istom čase jestvuje možný svet  $w_p$ , v ktorom vôľa ( $v$ ) tvorí skutok nie- $p$  vtedy a len vtedy, ak naň pôsobí numericky odlišná premócia od tej, ktorá de facto – vo svete  $w_a$  – tvorí skutok  $p$ .“<sup>7</sup>

„(5) Nie je možné, že vôľa ( $v$ ) má premóciu ku skutku  $p$  a v tom istom čase vôľa tvorí skutok nie- $p$ .“<sup>8</sup> Takže nie je žiaden taký možný svet, v ktorom vôľa ( $v$ ) má premóciu ku skutku  $p$ , ale vôľa v tom istom svete s tou istou premóciou tvorí skutok nie- $p$ .“<sup>9</sup>

V tomto článku teda zastávam názor, že Bañezovu náuku vyjadrujú Svobodove tvrdenia (3) a (5).<sup>10</sup>

To, že Bañez nezastáva libertariánske chápanie slobody, sa snaží zdôvodniť aj David Svoboda<sup>11</sup> či Petr Dvořák.<sup>12</sup> Niektorí prívrženci bañezianizmu, napr. Peter

<sup>5</sup> Porov. Aluarez, D. *De auxiliis Diuinae Gratiae et humani arbitrii viribus, et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorundem auxiliorum concordia. Libri duodecim*. Lugduni: sumptibus Iacobi Cardon & Petri Cauellat, 1620, l. III, disp. 22, p. 103, XXXIV B-C [p. 126] – „... sine praedeterminatione Dei extrinseca, et absque decreto diuinae voluntatis, homo non sit futurus liber in actu secundo ...“; Dvořák, P. *Modality a teologický determinismus*. In: Dvořák, P., Peroutka, D., Tomala, O.: *Modality v analytické metafyzice*. Praha: Filosofia, 2010, s. 119-127.

<sup>6</sup> Porov. Tomáš Akvinský. *Quaestio disputata De veritate*. Ed. R. Busa SJ. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1980, zv. 3, q. 22, a. 9, c.

<sup>7</sup> Svoboda, D. Boží předurčení a svoboda rozhodování. In: *Filosofický časopis*, roč. 52, 2004, č. 4, s. 564; Volek, P. Možnosť bañezianizmu. In: *Verba theologica*, roč. 15, 2016, č. 1, s. 85.

<sup>8</sup> Garrigou-Lagrange, R. *God: his existence and his nature. A thomistic solution of certain agnostic autonomies*. St. Luis, Mo: Herder Book, 1934-1936, s. 361, čo vo formalizácii pomocou modernej logiky možno vyjadriť takto:  $\diamond (r \text{ et } \sim a)$ , kde „ $r$ “ označuje tvrdenie „vôľa ( $v$ ) je určená premóciou ku skutku „ $p$ “ a „ $a$ “ označuje tvrdenie „vôľa ( $v$ ) tvorí skutok  $p$ “.

<sup>9</sup> Svoboda, D. Boží předurčení a svoboda rozhodování. In: *Filosofický časopis*, roč. 52, 2004, č. 4, s. 564; Volek, P. Možnosť bañezianizmu. In: *Verba theologica*, roč. 15, 2016, č. 1, s. 87.

<sup>10</sup> Tým opravujem svoju interpretáciu Bañeza z článku *Možnosť bañezianizmu*, kde som zastával názor, že Bañezovu náuku vyjadrujú Svobodove tvrdenia (1) a (3) a negácia tvrdenia (5). Terajšou interpretáciou náuky Bañeza a bañezianizmu sa vlastne približujem k ich interpretácii Svobodom a Dvořákom.

<sup>11</sup> Porov. Svoboda, D. Boží předurčení a svoboda rozhodování. In: *Filosofický časopis*, roč. 52, 2004, č. 4, s. 559-568. Ale aj Svoboda sa vyjadruje opatrne, keď píše, že sa zdá, že Bañez prijíma tézu (5) na vyjadrenie slobody v rozdelenom zmysle. Porov. tamže, s. 564-565.

<sup>12</sup> Porov. Dvořák, P. *Modality a teologický determinismus*. In: Dvořák, P., Peroutka, D., Tomala, O.: *Modality v analytické metafyzice*. Praha: Filosofia, 2010, s. 119-127.

Alorca,<sup>13</sup> však zastávajú jeho silnejšiu verziu, silný predeterminizmus, podľa ktorého ľudská vôľa v rovnakom čase, ale v inom kontexte, čiže v inom možnom svete, mohla konať iný skutok iba vtedy, ak by nebol žiadna predeterminácia. Väčšina predeterministov ale takúto podmienku neprijíma, lebo zastáva názor, že iba ak jestvuje nejaká predeterminácia, človek môže vykonať v spolupráci s ňou ľudský skutok.<sup>14</sup>

Bañez tvrdí, že Božie pôsobenie pri vykonávaní ľudského skutku je neodchylné (infallibiter), ale ľudská vôľa pôsobí pritom kontingentne. To preto, lebo existuje určitá možnosť odporu, a to v rozdelenom zmysle. To znamená, že jestvuje ešte iná možnosť, a to pri inej predeterminácii. Táto podmienka Božieho pôsobenia je nevyhnutnou podmienkou daného skutku, bez neho by nenastala, ako to aj výslovne formuluje Alvarez. Ale postačujúcou podmienkou ľudského skutku je potom sebadeterminácia človeka k jeho skutku.<sup>15</sup> Môžeme si to ozrejmiť. Fyzickú premóciu pri ľudskom skutku môžeme prirovnať k prístroju, ktorý sa zapne zvonku a zároveň sa spolu s ním zapne aj nejaký jeho vlastný ním ovládaný vypínač, ktorý potom spolupôsobí na tom, že daný prístroj začne fungovať, napr. ako vysávač. Ak by nemal ešte tento vlastný vypínač zapínajúci sa na jeho pokyn po zapnutí vonkajšieho vypínača, tak by nepôsobil kontingentne. Nevyhnutne by vykonal to, k čomu ho zapol, čiže určil vonkajší popud, zapnutie vypínača. Keďže aj pri vlastnom vypínači tento vysávač je zapnutý na vonkajší popud, vonkajší popud ho determinuje. Tento determinizmus je znázornením fyzickej premócie Bohom pri ľudskom skutku. Keďže v bañezianizme sa zároveň necháva priestor aj pre slobodnú vôľu stáva sa kompatibilná s determinizmom. Preto bañezianizmus predstavuje kompatibilistický determinizmus. V súčasnej filozofii bañezianizmus je dosť okrajovou náukou, zastáva ho v modifikovanej podobe napr. Roberet C. Koons.<sup>16</sup>

Priblížme si teraz náuku molinizmu.<sup>17</sup> Podľa jej tvorcu Luisa de Molinu SJ (1535-1600) Boh neurčuje spoluprácu s človekom pri ľudských skutkoch predetermináciou, ale Božím predvedením, Božou prozreteľnosťou a stredným poznaním. Božie predvedenie znamená, že Boh vie, čo sa stane v budúcnosti a ono sa to aj

<sup>13</sup> Porov. Alvarez, D. *De auxiliis Diuinae Gratiae et humani arbitrii viribus, et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorundem auxiliiorum concordia. Libri duodecim.* Lugduni: sumptibus Iacobi Cardon & Petri Cauellat, 1620, l. IX, disp. 94, p. 386, l. C-D [p. 409].

<sup>14</sup> Porov. Dvořák, P. Modalita a teologický determinizmus. In: Dvořák, P., Peroutka, D., Tomala, O.: *Modalita v analytické metafyzice.* Praha: Filosofia, 2010, s. 122-123. Medzi tých, ktorú silnú predetermináciu neprijímajú, patrí aj Alvarez, porov. text v pozn. 5 a odkaz na text v pozn. 13.

<sup>15</sup> Dvořák, P. Modalita a teologický determinizmus. In: Dvořák, P., Peroutka, D., Tomala, O.: *Modalita v analytické metafyzice.* Praha: Filosofia, 2010, s. 123-124.

<sup>16</sup> Porov. Koons, R. Dual Agency. A Thomistic Account of Divine Providence and Human Freedom. In: *Philosophia Christi*, roč. 4, 2002, č. 2, s. 397-410.

<sup>17</sup> K predstaveniu molinizmu pozri Dvořák, P. Modalita a teologický determinizmus. In: Dvořák, P., Peroutka, D., Tomala, O.: *Modalita v analytické metafyzice.* Praha: Filosofia, 2010, s. 127-132.



stane. To predstavuje prirodzené Božie poznanie. Božia prozreteľnosť znamená, že vo svete sa deje to a iba to, čo Boh chce alebo dopustí bez toho, aby Boh prede-terminoval konanie človeka. K zachovaniu týchto zásad o Božom predvedení a o Božej prozreteľnosti slúži molinistická náuka o strednom poznaní. Na jeho vysvetlenie si priblížme molinistickú náuku o Božom poznaní podľa ktorej Boh vie všetko, čo je logicky možné, nutné, a aj nemožné. Slobodnou vôľou Boh stanoví, čo sa z logicky možného stvorí a čo jestvuje v aktuálnom svete. Boh teda pozná aj aktuálny svet. Okrem týchto dvoch poznaní Boh pozná aj to, čo vykoná slobodná bytosť za ľubovoľných okolností. Poznáva teda kondicionály slobody. Podľa stredného poznania, ak by sa osoba nachádzala v nejakých okolnostiach O, konala by K. Toto stredné poznanie je akoby uprostred medzi prvým (poznanie všetkého logicky možného, nutného aj nemožného) a poznaním aktuálneho sveta. Vyjadruje kontrafaktuál, teda situáciu, ktorá by nastala, ak by sa zmenili niektoré okolnosti. Je vyjadrená aj Ježišom v Novom zákone: „Beda ti, Korozain! Beda ti, Betsaida! Lebo keby sa v Týre a Sidone stali zázraky, ktoré sa stali u vás, dávno by robili pokánie v kajúcom rúchu a popole.“ (Mt 11, 21) Aký to má súvis s konaním človeka? Boh stredným poznaním pozná kontrafaktuály každého konania každej osoby. Iné alternatívy sú pre Boha nerealizovateľné v tom zmysle, že odporujú slobodnej vôli osôb. Boh teda poznáva cez stredné poznanie a chce iba to, o čom vie, ako sa kto zachová. Tým uchováva libertariánske chápanie človeka. Človek nie je determinovaný k svojmu konaniu Bohom. V súčasnej dobe zastáva molinizmus dosť veľa autorov. Medzi hlavných predstaviteľov patria William Lane Craig, Thomas P. Flint, Christoph Jäger.<sup>18</sup> Viacerí kritici molinizmu zas kritizujú jeho nedostatky, napr. náuku o strednom poznaní poukazujúc na skutočnosť, že pre kontrafaktuály v okolnostiach, ktoré sa neuskutočnia, nemôžu jestvovať pravditelia, čiže fakty, ktoré by výroky o daných faktoch robili pravdivými.<sup>19</sup> Medzi kritikov molinizmu patrí aj Brian Leftow.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Prov. Flint, T. *Divine Providence. The Molinist Account*. Ithaca: Cornell University Press, 1988; Craig, W. *Divine Foreknowledge und Human Freedom. The Coherence of Theism: Omniscience*. Leiden: Brill, 1991; Jäger, C. *Molina On Foreknowledge and Transfer of Necessities*. In: Tapp, C., Rungaldier, E. (eds.): *God, Time, and Eternity*. Abingdon: Ashgate, 2011, s. 81-96.

<sup>19</sup> Porov. Dvořák, P. *Modality a teologický determinismus*. In: Dvořák, P., Peroutka, D., Tomala, O.: *Modality v analytické metafyzice*. Praha: Filosofia, 2010, s. 132. Medzi najvýznamnejších kritikov stredného poznania patria William Hasker, Robert Merrihew Adams, Linda Zagzebski. Porov. Hasker, W. *A Refutation of Middle Knowledge*. In: *Noûs*, roč. 20, 1986, č. 4, s. 545-557; Hasker, W. *A new anti-Molinist Argument*. In: *Religious Studies*, roč. 35, 1999, s. 291-297; Adams, R. H. *Middle Knowledge and the Problem of Evil*. In: *American Philosophical Quarterly*, roč. 14, 1977, č. 2, s. 109-117; Adams, R. M. *An Anti-Molinist Argument*. In: *Philosophical Perspectives*, roč. 5, 1991, s. 343-353; Zagzebski, L.: *Divine Foreknowledge and Human Free Will*. In: *Religious Studies*, roč. 21, 1985, č. 3, s. 279-298; ; Zagzebski, L.: *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1991, s. 125-152.

<sup>20</sup> Porov. Leftow, B., *Time and Eternity*. Ithaca: Cornell University Press, 1991, s. 260-265.

Náuku bañezianizmu a molinizmu kritizuje aj Robert J. Matava.<sup>21</sup> Po podrobnom predstavení náuky Bañeza a Molinu poukazuje aj ich kontroverziu. Pritom podľa neho obaja si nevšímali vlastné nedostatky vo vysvetľovaní a argumentácii. Náuka Bañeza sa dá uviesť do súladu s náukou tridentského koncilu, ale náuka Tridentského koncilu nevyžaduje Bañezovu interpretáciu, ba dokonca Bañezova interpretácia náuky Tridentského koncilu je neplauzibilná. Matava potom predstavuje vlastnú interpretáciu Tomáša Akvinského v náuke o slobode ľudského skutku a Božom predvedení, pričom vychádza z jeho náuky o stvorení a prináša iné chápanie pohybu.<sup>22</sup> Udržiavanie v bytí chápe Matava ako neustále stvorenie, pričom Boha chápe ako všeobecnú príčinu a človeka ako partikulárnu príčinu ľudského skutku. Božie zapríčinenie slobodnej voľby chápe ako kreatívny skutok. Božie konanie, pretože Boh je jednoduchý, je zhodné s Božou esenciou. V tomto článku ešte nechcem prinášať rozhodnutie, ktoré spomedzi viacerých riešení bañezianizmu a molinizmu preferovať pri objasnení spolupráce človeka a Boha pri vykonávaní ľudského skutku. V mojom nedávnom diele<sup>23</sup> som zaujal pozíciu, ktorá naznačuje, že preferujem libertarianizmus.<sup>24</sup> Tu som chcel len jasnejšie priblížiť interpretáciu bañezianizmu a molinizmu pomocou vysvetlení a príkladov, aby pomohli čitateľom lepšie pochopiť ich náuku a urobiť si o nej adekvátny obraz. Bañezianizmus zastáva kompatibilizmus vo vzťahu k slobodnej vôli človeka a Božieho predpoznania ľudského skutku.

---

<sup>21</sup> Porov. Matava, R. J., *Divine Causality and Free Choice. Domingo Bañez, Physical Premotion and the Controversy De auxiliis Revisited*. Leiden-Boston: Brill, 2016.

<sup>22</sup> Porov. Tomáš Akvinský. *Summa theologiae*. Ed. R. Busa SJ. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1980, zv. 1, q. 44, a. 1, c, q. 45, a. 3, c, q. 103, a. 5, c.

<sup>23</sup> Porov. Volek, P. *Človek, slobodná vôľa a neurovedy*. Ružomberok : Verbum, 2015.

<sup>24</sup> Podobne aj Petr Dvořák či David Svoboda preferujú libertarianizmus a kvôli nemu aj molinizmus v porovnaní s bañezianizmom. Porov. Dvořák, P. *Modalita a teologický determinizmus*. In: Dvořák, P., Peroutka, D., Tomala, O.: *Modality v analytické metafyzice*. Praha: Filosofia, 2010, s. 79-134; Svoboda, D. *Boží předurčení a svoboda rozhodování*. In: *Filosofický časopis*, roč. 52, 2004, č. 4, s. 559-568.

**Prof. Peter Volek**

Narodil sa v roku 1964 v Bojniciach. Vyštudoval katolícku teológiu v Bratislave a filozofiu v Innsbrucku, kde v roku 1995 získal doktorát z filozofie. Habilitoval sa v odbore katolícka teológia v roku 2002 a na profesora v odbore katolícka teológia bol vymenovaný v roku 2009. Od roku 1995 prednášal filozofiu na Teologickom inštitúte CMBF UK Bratislava v Badíne. Od roku 2001 prednáša na Filozofickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku, kde je od roku 2002 vedúcim katedry filozofie.

peter.volek@ff.ku.sk

**“Captured by Love” – The Kenotic Power of a Poor Lady  
and the Symbolism of her Room in the Prose of Jaroslav Durych**

**Abstract**

The aim of this article is to point out possibilities of theological-anthropological interpretation of the relation between man and woman as reflected in the work of Jaroslav Durych (1886–1962), the leading Czech Catholic writer of the first half of the 20<sup>th</sup> century. The point is here stressed that the specific structure of the meaning of his work refers to the determination of man in the eternal Trinitarian love rather than to individual accents of the author’s thinking. This referential potential is further elaborated by the reflection on the symbolism of female protagonists’ rooms in Durych’s writings.

The first part of the article lists various possibilities of theological approach to Durych’s literary work. It then introduces basic conceptual features of the narration about the relation between man and woman and mentions the possibility of understanding this narration as a parable of human existential pilgrimage. This contribution further hints at the work’s strong referential potential on the question of the determination of man in Christ. Finally, this potential is elaborated by the symbolism of female protagonists’ rooms.

**Keywords:** Jaroslav Durych; the relation between man and woman; the symbolism of a room; perichoresis; Trinitarian love

**Two Ways of Theological Reading of Durych’s Literary Work**

The prose of the Catholic writer Jaroslav Durych can be understood as a valuable testimony of his spiritual world, the formation of his ideas and attitudes. In his essays and articles on religious or aesthetic themes, the author offers some hints how to understand the basic characteristic features of his prose.

In various ways and in many short stories and novels, poor ladies become the anti-pole of male heroes and help them to find the purpose of their straying in life. As a matter of course, these female protagonists are ascribed Marian features. Religious struggles of male characters, their painful (but often unconscious) desire for anything absolute and their defeat by an immense and often sensually exposed love or poor ladies can be seen as a symbolical way of grasping the triumph of Catholicism over spiritual straying of Czech nation. The interconnection between sensuality and spirituality can be seen in relation to baroque

spirituality and certain nostalgia for baroque triumphalism. The setting of the stories in the background of war or poverty can be then interpreted as the expression of the belief in the basic antinomy of the world and God's action in it.<sup>1</sup>

However, the question is if most experts on Durych's work are not influenced by the expressivity of the author's statements, in which he as a publicist and Catholic intellectual presents his views. These strong and often provocative expressions are so emphatic that the poetic, figurative and more subtle tone of the prose can be seen only as its echo.

Approaching literary work as an illustration of the thoughts and spirituality of its author is often typical of literary history or comparative literature; in theological perspective, the reflection of the spiritual life of an important author, who is, in this case, also seen as an icon of Catholic literature of the interwar period, could be inspiring for Church history, history of spirituality or fundamental theology. In this article, we would like to present a different way of reading Durych's literary work. We assume that literary narratives do not illuminate only the facts about the author and his time, but they have a potential to testify to human life in general. They do not only illustrate the spiritual world of the author, but they create their own world, their own fictive or imaginative universe,<sup>2</sup> whose sense can be characterized as anthropological.<sup>3</sup> The reader enters into the imaginative world of a story and gets surrounded by it because he finds the symbolical expression of his own self there.

In the lines of fiction, we can find also a specific way of being and the semantics of a literary work does not only refer to the phenomenal level of our life but rather to its metaphysical grounds, to the question what it means to be human. If literature (and art in general) can symbolically reveal the way of human existence,<sup>4</sup> the theological approach to literature can be directed to man. In this sense, theological reading of literature can be focused on searching the face of man and finding it in the light of Trinitarian love. This way of theological reading, which we are trying to present in this article, can be seen as a specific part of theological anthropology.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cf. e.g. HOJDA, J. *Muž a žena v próze Jaroslava Durycha. Hledání teologicko-antropologického smyslu*. Praha: Dauphin 2011, pp. 98-103.

<sup>2</sup> Cf. e.g. RONEN, R. *Possible Worlds in Literary Theory*. Cambridge: Syndicate of Press of the University of Cambridge, 1994, p. 18.

<sup>3</sup> Cf. FOŘT, B. Fikční světy Thomase Pavla. In PAVEL, T. *Román: morálka a svoboda*. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR 2009, pp. 90-91.

<sup>4</sup> Cf. GUARDINI, R. *O podstatě uměleckého díla*. Praha: Centrum teologie a umění; Triáda, 2009, s. 38-39; HOŠEK, P. *Kouzlo vyprávění*. Praha: Návrat domů, 2013, pp. 15-24.

<sup>5</sup> Cf. HOJDA, J. Teologická četba literatury – cesta víry k člověku. In *Mezinárodní katolická revue Communio*. 2014, roč. 18, č. 4, pp. 67-69.

### **The Literary Rendering of the Relation Between Man and Woman as a Parable about Human Being**

Because of their conceptual integrity, Durych's texts thematising the relation between man and woman can appear as parables about human existential pilgrimage. One of the motives of these parables, which enable a unified view of the writings, is the story of a man bound by his social status, bothered by the shadow of loneliness, suffocated in his sad home divided not only from his parents but also from the transcendental source of life.

The poor lady is a respective anti-pole of the male protagonist. She has the power to lead the male hero out of the slavery of loneliness and hopelessness and bring his pilgrimage to fulfilment. Thanks to her essential poverty and full "emptiness of her heart" (in other words thanks to her "kenosis"), the female protagonist accepts her counterpart without condition; since acceptance forms her own way of existence, she is open to be a recipient of an unlimited gift from the hands of her male counterpart even though he is "poisoned" by his self-centredness. By the power of her essential poverty, which lies in unlimited receptivity, she irrevocably ties the male hero to herself; she leads him out of his self-closeness and transforms his life into being in mutuality. By the power of her unlimited receptivity she creates his "you" and thus she restores his "I", when she leads him to their common "we".

When the poor girl leads her male counterpart to the participation in her being, in which she absolutely accepts the gift, she leads him also to the transcendental source of life. By her "absolute acceptance" she also leads him to the essential poverty and opens him for becoming a recipient of an unlimited gift.

Within the textual universe of Durych's prose, this is underlined by a peculiar way of rendering the relation of the poor lady with her parents. Regardless if the parents are living or not (the latter occurs more often), the relation is characterised by a great degree of symbolism. It does not allow the poor ladies to get firm social status or any other firmly graspable certainties. It does not give them "something" (limited), what they could "have"; rather it forms their inner self, leads them to the absolute "kenotic" emptying of their hearts and thus brings them to the "genuine openness to gift", thanks to which they can fully "exist" (so that they can lead also the male protagonists to their own way of being).

In this way, the relation of the poor ladies to their parents is brought to higher level, sometimes to explicitly religious one. The essential poverty of the female protagonists is thus not defined socially but personally. It is shown as fully reliant on the gift of "the absolute Giver", to whom the uncommon way of depicting the parents of the poor lady refers to or with which it even coincides.<sup>6</sup> So when the lady ties her male

---

<sup>6</sup> For example, Angelina from *The Descend of the Idol* is said to have no parents as her Father is God.

counterpart to herself, she accepts him by the power of her poverty, which is derived from her peculiar "daughterhood" determined in absolute givenness; when the lady leads her counterpart towards the new and definite source of life, she lets him participate in her own "daughterhood", in other words in her absolute givenness.

The above mentioned features shared by various Durych's narratives about the relation between man and woman can point at some important features ingenious to human existence. Human being shows to be a paradoxical creation, whose freedom and dignity is born when he is reliant on the unlimited acceptance by the other. He shows as somebody whose "I" can exist only thanks to his "you". Human person thus requires absolute acceptance, which would lead him into the space of genuine mutuality, in which he could stay forever with his "you". Simultaneously, he requires absolute givenness, which will be shared with his "you" and which will mediate him the final source and aim of his existence.

Even now we can observe the strong referential potential of a literary work regarding theological purpose of man. The essential poverty of the poor ladies and their ability to accept their male counterparts unreservedly can refer to the immense kenotic receptivity, in which the eternal Son accepts each person; in this way, he does not only lead them out of their self-closeness, but he also calls them to life. With regard to the original setting of uncommon and extreme situations, the nuptial unity of the poor lady with the male hero refers to the irrevocable bond between Christ and man rather than to the mutual relation between man and woman. In their "daughterhood", the female characters are connected to the source of their lives, which can represent the "Sonhood" of Christ and his eternal receptivity towards the Father; in this receptivity, he accepts each man and allows him to participate in it. Then leading the male heroes to the "space" of mutuality of the poor ladies and their parents can refer to the fact that man participates in the relationship between the Father and the Son thanks to the Holy Spirit, who is a "space" and "expression" of their eternal mutuality.

### **The Symbolism of the Lady's Room**

The above mentioned themes of emptying the lady's heart for another person and the identification of the poor lady with the act of accepting find their expression also in the rendition of the lady's room.<sup>7</sup> Within a literary work, the lady's room becomes her "prolonged body" and symbolically defines the space of her intimacy.<sup>8</sup> The fact that the room of the poor ladies is not their property or they

---

However, the orphanhood of the poor ladies refers to their daughterhood in relation to God also in other texts. Sometimes this reference is almost literal, as it is in the case of Elizabeth in the novel *A Soul and a Star*; when she meets Henry her mind turns both to her dead father and to her Father in heaven.

<sup>7</sup> Analysed in detail in: HOJDA, J. *Muž a žena v próze Jaroslava Durycha*, pp. 198–201.

<sup>8</sup> Cf. HODROVÁ, D. *Smysl pokoje*. In HODROVÁ, D. et al. *Poetika míst*. Jinočany: H&H, 1997, p. 217.

do not claim it just for themselves is of special importance. Just this fact refers to the existential disinheritance of the poor lady, in other words, to the fact that she is not closed in herself and her heart does not belong to her.

#### *The space for Acceptance and the Way towards New Life*

However, a special glamour of the lady's room comes to light in the situations when the room becomes the place of man's asylum and rest. The protagonist can enter the lady's room in various ways. Most often it is the lady who leads him to her place, which usually happens in the situation of the man's breakdown or fall. The space of the lady's room or home where the man is led into becomes also a place of his elevation to the full and renewed life. In the case of the best known novel *The Descent of an Idol* (Bloudění), the lady leads her man to the sacred sphere openly since the heroine serves as a mediator for her counterpart (an impenitent Czech rebel) to receive sacraments; what is more, the hero dies there and the bed of the lady is his last resting place.

#### *The Place Prepared for the Other*

The motive of the lady's bed plays an important symbolical role also in other cases. Sometimes the lady is forced to prostitution and prepares the room for her unwanted lover; sometimes the bed in the lady's room is "prepared" for a man because (during the post-war expulsion) the lady was forced out of her native land and her seemingly empty house in the "land of nobody" offers an asylum to a pilgrim. In both cases, bed can symbolize "open arms" of the lady, who in her poverty and openness creates a space for the full acceptance of the man and his sanctification. The symbol of bed thus emphasises the fact that the lady, emptying the space of her utmost intimacy, offers the man a resting place in the centre of her being.

In general, we could say that the lady's room is in accordance with the lady herself. She has a prepared place for a man in her heart, opens it for him and identifies herself with the act of his acceptance. Her heart becomes a permanent resting place of the male protagonist. His being is then determined by his participation in the being of the poor lady; it is elevated to a new quality.

#### *The Place of Capture and Consecration*

In the case of the novel *The Carnival* (Masopust), the above mentioned features are elaborated by two specific and simultaneously distinct motives; these motives are an unusually locked room and elevated bed overshadowed by a white veiling. The motive of the locked room from inside, which does not allow any possibility of going out (the heroine threw the key into the fire), underlines the



irreversibility of the whole story, in which the hero is given up to his female counterpart. Not only does he enter the space of her being, but he gets captured by it. For the protagonists, being captured in one room symbolizes the space of their mutuality, which they cannot leave. This mutuality, expressed by their loving embrace, is perfect so that everything around ceases to exist for them.<sup>9</sup>

Apart from the motive of the locked room, there is also a striking way of presenting the bed there. It is placed on three elevated steps, and it is surrounded by a canopy with a veil. The text itself accents the appearance of the bed and thus hits at its special symbolical potential. The bed does not only stand for the centre of the lady's intimacy and her heart, but as it is placed on the three steps behind a veil, it refers to "higher" and "veiled" reality. The Czech translation of canopy is "nebesa", which means "heaven" and the expression "the veiling of heaven" stands also in the title of one chapter.

The bed does not have only general features of the sacred, but there is the similarity between its steps and the steps of an altar and also the light shining from the windows of the room is strikingly similar to the light coming from the windows in the church. It refers also to the church, in which the heroine wanted to reach consecration but in vain. The real consecration does not happen until she is in her room. In contrast to the church as the first "venue of consecration", the lady does not enter into the space of her bed with confidence and pride, but she is helplessly reliant on the open arms of the man. She ties him to herself by becoming fully reliant. However in this way, she embraces him, which is expressed by a sudden shift of the events; when the hero climbs the steps up to the bed, he lays the helpless lady as if he was laying down a dead body, but the lady suddenly rises and powerfully draws him to herself.

#### *The Symbolism of the Eucharist and the Space of Union in „One Body“*

One of the aspects of Christian faith to which the union of the protagonists refers to is the mystery of the Eucharistic body of Christ. The unity of the lovers can be characterized as the process of "becoming one body" on the symbolical basis of their intimate union (accompanied by the motive of permanent blending of their faces). Moreover, within the given time and space they are on a holy ground, covered by a veiling. The symbolism of "one body", which originates on the basis of the act of unlimited acceptance and self-giving and which is covered against light by a veiling, is a reminder of the sacramental presence of Christ's body, especially in the context of contemporary Eucharist adoration. After that the veiling of the bed reminds the veiling of sanctuary or monstrance or the veil of cibo-

---

<sup>9</sup> Cf. MARITAIN, J. *Láska a přátelství*. Praha: Krystal OP, 2005, p. 11.

rium. Many other referential possibilities between the act of love and Eucharistic mystery are to be found in Durych's prose including the novel *The Descent of an Idol* (Bloudění).

### *The Space of Perichoretic Union*

In summary, we can say that the antipole of the absolute "kenotic" emptying of the female character is the fact that she simultaneously becomes the resting place of her male counterpart while dwelling in him. In the deepest centre of her heart, she provides the man with home, and also she finds home in the space of his being. This way of being can be characterized as personal permeation – perichoresis, when one person dwells in another. The characters do not exist on their own, their "I" exists only thanks to the connection with "you" and in the "you" of the other. At the same time, the symbolism of the place underlines that, through the personal permeation, the characters enter into the space of new mutuality ("we"), from which it is impossible to get out and which becomes the specific space of their being. However, this space of perfect mutuality is not derived only from the characters; they are drawn in to it and enter it in a manner of participation in the sacred.

Regarding the referential possibilities to the supernatural union of man and Christ in the literary work, we point at Guardini's claim that being "in" and "through" Christ belongs to the categories of God's revelation.<sup>10</sup> Thus we can mention that the perichoretic bond between the characters within a literary work refers to the perichoretic union of man and Christ and to the participation in the perichoresis of the Holy Trinity.

### **Conclusion**

In the beginning of the article we proposed the way of reading Durych's prose about the relation between man and woman, which is not focused on the reconstruction of the author's thinking or his intention. That is why we did not analyse the ideas of the author in his essays and articles. Rather than that, we were trying to evaluate the symbolical potential, which enables a literary work to reveal the way of human existence, from the point of view of theological anthropology.

This approach led us to the reflection of the conceptual harmony of the basic moments concerning the literary rendering of the relation between man and woman on the basis of theological notion that a person is called to life by the unconditional acceptance in the incarnated Son, that he is led to his mutuality with the Father by the participation in Christ's being, and that in this way, he

---

<sup>10</sup> Cf. GUARDINI, R. *Křesťanství a kultura. Kurs 24. Stará Říše na Moravě*: s. n., 1931, p. 35.

finds the source of his own existence in the immense self-giveness of the Father. We specified the referential potential of Durych's prose in relation to the symbolism of the room of the poor ladies. In a special way, the work refers to the fact that the bond between a person and Christ is a perichoretic bond which is related to the perichoresis of the Father and the Son in the Holy Spirit; the Holy Spirit, who is a "space" of eternal perichoresis of the Father and the Son, becomes a "space" into which a human person is elevated out of nothing and in which the person is open to the others.

**Jan Hojda (\*1974)**

Působí v Diecézním teologickém institutu Biskupství královéhradeckého a na Katedře kulturních a náboženských studií Pedagogické fakulty Univerzity Hradec Králové. Podílí se na činnosti české redakce *Mezinárodní katolické revue Communio*. Spolu s manželkou Barborou a dětmi Janem, Hanou, Lukášem a Vojtěchem žije v Hořiněvsi ve východních Čechách. Je jáhnem královéhradecké diecéze.

Hojda@seznam.cz

**Motívy Božieho milosrdenstva v Ž 89  
v perspektíve spevu Benedictus (Lk 1,68-79)**

**Abstract**

The two texts demonstrate the desire for the salvation of God's people of the Old Testament and ascribe the glory to God for this salvation. The first text shows the Psalmist and his call for salvation and the second poem portrays the priest Zachariah and his hymn glorifying God for saving Israel. This study brings biblical-theological perspective to the dynamics of life based on faith and hope of God's people, between the desire for salvation and the joy in its fulfillment.

**Keywords:** justice, law, grace, truth, mercy.

Rok 2016, presne v čase od 8. decembra 2015 do 20. novembra 2016, sa v Katolíckej cirkvi slávil ako Mimoriadny rok milosrdenstva. Vyhlásil ho Svätý Otec František a jeho motto sformuloval do vety „Milosrdní ako Otec“. Dnes, s odstupom viac ako jedného roka od jeho skončenia môžeme konštatovať, že to bol rok mimoriadne intenzívny na rozličné podujatia, počnúc od teoretického skúmania danej problematiky až po rozličné praktické iniciatívy, do ktorých sa zapojili mnohí veriaci ľudia. Išlo o rozličné konferencie či samostatné prednášky, meditácie, modlitby a pobožnosti, s ktorými súvisela aj bohatá škála možností získať úplné odpustky atď. Objavili sa mnohé nové publikácie pôvodnej tvorby, ako aj preklady...<sup>1</sup> V mnohých prípadoch si napr. komunity študentov žiadali pre svoje prežívanie Mimoriadneho roka milosrdenstva od svojich vyučujúcich, aby im objasnili tému milosrdenstva na základe ich špecializácie. Jedno z mnohých takýchto podujatí sa uskutočnilo na Pápežskej Univerzite Jána Pavla II. v Krakove v máji 2016, kde zaznel aj nasledujúci referát. Spoločný pohľad na obidva texty nemá za cieľ dokazovať priamu textovú súvislosť, ale chce poukázať na dynamiku Božieho zjavenia v oblasti milosrdenstva. Podobne je to aj v iných textoch.<sup>2</sup> Uvedená tematika je jedna z najdôležitejších

---

<sup>1</sup> Napr. slovenskí redemptoristi vydali v slovenčine celú sériu dokumentov Pápežskej rady na podporu novej evanjelizácie: *Žalmy milosrdenstva; Cirkevní otcovia o milosrdenstve; Skutky milosrdenstva; Pápeži o milosrdenstve; Spoveď. Sviatosť milosrdenstva*; McBRIDE, D.: *Čím ma zaujal Ježiš, všetko* Redemptoristi Bratislava 2016.

<sup>2</sup> Porov. LAPKO, R.: *Rodina a manželstvo v Knihe Tobiaš, Sociologické a antropologické aspekty*, KBD Svit 2011, s. 79-80; LAPKO, R.: „*Wiara w Działaniu – Działanie solidarne*“ w *Księdze Tobiasza* In *Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK* 24(2013)4, s. 35; LAPKO, R.: *Tóbiho chválospev (Exegetické a teologické štúdium Tob 13,1 – 24,1)* VMV Prešov 2005, s. 192-193.

teologicko-spirituálnych tém Božieho zjavenia a v súčasnosti sa javí aj ako možný most ekumenického dialógu.

#### *Obsahové členenie Žalmu 89*

Žalm 89 je jeden z najdlhších žalmov Žaltára a v jeho nadpise sa uvádza informácia, že ide o poučnú pieseň. Slovenskí prekladatelia mu dali názov „Božia milosť nad domom Dávida“.<sup>3</sup> Tento žalm je konkluzívny v 3. knihe Žaltára (Ž 73 – 89) a patrí ku kráľovsko-mesiášskym žalmom s vysokou literárnou hodnotou. Svoj obsah stavia na mesiášskych prísľuboch, ktoré Boh dal Dávidovi. Po obsahovej a sčasti aj po formálnej stránke možno Ž 89 rozčleniť na niekoľko odsekov:

- Ž 89,2-5     introdukívna zmienka o Božej vernosti a milosrdenstve
- Ž 89,6-19    hymnus na Božiu veľkosť a moc
- Ž 89,20-38   výrok o Božej priazni voči dávidovskej dynastii
- Ž 89,39-46   žalospev o súčasnej situácii
- Ž 89,47-52   úpenlivá prosba: *Spomeň si...*
- Ž 89,53     doxológia

#### *Teologicko-spirituálne ťažiská Ž 89*

G. Ravasi nazýva tento text monumentálnym žalmom<sup>4</sup>, v ktorom prevláda dávidovsko-kráľovská teológia, ale v ktorom sa vyskytujú aj iné myšlienkové prúdy. Hneď v úvodných veršoch sú vymenované hlavné teologické témy, ako je Pánovo milosrdenstvo, jeho vernosť, zmluva s Božím služobníkom Dávidom, istota Dávidovho rodu, čo pretrvá všetky pokolenia.

Úvod žalmu sa takto javí ako rozjímavé, poučné dielo oslavujúce milosrdnú Božiu dobrotu a jeho vernosť, ktorú chce žalmista ospevovať navždy. Konkrétnym prejavom Božieho milosrdenstva je jeho prísaha, že kráľovstvo Dávidovho potomka a jeho trón budú upevnené naveky (porov. Ž 89,4-5; 2Sam 7,12). Apoštol Peter vo svojej kázni na Turíce prehlásil túto predpoveď za splnenú na Ježišovi (porov. Sk 2,30).

Po úvodnej časti žalmu nasleduje tzv. kozmický hymnus: nebesia, oblaky, rozbúrené more, nebo a zem, sever i juh, Tábor a Hermon oslavujú Pána. Táto oslava Božej zvrchovanosti má svoju odozvu v blaženosti ľudu Izraela a jeho kráľa. Božia vláda sa uskutočňuje na základe jeho štyroch pilierov: *spravodlivosť a právo, milosrdenstvo a vernosť* (v. 15). Ide o „štyri najkrajšie mená PÁNA“<sup>5</sup>.

Centrálnou časťou žalmu je spev o Dávidovi a o Božích prísľuboch tomuto naj-

<sup>3</sup> *Sväté písmo Starého i Nového zákona*, SSV Trnava 1996, s. 1105.

<sup>4</sup> Porov. RAVASI, G.: *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Vol. II (51-100), EDB Bologna 1985, s. 825.

<sup>5</sup> RAVASI, G.: *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Vol. II (51-100), s. 848.

vyššiemu nad kráľmi zeme (v. 28). Dôležitou formuláciou vzťahu Boha a kráľa Dávida je výmena titulov: *Ty si môj otec...* (v. 27) a *ja ho ustanovím za prvorodeného...* (v. 28). Tieto texty dostali v následnej židovskej a kresťanskej lektúre (porov. Hebr 1,5) ešte hlbší a jednoznačnejší význam v aplikácii na Ježiša Krista. Boh sľubuje Dávidovi a jeho synom (Ž 89,34) *vernosť a milosť* a neodoprie mu ju ani vtedy, keď títo Boží zákon opustia. Vo veršoch 31-32 sú vyjadrené Božie očakávania od Dávida a jeho potomkov: *neopustiť zákon, kráčať podľa Božích rozhodnutí, neznesvätiť ustanovenia, zachovávať príkazy*. Tomu zodpovedá stanovisko Boha: *zmluvu neznesväťím, výroky nezmením, prísahu dodržím, nesklamem Dávida* (v. 35-36).

Druhou témou Ž 89 je pasáž začínajúca veršom 39: *Ty si ho však zamietol a zavrhol...* Tu sa žalmista s nezvyčajnou prudkosťou obracia na Boha, ktorý je opisovaný takmer ako nepriateľ pomazaného kráľa, predtým tak obľúbeného a oslavovaného: *zaprel si zmluvu... znesvätil diadém...* To všetko napriek tomu, že niekoľko veršov predtým ho Boh uisťoval: *moja zmluva bude preňho istá...* (v. 29). Zdá sa, že judské kráľovstvo je odsúdené na zničenie a zánik.<sup>6</sup> Vyvolený kráľ mal neznesvätiť Božie ustanovenia, a tu sám Boh *znesvätil (až) k zemi jeho diadém...* (v. 40). Zdá sa, že Boh prešiel na stranu nepriateľov: *prelomil si všetky jeho múry, pretvoril si jeho opevnené mestá na ruinu* (v. 41). Žiadna duša nemôže uniknúť z *moci šeolu...* (v. 49; porov. KKC 633). Tieto „výčitky“ na adresu Boha sa končia otázkou: *Dokedy, PANE?* (v. 47).

V tomto žalme nenájdeme žiadnu odpoveď Boha na túto lamentáciu žalmistu. Autor ešte pridáva prosby typu *Spomeň si...* (v. 48.51) a potom jeho hlas zaniká. Záverečná doxológia v 53. verši je formálnym ukončením 3. knihy Žaltára.

U autora tohto žalmu možno predpokladať, že absenciu Božej odpovede spracoval v sebe tak, že ešte intenzívnejšie volá k Bohu. Jeho viera rastie a nádej sa upevňuje ešte viac v postoji očakávania odpovede v budúcnosti. Sú tu sústredené akoby celé dejiny spásy vyvoleného Božieho ľudu, ktorý celé veky žil z tejto mesiášskej nádeje, v dynamike očakávania spásy a z nádeje na vyplnenie Božích príslubov. Preto záverečné pasáže žalmu začínajúce slovami *Ako dlho ešte...* (v. 47), *Spomeň si, aké krátke je moje trvanie...* (v. 48), *Spomeň si, Pane, na potupu tvojich služobníkov... v lone mnohých národov...* (v. 51) predstavujú obdivuhodný výkon viery a nádeje, ako aj očakávaní hebrejského ľudu na definitívnu záchranu, ktorú mu mohol darovať iba Boh.

Následná teologická reflexia prirodzene vedie čitateľa až k Zachariášovmu chválospevu hovoriacemu o tom, ako sa Boh rozpamätal na svoje prísluby a splnil ich v plnosti časov (porov. Lk 1,68-79).

<sup>6</sup> Porov. RINAUDO, S.: *I Salmi. Preghiera di Cristo e della Chiesa*, Elle Di Ci Torino-Leumann 1968, s. 523.

*Obsahové členenie Zachariášovho chválospevu Lk 1,68-79*

Zachariášov chválospev uvedený v Lukášovom evanjeliu je dvojdielna kompozícia, ktorá v prvej časti (v. 68-75) prináša oslavu Boha, Záchrancu ľudu Izraela. Ide o prorocký chválospev odrážajúci správu o rozviazaní úst a jazyka a zvelebovaní Boha (v. 64). Druhá časť (v. 76-79) zas odpovedá na otázku *Čím len bude tento chlapec?* (v. 66). Tento formálno-štylistický kontext ešte viac zosilňuje prelomový okamih dejín spásy, keď Boh začína naplňať svoje prísľuby dané patriarchom a Dávidovmu rodu.

Lk 1,68-69 hymnus oslavy Boha za dar mocného Spasiteľa

Lk 1,70-71 spomienka na prísľuby oslobodenia

Lk 1,72-73 Boh sa rozpamätal na zmluvu a prísahu

Lk 1,74-75 Bohu možno slúžiť vo svätosti a spravodlivosti

Lk 1,76-77 poslanie proroka pripravovať cestu a učiť

Lk 1,78-79 Boh odpustí, navštívi, zažiarí a upriami na cestu pokoja

*Teologicko-spirituálne ťažiská Zachariášovho chválospevu Lk 1,68-79*

Zmienka evanjelistu Lukáša o rozviazaní úst a jazyka, o reči a oslave Boha (porov. 1,64.67) sú jednak naplnením anjelovho výroku (1,20), ale možno ju vidieť aj v súvislosti s opätovným oživením prorockej charizmy v Izraeli po predchádzajúcich storočiach mlčania.

Hymnus oslavy Boha sa začína starozákonným motívom, v ktorom Zachariáš zveľbuje Boha, ktorý je Bohom Izraela. Prejavuje sa tu teda spásnodejinný horizont<sup>7</sup> židovského myslenia, čo potvrdzujú výrazy *svoj ľud, rod Dávida...* Kľúčovým motívom chválospevu je Božia moc a sila účinkujúca v dejinách. Táto sa v prítomnosti prejavila ako milosrdenstvo nastoľujúce pokoj.

Svätopisec vo veršoch 70-71 robí spomienku na dávne prorocké výroky o vyslobodení ľudu Izraela od jeho nepriateľov. Tieto prorocké výroky teraz dostávajú svoje naplnenie a ukazuje sa tak ich vierohodnosť a pravdovravnosť i vernosť Boha. V Zachariášovom chválospeve sa nábožným Izraelitom dostáva odpovede na volania žalmistu: *Dokedy, Pane...?* (Ž 89,47).

Na preukázanom milosrdenstve Božom majú svoju účasť otcovia (v. 72; rozumej: patriarchovia). Na prvý pohľad je to prekvapujúca formulácia. Nejde tu o milosrdenstvo prejavované otcom vo večnosti, ale o milosrdenstvo aktuálne prejavované nasledovným generáciám. Takto sa realizuje dynamická perspektíva Božích prísľubov a prísah daných v dávnej minulosti. Na prvom mieste ide o prísahu danú Abrahámovi (porov. Gn 22,16-18). Jej obsahom je prísľub, že v Abrahámovi a v jeho potomstve budú požehnané všetky národy zeme.

<sup>7</sup> Porov. ERNST, J.: *Das Evangelium nach Lukas*, St. Benno-Verlag Leipzig 1983, s. 68.

Idea podrobenia Izraela v minulosti, najmä v egyptskom otroctve, bola prítomná v mnohých vyjadreniach svätopiscov. Cieľom tejto stratégie bola zrejme prevencia proti pýche alebo nezdravému exkluzivizmu, resp. snaha o reflexiu nad hodnotou slobody. Jej charakteristikou je teraz svätosť a spravodlivosť. Zachariáš tu má na mysli nerušenú a neohroziteľnú bezpečnosť pred akýmkoľvek ohrozením. Jeho chválospev vyúsťuje do otvorenej budúcnosti: *po všetky dni nášho života...*

Druhá časť chválospevu má za cieľ prorocky sformulovať poslanie Zachariášovho syna Jána. Stane sa *prorokom Najvyššieho* (v. 76), čo znamená život Božieho muža, ktorý bude na konci čias kráčať pred Pánom a pripraví mu cestu, teda obráti Izrael k Pánovi. Tak sa Izrael stane Pánovým dokonalým ľudom (porov. Lk 1,16-17).<sup>8</sup>

Pánov ľud nadobudne dokonalosť predovšetkým tak, že prijme *poučenie o spáse* oznámené *prorok Najvyššieho*. Poučenie sa sústreďí na *odpustenie hriechov*, ktoré sa uskutoční z *hlúbky milosrdenstva* Pána. Kategória odpustenia hriechov je tu spresnená faktom *hlúbky milosrdenstva* (v. 78). Ide o teologicky mimoriadne bohatý aspekt milosrdenstva, najhlbší a najintenzívnejší prejav milosrdenstva Boha (lat. *viscera misericordiae*, gr.<sup>9</sup> *diá splagchna eléous Theou*, hebr.<sup>10</sup> *berachamé chesed Elohénu...*).

Toto milosrdné odpustenie hriechov sa uskutoční tak, že sám Boh navštívi z výsosti svoj ľud, ktorý žije v priestore smrti: *vo tme a v tóni smrti...* (v. 79). Tento priestor smrti sa zmení na priestor života a následkom toho bude Boží ľud kráčať cestou pokoja. Táto záverečná predpoveď predstavuje život v mesiášskych časoch, ktoré nastanú vtedy, keď Ján Krstiteľ naplní svoje poslanie a Vychádzajúci z výsosti, čiže Mesiáš nastolí Božie kráľovstvo.

#### *Motívy Božieho milosrdenstva v Ž 89 a Zachariášovom chválospeve*

Hoci záverečný verš Ž 89,53 zrejme nepatrí vlastným spôsobom k tomuto žalmu, predsa je veľmi významné, že úvodný (68.) verš Zachariášovho chválospevu v oslave Pána používa prakticky tie isté slová, ktorými sa končí Ž 89:

Ž 89,53	Lk 1,68
Nech je zvelebený Pán naveky. Staň sa. Amen.	Nech je zvelebený Pán, Boh Izraela, lebo navštívil a vykúpil svoj ľud

<sup>8</sup> Porov. ERNST, J.: *Das Evangelium nach Lukas*, s. 69.

<sup>9</sup> Porov. NESTLE – ALAND: *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 1979<sup>26</sup>, s. 155.

<sup>10</sup> POROV. THE NEW TESTAMENT IN HEBREW AND ENGLISH publikovaný v: The Society for distributing Hebrew Scriptures, Middlesex HA8 7LF England, 1966, s. 114.



Blahorečenie, ktorým sa končí meditácia autora tohto Žalmu 89 sa teraz dostáva na úvod Zachariášovho chválospevu a stáva sa aj bežne používaným titulom tohto chválospevu *Benedictus Dominus Deus Israel...* (hebr. *Baruk Adonaj...*)

Ďalším motívom, ktorý spája obidva texty, je Božia prísaha daná Dávidovi a jeho potomstvu, že jeho trón bude trvať naveky.

Ž 89,4-5

Lk 1,69.73.75

4 „Zmluvu som uzavrel so svojím vyvoleným, svojmu služobníkovi Dávidovi som prisahal: 5 Naveky zaistím tvoj rod a postavím tvoj trón, čo pretrvá všetky pokolenia.“	69 vzbudil nám mocného Spasiteľa z rodu Dávida, svojho služobníka... 73 na prísahu, ktorou sa zaviazal... 75 ...po všetky dni nášho života
--	--

Hoci sa v speve *Benedictus* hovorí o prísaha danej Abrahámovi (v. 73), predsa ho treba chápať v dynamickom zmysle ako prísľub daný celému jeho potomstvu. V prípade Dávida išlo o potvrdenie a ešte bližšiu konkretizáciu tohto prísľubu.

Katégorie *spravodlivosti a práva, milosti a pravdy* nachádzajú svoju ozvenu v chválospeve *Benedictus*. Tieto kategórie predstavujú ideál, v ktorom sa stretá Boh s človekom a človek s Bohom.

Ž 89,15

Lk 1,75-76.78

15 <i>Spravodlivosť a právo sú základom tvojho trónu, milosť a pravda kráčajú pred tvou tvárou.</i>	75 slúžili vo svätosti a spravodlivosti pred jeho tvárou... 76 ty, chlapček, budeš sa volať prorokom Najvyššieho, pôjdeš pred tvárou Pána... 78 náš Boh z hĺbky svojho milosrdenstva odpustí...
---	---

V uvedených miestach možno vidieť viaceré súvislosti:

- kategórie *spravodlivosť-právo, milosť-pravda* premietnuté na život vyvoleného ľudu, ktorý má Bohu slúžiť vo svätosti (hebr. *betamím*)<sup>11</sup> a spravodlivosti (hebr. *becedaqah*);
- kategória *milosti* zo Ž 89,15 je v Lk 1,78 opísaná veľkolepo, výrazom: *z hĺbky milosrdenstva...* V hebrejskom preklade: *berachamé chesed Elohénu...* Sú tu použité kategórie *rachamím + chesed*, čo znamená milosrdenstvo zo súcitu (*rachamím*) aj milosrdenstvo z prísľubu (*chesed*). Výstižný je latinský preklad: *per viscera misericordiae Dei nostri...* Slovo *viscera* je pl. n. (*viscus*) a znamená vnútornosti, útroby, vnútro, lono, aj *vlastnú krv* v zmysle vzťahu rodičov a detí... Takto Boh vládne a súcítne odpúšťa hriechy;

<sup>11</sup> Takýto preklad uvádza THE NEW TESTAMENT IN HEBREW AND ENGLISH, s. 114.

- zaujímavá je aj kategória *kráčať* (hebr. *qadam*) pred tvárou Pána. V novozákonnom texte bude kráčať Ján Krstiteľ pred Pánom ako jeho predchodca, aby Ježišovi pripravil cestu vo vyvolenom národe.

V textoch Ž 89 nachádzame aj také miesta, ktoré si navzájom korešpondujú aj určitým opozičným spôsobom. Ž 89,39-47 uvádza sťažnosti žalmistu, že Boh sa stal akoby nepriateľom pomazaného kráľa, ba dokonca že Boh prešiel na stranu nepriateľov. Preto sa žalmista obracia na Boha s otázkou: *Dokedy, PANE?* (v. 47).

Ž 89,47

Lk 1,68.78-79

47 <i>Ako dlho ešte, Pane? Navždy sa budeš ukrývať? Tvoj hnev bude blčať sťa oheň?</i>	68 „Nech je zvelebený Pán, Boh Izraela, lebo navštívil a vykúpil svoj ľud 78-79 ...odpustí... navštívi... zažiarí... upriami na cestu pokoja
--	---

Na volanie žalmistu *Ako dlho ešte, Pane?* sa v žalme nenachádza odpoveď. Tá prichádza až v plnosti časov, v Zachariášovom chválospeve, keď Zachariáš zvelebuje Pána za to, že navštívil svoj ľud, ktorému odpustí hriechy, poučí ho o spáse, zažiarí mu Vychádzajúci z výsosti... a nasmeruje kroky Božieho ľudu na cestu pokoja. Uvedený „protiklad“ je len zdanlivý, pretože vyjadruje nástojčivú túžbu svätopisca po naplnení Božích prísľubov a prísah daných patriarchom. V Zachariášových časoch a v Jánovi Krstiteľovi ich Boh začal definitívne uskutočňovať.

Pozoruhodná teologická kategória v Žalme 89 je volanie *Spomeň si...*

Ž 89,48.51

Lk 1,72

48 <i>Spomeň si, aké krátke je moje trvanie...</i> 51 <i>Spomeň si, Pane, na potupu svojich služobníkov...</i>	72 <i>Preukázal milosrdenstvo našim otcom a pamätá na svoju svätú zmluvu,</i>
---	---

Dvojnásobné volanie *Spomeň si...* zo Žalmu 89,48.51 má svoje korešpondujúce miesto vo verši 72, kde sa hovorí, že Boh preukázal milosrdenstvo a pamätá na svoju zmluvu... Na všetkých troch miestach sa používa hebrejské sloveso *zakar*, ktoré sa prekladá ako *pamätať, spomínať si...* Sympatické je aj to, že Zachariáš do svojho spevu zakomponoval aj svoje meno. *Zechar-Jáh* totiž znamená *Pán si spomenul..., Pán sa rozpomätal...*

#### Praktická aplikácia

A) Žalm 89 je ukázkou základných teologických tém, ktoré sa v mysliach starozákonného človeka v dejinách neustále prehlbovali a spresňovali. Ide najmä o témy zmluvy s Bohom, jeho vernosti, spravodlivosti, plnenia jeho prísľubov, Božieho milosrdenstva a odpustenia, vyslobodenia z rozličných foriem potupy,

poníženia a pod. Na druhej strane sú to zas témy vernosti človeka, zachovávanía zmluvy, zmyslu života človeka a podobne. Všetky vymenované kategórie nachádzajú svoje miesto v štvorici výrazov *spravodlivosť a právo, milosrdenstvo a vernosť*. Tieto kategórie dostali svoju najvlastnejšiu aktualizáciu v mesiášskom naplnení, keď ich jedinečným spôsobom realizoval Ježiš Kristus.

Vymenované kategórie majú byť charakteristické aj pre Ježišových nasledovníkov, ak títo chcú byť autentickými svedkami Ježišovho učenia.

B) Kňaz Zachariáš bol pravdepodobne človekom, ktorý veľmi intenzívne rozvíjal osobnú spiritualitu späť s celým Božím ľudom. Aj on iste hlboko prežíval volanie žalmistu, keď sa modlieval verše 48 a 51 v Žalme 89, začínajúce prosbou *spomeň si, Pane...* K prehĺbeniu jeho spirituality prispela aj etymológia jeho mena, ktorá mu bola iste známa. Preto svoj chválospev vďaky zostavil na princípe tohto výrazu: *Pán si spomenul... Pán sa rozpamätal na svoju svätú zmluvu...* Zachariáš prežíva osobné šťastie z toho, že sa Pán rozpamätal na neho a daroval mu potomka. Svoje šťastie spája s mesiášskymi nádejami celého Božieho ľudu a narodenie Jána Krstiteľa vkladá do procesu dejín spásy.

C) Dojímavá je formulácia Božieho milosrdenstva v chválospeve *Benedictus* vyjadrená kombináciou obidvoch kategórií *chesed* a *rachámím*. V originálnych textoch Písma možno zistiť, v ktorom texte ide o milosrdenstvo z prísľubu a v ktorom o milosrdenstvo zo súcitu. V podstate však vždy ide o gesto jedného a toho istého Boha voči človeku. Je krásne spoznať, že Boh má s ľuďmi súcit. Zo strany človeka tomuto poznatku má zodpovedať súcit vo vzťahu k ostatným ľuďom. Tak sa definitívne naplní Božie zjavenie, keď si ho ľudia účinne osvoja. Tak sa naplní aj motto roka milosrdenstva: Milosrdní ako Otec.

D) Cirkev používa Ž 89 aj dnes a osobitne v smutných dobách prenasledovania a neustále prosí Boha o to, aby si spomenul na svoje prísahy a prísľúbenia. Pre zásluhy Ježiša Krista a skrze neho sa Božie prísľuby stanú plnou realitou na konci čias. Tak je každý veriaci človek povolaný, aby spolupracoval s Bohom na uskutočnení týchto prísľubov. Individuálne správanie kresťanov nesie so sebou v istom zmysle ich kolektívnu zodpovednosť.<sup>12</sup> Život veriacich môže byť manifestáciou a slávením Božieho milosrdenstva a jeho vernosti.

<sup>12</sup> Porov. RINAUDO, S.: *I Salmi. Preghiera di Cristo e della Chiesa*, s. 528.

**Prof. Anton Tyrol**

Narodil sa v roku 1960. Je kňazom Spišskej diecézy. Študoval v Bratislave a Jeruzaleme. Na Teologickom inštitúte KU v Spišskej Kapitule vyučuje Starý zákon a biblickú hebrejštinu. Publikoval viaceré práce z oblasti exegézy, biblickej a spirituálnej teológie. Bol prorektorom Katolíckej univerzity (2001-2004), riaditeľom Katolíckeho biblického diela (1999-2011), je generálnym vikárom Spišskej diecézy a je zodpovedný za formáciu kňazov. Hlavné diela: *Prorok Jonáš* (2001), *Kňazstvo a Eucharistia* (2010), *Hebräische Poesie und Psalmen* (2010), *Základy biblickej hebrejštiny* (2012), *Kniha Rút. Preklad a komentár* (2015).

tyrol@kapitula.sk

## Číselná symbolika 153 rýb u sv. Augustína

**Abstract**

This study analyzes Augustine's interpretation of the number 153, found in John 21,11. Despite Augustine's condemnation of those mathematicians who calculated a person's destiny out of his or her birthday and name, we have to bear in mind the critical passage *Gen. ad litteram* 2, 17, 37. He immersed himself into the study of figures and numbers in the Bible, and their allegoric interpretation was part of his exegesis. In this we may be able to see not only a proof of his neo-platonian education, which comprised geometry and arithmetics, but also his inclination towards exact science. This paper is an attempt to compile and understand the texts of Augustine in which he interprets the Johannine number 153.

**Keywords:** Augustine, The Miraculous Catch of Fish, exegesis, numerology

Prečo svätý Augustín venoval dve kapitoly v *De civitate Dei* číslam? Niektorí autori v tom vidia Augustínov záujem o matematiku, ale aj odpoveď na úroveň vzdelávania v neskornej antike.<sup>1</sup> Jeho repertoár sa však týmto nevyčerpáva ani zďaleka. V práci *De doctrina Christiana* takmer s bolesťou konštatuje, že neznalosť čísel (*numerorum imperitia*) sťažuje chápanie Biblie.<sup>2</sup> Tvrdil, že čísla vyjadrujú hlboké pravdy o Stvoriteľovi, svete, zákonoch živej i neživej prírody, lietaní a hudbe.<sup>3</sup> To ho viedlo k tomu, že do biblickej numerológie vstúpil krátkym výkladom čísel (*exposita ratio*), ktoré sú v Svätom písme.<sup>4</sup> Kým ostatní číslami taktne pohr-

<sup>1</sup> MEYER, Heynz, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*, München, 1975, s. 55, 184n; ERNST, Ulrich, *Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen – legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum*, Wien, 2002, s. 110–114; NAZZARO Antonio V., *Incurioni nella numerologia patristica*, In: *Vetera Christianorum*, 50, 2013, s. 251–274.

<sup>2</sup> AUG., *Doct. Christ.*, 2, 16, 25 (NBA VIII, s. 156–159). Všetky použité citáty z Augustínových diel sú z edície *Nouva bibliotheca Agostiniana* (NBA), Roma, 1965–2005.

<sup>3</sup> Demonštruje to predovšetkým v diele *De musica*, v ktorom sa ukazuje jeho rozvinutý zmysel pre *ratio numerica*.

<sup>4</sup> Augustínovi patrí výrok: „*Quapropter bono christiano, sive mathematici, sive quilibet impie divinantium, maxime dicentes vera, cavendi sunt, ne consortio daemoniorum animam deceptam, pacto quodam societatis irretiant*“ (*Gen. ad litteram*, 2, 17, 37). Výrok by v istom kontexte mohol postaviť Augustína do konfliktu s matematikmi a v konečnom dôsledku i s exaktnými vedami. Ak sa však pozrieme na iné spisy, kde Augustín píše o matematikoch (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 45, 2; *De Doctrina Christiana*, 2, 21, 31; *Vyznania*, 4, 4) zistíme, že pod týmto označením si začiatkom 5. storočia treba predstaviť veštcov a astrológov, ktorí z dátumu narodenia a menín vypočítavali osud človeka. Porov.: <https://www.romolocapitano.com/santagostino-odiava-i-matematici/> (10.10.2017) V našom príspevku je termín matematika použitý vo význame, ako mu rozumieme dnes.

dali, on ubezpečoval čitateľov, že hoci sa vysvetľujú všelijako,<sup>5</sup> nikto nemôže povedať, že sa v Biblii ocitli bezúčelovo, bezobsahovo a nie sú inšpirované.<sup>6</sup>

V našej štúdií sa pozrieme na číslo 153 a rozanalyzujeme postupy, ktoré Augustín použil pri jeho interpretácii. Zároveň sa pokúsime o širší kontext, ktorý zachytáva Augustína a jeho vzťah k matematike a exaktným vedám. Číslo sa nachádza v poslednej kapitole Jánovho evanjelia.<sup>7</sup> Predstavuje počet rýb (*magnis piscibus centum quinquaginta tribus*), ktoré Peter vytiahol na breh. Nakoľko Antonio Quacquarelli uvádza, že Augustínove exegézy čísel majú dve obdobia, budeme sa pridrižiavať tohto všeobecne akceptovaného chronologického vymedzenia. Hranica sa nachádza zhruba okolo roku 400, čo korešponduje s Augustínovou biskupskou vysviackou (vysvätený na biskupa bol v roku 395).<sup>8</sup>

### 1. Exegézy do roku 400

Vďaka otázke 57 zo zbierky *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ktorá vznikala priebežne od roku 388 takmer až do Augustínovej biskupskej vysviacky, vieme, odkiaľ čerpal inšpiráciu.<sup>9</sup> Otázka (*questio*) pátra po význame čísla 10. Zachytáva odkaz na pytagorejskú školu, ktorá považovala čísla za stavebné kamene sveta.<sup>10</sup> Podľa pytagorejcov prvé štyri čísla desiatky symbolizovali bod (1), čiaru (2), plochu (3), priestor (4) a súčet počtu rozmerov (1+2+3+4) dával výsledok 10. Grafickým vyjadrením bolo trojuholníkové číslo (*tetraktys*) zložené z desiatich bodov usporiadaných v štyroch radoch. Pre Augustína bola desiatka symbolom Stvoriteľa a stvorenia. Prechádza naprieč celým vesmírom, dotýka sa celého stvorenia a bude prítomná aj na konci sveta. Potvrdenie našiel v podobenstve o robotníkoch vo vinici, keď po skončení práce každý dostal po denári (*denarium* = desiatnik), teda súčet štyroch po sebe nasledujúcich čísel (1+2+3+4). Číslu 4 (*quaternarius numerus*) nijako nebola náhodná. Ako uviedol, pre Grékov predstavovala telesá. Išlo v podstate o štyri vlastnosti (sucho, vlhko, teplo, zima), ktoré sa rozvíjajú do šírky, výšky a hĺbky. Toto však prebral od Platóna, ktorý zohral kľúčovú úlohu pri jeho štúdiu a matematických úvahách.<sup>11</sup>

Z hľadiska Augustínovej dekompozície čísel bol rovnako dôležitý rozdiel medzi

<sup>5</sup> AUG., *Trin.*, 4, 6 (NBA IV, s. 192–194).

<sup>6</sup> ISKROVÁ, Daniela, *Náboženstvo izraelského ľudu*, Ružomberok, 2012, s. 12.

<sup>7</sup> Jn 21, 11

<sup>8</sup> QUACQUARELLI, Antonio, *Recupero della numerologia per la metodica dell'esegesi patristica*. In: *Annali di storia dell'esegesi*, 2, 1985, s. 267n; QUACQUARELLI, Antonio, *Le scienze e la numerologia in S. Agostino*. In: *Vetera Christianorum*, 25, 1988, s. 359.

<sup>9</sup> VAN FLETEREN, Frederick – SCHNAUBELT, Joseph (eds.), *Augustine: Biblical Exegete*, New York, 2004, s. 65; NAZZARO, *Incursioni*, s. 256.

<sup>10</sup> LABUDA, Pavol, *Úvod do antickej filozofie I. Zrod a vývoj ranej gréckej filozofie*, Ružomberok, 2015, s. 108n.

<sup>11</sup> NAZZARO, *Incursioni*, s. 256–257.

*quattuor* (štyri) a *quater* (štyrikrát). Prvý pojem charakterizoval stav (teleso), druhý čas (pohyb). Toto mohol využiť pri interpretácii čísla 40 (*quadragenarius numerus*), keď hovoril o stave i o čase. Podnetom týchto úvah bol začiatok a záver Ježišovej verejnej činnosti. Po tomto úvode nasledovala hodnotná a mimoriadne zaujímavá matematická pasáž.

*„Keďže v čísle 40 vynásobením jeho rovnakých častí sa dostávame k vytvoreniu základu tohto čísla, sa prichádza takto, ako sme už uviedli, aj k číslu 50. Číslo 1 je v čísle 40 obsiahnuté štyridsaťkrát, 2 dvadsaťkrát, 4 desaťkrát, 5 osemkrát, 8 päťkrát, 10 štyrikrát, 20 dvakrát. Ak sa sčítajú, dávajú 50. V skutočnosti žiadne iné čísla nemôžu rozdeliť číslo 40 rovnakými dielmi, okrem tých, ktoré sme práve uviedli a ktoré sčítané nám dávajú číslo 50.“<sup>12</sup>*

Hoci sa Augustín nepovažoval za matematika a v biblickej obraznosti bol pomerne dogmatický, to, čo povedal, možno vyjadriť prehľadným matematickým zápisom.

$$1 \times 40 = 40$$

$$2 \times 20 = 40$$

$$4 \times 10 = 40$$

$$5 \times 8 = 40$$

$$8 \times 5 = 40$$

$$10 \times 4 = 40$$

$$20 \times 2 = 40$$

Ak sa sčítajú čísla prvého stĺpca (1+2+4+5+8+10+20), dávajú súčet 50. Je pochopiteľné, že hneď v ďalšom quaestiu 58 sa pokúsil objasniť duchovný význam čísla 50. Základom boli turecké udalosti, keď zmŕtvychvstalý Pán po štyridsiatich dňoch strávených s učeníkmi vystúpil na nebesia a o desať dní zoslal Ducha Svätého. V eschatologickej reči sv. Augustína je číslo 50 symbolom mystickej Cirkvi, očistenej, dokonalej a tvorenej harmóniou spolužitia troch ľudských skupín (Židia, pohania, kresťania) očistených trojičnou sviatosťou (krstom). Výsledkom násobenia činiteľov 3 a 50 je súčin 150, ale keďže ide o vykúpený ľud, podľa Augustína treba pripočítať sväté číslo (3) Otca i Syna i Ducha Svätého. Takto prichádza k výsledku 153 (3x50+3).<sup>13</sup>

<sup>12</sup> NBA VI, s. 117.

<sup>13</sup> MEYER, *Die Zahlenallegorese*, s. 184n.

*„Toto je počet rýb, ktoré sa zachytili do siete hodenej z pravej strany lode, ale sieť zachytila iba veľké ryby, teda dokonalé a pripravené pre Božie kráľovstvo. V skutočnosti v podobenstve o sieti, ktorá nebola hodená z pravej strany, sa naraz chytili dobré i zlé ryby a triedili sa až na brehu (Mt 13, 47–50). V sieťach príkazov a božských sviatostí terajšej Cirkvi spoločne žijú dobrí aj zlí. Delenie nastane až na konci sveta, takmer na konci mora, teda na brehu. Napravo ostanú spravodliví, ako je napísané v Zjavení, žijúci v čase a potom naveky v meste, ktoré je v ňom opísané, kde po završení ekonómie času naznačenej číslom 40 dostanú denár, mzdu, ktorú dostanú svätí za vykonanú prácu vo vinici. Toto číslo môže odkazovať zároveň na svätosť Cirkvi, založenej na našom Pánovi Ježišovi Kristovi. Keďže ľudská osoba pozostáva z čísla 7 (3 = duša, 4 = telo, pozn. PO), pozdvihnutie ľudstva sa vyjadruje násobením  $7 \times 3$ . Ako Otec poslal Syna a Otec je v Synovi a skrze dar Duchu Svätého sa narodil z Panny; Otec, Syn a Duch Svätý sú teda 3. Sedemkrát naznačuje samotné ľudstvo pozdvihnuté v ekonómii času k večnosti. Výsledkom týchto dvoch čísel je 21. Toto pozdvihnutie ľudstva Kristom tvorí Cirkev, ktorej je on sám hlavou, a teda Cirkev na spôsob tela (duše a tela) je symbolizovaná číslom 7. Keď sa vynásobí  $21 \times 7$ , kvôli tým, ktorí sú oslobodení Božím Synom, dostávame sa k číslu 147. K nemu však treba pridať 6, číslo dokonalosti, ktoré je súčtom svojich deliteľných častí, pričom nič nechýba a nič nezvyšuje: v ňom sa 1 nachádza šesťkrát, 2 trikrát a 3 dvakrát; súčet  $1+2+3$  je 6. Možno to chápať aj ako symbol tajomstva, kedy Boh ukončil svoje dielo na šiesty deň. Ak sa k 147 pridať 6, čo symbolizuje dokonalosť, získame 153. Toto je počet ulovených rýb do siete z pravej strany, kde sa nenachádzajú hriešnici, ktorí stoja po lavici.“<sup>14</sup>*

V podobnom duchu kázal aj o čosi neskôr v Kartágu, zrejme vo veľkonočnom týždni v roku 395 alebo 396.<sup>15</sup> Augustínova komparácia dvoch zázračných rybolovov predstavovala nový rezervoár významov. Počas prvého rybolovu, ktorý sa odohral „v tomto čase“, teda pred Ježišovým zmŕtvychvstaním, Peter, Ján a Jakub hodili sieť do mora a vylovili také množstvo rýb, že sa ich lode takmer potápali. Lode podľa Augustína symbolizovali dva národy, jeden z obriezky (Židov) a druhý z neobriezky (pohanov). Dôležitý bol však detail, že apoštolom nebolo povedané, z ktorej strany majú hodiť sieť do vody. Augustín tvrdil, že mali vyloviť všetky ryby, dobré aj zlé. Ale po zmŕtvychvstaní, ktoré predstavuje „nový život“, však dostali iné inštrukcie. Pravá strana naznačuje, že do siete sa nemohli zachytiť zlé ryby, pretože vpravo stoja tí, ktorí sú poslaní do večného života (Mt 25, 33). Okrem toho, kým počas prvého rybolovu ich bolo toľko, „až

<sup>14</sup> Tamže. Uvedené slovné vyjadrenie možno vystihnúť matematicky:  $153 = (4+3) \times (3 \times 7) + 6$ .

<sup>15</sup> QUACQUARELLI, *Le scienze*, s. 360; AUG., *Sermo* 252 (NBA XXXII/2, s. 748–767).



sa im trhali siete“, počas druhého vylovili 153 veľkých rýb „a siete sa nepretrhli“. Ako však rozumieť číslu 153, ktoré vzhľadom na počet spasených (tisíce tisícov) vyznievalo vágne? Augustín zoči-voči tejto disproporcii tvrdil, že kľúčová je posledná číslica (3), ktorá poukazuje na tajomstvo Trojice. Práve v ňom nachádzal aj návod, ako pracovať s číslom 150. Tvrdil, že rovnaký akcent by bol na číslici 2 v čísle 152 ( $2 \times 75$ ) alebo 6 v čísle 156 ( $6 \times 25$ ). Týmto spôsobom sa v jeho uvažovaní dostalo do popredia číslo 50 ( $3 \times 50$ ). Vhodnú podporu nachádzal v množstve biblických pasáží.<sup>16</sup> To ho viedlo k smelším matematickým úvahám a prirodzene k novým možnostiam, ktoré podporovali jeho výklady čísel vo Svätom písme. Číslo 50 rozložil na  $(10 \times 4) + (7 + 3)$ . Pritom číslo 10 (*denarius*) korešpondovalo s Augustínovou snahou nielen dokázať poslucháčom, že ho tvorí exegeticky príťažlivý súčet čísel 7 (stvorenie  $6+1$ ) a 3 (Trojica), ale je aj mzdou robotníkov vo vinici bez ohľadu na to, kedy začali pracovať, pričom symbolizuje veriacich každej historickej epochy. Hoci bolo jasné, že číslo 40 je symbolom namáhavého života, 10 obrazom odmeny a ich súčet ( $40+10$ ) evokuje oslávenú Cirkev, najesenčialnejšie bolo číslo 3. Poodhaľovalo tajomstvo spojenia plesajúcej Cirkvi s mysteriôm Najsvätejšej Trojice. Nielenže všetko násobilo, ale naznačovalo, že počet rýb je symbolom nespočetného zástupu svätých v nebeskom kráľovstve. V tomto nachádzal aj základ pre svoje vyjadrenia, že v nebi budú mať miesto len dobrí (požehnaní) a schizmy tam už nebudú trhať siete. Veľkonočnú kázeň ukončil apelom, aby sa veriaci angažovali v úsilí o jednotu Cirkvi, znášali utrpenia tohto času, za čo možno získať nebeskú odmenu.<sup>17</sup>

## 2. Exegézy po roku 400

Augustín disponoval čoraz širším teoretickým a pojmovým aparátom, ktorý používal pri nuansovaní svojich úvah o číslach v Biblii. V liste Januariovi predstavil odlišný, a tým aj inovatívny spôsob interpretovania čísla 153. Uviedol, že ho možno vytvoriť podľa rovnakej schémy progresívnej aritmetiky ako číslo 6, ktoré patrilo k jeho obľúbeným.<sup>18</sup> Ukázal, že číslo 153 je súčtom svojich prvých sedemnástich čísel ( $1+2+3+4+5+6+7+8+9+10+11+12+13+14+15+16+17$ ).<sup>19</sup> Symbolika

<sup>16</sup> AUG., *Sermo* 252 (NBA XXXII/2, s. 748–767).

<sup>17</sup> Tamže, § 11.

<sup>18</sup> AUG., *CD*, 11, 30–31.

<sup>19</sup> Súčet prvých sedemnástich čísel možno získať aj pomocou vzorca progresívnej aritmetiky Carla F. Grausa:  $1+2+3+ \dots +n = n \times (n+1):2$ . V našom prípade  $17 \times (17+1):2 = 17 \times 18:2 = 360:2 = 153$ . K iným vlastnostiam tohto čísla patrí (ale to isté platí aj pre čísla 70, 371 a 470), že ho tvorí súčet všetkých jeho čísel umocnených na tretiu  $1^3+5^3+3^3 = 1+125+27 = 153$ . Izraelský matematik Phil Kohn v roku 1961 prišiel na to, že ak sa zrátajú mocniny na tretiu akýchkoľvek násobkov trojky, vždy sa v ňom objaví 153. Napríklad číslo 27, ktoré je deliteľné 3, rozložíme na  $2 + 7$  a pokračujeme podľa Kohnovej teórie:  $2^3+7^3 = 8+343 = 351$ ;  $3^3+5^3+1^3 = 153$ . Takto to možno skúšať s akýmkoľvek zloženým číslom deliteľným 3.

čísla 17 bola zrozumiteľná. Odkazovala na desať prikázaní a sedem darov Ducha Svätého (10+7).

V kontexte udalostí po Augustínovej biskupskej vysviacke však treba povedať, že jeho exegézy spadajú predovšetkým už do obdobia rastúcich zápasov s pelagianizmom.<sup>20</sup> Nevnímal ho iba periférnym videním, ale snažil sa k nemu zaujať konkrétny postoj. Táto téma tvorila *status quaestionis* jeho listu Januariovi, ktorý bol odpoveďou, že k správne konaniu človeka podľa desatora je potrebná milosť Ducha Svätého. Na druhej strane odzrkadľuje Augustínovo inštrumentárium jeho rozvíjajúcich sa matematických znalostí.

*„Číslo 50 vynásobené 3 s pridaním toho istého čísla 3 výborne vystihuje tajomstvo, ktoré sa nachádza aj v stati o veľkých rybách, ktoré Pán po vzkriesení, naznačujúc novú život, prikázal vytiahnuť z pravej strany a siete sa neroztrhli, pretože potom už viac nebude nepokojá bludárov. Vtedy dokonalý a pokojný človek, očistený na duši a na tele, vďaka svätým Božím slovám, ako striebro žiňané ohňom v hlinenej nádobe, sedemkrát čistené, príjme ako odmenu denár (denarius), čo spolu činí 17. Pretože aj v tom čísle, ako aj v iných, ktoré obsahujú množstvo symbolov sa nachádza úžasné tajomstvo [...]. Číslo 17 rastúce v trojuholníku do výšky, narastá do 153. Sčítajúc teda od 1 do 17, spočítaj všetky tieto čísla, získaš spomínaný výsledok: teda k 1 pripočítaj 2 a dostaneš 3; k 3 pripočítaj 3 a dostaneš 6; pripočítaj 4 a dostaneš 10; pripočítaj 5 a dostaneš 15; pripočítaj 6, dostaneš 21; podobne pripočítaj všetky ostatné aj samotné číslo 17 a dostaneš 153.“<sup>21</sup>*

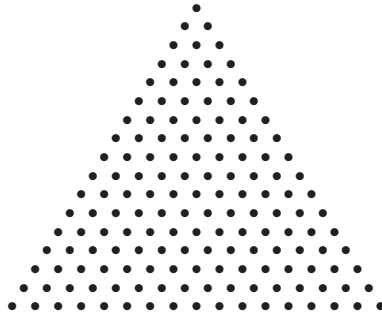
Počas pôstu v roku 412 sa opäť vrátil k tematizovaniu dvojakeho rybolovu a počtu rýb. Prvý rybolov symbolizoval jeho vlastnú dobu. Potrhané siete mali predstavovať rozdelenia a schizmy (*conscissiones et conscissuras*) spôsobené dogmatickými kontroverziami, ktoré sám musel riešiť na viacerých synodách (Kartágo: 401, 407, 419, Mila: 416, 418). Druhý rybolov znázorňoval eschatologickú situáciu, ako to bude po vzkriesení z mŕtvych. Augustín bol presvedčený, že za konkrétnym počtom rýb treba vidieť nespočetné množstvo svätých (*inuenies ingentem numerum omnium sanctorum pertinere ad hunc numerum piscium paucorum*). Číslo 153 reprezentovalo tisíce tisícov (*milia milium*), teda všetkých povolaných ku vzkrieseniu do života večného. Z analýzy textu je evidentné, že sa vracal k obrazom zo svojich starších komentárov, ktoré sa mu zdali dobre zvolené a pregnantne vystihovali podstatu. Predovšetkým poukazovali na spojitosť Dekalógu (10) s darmi Ducha Svätého (7). Bol presvedčený, že iba vďaka jeho pomoci sa dá vyplniť Zákon: „*non quasi per opus suum aut per meritum suum*“.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> QUACQUARELLI, *Le scienze*, s. 362.

<sup>21</sup> AUG., *Epist.* 55, 17, 31 (NBA XXI, s. 486–488).

<sup>22</sup> AUG., *In psalm.* 49 (NBA, XXV, s. 1258–1263).

Dekompozíciu čísla tiež použil pri komentovaní žalmu 150.<sup>23</sup> Paradoxne medzi počtom žalmov a počtom rýb videl súvis. Vyhlásil, že základom je číslo 15 (*quindenarius numerus*), ktoré nemá len funkciu deliteľa čísla 150, ale poukazuje na ontologický súlad (*concordiam*) dvoch Zákonov a ich postavenie voči sebe.<sup>24</sup> Augustínove alegorické výklady smerovali k rozdeleniu 15 na 7 a 8, pričom sedmička mala evokovať starozákonnú sobotu a osmička kresťanskú nedeľu (7+1, *octava dies*). Bokom nezostalo ani číslo 50, ktoré podľa Augustína obsahovalo veľkú posvätnosť (*magnum sacramentum per se gerit*). Z komentára vyplýva, že číslo 50 bolo v jeho ponímaní symbolom týždňa týždňov (*constat enim de septima septimanarum*), ku ktorému pridával ešte jednotku ako ôsmy deň, aby sa zavŕšila päťdesiatka. V reflexii  $7^2+1$ , teda čísla s veľkým významom (*magnae significationis*), možno pozorovať opakované modelovanie spojenia Turíc so sedmičkovým symbolizmom Ducha Svätého. Aj v tomto komentári žalmu sa priliehavo zopakovala schéma dekomponovania čísla 50 na 40+10, asociujúca Ježišovo vystúpenie na nebesia a zoslanie Ducha Svätého. Päťdesiatka bola symbolom večnosti, čo mal tiež potvrdzovať počet žalmov (50x3), odkazujúci na Trojicu. Počet žalmov 150 zasa s pridaním 3 korešpondoval s množstvom veľkých rýb druhého zázračného rybolovu, pričom číslo 3 naznačovalo, čím treba deliť 150, aby vznikli 3 rovnaké časti (3x50).<sup>25</sup> Na záver uviedol, že k 153 sa dá prísť aj omnoho ľahšou a zábavnejšou cestou (*aliam rationem multo subtiliorem et iucundiorem*), spočívajúcou v rozložení čísla 153 do trojuholníka v radoch od 17 do 1.



V homílii 248 sa znova vrátil k exegéze dvoch rybolovov. Prvý symbolizoval Cirkve bojujúcu a druhý oslávenú. Kým prvý orientoval pozornosť poslucháčov na problematické otázky, súvisiace s pozemským životom Cirkvi, druhý smeroval k jej transcencii a týkal sa odmeny. Augustín v tejto homílii opäť spomí-

<sup>23</sup> VAN FLETEREN - SCHNAUBELT, *Augustine*, s. 63.

<sup>24</sup> MEYER, *Die Zahlenallegorese*, s. 184n.

<sup>25</sup> QUACQUARELLI, *Le scienze*, s. 360.

nal číslo 17 predstavujúce súčet 10 (príkazy zákona) a 7 (dary Ducha Svätého). Augustín mal evidentne rád tieto obrazy, ktoré mu ponúkala matematika. Vedel nimi zaujať a prekvapiť.<sup>26</sup> Augustín chápal homíliu ako dialóg, osobnú komunikáciu medzi kazateľom, textom a poslucháčom. Explicitne vyzýval zhromaždených na sviatočných bohoslužbách, aby si zráтали (*apud vos numerate*) čísla od 1 do 17. Analogicky postupoval aj v inej veľkonočnej homílii, ktorá zaznela medzi rokmi 405–418. Začínal žartom, hoci jej obsah bol pomerne dogmatický. Augustín na začiatok použil matematicko-logický nezmysel, čím si vzal na mušku metúcu náuku pelagiánov, ktorí svojím asketizmom mýlili kresťanov a uzurpovali si spásu pre seba.

*„Keď sa k 10 pripočíta 7, výsledok je 10. Čo som to povedal? Je predsa absurdné hovoriť, že ak sa k 10 pripočíta 7, výsledok je 10. Neviem vari počítať? Správne som mal povedať, že keď sa k 10 pripočíta 7, výsledok je 17. Vedia to predsa všetci, a tak keď som povedal, že ak sa k 10 pripočíta 7, výsledok je 10, nesmiali sa mi azda aj tu prítomné deti do tváre? A napriek tomu mnohí to hovoria, opakujú a vôbec sa za to nehanbia. Keď to pochopíte, nebudete mi nič vyčítať pre môj spôsob počítania, ale budete ma mať radi pre môj spôsob uvažovania. Prikázaní Zákona je 10, ale ja som napočítal aj 7 darov Ducha Svätého. Keď sa zjaví týchto 7, vtedy sa uskutoční aj 10 prikázaní; vďaka pomoci Ducha Svätého sa môže dodržať Zákon. Ak by týchto 7 neúčinkovalo, 10 zostane len na úrovni litery a litera zabíja, poznanie robí páchatelov. Ak príde Duch, príkaz sa realizuje vďaka Božej pomoci, a nie vďaka tvojim silám. Dosť teda; netúžme toľko po tej desiatke, lebo ak je spravodlivosť skrze zákon, potom Kristus nadarmo zomrel (Gal 2, 21). Čím sa teda máme riadiť? Tou sedmičkou? Bolo by to rovnaké, ako mať možnosť konať, ale nevedieť čo. Nuž je vhodné držať sa 17. Zákon prikazuje, Duch pomáha; zákon spolupracuje s tebou, aby ti ukázal, čo máš robiť a Duch, aby si to vykonal. Chceme sa teda riadiť tým 17 a počítajme 17, aby sme sa ocitli medzi 153. Je to niečo, čo dobre poznáte, veľakrát som vám to už povedal. Tak ako sčítavajúc od 1 do 4 dostaneš výsledok 10; po jednotke nasleduje dvojka, ak k nej pridáš jednotku, máš trojku, po dvojke nasleduje trojka, keď ju prirátáš k predchádzajúcim číslam, dostaneš šesťku, po trojke nasleduje štvorka, spolu máš desať. Ale prečo sa tým trápim? Sú to predsa známe veci. Pridajte ostatné čísla a prídete k výsledku. Postupujte takto až po 17 a prídete k 153. Čo znamená postupovať? Keď bude takto, povedal by som, konať postupné kroky, prídete až na pravú stranu. Počúvajte nás, spočítajte si to sami (compute vobis).“<sup>27</sup>*

<sup>26</sup> AUG., *Serm.* 248 (NBA, XXXII/2, s. 718–719).

<sup>27</sup> AUG., *Serm.* 249 (NBA, XXXII/2, s. 720–725).

O Ježišom zjavení na brehu Tiberiadského jazera kázal aj v homílii 122, ktorá vznikla po roku 422.<sup>28</sup> Uvedol, že mnohí budú prekvapení zoči-voči skutočnosti, keď sa Peter a Zebedejoví synovia znova vrátia k rybolovu. Poukazoval na to, že apoštoli nemali zakázané živiť sa vlastnou prácou, ktorá bola kompatibilná s ich apoštolskou činnosťou, ak nemali iný zdroj obživy. Žiť z evanjelia, teda získavať prostriedky na obživu z kázania, bolo pre apoštolov právom, nie príkazom. V skutočnosti Ježiš nezakázal apoštolom pracovať a chytať ryby. Navyše pri tejto činnosti mali byť svedkami zázraku, že on sám sa postará o ohlasovateľov svojho evanjelia. Na rybolove sa zúčastnilo 7 apoštolov (Peter, Tomáš, Natanael, dvaja Zebedejoví synovia a iní dvaja, ktorých mená nie sú uvedené). Ich počet podľa Augustína naznačuje, že koniec sveta sa uskutoční v priebehu siedmich dní. Celý príbeh bol pre neho plný alegorických významov Ježišovho príchodu v sláve. Medzi ne patrilo aj to, že sa Ježiš zjavil na brehu na svitaní. Okrem toho, breh ako hranica medzi morom a súšou bol pre Augustína zároveň symbolom konca sveta. Bol znázornený tým, že Peter vytiahol sieť s rybami z mora na súš.

Augustín tieto evanjeliá komentoval na spôsob dvoch pozorovacích stanovíšť. Ich zmyslom bolo vymedzenie medzi časným (prvý rybolov) a eschatologickým (druhý rybolov).<sup>29</sup> Počas prvého rybolovu bol Ježiš na lodi. Vylovené ryby vytiahli do lodí, nie na zem ako počas druhého rybolovu, keď stál na brehu. Dôvod bol zrejmý. Prvý sa uskutočnil počas Ježišovho pozemského života, no druhý po vzkriesení. Prvý mal znázorňovať povolanie, druhý vzkriesenie. Kým učenci pri prvom rybolove nespustili sieť len z pravej strany, aby zachytili iba dobrých, ale ani z ľavej, aby zachytili iba zlých, v druhom prípade mali príkaz: „*Hod'te sieť z pravej strany lode*“. V oboch príbehoch bol však zámer rovnaký, aby ulovili veľké množstvo rýb. Prvý rybolov naznačoval eufóriu, ktorá panovala v prvých storočiach, keď chytili toľko rýb, že sa lode potápali. Podľa Augustína do Cirkvi vstúpila masa ľudí s najrozličnejšími zvykmi, ktoré ohrozovali nielen svätých, ale hrozilo, že potopia celú jej disciplínu. Počas druhého rybolovu bola kľúčovým momentom pravá strana lode, takže sieť „*pre množstvo rýb už nevládali vytiahnuť*“. Augustín sa pýtal: „Čo znamená, že ju nevládali vytiahnuť?“ Vďaka udalostiam Veľkej noci nachádzal odpoveď v eschatologických alegóriách. Do oslávenej Cirkvi patria všetci, ktorí sa nachádzajú na pravej strane, ale momentálne spia spánkom pokoja, akoby v hĺbinách mora až do konca sveta, kým ich sieť nevytiahne na breh. Predstavujú veľký zástup svätých obrezaných i neobrezaných, ktorých počas prvého rybolovu symbolizovali dve lode a počas druhého dvesto lakťov k brehu, sto a sto pre každý pôvod, čo je naznačené aj tým, že rad

<sup>28</sup> QUACQUARELLI, *Le scienze*, s. 360; NAZZARO, *Incursioni*, s. 270.

<sup>29</sup> NAZZARO, *Incursioni*, s. 270.

prirodzených čísel od 1 do 100 rastie vpravo. Avšak pri prvom rybolove sa v evanjeliu neuvádza počet rýb, je to preto, lebo podľa slov žalmu ľudom nie je dané poznať tajomstvá: „Aj keby som ich chcel rozhlásiť a vyrozprávať všetky, tolko ich je, že sa nedajú spočítať.“ (Ž 40, 6), no na konci sveta tajomstiev niet, čo je naznačené tým, že rýb je 153.<sup>30</sup>

Uvedený text predstavuje Augustínove znalosti aritmetiky a geometrie, ktoré boli predohrou k najvyššej rozumovej činnosti, dialektike. Augustín ako novoplatonik prešiel dobrou akademickou formáciou, ku ktorej patrila aritmetika, geometria, stereometria a astronómia, náuka o harmónii a dialektika.<sup>31</sup> Tak ako prakticky už Platón učil, že Boh neustále geometruje (*Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω*), Augustín svojou nepopierateľnou sympatiou k číslam privádzal poslucháčov nielen k tomu, že aritmetika je veda s nemennými pravidlami, ale ukazuje človeku, že svet je stvorený podľa pravidiel a vedie ho k Tvorcovi.

**doc. PhDr. Peter Olexák, PhD.**

Narodil sa v roku 1973. Získal doktorát z cirkevných dejín na Pápežskej univerzite sv. Gregora v Ríme. Prednáša na Katedre histórie FF KU v Ružomberku. Výskumne sa venuje neskorej antike. S touto problematikou publikoval: *Neskorá antika a rané kresťanstvo* (2010) a *Kristianizácia prvých storočí. Okolnosti, procesy a zmeny mentality* (2015).

peter.olexak@ku.sk

---

<sup>30</sup> AUG., *In Ioh.* 122 (NBA XXIV, s. 1580–1595).

<sup>31</sup> QUACQUARELLI, *Le scienze*, s. 360.

Ľubomír HLAD

**Mária a postmoderné kresťanstvo.  
Reflexia na motívy Elmara Salmanna**

**Abstract**

After successfully overcoming the post-council crisis, Mariology is unanimously perceived as the „meeting discipline“ of various theological tracts, as „relationship discipline“, and „space for synthesis.“ If the words of the document of the International Papal Marian Academy (The Mother of the Lord, heritage, presence, hope of 2000, p. 22) retain their force, the Blessed Virgin is not only a peripheral element of Christian mystery or the marginal entry of faith and theology. The mystery of Mary studied by mariology conceals the potential to revive theology (both methodologically and in terms of content) as well as new-evangelistic ecclesiastical proclamation. The article attempts to reveal the ability of mariology to communicate fruitfully with postmodern theology, analyzed by the fundamental theologian E. Salamann.

**Keywords:** mariology, Mary, postmodern, locus theologicus, history of salvation, Church

*Jednou z výziev stojacich pred súčasnou teológiou je nová evanjelizácia a inkulturácia evanjelia do meniaceho sa sveta. Viac ako inokedy sa v tejto súvislosti cíti potreba definovať esenciu kresťanstva. Nielen magistérium, ale aj teológia za „ikonu celého kresťanského tajomstva“, „mikrodejiny spásy“ či „fragment odzrkadľujúci celok“ považuje osobu Márie a mariológiu za „disciplínu stretnutia a priestor pre syntézu“<sup>1</sup>. Takto je osoba Márie vnímaná ako celkom špecifické „teologické miesto“<sup>2</sup>, v ktorom je možné ako v čiastke kontemplovať celok zjavej pravdy. V Márii ako*

<sup>1</sup> Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Pána. Pamiatka-prítomnosť-nádej, Kostelní Vydří 2003, b. 21. Autormi označení sú S. De Fiores, R. Laurentin, B. Forte, I. De la Potterie. Popredný taliansky mariológ S. de Fiores vidí Máriu: „ako priezračnú prizmu, jasný diamant, ktorý určitým spôsobom zjednocuje a odzrkadľuje v sebe základné pravdy viery“ (LG 65), od vtelenia po Trojicu. Vzdať sa jej alebo poprieť jej prítomnosť by znamenalo 'zrieť sa časti, ktorá reprodukuje celok, mikrodejín, ktoré odzrkadľujú spásne konanie Boha vo svete, živej osoby, ktorá má v sebe to, čo zmizlo v teológii'; S. de Fiores, *Kto je pre nás Mária*, Trnava 2003, 14-15. Por. tiež: B. Forte, *Maria la donna icona del mistero*, Cinisello Balsamo 2000, 103; R. Laurentin, *Maria chiave del mistero cristiano* Cinisello Balsamo 1996; I.De La Potterie, *Maria nel mistero di alleanza*, Genova 1988, 15.

<sup>2</sup> Označenie Márie ako teologického miesta sa nachádza v diele F.-M. Lethela: „Mária sa v láske stáva jedným z najlepších teologických miest, miestom teologickej syntézy“; F.-M. Lethel, *Teológia svätých*, Prešov 2014, 80.

v jedinečnom locus theologicus teológia nachádza „kritérium pre správne, celistvé, intelektuálne, afektívne a axiologické ohodnotenie stvoreného bytia“<sup>3</sup>, ale aj všetkých kultúr, vrátane dnešnej – postmodernej a ktorá zasahuje aj súčasnú ekleziálnu formu mentis v rovine teórie i praxe. Tvrdenie sa zakladá na vízií Jána Paola II., ktorý hovorí: „Projekt novej evanjelizácie sa musí priviesť k završeniu tak, že sa predstaví Mária ako najvyššia a plná realizácia kresťanskej zvesti, ako jej najstimulujúcejší a operatívny vzor“<sup>4</sup>. Idea Márie ako teologického miesta sa opiera o úvahu Elmara Salmanna o nových teologických miestach<sup>5</sup>, ako i o myšlienku z iného diela, kde za ozdravujúci impulz pre postmodernú mentalitu označuje mariánsky postoj chvály a oslavy: „Musíme sa učiť chváliť. Práve toto sme úplne stratili v našom západnom a depresívnom lamentovaní: hovoriť o živote vo veľkom. Od Pindara a Dávida po Rilkeho a Hölderlina jestvovala tradícia myslieť a rozprávať veľkým štýlom o živote, tradícia chváliť – tradícia Magnifikatu.“<sup>6</sup>

V úvahách o vzťahu Márie a postmodernej, resp. o jej prorocko-kritickom, uzdravujúcom aj inšpiratívnom vplyve narazíme na niekoľko mien<sup>7</sup>, avšak nemožno prehliadnúť originálneho fundamentálneho teológa Elmara Salmanna. Hoci v jeho reflexiách nie je Mária spomenutá explicitne, jeho vízia kresťanstva v postmodernej dobe nesie mnohé mariánske prvky. Salmann sa prezentuje ako výborný fenomenológ doby a zároveň vizionár, predstavujúci mnohé motívy hodné domyslenia. Spolu s týmto autorom, ktorého myšlienky sú obsiahnuté v dielach *Presenza di Spirito* (2000) a *Passi e passaggi nel cristianesimo* (2009), si predstavíme postmodernu a jej vplyv na cirkevné myslenie, ako aj autorove „hudobné motívy“, čo dávajú kresťanstvu novú podobu – podobu (špecificky chápaného) hudobného motívu, t. j. sviežosť, mladosť, dogmaticko-morálnu nestrnulosť/flexibilitu/živost<sup>8</sup> (podľa nás zreteľne mariánskeho typu).

<sup>3</sup> Lettera della Pontificia Academia Mariana Internationalis, La madre di Dio nella ricerca teologica e nell'insegnamento, 5. Dokument sa odvoláva na dielo R. Panikkar, La gioia pasquale, la presenza di Dio e Maria, Jaca Book, Milano 2007, 83-84. Dostupné na: Zdroj: <http://www.pami.info/pamiculturale> View.php?lg=it&id=362#\_ftn105

<sup>4</sup> Ján Pavol II., Messaggio ai partecipanti a due congressi mariani internazionali, Spagna (8 settembre 1992): Insegnamenti di Giovanni Paolo II XV/2 (1992), 138-144; ENE 489.

<sup>5</sup> E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, Assisi 2009, 96-101; 294. Tu autor hovorí: „V telách mučeníkov, panien, mníchov... máme prvé predstavenie kresťanstva... Tieto vystavené, mučené, odcudzené, vykorenené telá... dosvedčujú inakosť Boha, odlišnosť Boha od sveta“.

<sup>6</sup> E. Salmann, Scienza e spiritualità. Affinità elettive, Bologna 2009, 48-49.

<sup>7</sup> Por. C. Dotolo, Mária ako odpoveď na výzvy súčasnej kultúry. Intervento di Carmelo Dotolo in Aa.Vv., Maria e la cultura del nostro tempo: a trent'anni dalla Marialis cultus. Atti del XV Colloquio internazionale di mariologia, Patti (Me), 16-18 aprile 2004, pp. 127-152. Dostupné na: <http://www.latheotokos.it/programmi/atteseculturadotolo.pdf>; C. Dotolo, La teologia fondamentale davanti alle sfide del „pensiero debole“ di G. Vattimo, Las, Roma 1999, 159-198; S. de Fiores, Maria sintesi di valori, Cinisello Balsamo 2005;

<sup>8</sup> Autor k tomu uvádza: „Keby sme vedeli objaviť množstvo teologických motívov v nesmier-



Postmoderná mentalita, s ktorou sa súčasné kresťanstvo konfrontuje, predstavuje podľa Salmanna „istý štýl myslenia, jazyka a umenia, ktorý, vychádzajúc z Nietzscheho, Heina, Baudelaira, Husserla, Heideggera, z hermeneutiky (z Gadamera) a lingvistiky, uvažuje nad koncom metafyziky a každého absolutistického nároku na pravdu, pričom kladie akcent na pluralitu perspektív, mnohosť konceptov... Postmoderné myslenie sa môže predbežne definovať ako intelektuálna prax orientovaná esteticky, ktorá považuje za plodný neprekonateľný kontrast medzi rôznymi svetmi a koncepcnými formami, (...) ako myslenie, ktoré má záľubu v rozdielnosti, cudzote, prechodnosti, provizórnosti a prepojení (interconnessione) perspektív... Je to myslenie prispôbené demokratickému povedomiu... Popiera každý typ absolútnej nadvlády centrálnej a jasnej perspektívy logocentrizmu a antropocentrizmu, a v tomto všetkom zachraňuje mnohé prvky modernity (...) tým, že vyjavuje ich tajomstvo“<sup>9</sup>.

Stret Cirkvi s postmodernou znamenal podľa Salmannovej rádiografie duchovnej kondície pokoncilového katolicizmu veľkú ranu pre jej vonkajšiu formu,<sup>10</sup> ale aj pre jej myslenie. Myslenie Cirkvi v kríze osciluje medzi fundamentalizmom (na jednej strane) a prispôbením sa cirkevného diskurzu tomu, čo je aktuálne v kurze, zamerajúc svoju zvesť na humanizmus, solidaritu, Ježiša ako priateľa a pomocníka, teda na témy síce nie nesprávne, ale nie nejednoznačné (na druhej strane).<sup>11</sup> V tomto rozpolezení Cirkev uviazla v „slepých uličkách“ kontradiktórnych tvrdení a postojov: odmieta subjektivismus ako prejav osvietenstva, odmieta „urobiť zo subjektívnej skúsenosti jednotlivca s konkrétnosťou života teologické miesto“, sama však prijíma témy osvietenstva (ľudské práva, tolerancia, sloboda svedomia subjektu ap.)<sup>12</sup>; odmieta demokraciu v duši, ktorá sa stala takpovediac „parlamentom s mnohými frakciami“<sup>13</sup>, no sama schvaľuje politickú demokraciu napriek tomu, že jej je mentálne cudzia; odmieta psychologizmus postmoderny, ale zároveň psychológiu hojne využíva v pastoračnej starostlivosti<sup>14</sup>; odmieta zúženie kresťanstva na funkcionalistickú úroveň, no pritom definuje poslanie kňaza jazykom funkčnosti<sup>15</sup>.

---

nom univerze moderných románov, kresťanstvo by sa ukázalo ako svieže, omladené, nezúžené na dogmu alebo morálku, ale premenilo by sa na takmer muzikálny motív, v istú plodnú možnosť alebo nemožnosť. Všetky motívy teológie by išli v ústrety novému svetlu.“ – E. Salmann, *Teologie é un romanzo*, Milano 2000, 37.

<sup>9</sup> E. Salmann, *Presenza di Spirito*, Edizioni Messaggero, Padova 2000, 101.

<sup>10</sup> Autor spomína vlastnú skúsenosť, kedy od roku 1963 pokleslo percento praktizujúcich veriacich zo 45 % na 12 %. Por. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Citadella Editrice, Assisi 2009, 26.

<sup>11</sup> Por. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Citadella Editrice, Assisi 2009, 27.

<sup>12</sup> Por. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 30-31.

<sup>13</sup> E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 31.

<sup>14</sup> Por. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 31.

<sup>15</sup> Por. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 32-33.

Okrem toho podľa E. Salmanna vnútornú *formu mentis* Cirkvi ovplyvňujú nasledujúce myšlienkové trendy: deplatonizácia, rehelenizácia a nadvláda hebrejského myslenia nad kresťanským. *Deplatonizácia* kresťanstva (spojená s trendom dehelenizácie), s ktorým žilo kresťanstvo v úzkom vzťahu od II. storočia 1600 rokov, sa zhruba od roku 1960 prejavuje tým, že platónsky inšpirovaný primát ducha nad telom, askézy nad životom, jednoty nad mnohosťou, vôle a rozumu nad citom, večnosti nad časnosťou sa zmenil na protiklad. Takže dnes „žijeme vo svete úplne iného typu, s primátom mnohosti nad jednotou, tela nad duchom, dejinnosti nad pravdou, života nad stratou života a askézou, kritiky nad pozitívnosťou, efektívnosti nad bytím, prekračovania hraníc nad transcenciou, citu nad intelektom“<sup>16</sup>. To všetko malo a má svoj vplyv či už na zasvätený a rodinný život, alebo na mnohé ďalšie prejavy ekleziálneho života.

S deplatonizáciou (a dehelenizáciou) je spojený aj určitý protipohyb, ktorý sa nazýva *rehelenizácia*, čiže návrat ku gréckej mytológii. Prejavuje sa tak, že ľudské myslenie sa stáva zmesou racionality, technického rozumu a zároveň mystiky a hlbokých citov. Ide o zvláštny pomer medzi iracionalizmom a racionalizmom. Takýto človek neznáša antropocentrizmus a dejinnú centrálnosť kresťanstva a túži po návrate k prírode, pritom odmieta byť mužný, silný, autoritatívny, prikláňa sa k senzibilitnosti a ženskosti. Muži sa stávajú ženskými a ženy sa maskulinizujú – „androgýnnny“ človek je empatický a súčasne narcistický. V gnosticko-orfickej atmosfére sa stáva sentimentálnym, holistickým, oscilujúcim medzi prírodnými vedami a empatiou, Východom a Západom, budhizmom a personalizmom, meditáciou a vierou v pekné, čisté, jemné, príťažlivé, kedy si každý človek tvorí vlastný štýl a jeho hodnota závisí od toho, čo dokáže so sebou urobiť, resp. zo seba vytvoriť. Tento trend má vplyv aj na chápanie manželstva, úloh v Cirkvi, obraz Boha, Cirkve ako takú a nevie sa, čo všetko ešte prinesie.<sup>17</sup>

Posledný vplyv na kresťanské myslenie v postmoderne, ktorý Salmann opisuje, je vplyv hebrejského myslenia, ktoré má prevahu nad kresťanským. Ide o vplyv ideí sekularizovaných židov (E. Lévinas, F. Rosenzweig, M. Buber, A. Einstein, S. Freud, F. Kafka, H. Bergson a i.), ktorí „objavili postmodernu“ a významne determinujú našu víziu hodnôt a sveta cez socializmus, hĺbkovú psychológiu, dialogizmus, sociológiu a filozofiu života, ktorých duchovnými otcami sú práve oni. Prevaha hebrejského myslenia nad kresťanským v praxi znamená „nemožnosť jednej centrálnej perspektívy dejín, nemožnosť napísať dejiny víťazov. Vychádzajúc z toho je ťažké byť kresťanom, upriamovať pozornosť na jediný Logos, na jednu dejinnú udalosť spásy, na víťazné dejiny dogmy a Cirkvi“<sup>18</sup>. Dôsledkom je

---

<sup>16</sup> E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 34.

<sup>17</sup> Por. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 39-41.

<sup>18</sup> E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 37.

spôsob myslenia, ktorý núti „vidieť všetko vždy z druhej strany..., hneď ako niekto niečo tvrdí príliš presvedčivo“<sup>19</sup>. Skutočnosť, že táto mentalita spôsobuje ťažkosti cirkevnému ohlasovaniu jedinej radostnej zvesti a jej prijatiu, netreba dokazovať.

Už pri tomto rádiografickom pohľade E. Salmanna sa dá vidieť, že Cirkvi v postmoderne chýba jednotiaci element, ktorý by slúžil ako orientácia a rovnováha. Teológia ho spoznala v osobe Márie – pri voľnej teologickej reflexii nad opísaným stavom môžeme povedať, že Mária ako matka spájajúca protiklady (božstvo a ľudstvo, panenstvo a materstvo) je výrazom najvyššej slobody subjektu i duchovnej skúsenosti, čo z nej robí „teologické miesto“<sup>20</sup>. Mária ponúka syntézu medzi monarchiou a demokraciou, medzi poslušnosťou Božej autorite a demokratickou otvorenosťou k všetkým ľuďom, zastupujúc ich ako Nová Eva v diele vykúpenia. Je to Mária, ktorá, plná Ducha, uchovávala všetko v duši a vychovávala Ježiša podľa židovskej múdrosti – je preto vzorom výchovy zohľadňujúcej psychologické i duchovné danosti dieťaťa, nezamieňajúc pritom náboženstvo za psychológiu. Mária sprevádza Ježiša psychologicky i duchovne, veď „chlapec rástol a mocnel, plný múdrosti, a Božia milosť bola na ňom“ (Lk 2, 40). Mária je rovnako vzorom funkčnosti aj antiutilitárnosti, keďže slúži ako prostriedok/kanáľ milosti, a súčasne je „len“ jasajúcou dcérou Siona. Mária je ženou, ktorá harmonicky spája mnohosť a jednotu, telo a ducha, dejinnosť a pravdu, život aj jeho stratu (askézu), cit aj intelekt, kritický aj pozitívny pohľad, efektívnosť aj bytie,<sup>21</sup> a tak zamedzuje odstraňovaniu semienok božského Logos, ktoré sa v Cirkvi za 1600 rokov rozvinuli v podobe platónsky postavenej teológie, z postmodernej kultúry. Mária zároveň exorcizuje nekompatibilné mytologické prvky, prenikajúce z helenizmu do postmodernity. Ako židovská žena a prvá kresťanka pozná i slabosť, v ktorej sa prejavuje sila, takže ukazuje, že udalosť Krista je centrálnou udalosťou dejín, hoci nejde o centrálnosť mocenskú, ale duchovnú.

Mariánsky prvok však môžeme objaviť aj vo východiskách a perspektívach, ktoré načrtáva Salmann a ktoré by kresťanstvo opäť mohli „vrátiť do hry“:

Ako prvé podľa neho musí kresťanstvo zmeniť postoj voči postmoderne, a to vo vedomí, že „modernita a postmodernita sú *kairos* pre Božie zjavenie a jeho prítomnosť..., že stredovek nebol Bohu a Kristovi bližší ako modernita..., že čisté kresťanstvo jestvovalo len v okamihu výstupu Krista na kríž a odvtedy je kresťanstvo kváskom, soľou, horizontom, usporiadajúcou ideou, pripomienkou, hermeneutickým schematizmom, resp. kľúčom sveta“<sup>22</sup>. Je zrejmé, že Máriina otvo-

<sup>19</sup> E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 38.

<sup>20</sup> Por. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 31.

<sup>21</sup> Por. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 34.

<sup>22</sup> E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 42.

renosť inému, jej trojične formovaná proexistencia a spasna spolupráca z nej robí nositeľku trvalého impulzu na podobnú otvorenosť Cirkvi voči postmoderne.

Ako druhé sa musí kresťanstvo začať orientovať na dejiny spásy. Salmann argumentuje tým, že dnešní ľudia reagujú stále starozákonným, pohanským a helénskych spôsobom najmenej v 90 % svojho života. *Reč na hore* je skutočnosťou, ku ktorej ešte ani poriadne nevykročili a jej účinnosť nezakúsili.<sup>23</sup> „Zasľúbená zem“ ako realizácia Nového zákona teda ešte stále stojí pred veriacimi ako výzva. Aj preto je orientácia na dejiny spásy nutnosťou. Dodajme, že v tejto snahe nie je možné prehliadnuť Máriu – „mikrodejiny spásy“.

Ako tretie musí kresťanstvo, ktoré je dnes ako múzeum, v ktorom sa dá veľa vidieť, pretože má nesmierne bohatú históriu<sup>24</sup>, pochopiť, že nie je nutné hneď veriť, ale že „krajinou kresťanských tajomstiev“ sa možno najskôr prechádzať, pričom kresťanstvo má človeka mystagogicky sprevádzať. Takto sa stáva motívom vôle, povzbudením k objavom, motívom umožňujúcim lepšie pochopiť život, motívom symfónie života na spôsob Wagnerových melódií.<sup>25</sup> Autor uzatvára: „Čo by bolo, keby kresťanské tajomstvá boli ponúknuté a predstavené existenciálnym a sapienciálnym spôsobom a ako motívy? Veriaci by si ušetrili mnohé kľče. Motív je niečo oveľa silnejšie..., má niečo, čo smeruje k viere, zacieleniu, dôvere.“<sup>26</sup> Domnievame sa, že Mária vo svojej mystagogickej úlohe učiteľky, ktorá dokázala vniknúť do každej doby a stať sa motívom života a hodnôt, ale aj nespočetného množstva umeleckých znázornení, môže dať kresťanstvu očakávanú novú vitálnu podobu.

Ako štvrté sa musí kresťanstvo stať mystickým. Autor pod tým rozumie také kresťanstvo, ktoré dokáže na spôsob sv. Jána z Kríža či sv. Terézie z Lisieux vstúpiť do temnej noci postmoderného agnosticizmu a vydržať v nej. Agnosticizmus je spôsobený tým, že Boh sa neukazuje vo svete viditeľnými skutkami, dejinne, cez verejné udalosti, overiteľným spôsobom, ako sa to deje v Biblii, aby ho bolo možné odlíšiť od toho, čo je svetské. Boh sa stal anonymným a jeho zjavenie je rovnako anonymné – zhodne potvrdzujú K. Rahner a H. U. von Balthasar.<sup>27</sup> Toto je ťažkosť aj pre veriacich. Nielen spomínaní svätí, ale predovšetkým Mária, ktorej život je svedectvom vytrvalosti v temnej noci kríža, vo vernosti napriek nechápaniu, môže inšpirovať nové kresťanstvo v čase postmodernity.

Piatou výzvou, ktorá stojí pred aktuálnym kresťanstvom, je hovoriť o Bohu v situácii Božej anonymity – kázať a svedčiť o Ňom v trinitárnej perspektíve cez op-

---

<sup>23</sup> Por. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 42-43.

<sup>24</sup> Por. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 43.

<sup>25</sup> Por. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 43.

<sup>26</sup> E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 43.

<sup>27</sup> Por. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 43-44.

tiku slabosti, chudoby, kríža, utrpenia, vzájomného daru, materinskosti, otcovstva, synovstva, prijatia.<sup>28</sup> Je zrejmé, že Mária ako zrkadlo Trojice, účastná na jeho kenóze, túto tvár Boha pomáha odhaľovať a pritom ju ideologicky nekrivíť.

Šiestou výzvou je nepodľahnúť pokušeniu chcieť precíznym, resp. vyčerpávajúcim spôsobom fixovať „esenciu kresťanstva“. Napriek tomu, že jestvujú mnohé podobné pokusy o opis tajomstiev Trojice, stvorenia, vtelenia, Veľkého Piatku, Paschy, milosti, treba prijať, že „tieto základné mystériá kresťanstva sa nemôžu vtláčať do jedného balíka... Nedajú sa ustáliť ani dogmaticky, sú plné tajomstva, neuchopiteľné, čiže sú ako cesta, ktorá potrebuje modlitbu. Takéto tajomstvá, ako aj veľké dogmy môžu byť načrtnuté a formálne opísané len negatívnymi konceptmi – ich stred sa nedá fixovať. Práve to, čo sa dnes žiada od každého kresťana, je, aby žil stigmy kresťanských tajomstiev: byť prechodom, byť chudobný, receptívny, odvážny, pokorný“<sup>29</sup>. Je zrejmé, že Mária vychádza v ústrety našej nemožnosti fixovať podstatu kresťanstva<sup>30</sup>, a to tým, že sa ukazuje ako „ikona kresťanského tajomstva“, čím uchopenie podstaty robí ľahším (samozrejme, pri všetkej otvorenosti k tomu, čo je presahujúce). V tom Mária učí byť chudobnými, receptívnymi, odvážnymi a pokornými a zároveň radostnými, plnými humoru, ktorý podľa Salmanna „preskakuje medzi nebom a zemou, medzi starým a novým, medzi úzkosťou a radosťou z dobrodružstva“<sup>31</sup> a ktorý tak veľmi chýba súčasnej Cirkvi; velí „tešiť sa z dobrodružstva, z pestrosti dejín kresťanstva a jej foriem, z vyznania z nedostatočnosti nášho jazyka“<sup>32</sup>.

Myšlienky E. Salmanna, opisujúce víziu kresťanstva v postmoderne, nachádzame technickejším jazykom a ešte komplexnejším spôsobom vyjadrené i v jeho zbierke úvah *Presenza di spirito* (2000). Kresťanstvo predstavuje ako schopné „ustáť“ póly Božieho bytia, čiže Božiu konkrétnosť a nekonečnú vzdialenosť; musí pritom stále začínať akoby od nuly a stále nanovo hľadať priamo „vo fraktúrach časov, priestorov, bytia“<sup>33</sup>. Tu sa ukazuje miesto pre Máriu, ktorá „fraktúru“ imanencie a transcencie v Bohu i stvorení (medzi rôznymi typmi mesianizmov, prorocťom a inštitúciou, Starou a Novou zmluvou, krížom a vzkriesením, Ježišom ako kazateľom a Kristom ohlasovaným, resp. Kristom a Cirkvou<sup>34</sup>) dokázala exemplárne uniesť. Je zrejmé, že mariánsku podobu má Salmannova vízia kresťanstva aj v ďalších jeho označeniach: „utrpenie a prechodový rítus“,

<sup>28</sup> Por. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 44.

<sup>29</sup> E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 45.

<sup>30</sup> Por. R. Šoltés, *Poznámky k filozofickej reflexii náboženstva*, Prešov 2015, 151.

<sup>31</sup> E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 45-46.

<sup>32</sup> E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 46.

<sup>33</sup> Por. E. Salmann, *Presenza di spirito*, 103.

<sup>34</sup> Por. E. Salmann, *Presenza di spirito*, 103-104.

„proces oslobodenia“, „fenomén“, „motív rozprávania“, „estetický motív“, „motív pre vôľu“, „interpretačný motív“, „symbolická udalosť“, „prax“, „udalosť zvratu“, „neustály obrat k pravde“, „štýl“, „realizácia“, „udalosť Božej slabosti“, „otvorená teológia“.<sup>35</sup> Tu sa ukazuje vzácna zhoda medzi intuíciou fundamenálnej teológie<sup>36</sup> a myslením súčasnej mariológie, ktorá hovorí o Márii vo veľmi podobných kontextoch, t. j. v spojitosti s kenózou, Trojicou, utrpením, skúsenosťou, mystikou, aktom viery, konverziou, hermeneutikou, spásnymi dejinami, oslobodením, dialógom, múdrosťou, krásou či naráciou, ako to dosvedčuje aj náš doterajší výklad<sup>37</sup>.

**doc. Dr. Ľubomír Hlad, PhD.**

Je odborným asistentom na Katedre náboženských štúdií univerzity Konštantína Filozofa v Nitre a na Teologickom inštitúte RK CMBF UK v Nitre. Zároveň je rektorom Univerziténeho pastoračného centra v Nitre. Teológiu vyštudoval v Nitre, licenciát z dogmatickej teológie získal na Pápežskej univerzite sv. Gregora v Ríme (2002). Doktorát na univerzite Gregoriána získal za obhajobu práce „Eschatologická dimenzia kerygmatickej teológie Huga Rahnera“ (2009). Habilitoval sa na TF UK v Bratislave s prácou: „Perspektívy mariológie v postmoderne a čase novej evanjelizácie“ (2017).

lubo\_hlad@hotmail.com

---

<sup>35</sup> Por. E. Salmann, *Presenza di spirito*, 102-127.

<sup>36</sup> Podobné myšlienky i vnútornú otvorenosť pre Máriu možno objaviť aj v diele *Sui sentieri di Dio*, v ktorom jeho autor F. Cosentino pod zorným uhlom novej evanjelizácie reflektuje podobu Cirkvi. Tá podľa neho má byť schopná vnímať znamenia čias, pokorná, pohostinná, komunióna, vychádzajúca z posvätnéj ohrady a kráčajúca po ceste. Takto dokáže oslobodiť „ja“ postmoderného človeka a vzbudiť v ňom túžbu po Bohu. Dá sa povedať, že Cirkev, resp. kresťanstvo ohlasuje potrebu ľudskej podoby. A tu je, nepochybne, priestor pre Máriu, majúcu všetky potrebné kvality Cirkvi. Por. F. Cosentino, *Sui sentieri di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 115-203.

<sup>37</sup> Por. S. de Fiore, *Maria sintesi di valori*, Cinisello Balsamo, 2005, 379-537. Dané témy nachádzame dôkladne spracované v časti s názvom „Mária v postmodernej kultúre“.

## Dostojevskij a Soloviov: Legenda o Veľkom inkvizítovi

### Abstract

This article deals with the relationship between Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky and Vladimir Sergejevich Solovyov. At first, it focuses on historical and biographical facts about both Russians – one litterateur and the other theologian and philosopher. It refers to their mutual interchange of ideas and impact which they had on each other, especially in Dostoyevsky's Legend of Grand Inquisitor, which was part of Dostoyevsky's last novel The Brothers Karamazov. The article then analyzes the legend in the context of Solovyov's ideas presented in his Lectures on Godmanhood and shows a development of Solovyov's view of the Catholic Church. This provides the background for explaining the Legend – it should not be understood as a critique of Catholicism but as a critique of the abuse of authority.

**Keywords:** Solovyov. Dostoyevsky. Grand Inquisitor. Brothers Karamazov.

### Úvod

Dielo Fiodora Michajloviča Dostojevského (1821 – 1881)<sup>1</sup> patrí do zlatého fondu svetovej literatúry a je predmetom skúmania nielen literárnych vedcov, ale aj filozofov a teológov.<sup>2</sup> Svojou vysokou literárnou hodnotou a pre svoj filozofický i náboženský presah ovplyvnilo množstvo ľudí. Z akých zdrojov inšpirácie sa zrodili nosné myšlienky tohto veľkého spisovateľa a znalca ruskej duše? Ktorí myslitelia prispeli vo významnej miere k formovaniu jeho kresťanského svetónázoru? Jednou z osôb, ktorá rozhodne ovplyvnila Dostojevského v posledných rokoch jeho života a tvorby je Vladimír Sergejevič Soloviov (1853 – 1900).<sup>3</sup> Meno

<sup>1</sup> Ruské priezviská zakončené na -kij, -skij, -ckij, -ckoj, -oj sa skloňujú v slovenčine ako prídavné mená. Preto budeme používať tvary: Dostojevskij – Dostojevského, Dostojevskému, Dostojevského, o Dostojevskom, s Dostojevským). Porov. *Pravidlá slovenského pravopisu*. Bratislava : VEDA vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2000.

Prípadne pozri aj: <http://jazykovaporadna.sme.sk/q/7869/>

<sup>2</sup> Náboženský presah literárneho diela F. M. Dostojevského ovplyvnil a inšpiroval mnohých zahraničných i slovenských teológov. V tejto súvislosti bližšie pozri napr. SARKA, R. Význam Dostojevského v diele Berďajeva, Hanusa a Guardiniho. In *VERBUM Časopis pre kresťanskú kultúru*, ISSN 1210-1605, 2011, roč. 22, č. 2.

<sup>3</sup> Prepis priezviska, v origináli zapisovaného cyrilským písmom (azbuka), *Соловьёв* do slovenčiny zapisovanej latinkou nie je ustálený. Prof. Ján Komorovský používal pri prepise tvar *Solovjov*. Iní autori zas preberajú najčastejší prepis mena v západných krajinách v podobe *Soloviev*. Nami používaný tvar *Soloviov* vychádza z pravidiel prepisu metódou transkripcie slov cudzieho pôvodu do slovenčiny, ktoré sú upravené v Pravidlách slovenského pravopisu. Porov. *Pravidlá*

tohto azda najväčšieho ruského filozofa, ktorý je označovaný za zakladateľa ruského náboženského myslenia,<sup>4</sup> je vo všeobecnosti pomerne málo známe. V poslednom období je však v teologických kruhoch možné pozorovať obnovený záujem o Soloviovo dielo, s ktorým rastie i jeho uznanie ako výnimočného filozofa, básnika, spisovateľa, kritika, významného náboženského mysliteľa, ale aj proroka, mystika a veľkého predchodcu ekumenického hnutia.<sup>5</sup>

Životopisné pramene jednoznačne uvádzajú, že Dostojevského v období posledných rokov života spájalo so Soloviovom blízke priateľstvo, ktoré zahŕňalo silný vzájomný vplyv na myslenie a tvorivú činnosť.<sup>6</sup> V tomto článku sa pokúsime ilustrovať ideový prienik oboch autorov na príklade Dostojevského *Legendy o Veľkom inkvizítovi* so zvláštnym zameraním na možný ideový vplyv Solovia pri tom, čo je v tomto texte. Vychádzať budeme najmä z analýzy historických okolností života oboch ruských veľikánov, ich tvorby, vzájomných kontaktov a spoločných zdrojov inšpirácie v tvorivej činnosti.

V zahraničí sa téme vzťahu Dostojevského a Solovia a ich vzájomnému vplyvu venovalo už viacero autorov; pri písaní tohto článku sme čerpali predovšetkým z knihy Mariny Kostalevskej *Dostoyevsky and Soloviev: Art of integral vision*.<sup>7</sup> Dôležitosti vzájomného ideového vplyvu týchto autorov sa však dotkol aj Hans Urs von Balthasar<sup>8</sup> a ďalší významní myslitelia.<sup>9</sup>

V slovenskom prostredí sa pred spoločenskými zmenami v roku 1989 o Soloviovi vedelo len veľmi málo, pretože z dôvodov ideologickej cenzúry nebolo dovtedy možné vydať v slovenskom preklade žiadne z jeho diel. Z obdobia pred februárom 1948 je z nášho pohľadu významná dizertácia *Fuitne Vladimirus Soloviev catholicus?*<sup>10</sup> o Jána Ivana Mastiliaka, CSsR (1911 – 1989), slovenského gréckokatolíckeho redemptoristu. V roku 1947 ešte stihol Spolok sv. Vojtecha vydať Soloviovo dielo *Rusko a všeobecná cirkev*<sup>11</sup> v Mastiliakovom preklade.

---

slovenského pravopisu. Bratislava : VEDA vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2000. s. 76 – 78.

<sup>4</sup> LOSSKIJ, N. O. *Dějiny ruské filosofie*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, s.r.o., 2004, s. 212.

<sup>5</sup> Za všetky práce na poli Soloviovovsých štúdií stačí uviesť dielo Tomáša kardinála Špidlíka (1919 – 2010), ktoré je vysoko rešpektované nie len v Českej republike a na Slovensku, ale aj v zahraničí. Zo všetkých jeho diel pozri najmä ŠPIDLÍK, T. *Ruská idea : jiný pohled na člověka*. Velehrad : Refugium, 1996.

<sup>6</sup> Porov. DOSTOJEVSKÁ, A. G. *Spomienky*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1981.

<sup>7</sup> KOSTALEVSKY, M. *Dostoyevsky and Soloviev : the art of integral vision / Marina Kostalevsky*. Chelsea, Michigan : BookCrafters, Inc., 1997.

<sup>8</sup> BALTHASAR, H. U. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. Vol. 3: Studies in Theological Styles: A Lay Style*. San Francisco : Ignatius Press.

<sup>9</sup> Pozri napr. LUBAC, H. *The Drama of Atheist Humanism*. San Francisco : Ignatius Press, 1995, 539 s.

<sup>10</sup> *Fuitne Vladimirus Soloviev catholicus? Inquisitio in eius vitam et personam*. (Bol Vladimír Soloviov katolíkom o jeho živote a osobe.) Dizertačná práca Jána Mastiliaka, CsSR, ktorú obhájil v roku 1941 na Pápežskom východnom inštitúte v Ríme.

<sup>11</sup> SOLOVIEV, V. *Rusko a všeobecná cirkev*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1947, 328 s.



Po roku 1989 patrí v oblasti Solovioiových štúdií nezastupiteľné miesto prof. Jánovi Komorovskému (1924 – 2012). Tento zakladateľ slovenskej religionistiky a rusista sprostredkoval poznanie ruskej náboženskej filozofie slovenskej odbornej i neodbornej verejnosti.<sup>12</sup> Mimoriadne významným prínosom na úseku spirituality kresťanského východu a osobitne tradičnej ruskej religiozity je dielo českého kardinála o. Tomáša Špidlíka, SJ. Aj vďaka jeho úsiliu sú v českom jazyku k dispozícii viaceré diela V. S. Solovioiva, ktoré postupne vychádzajú vo vydavateľstve Refugium Velehrad-Roma. Pokiaľ ide o samotnú tému vzťahu Solovioiva a Dostojevského, je nutné uviesť, že sa jej na Slovensku podrobne, okrem článku prof. Komorovského v periodiku *Viera a život*<sup>13</sup>, nevenoval žiaden významný autor.

### V. S. Soloviov a F. M. Dostojevskij

V. S. Soloviov a F. M. Dostojevskij sa prvýkrát osobne stretli v roku 1873. V tom čase bol Soloviov študentom Moskovskej univerzity, zatiaľ čo päťdesiatjedenročný Dostojevskij mal väčšiu časť svojho života už za sebou.<sup>14</sup> Vzápätí sa mladý Soloviov stal častým hosťom v dome Dostojevských.<sup>15</sup> Začínajúce priateľstvo neochabovalo ani v nasledujúcich rokoch, ale až príchod Solovioiva do Petrohradu v roku 1877, ktorý sa časovo kryje so vzostupom Dostojevského spisovateľskej kariéry, umožnil jeho prehĺbenie a upevnenie.<sup>16</sup>

V období od 29. januára až do 24. marca roku 1878 mal V. S. Soloviov dvanásť verejných prednášok s názvom *Prednášky o Bohočlovečenstve*<sup>17</sup>, ktoré zaznamenali obrovský úspech. Na prednáškach sa zúčastnil aj Dostojevskij spolu so svojou manželkou,<sup>18</sup> ktorá tieto udalosti opisuje vo svojich *Spomienkach*:

[...] Cez veľký pôst v roku 1878 predniesol V. S. Soloviov sériu filozofických prednášok z poverenia Spolku milovníkov duchovnej vzdelanosti v Slanom mestečku. Na týchto prednáškach bola sála zaplnená poslucháčmi; medzi nimi bolo aj veľa našich spoločných známych. Pretože v našej rodine bolo všetko v poriadku, tak som na prednášky chodila s Fiodorom Michajlovičom [...]<sup>19</sup>

Zmienku o týchto prednáškach a o plodnom kontakte medzi Solovioivom

<sup>12</sup> Bližšie pozri: PLEŠIENKOVÁ, Z. Prínos profesora Jána Komorovského k poznaniu ruskej náboženskej filozofie na Slovensku. In *Axis Mundi*, ISSN 1337-0626, 2012, roč. 7, č. 2, s. 18 – 27.

<sup>13</sup> KOMOROVSKÝ, J. Vladimír S. Solovjov a Fjodor M. Dostojevskij. In *Viera a život*. ISSN 1335-6771, 2006, roč. 16, č. 3, s. 53 – 66.

<sup>14</sup> KOSTALEVSKÝ, M. *Dostoevsky and Soloviev : the art of integral vision*, s. 50.

<sup>15</sup> DOSTOJEVSKÁ, A. G. *Spomienky*, s. 221 – 222.

<sup>16</sup> Porov. KOSTALEVSKÝ, M. *Dostoevsky and Soloviev : the art of integral vision*, s. 57 – 63.

<sup>17</sup> Tieto prednášky neskôr vyšli aj knižne a sú dostupné v českom preklade: SOLOVJOV, V. S. *Čtení o boholidství*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, s.r.o., 2000, 242 s.

<sup>18</sup> Anna Grigorievna Snitkinova (1846 – 1918).

<sup>19</sup> DOSTOJEVSKÁ, A. G. *Spomienky*, s. 285.

a Dostojevským z tohto obdobia nachádzame aj v liste Dostojevského z 24. marca 1878, adresovanom Nikolajovi Petersenovi. Na to, aký veľký vplyv mali v tom čase jeden na druhého poukazuje skutočnosť, že Dostojevskij sa v ňom vyjadruje v množnom čísle, akoby aj za Soloviova.<sup>20</sup>

Práve v 11. a 12. prednáške, ktoré neskôr vyšli aj knižne, je možné vnímať negatívny postoj Soloviova ku katolicizmu. Objavuje sa v nej aj motív troch pokušení Krista na púšti, ktorý Soloviov aplikoval na dejinný vývin Cirkvi.<sup>21</sup>

V máji roku 1878 postihla rodinu Dostojevských smrť trojročného syna Aľošu, ktorý pravdepodobne zomrel na následky záchvatu epilepsie zdedenej po svojom otcovi. Anna Dostojevská opisuje významné stretnutie Dostojevského so Soloviovom, ktoré sa v tom čase odohrali a malo rozhodujúci vplyv na posledné veľké dielo Dostojevského:

*[...] Fiodor Michajlovič bol strašne zdruvený týmto úmrtím. Mal Ľošu akosi mimoriadne rád, bola to takmer chorobná láska, lebo správne predvídal, že ho skoro stratí. Fiodora Michajloviča hrozne deprimovalo to, že dieťa zomrelo na epilepsiu – chorobu, ktorú po ňom zdedilo. Fiodor Michajlovič vyzeral pokojný, hrdinsky znášal úder osudu, ale veľmi som sa bála, že potláčanie hlbokého žiaľu sa neodvratne odrazí na jeho už aj tak podlomenom zdraví. Aby som aspoň trochu Fiodora Michajloviča uspokojila a odpútala ho od smutných myšlienok, uprosila som V. S. Soloviova, ktorý nás v dňoch nášho smútku navštevoval, nech nahovorí Fiodora Michajloviča, aby išiel s ním do Optinovej pustovne, kde sa Soloviov zberal v to leto. Návšteva Optinovej pustovne bola dávnou túžbou Fiodora Michajloviča, ale tak ťažko ju bolo uskutočniť. Vladimír Soloviov súhlasil, aby s ním šiel. Ja som to podporila svojimi prosbami a hneď bolo dohodnuté, že Fiodor Michajlovič v polovici júna príde do Moskvy (už dávnejšie mal naplánované tá ísť, aby ponúkol Katkovovi svoj budúci román) a pri tej príležitosti zájde s V. Soloviovom do Optinovej pustovne. Fiodora Michajloviča by som nebola pustila samého na takú ďalekú a v tých časoch takú únavnú cestu. Hoci aj Soloviov bol podľa mňa „nie z tohto sveta“, ale vedel by sa postarať o Fiodora Michajloviča, keby dostal epileptický záchvat.*

*[...] Historiku svojho cestovania alebo presnejšie „blúdenia“ s V. S. Soloviovom opísal muž v liste adresovanom mne 29. júna roku 1878.*

*Fiodor Michajlovič sa vrátil z Optinovej pustovne akoby zmierený a dosť upokojený a veľa mi rozprával o zvykoch v pustovni, kde sa mu podarilo stráviť dva dni. S vtedajším významným „starcom“ otcom Amvrosijom sa stretol tri razy: raz v prítomnosti množstva ľudí, dva razy osamote a z rozhovoru s ním si odniesol hlboký a prenikavý dojem. Keď Fiodor Michajlovič rozprával „starcovi“ o nešťasti, ktoré nás postihlo, a o mojom veľmi búrlivo sa prejavujúcom žiali, starec sa spýtal, či som veriaci, a keď Fiodor Michajlovič prikývol,*

<sup>20</sup> KOSTALEVSKÝ, M. *Dostoevsky and Soloviev : the art of integral vision*, s. 64.

<sup>21</sup> KOMOROVSKÝ, J. Život a dielo Vladimíra Solovjova. In *Una Sancta. Spisy o kresťanskej jednotě*. Bratislava : LÚČ, vydavateľské družstvo Bratislava, 2004, s. 455.

požiadal ho, aby mi odovzdal jeho požehnanie, a boli to tie slová, ktoré potom v románe povedal stavec Zosima užialenej matke ... Z rozprávania Fiodora Michajloviča bolo vidieť, akým prenikavým znalcom ľudských srdiec bol tento všetkými vážený „stavec“.

V spomínanom liste<sup>22</sup> adresovanom manželke Dostojevskij popisuje prípravu a následne samotný priebeh spoločnej cesty so Soloviovom do Optinskej pustovne.<sup>23</sup> Počas tejto cesty mali obaja muži potrebný priestor na rozhovory, ktoré sa mohli týkať aj Dostojevského nových nápadov a plánov do budúcnosti. O tom, že práve tu Dostojevskij Soloviovi ozrejmil hlavnú myšlienku a plán svojho nového diela svedčí aj poznámka v *Prvej reči na pamiatku Dostojevského*: „Cirkev ako pozitívny sociálny ideál sa mala stať ústrednou ideou nového románu alebo novej série románov, z ktorých Dostojevskij napísal len prvý – „Bratov Karamazovcov“. A ďalej v poznámke: „Hlavnú myšlienku a čiastočne aj plán svojho nového diela mi Dostojevskij stručne ozrejmil v lete roku 1878. Vtedy sme sa vybrali do Optinovej pustovne.“<sup>24</sup>

Toto obdobie predstavuje vrchol vzájomného vzťahu Dostojevského a Soloviova a je kľúčovým pre posúdenie ich vzájomného vplyvu a ideovej výmeny. V čase, keď sa Dostojevskij zamýšľal nad svojím ďalším dielom, práve navštevuje prednášky Soloviova. Len o niečo málo neskôr s ním absolvuje dlhšiu cestu, kde mu vyloží svoje ďalšie zámery a plány a kde aj reálne udalosti (slová starca Amvrosija) potom zakomponuje do svojho budúceho románu.

### Legenda o Veľkom inkvizítorovi

Text označovaný ako *Legenda o Veľkom inkvizítorovi* sa nachádza v poslednom veľkom Dostojevského románe *Bratia Karamazovci*, a to v piatej kapitole piatej knihy ktorá má názov „Veľký inkvizítor“. Dostojevskij vložil tento text do úst Ivana Karamazova, ktorý ho vo forme prozaickej básne rozpráva svojmu mladšiemu bratovi Aljošovi. Bližšia analýza textu vyžaduje najskôr stručnú rekapituláciu samotnej legendy.<sup>25</sup>

Dej legendy je časovo zasadený do 16. storočia a odohráva sa v španielskom meste Sevilla počas vrcholiacej španielskej inkvizície. Do tejto doby a na toto miesto prichádza medzi ľudí Ježiš Kristus, ktorý zatúži len na chvíľu navštíviť svoje deti, a to práve tam, kde plápolajú hranice inkvizície. Vstupuje do mesta, kde sa

<sup>22</sup> KOSTALEVSKY, M. *Dostoevsky and Soloviev : the art of integral vision*, s. 65.

<sup>23</sup> Optinská pustovňa alebo aj Optinova pustovňa (rus. *Введенская Оптиная пустынь*) je ruský pravoslávny kláštor v blízkosti mesta Kozelsk, ktorý bol v 19. storočí významným náboženským centrom ruského pravoslavia a stal sa známym ako miesto s významnou tradíciou tzv. staretva.

<sup>24</sup> SOLOVJOV, V. S. Tri reči pamiatke Dostojevského. In *Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia. Antológia ruskej náboženskej filozofie*. Košice : BYZANT, s.r.o., 2011, s. 24.

<sup>25</sup> Porov. DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratia Karamazovci*. Bratislava : Vydavateľstvo Európa, s.r.o., 2016, s. 294 – 315.

len deň pred tým konalo veľkolepé *autodafé*<sup>26</sup> – upálenie približne stovky kacírov za účasti predstaviteľov svetskej a cirkevnej moci. Hoci prichádza ticho a nepozorovane, jednoduchí ľudia ho okamžite spoznávajú. On mlčky uzdravuje slepeho, žehná okolostojacim ľuďom a kriesi práve pochovávané mŕtve mladé dievča. Tieto udalosti pozoruje s nevôľou sám Veľký inkvizítor, ktorý už len svojím zjavom vzbudzuje medzi ľuďom obrovský rešpekt.<sup>27</sup> Na príkaz inkvizítora stráže Krista zajmú a odvádzajú do ponurej kobky pod budovou svätého súdu. Nastáva noc a počas nej sa odohráva stretnutie medzi týmito dvoma mužmi. Celé stretnutie má podobu monológu Veľkého inkvizítora, pričom tajomný Neznámy – Kristus – na otázky inkvizítora neodpovedá, len s pochopením mlčky načúva a zdá sa, že ani nehodlá odporovať, veď – ako hovorí aj sám inkvizítor – nemá ani právo dodať niečo k tomu, čo už povedal kedysi.

Ústrednou témou monológu sú tri otázky – tri pokusenia, ktorými diabol pokúšal na púšti Krista. V nich inkvizítor vidí predpoveď pre celé dejiny ľudstva a obrazy, v ktorých sú sústredené všetky neriešiteľné historické rozpory ľudskej prirodzenosti na celom svete.<sup>28</sup> Prvým z troch pokušení je pokusenie chleba, ktoré úzko súvisí s ľudskou slobodou. Darovať ľuďom slobodu znamená nechať ich napospas vlastnému svedomiu, čo je pre nich neznesiteľné, a preto prirodzene vyhľadávajú autoritu. Podmaniť si svedomie ľudí je možné len prostredníctvom troch síl, ktorými sú zázrak, tajomstvo a autorita. Inkvizítor vyčíta Kristovi, že odolal pokušeniam múdreho ducha a každú z týchto troch síl odmietol. V súvislosti s druhým pokušením, pokušením zázraku, Veľký inkvizítor hovorí: „*Opravili sme Tvoj veľký počin a založili sme ho na zázraku, tajomstve a autorite*“, t. j. nie na slobodnej láske k dobru. Čo sa týka tretieho pokušenia, tu zas pokračuje „*Už dávno nie sme s Tebou, ale s ním, už osem storočí. Presne pred ôsmimi storočiami sme od neho prijali to, čo si Ty s rozhorčením odmietol, ten posledný dar, ktorý Ti ponúkal, keď Ti ukázal všetky kráľovstvá sveta: prijali sme od neho Rím a cisársky meč [...]*“<sup>29</sup> Veľký inkvizítor je ten, ktorý sa pridá k tým, čo opravili Kristov skutok. Svoj monológ zakončuje prísľubom upálenia Krista.

Na otázku znepokojeného Aľošu mu Ivan objasňuje, že Veľký inkvizítor na sklonku svojho života pochopil, že sa treba riadiť radou múdreho ducha, prijať

<sup>26</sup> Slávnostný akt vyhlásenia a vykonania rozsudku smrti upálením v stredoveku. Porov. *Slovník cudzích slov*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2. vydanie, 1983, s. 107.

<sup>27</sup> „Je to skoro deväťdesiatročný stavec, vysoký a vzpriamený, s vychudnutou tvárou a vpadnutými očami, v ktorých však ešte žiari ohnivá iskierka plameňa.“ Porov. DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratia Karamazovovci*, s. 294 – 315.

<sup>28</sup> „Lebo tie tri otázky akoby boli zhrnuli do jedného celku a predpovedali celé ďalšie dejiny ľudstva, ukázali tri výjavy, v ktorých sa stretnú všetky neriešiteľné historické protirečenia ľudskej prirodzenosti na celej zemi.“ Porov. DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratia Karamazovovci*, s. 294 – 315.

<sup>29</sup> DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratia Karamazovovci*, s. 306.

lož a klamstvo a celou cestou klamať ľudí, aby sa považovali za šťastných. Tento plán Veľkého inkvizítora je podľa Ivana skutočná vedúca myšlienka celého diela Rímskej cirkvi, so všetkými jej armádami a jezuitmi.

Nakoniec Ivan oznamuje, ako mal v úmysle celú báseň zakončiť. Väzeň po monológovi inkvizítora naďalej mlčí. Namiesto očakávaných výčitiek bozkáva starca, ktorý v tomto pohnutí otvára dvere cely a väzňa prepúšťa so slovami „*Chod a viacej sa nevráť... vôbec sa nevracaj... nikdy, nikdy!*“<sup>30</sup>

### Spoločné dielo?

Ako sme už vyššie uviedli, Dostojevskij oboznámil Soloviova s plánom a hlavnou myšlienkou svojho nového diela počas návštevy Optinskej pustovne po smrti syna Aľošu v roku 1878. Pre objasnenie otázky, kto bol autorom myšlienok obsiahnutých v *Legende o veľkom inkvizítovi*, je nevyhnutné vrátiť sa k Soloviovovým *Prednáškam o bohočlovečenstve*, ktoré predniesol začiatkom toho istého roku. Prítomnosť Dostojevského na Soloviovových prednáškach je neodškriepiteľná a jeho záujem o Soloviovove náboženské myslenie predstavuje istú ideovú platformu, na ktorej sa obaja myslitelia stretali. Pokúsime sa načrtnúť isté zhody, o ktoré by mohlo ísť.

Prvou je tvrdenie Soloviova, ktoré vyslovil v záverečnej prednáške o tom, že katolícka cirkev ako dedička rímskeho práva myslela právnický aj v rozvíjaní kresťanskej doktríny, s ktorým by zaiste súhlasil aj Dostojevskij:

*„Latinskí teológovia stredoveku priniesli do kresťanstva právnické prvky starého Ríma v známej právnickej teórii vykúpenia ako aktu, ktorým je zástupne učené zadosť za porušenie božského zákona. Táto teória, ktorú, ako je známe, vypracoval Anselm z Canterbury, ktorá pretrvala v rôznych podobách a prešla i do protestantskej teológie, má určitý pravdivý základ, ale ten je celkom zatienený hrubými a nedôstojnými predstavami o božstve a jeho vzťahu k svetu a človeku, ktoré sa protivia ako filozofickému mysleniu, tak aj naozajstnému kresťanskému cíteniu [...]“*<sup>31</sup>

Okrem toho, v záverečnej prednáške nachádzame ešte inú pozoruhodnú myšlienku, ktorá mohla ovplyvniť a inšpirovať Dostojevského. Ide o uplatnenie motívu troch pokušení Krista na púšti na historický vývin kresťanstva. Práve v 11. a 12. prednáške Soloviov poukazuje na to, že Bohoľudská osobnosť Ježiša Krista sa nevyhnutne musí stretnúť s pokušením zla, za ktoré považuje:

1. pokušenie tela
2. pokušenie rozumu
3. pokušenie vlády nad svetom.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratia Karamazovovi*, s. 306 – 307.

<sup>31</sup> SOLOVJOV, V. S. *Čtení o bohodivství*, s. 221 – 222.

<sup>32</sup> SOLOVJOV, V. S. *Čtení o bohodivství*, s. 227 – 230.

Pokúšenie tela zodpovedá pokúšeniu urobiť za cieľ hmotné statky a svoju božskú silu použiť ako prostriedok na ich dosiahnutie, čomu zodpovedá pokúšenie chleba vyjadrené v evanjeliách slovami Pokúšiteľa: „Ak si Boží Syn, povedz tomuto kameňu, aby sa stal chlebom.“ (Lk 4, 3)

Nasleduje pokúšenie rozumu, ktoré čaká na toho, kto odolá pokúšeniu tela a spočíva v ponuke využiť svoju božskú silu ako nástroj pre potvrdenie svojej ľudskej osobnosti: „Ak si Boží syn, vrhni sa stadeto dolu, veď je napísané: Svojim anjelom dá príkaz o tebe, aby Ťa chránili, vezmú Ťa na ruky, aby si si neuderil nohu o kameň.“ (Lk 4, 9 – 11). Ak by aj človek odolal týmto pokúšeniam, zostáva posledné a najsilnejšie – využitie božskej sily k násilnému podrobeniu si sveta: „Potom ho diabol vyzdvihol, v jedinom okamihu mu ukázal všetky kráľovstvá sveta a vravel mu: Dám ti všetku ich moc a slávu, lebo som ju dostal a dám ju komu chcem. Ak sa mi teda budeš klaňať, všetka bude tvoja.“ (Lk 4, 5 – 7).

Uvedené tri pokúšenia vzťahuje Soloviov na celú Cirkev. Cirkev nie je nič iného než ľudstvo znova zjednotené so svojim božským princípom skrze Ježiša Krista a víťazstvo nad zvodmi princípu zla sa tu deje v podobe objektívneho historického princípu.<sup>33</sup> Podľa Soloviova tretiemu pokúšeniu náboženskej vládyčtivosti podľahla katolícka cirkev a priviedla tak väčšinu západného ľudstva k prvému veľkému obdobiu jeho historického vývoja – stredoveku. Podstatná lživosť tejto cesty spočíva v skrývanej neviere ležiacej v jej základe. Táto neviara skrývajúca sa sprvoti v katolicizme ako nebadaný zárodok sa neskôr prejavila navonok. Za najkrajnejší a najrýdzejší výraz rímskokatolíckeho princípu záľuby v moci Soloviov pokladal jezuitizmus. Národy sa nepodriaďujú Kristovi, ale cirkevnej moci, resp. pápežovi.<sup>34</sup> Zatiaľ čo Západ podľahol trom pokúšeniam princípu zla, Východ zachoval Kristovu pravdu. Podľa Soloviova rozpad kresťanského sveta na dve časti predstavuje dva princípy: Východ tiahnuce k božskému princípu a Západ vynakladajúci všetku energiu na rast ľudského princípu. Oba tieto princípy sa však navzájom potrebujú pre dosiahnutie plnosti.<sup>35</sup>

Vzhľadom na vyššie uvedené je možné navrhnúť viacero styčných bodov medzi myšlienkami vyslovenými Soloviovom v jeho prednáškach a tými, ktoré Dostojevskij vložil do úst veľkého inkvizítora alebo niektorej z ďalších postáv románu *Bratia Karamazovovi*. Tieto paralely môžeme zhrnúť do troch bodov. Prvým je skutočnosť, že dej legendy sa odohráva v stredoveku. Teda v období, ktoré Soloviov v jeho prednáškach považoval za historický moment, keď sa naplno prejavili mocenské ambície katolíckej cirkvi ako dôsledok toho, že podľahla pokúšeniu moci. Ďalším styčným bodom je použitie motívu troch pokúšení: chleba, ro-

<sup>33</sup> SOLOVJOV, V. S. *Čtení o boholidství*, s. 232.

<sup>34</sup> Porov. SOLOVJOV, V. S. *Čtení o boholidství*, s. 233 – 234.

<sup>35</sup> SOLOVJOV, V. S. *Čtení o boholidství*, s. 238 – 240.

zumu, moci. A nakoniec je to aj negatívne hodnotenie katolíckej cirkvi a jezuitizmu ako reprezentanta toho jej negatívneho hodnotenia *par excellence*, ktoré je prítomné v prednáške a aj legende, a to v slovách Aľošu na adresu Ivana Karamazova „*Odchádzaš práve preto, aby si sa k nim (jezuitom, pozn. autora) pridal*“<sup>36</sup>, teda k tým, ktorí chcú opraviť Kristov veľký čin vykupiteľského diela.

V tomto kontexte je zaujímavé vyjadrenie Sergeja Soloviova,<sup>37</sup> že to bol Dostojevskij, kto lepšie poznal Soloviova než Soloviov Dostojevského.<sup>38</sup> Súhlasne s Komorovským môžeme teda pripustiť, že Dostojevskij prijal viaceré myšlienky vyjadrené Soloviovom v *Prednáškach o bohočlovečenstve*. Do úvahy tiež prichádza aj opačná možnosť. Napríklad Alexej Losev vidí v tomto Soloviovom negatívnom hodnotení katolíckej cirkvi skôr vplyv staršieho Dostojevského.<sup>39</sup>

Nie je úplne zrejmé, kto bol skutočným autorom *Legendy o veľkom inkvizítovi* a kto ako prvý prišiel s myšlienkou aplikácie troch pokušení Krista na historický vývin cirkvi a na katolicizmus. Môžeme sa len domnievať, či sa táto myšlienka zrodila v hlave spisovateľa alebo mu bola ponúknutá ako vízia náboženského filozofa, ktorý mu ju prezentoval ako svoju vtedajšiu predstavu o katolíckej cirkvi ktorú, ako iste pozoruhodnú, samotný spisovateľ šikovne zapracoval do novovznikajúceho románu. Isté indicie pre toto tvrdenie nachádzame u Sergeja Soloviova. Podľa neho je z celého románu *Bratia Karamazovovci* cítiť, že bol napísaný pod vplyvom Soloviova a jeho myšlienok.<sup>40</sup> Podobne sa vyjadruje aj Hans Urs von Balthasar, keď poukazuje na výnimočnú duchovnú a intelektuálnu blízkosť týchto dvoch mužov a prikláňa sa k tomu, že to bol pravdepodobne Soloviov, komu sa v hlave zrodila postava Veľkého inkvizítora.<sup>41</sup>

### Ivan a Aľoša Karamazovovci

Čoskoro po vydaní *Bratov Karamazovovcov* sa objavili pokusy niektorých komentátorov Dostojevského posledného veľkého románu nachádzať prototypy románových postáv medzi osobami zo skutočného života.<sup>42</sup> Aj V. S. Soloviov bol jedným z horúcich kandidátov, medzi ktorými sa hľadal predobraz pre hrdinov slávneho románu. Viacerí z komentátorov zastávali názor, že Dostojevskij použil ako istý predobraz pre postavu Aľošu práve Soloviova. Túto možnosť zastáva

<sup>36</sup> DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratia Karamazovovci*, s. 313.

<sup>37</sup> Sergej Michajlovič Soloviov (1885 – 1942) bol synovcom V. S. Soloviova.

<sup>38</sup> SOLOVYOV, S. M. *Vladimir Solovyov: His Life and Creative Evolution*, s. 238.

<sup>39</sup> Porov. KOMOROVSKÝ, J. Vladimír S. Solovjov a Fjodor M. Dostojevskij. In *Viera a život*, s. 56.

<sup>40</sup> SOLOVYOV, S. M. *Vladimir Solovyov: His Life and Creative Evolution*, s. 235.

<sup>41</sup> BALTHASAR, H. U. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. Vol. 3: Studies in Theological Styles: A Lay Style*. San Francisco: Ignatius Press, s. 294 – 395.

<sup>42</sup> KOSTALEVSKY, M. *Dostoevsky and Soloviev: the art of integral vision*, s. 66.

napríklad Michel D'Herbigny v svojej knihe *Un Newman Russe*.<sup>43</sup> Podkladom pre toto tvrdenie môže byť aj opis Aľošu.<sup>44</sup> V uvedenom texte môžeme nájsť viacero styčných bodov s detstvom V. S. Soloviova. Pozoruhodnou staťou je aj text o Aľošovej spomienke na matku, pochádzajúcej z útleho detstva, ktorú možno vysvetliť aj ako pokus Dostojevského interpretovať mystické zjavenia Božej múdrosti<sup>45</sup> svojmu priateľovi.<sup>46</sup>

Avšak podľa Anny Dostojevskej „Fiodor Michailovič videl v osobe Vladimíra Soloviova nie Aľošu, ale Ivana Karamazova.“<sup>47</sup>

Sergej Soloviov sa zas nazdával, že autor Bratov Karamazovovcov rozdelil osobnosť Soloviova medzi postavy Ivana a Aľošu, pričom viac Soloviovoových črt je prítomných v staršom z bratov.<sup>48</sup>

### Ideológia verzus náboženstvo

Pre myslenie V. S. Soloviova je charakteristické zdôrazňovanie celku oproti časti vyjadrené v jeho túžbe po univerzálnom (integrálnom) poznaní a „všejednote“ (vsejedinstve). Táto túžba sprevádzala Soloviova po celý jeho život. Už vo svojej ranej práci *Kritika západnej filozofie*<sup>49</sup> poukázal na potrebu univerzálného poznania. Podľa Soloviova sa poznanie nemôže obmedziť len na pozitivistické chápanie reality. Jeho filozofické myslenie by sa dalo vyjadriť slovným spojením „nie len, ale aj“. Konceptiu univerzálného poznania vo filozofii založil na pojme „všejednoty“ a v teológii na skutočnosti bohočlovečenstva.<sup>50</sup> Univerzálné poznanie nie je podľa neho možné cestou rozumu a empirie, ale len syntézou vedy, filozofie a teológie.<sup>51</sup>

<sup>43</sup> KOMOROVSKÝ, J. Vladimír S. Solovjov a Fjodor M. Dostojevskij. In *Viera a život*, s. 57.

<sup>44</sup> DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratia Karamazovovci*, s. 26 – 34.

<sup>45</sup> Pre tieto vízie je Soloviov často považovaný za mystika. Vízie Božej Múdrosti (Sofie) on sám považoval za autentické a za také ich považuje aj väčšina autorov prác o Soloviovi. Zobrazenia a personifikácie Božej Múdrosti nachádzame v starozákonných knihách Svätého Písma a istý precedens či analógiu aj v životopise sv. Konštantína (Cyrila). Porov. VARGAŠ, S. *Život Konštantína Cyrila a Život Metoda*. Bratislava : Karmelitánske vydavateľstvo, 2013. 128 s.

<sup>46</sup> DOLNÝ, J. Muž, ktorý inšpiroval Dostojevského. In *Impulz Revue pre modernú katolícku kultúru*. 2013, roč. 9, č. 2.

<sup>47</sup> KOSTALEVSKY, M. *Dostoevsky and Soloviev : the art of integral vision*, s. 66.

<sup>48</sup> Porov. SOLOVJOV, S. M. *Vladimir Solovjov: His Life and Creative Evolution*, s. 236 – 237.

<sup>49</sup> Dostupné v českom preklade: SOLOVJOV, V. *Krise západní filosofie (Proti pozitivistům)*, Velehrad : Refugium Velehrad – Roma, s.r.o., 2001. 195 s.

<sup>50</sup> Porov. HUČKO, L. Soloviova konceptia intergrálneho poznania. In *Kresťanská spoločnosť a kultúra vo filozofii Vladimíra Sergejeviča Soloviova*. Trnava : Dobrá kniha, 2003, s. 13 – 14.

<sup>51</sup> Táto nábožensko – filozofická koncepcia V. S. Soloviova vzťahujúca sa aj na oblasť umenia sa stala najvýznamnejším domácim ideovým zdrojom ruského modernizmu. Soloviov tvrdil, že medzi reálnou skutočnosťou a Bohom existuje ešte aj zvláštna sféra tzv. žensky princíp („Sofia – Božia Múdrost“). Idea Sofie sa neskôr stala inšpiráciou pre ruský symbolizmus, predovšetkým pre generáciu tzv. „mladosymbolistov“. Pozri napr. Eliáš, A. *Ruská literatúra 18.-21. storočia*, Bratislava: Veda : Ústav svetovej literatúry SAV : Filozofická fakulta Univerzity Komenského, 2013, s. 123 – 124.



Soloviov vo svojich *Prednáškach o bohočlovečenstve* varoval pred následkami uprednostnenia časti oproti celku. Katolicizmu vyčítal vládyčtivosť a zbožštenie autority. Kresťanská viera sa tak stala len vonkajšou formou, zatiaľ čo cieľ spočíval v panstve hierarchie.<sup>52</sup> Ďalej poukázal na nebezpečenstvo racionalizmu a pozitivizmu, ktorý postavil na pomyselný piedestál ľudský rozum a celé poznanie tak zúžil len na rozumové. A nakoniec predpovedal neúspech akýchkoľvek pokusov založiť spoločnosť a poznanie len na hmotnom princípe bez rešpektovania toho duchovného. Toto absolutizovanie výroku „byť živý len chlebom“ musí podľa Soloviova nevyhnutne viesť k rozkladu ľudstva, k zničeniu spoločnosti i vedy a k všeobecnému chaosu.<sup>53</sup>

Týmito príkladmi Soloviov ukázal, aké sú následky absolutizácie ľudského princípu na úkor harmónie medzi božským a ľudským princípom. Ideál bohoľudskej spoločnosti vytvorenej k obrazu Bohočloveka – Krista videl v slobodnej harmónii božského a ľudského princípu.<sup>54</sup>

Tieto Soloviovove myšlienky rezonujú v *Legende o veľkom inkvizítorovi*. Veľký inkvizítor buduje nie Božie kráľovstvo, ale ľudské. Stavia nie na interálnom a úplnom bohoľudskom princípe, ale výlučne na ľudskom. Pravé náboženstvo nahrádza ideológiou. Na vrchole hierarchického usporiadania už nestojí Boh – Kristus, ale človek, respektíve idea ako nástroj moci. Oproti Kristovi – Bohočlovekovi stojí Veľký inkvizítor ako „človek – boh.“

Domnievame sa, že toto je moment, kde možno vidieť ako myšlienky Soloviova ovplyvnili Dostojevského. *Bratia Karamazovci* sa od jeho predchádzajúcich literárnych opusov líšili svojím spoločenským rozmerom. Dovtedy sa Dostojevskij zaoberal vo svojich dielach prevažne jednotlivcom – konkrétnym človekom a jeho svetom. *Bratia Karamazovci* mali byť tým zamýšľaným sociálnym románom. *Legenda o veľkom inkvizítorovi* nie je explicitne antikatólicka, prezentuje len v tom čase aktuálne negatívne nazeranie Soloviova na katolicizmus, ktoré neskôr prehodnotil.<sup>55</sup> Táto legenda predstavuje nadčasovú kritiku toho, čo môže nastať, keď na pomyselný vrchol pyramídy spoločenského usporiadania umiestnime ideu namiesto Boha.<sup>56</sup> Podstatu tejto zámeny vystihol veľmi presne Nikolaj Berďajev:

<sup>52</sup> Porov. SOLOVJOV, V. S. *Čtení o boholidství*, s. 234.

<sup>53</sup> Porov. SOLOVJOV, V. S. *Čtení o boholidství*, s. 233 – 288.

<sup>54</sup> Porov. SOLOVJOV, V. S. *Čtení o boholidství*, s. 239.

<sup>55</sup> Po smrti Dostojevského nastal u Soloviova postupný obrat vo vnímaní katolíckej cirkvi. Tento ideový posun vyvrcholil v jeho snahe o zjednotenie Východu a Západu v podobe ideálu teokracie a v neochvejnej obhajobe pápežského primátu vo vzťahu k ruskému pravoslávniu.

<sup>56</sup> Porov. ŠOLTĚS, R. Problém moci v interpersonálnych vzťahoch. In *Filozoficko-antropologické predpoklady výchovy v personalistickej filozofii*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011, s. 159.

„Tam, kde je starostlivosť o ľudí a zdanlivá starostlivosť o ich šťastie a spokojnosť spojená s pohrdaním človekom, s nevierou v jeho vyšší pôvod a predurčenie, tam vládne duch Veľkého inkvizítora. Tam, kde sa uprednostňuje šťastie pred slobodou, kde sa časné kladie pred večnosť, kde sa láska k človeku búri proti láske k Bohu, tam všade je prítomný Veľký inkvizítor Tam, kde uisťujú, že človek k svojmu šťastiu nepotrebuje pravdu, že sa môže zaobiť bez poznania zmyslu života, všade tam je prítomný.“<sup>57</sup>

Legendu o Veľkom inkvizítorovi podľa Berďajeva treba vnímať ako opis dvoch protikladných princípov svetových dejín. Veľký inkvizítor tu reprezentuje princíp metafyzického zla prítomný vo svete všade tam, kde sa do popredia dostávajú tri pokušenia: premena kameňa na chlieb, vonkajší zázrak, autorita a kráľovstvo tohto sveta.<sup>58</sup>

Môžeme uzavrieť, že Berďajev ako nasledovník Soloviova<sup>59</sup> vyjadril to, o čo sa Soloviov snažil celý život a na čo poukázal v poslednej prednáške o Bohočlovečenstve. Svet Veľkého inkvizítora predstavuje varovanie pred takým spoločenským usporiadaním (štátu, cirkvi, spoločnosti samej o sebe), ktoré stráca zo zreteľa Boha a nahrádza ho človekom alebo ideou.

### **Mgr. Lukáš Sekerák**

Narodil sa v roku 1988 v Košiciach. V roku 2014 ukončil magisterské štúdium v odbore právo na Právnickej fakulte UPJŠ v Košiciach. Štúdium katolíckej teológie ukončil v roku 2017 na Teologickej fakulte v Košiciach KU v Ružomberku. V súčasnosti je denným doktorandom na Teologickej fakulte v Košiciach v odbore Katolícka teológia.

lukas.sekerak@gmail.com

---

<sup>57</sup> AUTORES VARIII. *Veľký inkvizitor: nad textem F. M. Dostojevského*, Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, s.r.o., 2000, s. 274 – 275.

<sup>58</sup> Porov. AUTORES VARIII. *Veľký inkvizitor: nad textem F. M. Dostojevského*, Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, s.r.o., 2000, s. 274 – 275.

<sup>59</sup> Porov. SARKA, R. Význam Dostojevského v diele Berďajeva, Hanusa a Guardiniho. In *VERBUM Časopis pre kresťanskú kultúru*, s. 60 – 61.

Norbert SZANYI

## Eutanázia ako akt poslednej vôle človeka

### Abstract

This article deals with the phenomenon of euthanasia. It refers to the issue of understanding human death and the ongoing discussion on this topic. At first it presents the definition of euthanasia and it tries to describe what the concept of euthanasia means. In the second part, it draws attention to the opinions and views on the topic of euthanasia from selected German authors, who refuse classical arguments to justify the legitimacy of euthanasia and present arguments against it. Finally, the article contains a summary of the most important recent arguments about euthanasia and draws attention to the importance of assessing the intent of the act and the difference between the terms killing and letting die.

**Keywords:** Euthanasia. Ethics. Peschke. Schockenhoff. Weber

## 1 Problematika eutanázie

### 1.1 Fenomén eutanázie

Súčasná spoločnosť sa nachádza v takom štádiu vývoja, kde sa sebaurčovacie právo človeka stalo jeho absolútnym ľudským právom. Úlohou nás kresťanov je odmietnuť takéto absolutizovanie autonómie človeka, ale nesmieme odoprieť človeka právo na jeho vlastnú autonómiu. Každý človek má právo voľby, ale za každé svoje rozhodnutie má niesť aj zodpovednosť. Každý človek bude mať skôr či neskôr dočinenia so smrťou, či už priamo, alebo nepriamo. Istý teológ hovorí, že moderný človek sa nachádza v takej situácii, keď je nútený stavať vedľa seba také veci ako dôstojnú smrť a príkaz nezabiješ.<sup>1</sup> Fenomén smrti a odpovede na otázky týkajúce sa problému umierania, dôstojného umierania a dĺžky života<sup>2</sup> hľadal už antický človek. Na tieto otázky pochopiteľne nemôže existovať a ani neexistuje jednoznačná odpoveď a zhoda.<sup>3</sup> Je to spôsobené rozdielnym etickým hodnotením danej problematiky.<sup>4</sup> Súčasný životný štýl spôsobuje, že človek vy-

<sup>1</sup> Porov. FERENC, Á. *Morális dilemmák az eutanázia kérdéskörének kapcsán*. In FAZAKAS, S. FERENCZ, Á. *Ideje van az életnek, és ideje van a meghalásnak*. Debrecen : Kapitális, 2014, s. 81.

<sup>2</sup> Porov. FAZAKAS, S. FERENCZ, Á. *Ideje van az életnek, és ideje van a meghalásnak*. Debrecen : Kapitális, 2014, s. 8.

<sup>3</sup> Jediný etický (morálny) výrok, na ktorom sa každý zhodne je: *Konaj dobro a zlu sa vyhýbaj*, ale čo je dobro a čo je zlo, už každý definuje inak.

<sup>4</sup> Porov. ČERNÝ, D., DOLEŽAL, A. *Smrt a umírání*, Praha : Ústav státu a práva AV ČR, 2013, s. 26, s. 5.; Porov. LOJAN, R. *Caring presence framework for attending to dying in palliative care* =

lučuje fenomén smrti zo svojho každodenného života a nechce sa s ním konfrontovať.<sup>5</sup> Človek je nútený zomierať v nemocnici na lôžku, čo má za následok, že na jednej strane sa okolie zbaví úloh týkajúcich sa umierania a na druhej strane sa umierajúci dostáva do takého prostredia, kde je podriadený istému technickému mechanizmu. Človek v týchto inštitúciách „nezomrie“, ale „nechajú ho zomrieť“, lebo tam je možné ovplyvňovať čas smrti, pomocou tzv. „ošetrojúcej zlosti“ sme schopní priblížiť alebo oddialiť čas nastania smrti.<sup>6</sup>

## 1.2 Eutanázia v diskusii

V našom prostredí prebehlo viacero konferencií a dišpút na tému eutanázie. Jednou z nich bola diskusia s názvom *Universitatis disputationes*, kde sa hľadala odpoveď na kľúčovú otázku *Máme právo na smrť?* Stretli sa na nej odborníci z Česka a Slovenska. Dávid Černý spomína dva argumenty ospravedlňujúce eutanáziu, a to tézu ekvivalencie a argument z analógie. Adam Doležal skúmal, akým spôsobom reagujú právo a právny systém na súčasné problémy eutanázie a akým spôsobom by bolo možné, aby právo jej uskutočňovanie upravovalo, ak by sme sa zhodli, že eutanázia je eticky prístupná. Tretím diskutérom bol Jozef Firment, ktorý sa vo svojej prednáške venoval márnej a tzv. agresívnej liečbe v rovine etickej, právnej a lekárskej. Juraj Jurica priniesol teologický i právny pohľad na celú problematiku.<sup>7</sup> Katolícka Cirkev s Evanjelickou Cirkvou Augsburgského vyznania na Slovensku vydali spoločné vyhlásenie o eutanázii, kde sa dočítame: „Eutanázia predstavuje dezerciu (útek) lekára, zdravotníkov i rodinných príslušníkov od chorého práve vtedy, keď ich prítomnosť, pomoc a solidaritu najviac potrebuje. Ako zbavenie života nevinného človeka (hoci i na jeho „žiadosť“) eutanázia napĺňa skutkovú podstatu činu vraždy. Tento čin nemožno ospravedlniť nijakými „etickými“ dôvodmi. Svojou podstatou ničí každú nádej chorého a jeho okolia. Kresťanská viera eutanáziu vždy dôsledne odmieta a aj v súčasnosti

---

Rámc starostlivej účasti umierajúcim v paliatívnej starostlivosti. In: Ružomerské zdravotnícke dni 2014 – IX. ročník [elektronický zdroj]: zborník z medzinárodnej konferencie / ed. LACKO, A., LESŇÁKOVÁ, A., KADUČÁKOVÁ, H., MAGERČIAKOVÁ, M., LEHOTSKÁ, M. Ružomberok, 2014. s. 637-646.

<sup>5</sup> „Na konci života človek stojí tvárou v tvár tajomstvu smrti. V dôsledku pokroku medicíny a vplyvom kultúrneho kontextu, často uzavretému transcencencii, skúsenosť umierania naberá dnes isté nové charakteristické rysy. Keď totiž začne prevládať tendencia považovať život za hodnotný len do takej miery, v akej je zdrojom príjemna a blahobytu, utrpenie sa javí ako neznesiteľná ťarcha, od ktorej sa treba za každú cenu oslobodiť.“ (EV 64).

<sup>6</sup> Porov. JOBBÁGYI, G. *Orvosi jog. Hippokratésztől a klónozásig*. Budapest: SzIT, 2014, s. 147-148.; Porov. LOJAN, R. *The art of being fully present to the dying patient in palliative care*. Brno: Tribun EU, 2015, s. 52-57.

<sup>7</sup> Porov. *Universitatis disputationes. Máme právo na smrť?* [online]. [cit. 2017.10.04]. Dostupné na internete: <<https://youtu.be/BCRP96McYdo>>.

dôrazne odmieta.<sup>8</sup> Zmienku o eutanázii nachádzame aj v postsynodálnej apoštolstej exhortácii pápeža Františka Amoris Laetitia: „Eutanázia a asistovaná samovražda sú vážnymi hrozbami pre rodiny na celom svete. Ich prax je legálna v mnohých štátoch. Kým Cirkev pevne odporuje týmto praktikám, cíti povinnosť pomáhať rodinám, ktoré sa starajú o svojich starých a chorých členov... Preto tým, ktorí pracujú v zdravotníckych štruktúrach, sa pripomína morálna povinnosť výhrady vo svedomí. Rovnako Cirkev nielenže cíti nutnosť dosvedčovať právo na prirodzenú smrť bez úpornej terapie a eutanázie, ale aj dôrazne odmieta trest smrti“ (AL 48, 83).

Česká biskupská konferencia vo svojom stanovisku odmieta legalizovanie eutanázie. Vyvracia argument autonómie človeka, keďže toto jeho rozhodnutie nie je slobodné a je ovplyvnené jeho situáciou, v ktorej sa nachádza. Prízvukuje starostlivosť o takého človeka a fakt, že moderná medicína dokáže úspešne tlmieť bolesti pacienta.<sup>9</sup>

Aj slovenská politická strana SaS zorganizovala diskusiu na tému eutanázie. Pri tejto diskusii moderátorka Kiššová vyjadrila názor celej strany v zmysle, že by každý človek mal mať možnosť skrátiť trápenie a takto urýchliť nástup smrti. Spomína prieskum agentúry Focus, ktorá zistila, že až 55,90% opýtaných si myslí, že by mali mať takéto právo ukončenia života. Jeden z diskutujúcich spomína prieskum v Českej republike, kde sa 40% respondentov vyjadrilo, že je za zlegalizovanie eutanázie a 20% by sa priklonilo k možnosti ako skôr áno. Čo je pre nás však významnejšie, že až 70% opýtaných uviedlo ako dôvod, prečo by mala byť eutanázia povolená, zbavenie sa bolesti a utrpenia. Právom tu môžeme položiť otázku, či by žiadali o eutanáziu, ak by takéto trápenie, resp. bolesť neboli prítomné.<sup>10</sup> V iných zahraničných prameňoch, napríklad v neďalekom Maďarsku môžeme nájsť na internete diskusiu, kde je tiež silným argumentom za eutanáziu dôstojný život, ktorý sa nemôže naplňať, ak máme veľké bolesti či už psychické, alebo fyzické a ak sa niekto opakovane sám pokúsil o samovraždu, ale nedokázal to urobiť, malo by sa mu v jeho žiadosti vyhovieť, lebo ak by sme mu v tejto jeho žiadosti nevyšli v ústrety, tak by to bolo z nášho pohľadu neľudské.<sup>11</sup> Vo vyššie spomínanej diskusii SaS sa uvádza prípad, keď sa istý občan pýtal bývalého ex-

<sup>8</sup> Spoločné vyhlásenie k problému eutanázie [online] cit. [2017.10.04]. Dostupné na internete: <<https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ekumenicke-dokumenty/c/spolocne-vyhlasenie-k-problemu-eutanazie>>.

<sup>9</sup> Stanovisko ČBK k otázke eutanázie [online]. [cit. 2017.10.04].<<https://www.cirkev.cz/archiv/010413-stanovisko-cbk-k-otazce-legalizace-eutanazie>>.

<sup>10</sup> Porov. Diskusia eutanázia (SaS) [online] [cit. 2017.10.04] Dostupné na internete: <<https://youtu.be/VlI36j3vZiQ>>.

<sup>11</sup> Porov. PUZŠÉR, V. *Eutanázia vita* [online] [cit. 2017.10.04] Dostupné na internete: <[https://youtu.be/Xsb\\_on85cm0](https://youtu.be/Xsb_on85cm0)>.

ministra zdravotníctva Uhliarika a Kiššovej, prečo mu bránia zabiť sa. Ich odpoveďou bolo: „My Vám nebránime spáchať na sebe samovraždu, len prečo chcete do toho vtiahnuť aj iných.“<sup>12</sup>

Obdobná diskusia prebehla aj v českej televízii, v relácii ČT24 90' na tému Eutanázia: ano či ne? Pre Hamerského silným argumentom, prečo by mala byť aktívna eutanázia uzákonená, je veľká bolesť, v ktorej je pacient nútený zomierať. Politická strana ANO iniciovala návrh zákona o dôstojnej smrti. Cieľom tohto návrhu bolo (iba) uzákonenie asistovanej samovraždy a podľa neho by pacient spísal žiadosť, ktorú by následne posúdili dvaja lekári. Podmienkou podania takejto žiadosti by bol beznádejný stav pacienta. Splnenie zákonných podmienok by kontrolovala špeciálna komisia. Oponent v diskusii reprezentoval Mihola, ktorý na otázku, či odmieta eutanáziu preto, že je kresťanom, odpovedal, že pozná mnoho neveriacich, ktorí hája isté princípy kultúry života. Navrhuje, aby sa o týchto ľuďoch viac staralo, aby sa zriaďovalo, ak je potrebné, viac hospicových zariadení a tým sa eliminovalo ľudské utrpenie na minimum.

Okrem televíznych diskusií upriamili televízne stanice pozornosť aj na známe mediálne prípady. Ako prvý prípad uviedla televízia Cart VS Kanada. Napadli odmietnutie práva na samovraždu na základe toho, že to odporuje základnej listine práv a slobôd. Súd síce rozhodol jednohlasne v ich prospech, ale medzičasom vycestovala do Švajčiarska, kde jej bolo umožnené zomrieť. Ďalším medializovaným prípadom bol prípad Vincenta Lamberta, ktorý sa dostal až na Európsky súd pre ľudské práva. Vácha tvrdí práve na základe skúseností z Holandska a Belgicka, kde počet žiadostí o eutanáziu z roka na rok stúpa, že legalizácia eutanázie je slepá ulica (dokonca hovorí, že je to cesta po pekla). Zdôrazňuje, že utrpenie človeka nie je možné vyriešiť tým, že ho zabijeme. Spomína Arthura Caplana, ktorý práve na základe toho, čo sme spomínali, hovorí, že musíme zvažovať, či budeme viesť hnutia za zlegalizovanie asistovanej samovraždy v USA. Práve to, čo sa deje v týchto krajinách je argumentom proti zavedeniu aktívnej eutanázie v Spojených štátoch.<sup>13</sup>

Prednedávnom v Snemovni Českej republiky debatovali odborníci na seminári k zákonu o dôstojnej smrti. Debata skončila stretom medzi zástancami názoru, že život je nedotknuteľný a tými, ktorí sa zastávajú práva rozhodovať o vlastnej smrti. Lekár Payne uviedol, že otázka je komplikovaná kvôli stretu dvoch kódexov, a síce, autonómie pacienta a beneficencie pacienta. Dodáva, že nie je možné v takých jedinečných prípadoch zaviesť všeobecné pravidlá. Podľa iných

---

<sup>12</sup> Porov. Diskusia eutanázia (SaS) [online] [cit. 2017.10.04] Dostupné na internete: <<https://youtu.be/VlI36j3vZiQ>>.

<sup>13</sup> Porov. ČT24 90' Eutanázia: Ano či ne? [online] [cit. 2017.10.04] Dostupné na internete: <<http://www.ceskatelevize.cz/porady/11412378947-90-ct24/216411058130526-eutanazie-ano-ci-ne>>.

odborníkov, ako napríklad Robert Huneša, je potrebné zlepšiť hospicovú starostlivosť, na čo Pafko reagoval, že pozná ľudí, ktorí nechcú ísť do takýchto zariadení.<sup>14</sup>

### 1.3 Klasifikácia eutanázie

Našou úlohou je priniesť teologické a filozofické názory jednotlivých (európskych) autorov, ktorí zastupujú oba tábory, porovnať jednotlivé názory a poukázať na silné a slabé stránky ich argumentovania. Predtým, ako sa pokúsime splniť túto neľahkú úlohu, považujeme za dôležité v úvode definovať, čo vlastne eutanázia je. V tomto duchu nás Kongregácia pre náuky viery jasne vyzýva, aby sme pred začatím práce zadefinovali, ktorú eutanáziu máme na mysli.<sup>15</sup>

Niektorí autori sa prikláňajú k názoru, že pojem eutanázie je nepoužiteľný, lebo je nejednoznačný. Vedie nás k neistote, o práve<sup>16</sup> nehovorí však nič a jeho mnohoznačnosť sa dá ľahko zneužiť, ako to už viacerí urobili.<sup>17</sup> Je to spôsobené tým, že s pojmom eutanázie sú spájané rôzne predikáty ako dobrovoľná a nedobrovoľná, priama a nepriama, vyžiadaná a nevyžiadaná, aktívna a pasívna. Niekedy pod ňou rozumieme usmrtenie (killing), inokedy umožnenie smrti (letting die). V iných situáciách je to empatický prejav a snaha pomôcť zomrieť niekomu, kto trpí telesnou alebo fyziologickou bolesťou. Často je eutanázia, nie šťastným spôsobom, zamieňaná<sup>18</sup> s pojmom asistovanej samovraždy.<sup>19</sup>

Pod aktívnou (takisto aj priamou) eutanáziou rozumieme zámerne usmrtenie pacienta, ktorý trpí nevyliciteľnou chorobou a zároveň trpí veľkými bolesťami. K smrti dochádza podaním smrteľnej dávky liekov alebo iných prostriedkov. Aktívnym vykonávateľom tohto typu eutanázie je zvyčajne (nie nutne) lekár.

<sup>14</sup> Porov. iDNES.cz *Má být v Česku možnost eutanazie? Odborníci se přeli ve Sněmovně.* [online] cit. [2017.10.04] Dostupné na internete: <[http://zpravy.idnes.cz/seminar-eutanazie-snemovna-dft-domaci.aspx?c=A170308\\_115556\\_domaci\\_jkk](http://zpravy.idnes.cz/seminar-eutanazie-snemovna-dft-domaci.aspx?c=A170308_115556_domaci_jkk)>.

<sup>15</sup> Porov. Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung zur Euthanasie.* [online]. [cit. 2017.09.22] Dostupné na internete: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19800505\\_euthanasia\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_ge.html)>; „Aby sme eutanáziu mohli z morálneho hľadiska správne zhodnotiť, treba ju najprv jasne definovať.“ (EV 65).

<sup>16</sup> Zaujímavý názor je, že niektorí autori tvrdia, že práve pre právnu analýzu je potrebná klasifikácia eutanázie. Porov. KOVÁČ, P. *Eutanázia a asistovaná samovražda z hľadiska trestného práva.* In *Via practica.* 2005, roč. 2, č. 4, s. 216.

<sup>17</sup> Porov. BUSCH, B. *Eutanázia és büntetőjog.* In FILÓ, M. *Párbeszéd a halálról.* Budapest : Prospektus, 2011, s. 38.

<sup>18</sup> V prípade asistovanej samovraždy poskytne asistujúca osoba prostriedky samovrahovi na spáchanie samovraždy (napr. smrtiacu latku), ktorú však už použije samovrah sám, vlastnoručne, kým prípade eutanázie ide najčastejšie o konanie druhej osoby, ktoré spôsobí smrť inému. Porov. KOVÁČ, P. *Eutanázia a asistovaná samovražda z hľadiska trestného práva.* In *Via practica.* 2005, roč. 2, č. 4, s. 216.

<sup>19</sup> Porov. KUŘE, J. *O čem vlastně diskutujeme, když diskutujeme o eutanazii?.* In ČERNÝ, D., DOLEŽAL, A. *Smrt a umírání,* Praha : Ústav státu a práva AV ČR, 2013, s. 134.

Pasívna eutanázia je zas definovaná ako neposkytnutie alebo prerušenie požadovanej liečby, ktorá by zomierajúcemu pacientovi predĺžila život. Pomocou nepriamej eutanázie sa podávajú sedatíva a narkotiká, ktoré síce zmierňujú jeho bolesť, ale nepriamym účinkom je skrátenie života.<sup>20</sup> O asistovanú samovraždu ide v prípade, ak pacientovi sám lekár podá lieky, ktoré následne užije pacient sám a tým ukončí svoj život alebo lekár iným chceným nepriamym spôsobom dopomôže k pacientovej smrti. V tomto prípade je aktívnym vykonávateľom pacient. Aktívna a pasívna eutanázia sa ďalej delí na vyžiadajú a nevyžiadajú. Ako máme možnosť vidieť, existuje mnoho typov eutanázie a pri každej jednej z nich vstupujú do ľudského konania iné faktory a okolnosti, ktoré môžu meniť povahu skutku a jeho morálny obsah.

## 2 Jednotlivé filozoficko-teologické pohľady

### 2.1 Eberhard Schockenhoff

Schockenhoff<sup>21</sup> si na základe ospravedlňujúcich argumentov aktívneho ukončenia života,<sup>22</sup> kladie nasledujúce otázky:

- či eutanázia pomáha presadiť slobodu zomierajúceho;

Závisí morálne akceptovanie eutanázie od toho, či tento posledný morálny akt človeka chápeme ako jeho poslednú vôľu (túžbu)? Je to jeho skutočné a jediné možné východisko, ktorým mu vieme pomôcť? Naša morálna zodpovednosť voči smrteľne chorému umierajúcemu pacientovi sa nemôže obmedziť na akceptovanie jeho vôle, ktorá nám slúži ako základ smerovania nášho hlavného morálneho konania. Morálne pochopenie zomierajúceho, ktoré si váži jeho zraniteľnosť a odkázanosť na pomoc druhých si vyžaduje zotrvať pri ňom až do konca, nenechať ho samého spoločne vytrvať a čakať na smrť. Práve takéto vyjadrenia, ktoré hlásia rešpektovanie autonómie umierajúceho, ospravedlňujú tým aktívne usmrtenie a asistovanú samovraždu, vedú k odopretiu pomoci, ktorou by bolo akceptovanie vlastnej smrti zomierajúcim. Takéto časté želania pacientov vlastnej smrti, (len) zúfalými výkrikmi, aby v nebezpečenstve smrti nezostali sami.

<sup>20</sup> Porov. PESCHKE, K.H. *Křesťanská etika*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 281.; BUSCH, B. *Eutanázia és büntetőjog*. In FILÓ, M. *Párbeszéd a halálról*. s. 38.

<sup>21</sup> Narodil sa v roku 1953 v Stuttgarde. Momentálne je profesorom pre morálnu teológiu vo Freiburgu. Od roku 2001 je členom nemeckej etickej rady.

<sup>22</sup> a) Sústrasť: chorý človek natoľko trpí, že by smrť bola preňho vykúpením, odoprenie tejto žiadosti z našej strany by bolo krutosťou; b) Dôstojná ľudská smrť: idea dôstojnosti človeka obsahuje aj dôstojnú smrť; c) Právo na sebaurčenie alebo autonómia: človek má právo na smrť a na spôsob smrti, teda človek má právo výberu spôsobu a času smrti; d) Sloboda: zákaz aktívneho ukončenia smrti si protirečí so slobodou človeka. Tento zákaz je posledným pozostatkom pestúnstva a utlačania Cirkvi a spoločnosti; e) hranica osobného bytia: právo na život, môžu vlastníť len tí, ktorí disponujú racionalitou a vedomím, sú schopní vzťahu a komunikácie. Porov. WEBER, H. *Speciális erkölcteológia*. Budapest : SzIT, 2015, s. 231-232.



- *či jedinou pomocou a cestou v tejto bezvýhodiskovej situácii je eutanázia;*  
Schockenhoff ďalej poznamenáva, že súhlas človeka, resp. pacienta s aktívnou eutanáziou sa rovná uznaniu vlastnej porážky, keď rezignuje na úlohu ľudského sprevádzania pri umieraní ako opravdivej pomoci pre umierajúcich. Preto sa z najkrajnejšieho riešenia stavu pacienta stáva prostriedok zmiernenia jeho bolesti, teda normálny „liečebný“ postup. Tieto dva procesy sa snažia vyhnúť prijatiu vlastnej smrti.

- *či existuje podstatný rozdiel medzi zabitím a nechaním zomrieť;*  
Mnohí si myslia, že rozdiel medzi týmito dvoma termínmi nie je podstatný. Nazýva to tézou ekvivalencie. Tento názor neprihliada na morálnu štruktúru skutku, ale rozdiel vidí len v modalite vykonávania daného skutku.

- *či je asistovaná samovražda lepšou alternatívou ako usmrtenie na žiadosť;*  
Dôležitú úlohu pri morálnom posudzovaní rozdielu medzi aktívnym (vyžiadaným) usmrtením pacienta a asistovanou samovraždou, zisťuje, že tieto dva skutky sú vo svojej vnútornej podstate (intrinseco) rovnaké. Lekár schvaľujúci samovražedný úmysel svojho pacienta prijíma také nutné prípravne kroky, pomocou ktorých umožní daný akt uskutočniť. „Pomocník“, teda lekár, sa sám podieľa na úmysle pacienta a je v tom takisto kauzálne zahrnutý jeho vlastný úkon, nakoľko sa bez jeho spolupráce daný actus neuskutoční. Je tu evidentná formálna spolupráca lekára, ktorá je morálne postavená na úrovni skutku pacienta.

- *a či argumenty pretrhnutia hrádzi sú nepodložené;*  
Ak sa stráca solidarita so zomierajúcim, bude rásť aj volanie po dobrej smrti. Ak chceme skutočne chrániť ľudský život, tak tento zákaz zabíjania môže naplňať svoju funkciu, len ak to budeme aplikovať aj v tých hraničných situáciách, kde by eutanázia bola ako posledná volená možnosť (ultima ratio in extremis). Spoločnosť by pri pohľade na ľudské utrpenie nemala ostať len pri tzv. deklaratívnej ochrane života, kde by obetovala jednotlivca v záujme zabránenia lavínového efektu (slipery slope effect). Táto spoločnosť, ktorej morálne princípy sú nezlučiteľné so žiadosťou o usmrtenie a asistovanou samovraždou, musí nevyhľaditeľne chorým ľuďom poskytnúť solidaritu, ktorá by pomohla prijať ich osud.<sup>23</sup>

## 2.2 Karl-Heinz Peschke

Vo svojej publikácii Peschke<sup>24</sup> píše: „Eutanázia je téma, ktorou sa čím viac zaoberá... O danej téme sa doteraz veľa nehovorilo vinou strašných zverstiev, ktorých sa dopustili nacisti vo svojom programe eutanázia.<sup>25</sup> Utíšením daného otrasu

<sup>23</sup> Porov. SHOCKENHOFF, E. *Ethik des Lebens*. Freiburg : Herder, 2009, s. 537-560.

<sup>24</sup> Narodený v roku 1932 vo Wroclawe vo Szliezku. Je členom rehoľného spoločenstva Verbitov, teológ, profesor morálnej teológie.

<sup>25</sup> Jednalo sa o tzv. „sociálnu eutanáziu,“ ktorá mala za cieľ systematicky likvidovať postihnu-

môžeme pozorovať rastúcu tendenciu eutanáziu pripúšťať v zúfalých beznádejných prípadoch.“<sup>26</sup> Samozrejme sú situácie, ak už moderná medicína nie je schopná utišovať efektívne bolesti. Pre mravné posúdenie eutanázie nám v konečnom dôsledku zostáva rozlíšiť medzi aktívnym usmrtením a pasívnym opustením, kde v prvom prípade príčinou pacientovej smrti je aktívne konanie lekára. Každý nesie zodpovednosť za to, čo aktívne vykonáva a tým pádom lekár nesie spoluzodpovednosť. V druhom prípade aktívnou príčinou smrti pacienta choroba. Lekár je povinný dodržať prirodzený priebeh choroby len vtedy, ak má nato súhlas, či od pacienta, alebo rodinného príslušníka.<sup>27</sup>

Autor nám prináša tzv. klasické argumenty proti zlegalizovaniu eutanázie, a síce:

1. *Argument výlučného dispozičného Božieho práva nad životom a smrťou človeka:*

Tento argument je v poslednej dobe spochybňovaný. Dokázať vieme len zodpovednosť človeka za svoj život. Ak to slúži Božiemu plánu, tak nemôžeme a priori vylúčiť oprávnenosť aktívnej obete tohto života. Niektorí autori tvrdia, že za istých okolností je aktívna eutanázia ospravedlnená (oprávnená), ak by došlo k ohrozeniu zachovania ľudskej slobody a dôstojnosti.

2. *Argument všeobecného dobra:*

Autori, ktorí síce odmietajú vyššie uvedený argument, ale dochádzajú k záveru zásadného odmietnutia aktívnej eutanázie skrze tento argument. Ich námietkami sú: 1) tzv. efekt pretrhutej hrádze – obeťami by sa stali aj tí, ktorí sú bremenom spoločnosti. Autor pripúšťa, že jediný a ospravedlniteľný dôvod pre eutanáziu v tejto debate je oslobodenie pacienta bez šance na uzdravenie od neznesiteľných bolestí. 2) Ak by lekári mohli pomáhať pri umieraní, došlo by k narušeniu dôvery medzi lekárom a pacientom. Odpoveďou na tento argument by mohlo byť, že k narušeniu dôvery by došlo len v prípade, ak by sme konali proti vôli v zásade prítčných pacientov. Obdobná situácia nastáva, keď sa majú zastaviť život udržiavajúce opatrenia. Mohli by sme dôjsť aj k predčasnému ukončeniu, napr. z dôvodu transplantácie orgánov, ale napriek tomu doposiaľ nedošlo k narušeniu dôvery, lebo tomu bránia príslušné poistky. 3) Slobodný súhlas pacienta: Ako ho môžeme získať a overiť? Často je za želaním pacienta ukončiť svoj život ukrytá prosba o viac pomoci, starostlivosti, opatery alebo je to nátlak okolia. V inom prípade je ich rozhodovanie ovplyvnené chorobou, bolesťami.

3. *Argument lásky k sebe:*

Človek nesie v sebe povolanie od Boha, aby uskutočňoval svoje osobné možnosti, a tak dosiahol osobnú dokonalosť aj v situáciách núdze, choroby, trápenia,

---

tých ľudí. Túto formu pochopiteľne odmietajú aj zástanci eutanázie, ktorá je založená na súcitu a možnosti oslobodenia od krajného utrpenia. Porov. PESCHKE, K.H. *Kresťanská etika*, s. 281-282.

<sup>26</sup> PESCHKE, K.H. *Kresťanská etika*, s. 280-281.

<sup>27</sup> Porov. PESCHKE, K.H. *Kresťanská etika*, s. 281-282.

ktoré môžu byť podnetom k samovražde, lebo jeho telesný život nesie a chráni povzbudzovanie Boha, čo ručí za zmysel jeho života.<sup>28</sup>

### 2.3 Helmut Weber

Weber<sup>29</sup> podáva svoj názor pomocou odpovedí na jednotlivé ospravedlňujúce dôvody a to:

- Sústrasť

Faktom je, že táto sústrasť nás vedie k tomu, aby sme ukončili útrapy chorého smrteľnou dávkou. Ale táto sústrasť nás môže viesť k tomu, aby sme pri chorom vydržali a spolu znášali utrpenie. Práve preto zmyslom sústrasti je spolutrpenie. Ale aj keby sme pripustili, že pri danom argumente slobodno aktívne ukončiť život trpiaceho, nastali by otázky, pri akom stupni sústrasti slobodno daný skutok vykonať a pri akom objektívnom utrpení. Pravdepodobne by sme boli mnohokrát svedkami ratifikovania rozhodnutia zúfaleho človeka.

- Dôstojná ľudská smrť

Je prirodzené, ak želáme sebe a iným ľahkú smrť, lebo často býva, že smrť môže byť naozaj bolestivá. Tu musíme prijať, že predĺženie života môže byť naozaj neľudským. Smrť v konečnom dôsledku nie je nikdy k človeku dôstojná, ani tá, o ktorej sa sami rozhodneme. Práve preto by sme mali hľadať inú cestu ku starostlivosti o dôstojnosť človeka ako cestu smrti a zabíjania.

- Právo na sebaurčenie

O tom niet pochýb, že dané právo patrí človeku a nikto mu ho nemôže zobrať. Človek môže túžiť po smrti tak, ako má chorý právo odmietnuť život udržiavacie metódy.<sup>30</sup> Aj v NZ nájdeme u sv. Pavla túžbu po smrti, kde v jednom zo svo-

<sup>28</sup> Porov. PESCHKE, K.H. *Kresťanská etika*, s. 283-286.

<sup>29</sup> Narodil sa v roku 1930 v Oberwinter a zomrel v roku 2005 v Trier. Bol nemeckým morálnym teológom na teologickej fakulte v Trier, ktorej bol aj rektorom od roku 1979 po 1989.

<sup>30</sup> To by sme označovali ako „liečbu za každú cenu“ (Porov. *AEK* 68; *Az élet kultúrájáért*. Magyar katolikus püspöki konferencia körlevele a bioetika néhany kérdéséről. Budapest : 2003 [online]. [cit. 2017.10.03] Dostupné na internete: <<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=160>>.); Človek si musí uznať svoje hranice, svoje obmedzené schopnosti a že svojou prirodzenosťou je nedokonalý. Je nutné aby prijal a rozpoznal ten moment, ak už nedokáže nijakým spôsobom pomôcť druhému človekovi. Moralisti ako Francisco de Vitoria a Juan de Lugo hľadali odpoveď na otázku, že za akých podmienok máme povinnosť udržiavať ľudský život. Existovala istá zhoda, že všetci máme „dokonalý“ záväzok neukončiť nevinný ľudský život, a to platí *semper et pro semper*. Na druhej strane je otázka, že aké pozitívne obligácie (záväzky) máme na udržiavanie ľudského života, ktoré platia *semper*, ale nie *per semper*. Teda nie za každých okolností. Moralisti si boli vedomí mimoriadnych prostriedkov, ktoré sú v určitých prípadoch a okolnostiach neaplikovateľné, či už z dôvodu fyzickej alebo morálnej nemožnosti. Mimoriadne prostriedky sa nedajú raz a navždy zdefinovať, ale môžeme určiť isté podmienky, kde hlavnú rolu má pacient a jeho zdravotný stav. Tieto prostriedky sú také, o ktorých platí: 1) sú nedostupné, teda neaplikovateľné; 2) ich aplikácia je príliš náročná (*summus labor a nimis dura*); 3) prinášajú nadmernú a nevládateľnú bolesť (*quidam cruciatus, ingens dolor*); 4) sú príliš drahé (*sumptus extraordinarius, media pretiosa, media exquisita*); 5) pacient môže mať z ich nasadenia nezvládateľný strach (*vehemens*

jich listov píše, že životom preňho je Kristus a smrť je preňho výhrou. (Porov. *Fil* 1, 21-23) Problémom nastáva, ak toto právo chce človek uplatniť aj na čas a spôsob smrti. Toto právo už ku človeku neprislúcha.

- Sloboda

Na tento argument môžeme odpovedať starým dobrým príslovím, že hranice mojej slobody sú tam, kde začína sloboda toho druhého.<sup>31</sup>

### 3 Eutanázia ako akt poslednej vôle človeka

#### 3.4 Eutanázia ako možnosť?

Černý spomína dva zásadné podporujúce argumenty (konzekvenciálne argumenty), prečo by mala byť eutanázia zlegalizovaná a morálne prístupná. Prvým z nich je téza ekvivalencie, ktorá hovorí, že killing a letting die majú rovnakú morálnu symetriu, teda neexistuje medzi nimi žiadny morálny relevantný rozdiel. Ďalej hovorí, že ak je aktívna eutanázia morálne zlá, tak je ňou aj pasívna eutanázia, a ak je aktívna eutanázia morálne dobrá, tak ňou musí byť aj pasívna eutanázia. Nakoľko pasívna eutanázia je praktizovaná každodenne v lekárskej praxi (či už vo forme odstúpenia od márnej liečby alebo odpojenia od prístrojov) a je morálne prístupná, tak by ňou mala byť aj aktívna eutanázia. Druhým argumentom je tzv. argument z analógie. Uvádza hypotetický príklad. Idete autom a havarujete. Vy sa dostane z auta von a máte v ruke pištoľ. Vodič ostane zakliesnený, nemôže hýbať s rukami. Následne auto začne horieť, vodič je pri vedomí, je autonómny a žiada Vás, aby ste ho usmrtili, aby nezomrel vo veľkých bolestiach a pomaly v plameňoch. Musia byť splnené štyri podmienky:

- vodič za krátku dobu zomrie;
- je tu istá alternatíva, buď zomrie bezbolestne tak, že ho zastrelíte alebo zomrie bolestivo v plameňoch;<sup>32</sup>
- nikto iný nie je nablízku, teda buď to vykonáte vy alebo nikto, tzn. vodič nie je schopný spáchať samovraždu sám;
- vodič žiada o smrť.

---

horor). Existujú aj riadne prostriedky: 1) prinášajú nádej na terapeutický výsledok (*spes salutis*); 2) všeobecne v zmysle, že sú bežnou súčasťou lekárskej praxe (*media communia*). Je vždy na ošetrojúcom lekárovi, aby v konkrétnom prípade a pre konkrétno chorého pacienta, na základe svojich najlepších znalostí stavu pacienta a dostupných možností, rozpoznal a zväžil, ktoré prostriedky sú riadne a morálne záväzné a ktoré mimoriadne. Porov. ČERNÝ, D. *Eutanazie: obrana tradičných distinkcií*. In ČERNÝ, D., DOLEŽAL, A. *Smrť a umieranie*, Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2013, s. 40-41.

<sup>31</sup> Porov. WEBER, H. *Speciális erkölcssteológia*. Budapest: SzIT, 2015, s. 232-234.

<sup>32</sup> Černý dodáva, že vodič má istú autonómiu v tomto bode. Nemôže sa síce rozhodnúť, že nezomrie, ale vie si vybrať modalitu smrti. Porov. Dávid Černý in *Universitatis disputationes. Máme právo na smrť?* [online]. [cit. 2017-10-05]. Dostupné na internete: <<https://youtu.be/BCRP96McYdo>>.

Ak prijmemo fakt, že je morálne správne zastreliť vodiča, mali by sme uznať aktívnu eutanáziu za eticky prístupnú, nakoľko tieto dve situácie sú analogické a v podstatných etických rysoch sa zhodujú:

- pacient za krátku dobu zomrie;
- pomalá smrť vs. rýchla smrť;
- osud pacienta je v rukách lekára;
- pacient žiada opakovane o smrť.

V týchto scenároch máme dva kľúčové pojmy, a to súcít (vieme sa vžiť do situácie trpiaceho) a autonómia (pacient opakovane žiada smrť).<sup>33</sup>

### 3.5 Rozdiel medzi killing a letting die

Niektorí autori (ako J. Rachels, Á. György, F. G. Miller a R. D. Truog a iní) popierajú existenciu pasívnej (letting die) a aktívnej eutanázie (killing). Dožadujú sa, aby eutanáziou bola nazývaná len jej aktívna forma<sup>34</sup>. Základom ich argumentácie je, že z hľadiska posúdenia následkov je nepodstatné, či je smrť priamym skutkom alebo opomenutím.<sup>35</sup> Neberú do úvahy intentio skutku, resp. ho popierajú. Rachels tvrdí, že ľudský skutok nie je ničím iným ako nástrojom, ktorým robíme zmeny vo svete. Ak teda dve osoby urobia to isté a výsledok ich konania je totožný, tak ich skutok musíme hodnotiť rovnako, a to bez ohľadu na cieľ a úmysel.<sup>36</sup>

Ako príklad si môžeme uviesť pacienta, ktorý trpí kvadruplegiou a dýcha pomocou prístrojov. Jeho dávny nepriateľ využijúc túto situáciu ho odpojí od prístrojov. Mohol by argumentovať, že ho len nechal zomrieť na jeho chorobu? Ak lekár na základe dlhoročných skúseností a znalostí usúdi, že pokračovanie v liečbe by bolo na ťarchu pacienta a nebolo by to v jeho prospech, následne (môže) ukončí liečbu. Je príčinou smrti chorého lekár? Obidva skutky boli spúšťačmi takých následností, ktoré viedli k smrti pacienta. Tento príklad priniesli Miller a Truog, ktorí nevidia rozdiel medzi tým, ak sa do žily striekne smrtiaca látka alebo ak ukončíme život udržiavajúcu liečbu. Skutočne tam ten rozdiel nie je? Je to to isté? Oprávnenou námietkou je (de facto odpoveďou), že pri podaní smrtiacej látky sa ide o priame spustenie takých kauzálnych sekvencií, ktoré vedú k smrti pacienta

<sup>33</sup> Černý in Universitatis disputationes. *Máme právo na smrť?* [online]. [cit. 2017-02-14]. Dostupné na internete: <<https://youtu.be/BCRP96McYdo>>.

<sup>34</sup> Porov. ČERNÝ, D. *Eutanazie: obrana tradičných distinkcí*. In ČERNÝ, D., DOLEŽAL, A. *Smrť a umírání*, Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2013, s. 26, s. 38.

<sup>35</sup> Porov. JAKAB, T. *Eutanázia és amit annak hisznek*. In FILÓ, M. *Párbeszéd a halálról*. Budapest: Prospektus, 2011, s. 107.; Porov. ČERNÝ, D. *Eutanazie: obrana tradičních distinkcí*. In ČERNÝ, D., DOLEŽAL, A. *Smrť a umírání*, s. 28-29.

<sup>36</sup> Porov. ČERNÝ, D. *Eutanazie: obrana tradičních distinkcí*. In ČERNÝ, D., DOLEŽAL, A. *Smrť a umírání*, s. 35.

inou osobou, ktorá sa rozhodla zabiť sa. Naopak pri ponechaní zomrieť existuje istá fatálna kauzálna sekvencia, ktorú sme sa z nejakého dôvodu nechali dôjsť do cieľa.<sup>37</sup>

Nutne musíme pripustiť existenciu takých prípadov, kde nechať zomrieť a zabiť je rovnako morálne neprístupné.<sup>38</sup> A síce, ak matka zabije svoje dieťa alebo ho nechá zomrieť hladom. Alebo ak osoba A je jediným dedičom svojho synovca (6-ročného) a jedného dňa sa rozhodne, že ho utopí vo vani, naaranžuje to ako nehodu a nakoniec získa vytúžené dedičstvo. Osoba B vstúpi do kúpeľne a uvidí topiaceho sa synovca. B neurobí nič, len sa bude prizerať a nechá ho zomrieť.<sup>39</sup> Podľa Rachels, ak by bol skutočný rozdiel medzi zabitím a nechaním zomrieť, tak by sme mali tieto konania posudzovať odlišne. Prichádza s tromi dôvodmi, prečo to tak nie je: 1) obidve osoby konali z rovnakého podnetu a obe mali ten istý úmysel, 2) výsledok ich konania je rovnaký, 3) ak by osoba B argumentovala, že sa len dívala, tak by jej výrok mal síce istú plauzibilitu, ale z morálneho hľadiska tento rozdiel nie je.<sup>40</sup>

### 3.6 Úmysel skutku (*finis operantis*) eutanázie<sup>41</sup>

Pri nepriamom type eutanázie je (z morálneho hľadiska) dôležité, aby cieľom konania nebola smrť, ale zmiernenie bolesti<sup>42</sup>. Teda, aby sa uskutočnila eutanázia ako skutok, ktorý ukončí život (*finis operis*), nutne sa musí spájať s úmyslom eutanázie (*finis operantis*).<sup>43</sup> Ten, kto zoberie od chorého prostriedok nutný k jeho životu (umelé dýchanie, doplnenie tekutín), nemôže popierať, že chce smrť daného ani vtedy, keď si to na psychologickej úrovni neuvedomuje. Inten-

<sup>37</sup> Porov. ČERNÝ, D. *Eutanazie: obrana tradičných distinkcí*. In ČERNÝ, D., DOLEŽAL, A. *Smrť a umírání*, s. 38-39.

<sup>38</sup> Nechanie umretia pacienta by bolo (z pohľadu stavby intentia) podobné s priamym zabitím pacienta, ak lekár mohol prispieť pomocou vhodného, primeraného, a pomerného opatrenie k udržiavaniu života pacienta a napriek tomu úmyselne opustil takéto konanie, myslí si Schocenhoff. Porov. SZANISLÓ, I.-M. V. *Onkologický pacient a eticko-morálne problémy aistovaného ukončenia vlastného života pacienta z pohľadu sociálnej praxe*. In HUMENÍK, I., SZANISLÓ, I.-M. V., ZOLÁKOVÁ, Z. *Právne otázky rozhodovania v onkologickej starostlivosti*. 173.

<sup>39</sup> Tento príklad nám mohol poslúžiť sčasti aj na rozlíšenie priamej a (od) nepriamej eutanázie.

<sup>40</sup> Porov. ČERNÝ, D. *Eutanazie: obrana tradičných distinkcí*. In ČERNÝ, D., DOLEŽAL, A. *Smrť a umírání*, s. 28-29, s. 39.

<sup>41</sup> Tomáš Akvinský vo svojej veľkej Sume teologickej píše, že je možné, aby ten istý skutok, rovnaký podľa prirodzenosti, smeroval k dvom cieľom. Napr. zabitie človeka, ktoré je na úrovni prirodzenosti vždy podobné, tak môže smerovať k zachovaniu (uskutočneniu) spravodlivosti, ale aj k uspokojeniu hnevu. Tak z pohľadu morálky (morálnej teológie) máme dočinenia s dvoma rozličnými skutkami. V prvom prípade ide o čnostný skutok a v druhom máme dočinenie s hriechom. Porov. Sancti Thomae Aquinatis *Summa theologiae* I-II, q. 1, a. 3, ad 3.

<sup>42</sup> Podobne zmýšľa aj Maďarská biskupská konferencia: „Z etického pohľadu je dôležité prítomnosť vôle alebo úmyslu smerujúce k eutanázii.“ (Porov. AEK 68).

<sup>43</sup> Norman Ford, austrálsky bioetik tvrdí, že nemôžeme hovoriť o eutanázii, ak chýba úmysel vraždy. (Porov. AEK 69).

tio necandi, úmysel vzatia života sa často spája s pietickými pocitmi a prvkami súcitu. (Porov. AEK 75)<sup>44</sup>

Aby sme poukázali na jasné rozlišovanie ľudského skutku (actus humanus), uvedieme dva príklady, ktoré sa na prvý pohľad zdajú totožné, ale odlišujú sa v jednej podstatnej veci. Príklad A: Lekár sa snaží liekmi tíšiť bolesť svojho terminálne chorého onkologického pacienta. Bolesť pacienta je už neznesiteľná a lekár musí zvoliť takú dávku (D), o ktorej vie, že chorého usmrť. Aplikuje tento liek do žíl a pacient naozaj umiera. Príklad B: Lekár vie, že jeho pacient trpí neznesiteľnými bolesťami, kvôli ktorým ho opakovane žiada o milosrdnú smrť. Lekár konzultuje situáciu so svojimi kolegami a odborníkmi. Pacient je kompetentný a na svojom rozhodnutí naďalej trvá, a preto následne padne rozhodnutie o uskutočnení eutanázie. Lekár pristúpi k lôžku chorého a vpichne mu do žíl smrtiacu dávku (D) lieku, následkom ktorej pacient krátko po tom zomiera.<sup>45</sup>

Lekár A chce zbaviť svojho pacienta bolesti, to je jeho cieľ (finis operantis), ktorý určuje celú štruktúru konania. Tento cieľ naplňa prostredníctvom konkrétneho konania, a to vpichnutím utišujúcej látky do žily pacienta. Môžeme tvrdiť, že takéto konania sa dajú chápať ako zmiernenie bolesti, ak je to extenzionálnym prostriedkom ku smrti pacienta? Proximátnou intenciou je utíšenie bolesti. Lekár A teda postupoval lege artis a postupne zvyšuje dávku po tom, ako predošla dávka nezaberá. Nakoniec musí dávku zvýšiť na takú úroveň, pri ktorej predpokladá, predvída smrť pacienta. Túto dávku nezvyšuje kvôli tomu, aby usmrtil pacienta, ba naopak, aby efektívne zmiernoval bolesť. Ak pacient prežije dávku liekov, tak mu ďalšiu dávku nepodáva. Naopak Lekár B chce usmrť pacienta. Jeho proximátna intencia, cieľ (finis operantis) je smrťou pacienta. Lekár podáva takú dávku tíšiacich liekov, o ktorej predpokladá, že je smrteľná. Pacient však nezomiera. Lekár teda musí dávku zopakovať alebo zvýšiť, aby dosiahol svoj cieľ konania, resp. požadovaný cieľ, účinok.<sup>46</sup>

#### 4 Záver

Ako sme mali možnosť vidieť, eutanázia je aktuálnou témou aj v postkomunistických štátoch Strednej Európy. Môžeme badať rozdielnosť názorov v odbornej a laickej verejnosti. Kým v odbornej sú jednotlivé argumenty prepracovanejšie, tak v laickej panuje silný dôraz na súcit, resp. city, ktorým sa daný skutok ospra-

<sup>44</sup> To čo rozlišuje aktívnu eutanáziu od priamej, resp. pasívnu od nepriamej je ten, že pri rozlišovaní aktívnej eutanázie od pasívnej ide predovšetkým o konanie, resp. nekonanie; a teda, pri rozlišovaní priamej od nepriamej eutanázie ide predovšetkým o úmysel, cieľ nášho konania, resp. nekonania.

<sup>45</sup> Porov. ČERNÝ, D. *Princip dvojího účinku. Zabíjení v mezích morálky*. Praha : ACADEMIA, 2016, s. 175.

<sup>46</sup> Porov. ČERNÝ, D. *Princip dvojího účinku. Zabíjení v mezích morálky*, s. 176-177.

vedľňuje. Ako prvá vec, ktorú sa na hodinách morálnej teológie naučíme, je to, že ľudský skutok je tajomstvom. A v tomto prípade to nie je inak a danú vec sme mali možnosť vidieť aj vyššie. Do „skutku eutanázia“ vstupuje mnoho okolností, cieľov a úmyslov a nemôžeme posudzovať každý akt eutanázie rovnako.

**Mgr. Norbert Szanyi**

Narodil sa v roku 1992 v Košiciach. Svoje filozoficko-teologické štúdia absolvoval na Teologickej fakulte KU v Košiciach. Počas svojich vysokoškolských štúdií sa venoval najmä morálnej teológii, resp. bioetike. Momentálne je študentom doktorandských štúdií z filozofie na Univerzite v Pécs (Maďarsko).

[norbi.szanyi@gmail.com](mailto:norbi.szanyi@gmail.com)



## Oratio universalis v liturgii Veľkého piatku

### Abstract

This paper analyzes the general prayer of the faithful in the liturgy of the Great Friday. The aim of this study is to outline the historical development of the general prayers of the faithful in the liturgy in question. It is based on the historical and comparative analysis and examines the more significant texts of this prayer in the history of liturgical books, such as the Sacramentary, Pontifical, Ordine and various missals.

**Keywords:** General prayer. Liturgy. Missal. Great Friday.

### Spoločná modlitba veriacich v tradícii Rímskej cirkvi

Jadro Slávnostnej modlitby veriacich Veľkého piatku patrí medzi najstaršie liturgické texty kresťanského kultu vôbec. Niektorí autori predpokladajú, že pochádza z doby sv. Cypriána († 258) a Kornélia († 253.),<sup>1</sup> keď latinčina začala vstupovať do bohoslužby. Vo svojom obsahu a štruktúre ide o modlitbu, ktorú sa pravidelne modlili v úvode eucharistickej oslavy na konci bohoslužby slova, ako potvrdil Druhý vatikánsky koncil: „Nech sa po evanjeliu a homílii – najmä v nedele a prikázané sviatky – znovu zavedie spoločná modlitba, čiže modlitba veriacich, aby sa za účasti ľudu na nej prednášali prosby za svätú Cirkev, za tých, ktorí nás spravujú, za tých, ktorí sa nachádzajú v rôznych ťažkostiach, ako aj za všetkých ľudí a za spásu celého sveta.“ (SC 53) Tým poukazuje na to, že už v staroveku existovala táto prax.

Prvé stopy všeobecnej modlitby veriacich nájdeme už v Biblii, v Novom zákone. V prvom liste Timotejovi sa píše: „Predovšetkým teda žiadam, aby sa konali prosby, modlitby a orodovania a vzdávali sa vďaky za všetkých ľudí, za kráľov i za všetkých, čo sú na vyšších miestach, aby sme mohli žiť tichým a pokojným životom vo všetkej nábožnosti a mravnej čistote. Toto je dobré a milé pred Bohom, naším Spasiteľom, ktorý chce, aby všetci ľudia boli spasení a prišli k poznaniu pravdy.“ (1 Tim 2, 1 – 4)

Toto odporúčanie samozrejme platí aj pre liturgické stretnutie veriacich kresťanov. V modlitbách boli zahrnuté nie len súkromné potreby, ale taktiež aj potreby

<sup>1</sup> Porov. RIGHETTI. M. *Storia liturgica, 1. Introduzione generale..* Milano : Ancora, 2005, s. 258.

celej Cirkvi a celého sveta, teda aj pohanov.<sup>2</sup> V apoštolských pokynoch, nazývaných Didaché, nachádzame ako súčasť spoločných modlitieb veriacich prosbu za Cirkev: „Spomeň si, Pane, na svoju Cirkev, ochráň ju pred každým zlom a zdokonaľ ju vo svojej láske, a tú, ktorú si sám posvätil, zhromažďi od štyroch vetrov do svojho kráľovstva, ktoré si pripravil. Lebo tvoja je moc a sláva naveky.“<sup>3</sup>

V Prvej apológii svätého Justína (približne okolo roku 150) je prvýkrát opísaná presná štruktúra slávenia Eucharistie, v ktorej sa nachádza aj Spoločná modlitba veriacich. Po čítaniach a homílii všetci zhromaždení spoločne prednesú modlitbu. Potom nasledovalo prijatie darov, eucharistická modlitba a prijímanie.<sup>4</sup> V rovnakom spise Justín hovorí o modlitbe pokrstených bezprostredne po krste a pred spoločnou Eucharistiou, kde potvrdzuje, že sa spolu modlia za seba, za toho, kto je osvietený i za všetkých ostatných, nech sú kdekoľvek.<sup>5</sup> Podrobný obsah ich modlitby nájdeme v liste Korintanom od Klementa Rímskeho (okolo roku 96 po Kristovi).

*Constitutiones apostolorum*, sýrsky dokument z konca 4. storočia, prináša 18 modlitieb, ktoré sa prednášali na konci bohoslužby slova: za mier, za Cirkev, za miestnu komunitu, za biskupov, kňazov, diakonov, za čitateľov, spevákov, panny, vdovy, za tých, ktorí sú ženatí, za dobrodincov, za novokrstencov, za odpadlíkov, za nepriateľov a za všetkých kresťanov.<sup>6</sup>

*Apoštolská tradícia*, spis zo začiatku 3. storočia, hovorí o tom, že novokrstenci bezprostredne po krste a pomazaní sa podieľajú na modlitbách a potom nasleduje eucharistická obeta rovnako, ako je tomu i dnes. Stopy spoločnej modlitby veriacich nájdeme i vo večerách Jeruzalemskej cirkvi tak, ako je opísaná u Egerie (v polovici 4. storočia), pričom deti odpovedajú *Kyrie eleison*. Svätý Augustín († 430) tieto modlitby nazýva „*orationes Ecclesiae, quotidianae orationes, orationes quas semper habuit se habebit Ecclesia*“.<sup>7</sup>

Uprostred 5. storočia svätý Prosper z Akvitánie, sekretár pápeža Leva veľkého, v komentári ku 1 Tim 2, 1-3 hovorí k veriaci celého sveta, aby sa modlili za všetky potreby a následne uvádza: „Cirkev sa modlí k Bohu, a to nie len za svätých, ktorí sú už znovuzrodení v Kristovi, ale aj za všetkých veriacich a nepriate-

<sup>2</sup> Porov. PAŽIN, Z. – VIŠATICKÝ, K. Sveopća molitva bogoslužja Velikog petka. In *Crkva u Svojetu*, 2012, roč. 47, č. 2, s. 210-211.

<sup>3</sup> ŠOŠKA, J. *Didaché, Učenie dvanástich apoštolov*, 10,5. [online]. [cit. 2015- 3 -11]. Dostupné na internete: <http://www.teologia.iskra.sk/docs/stachovic/didslovak.htm>

<sup>4</sup> Porov. SV. JUSTÍN. *Apologia*. I, 67. Citované podľa: NOVÁK, J. J. *Patristická čítanka*. Praha : Česká katolícká Charita, 1988.

<sup>5</sup> Porov. SV. JUSTÍN. *Apologia*. I, 62-65.

<sup>6</sup> LODI, E. *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Roma : C. L. V. – Edizioni liturgiche, 1979, s. 379-381.

<sup>7</sup> Porov. DE CLERK, P. *La "prière universelle" dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques*, Münster Westfalen : Aschendorff, 1977, s. 43-45.

Ťov Kristovho kríža, za všetkých, ktorí veria v modly, za tých, ktorí prenasledujú Cirkev a ich stúpcov, za Židov, pre ktorých svetlo evanjelia ešte nesvieti kvôli ich slepote, za heretikov a schizmatikov, ktorí nepoznajú jednotu viery a lásky.“<sup>8</sup> Mimochodom, text spoločnej modlitby veriacich na konci Bohoslužby slova je zaznamenaný až za pápeža Félix III. (483 – 492).<sup>9</sup>

Avšak jeho nástupca Gelasius (492 – 496) po vzore gréckej liturgie predstavil litániovú modlitbu na začiatku svätej omše, pričom sa po každom zvolaní spievalo *Kyrie eleison*. Rovnako ako u predchádzajúcej modlitby veriacich, ktorá bola po evanjeliu a homílii, vyzeral ako opakovanie a bol proste zrušený. A tak ostala litániová modlitba len na začiatku svätej omše. Je zaujímavé, že v predchádzajúcom vydaní misála, v poriadku svätej omše sa píše, že po kréde by mal kňaz povedať „Pán s vami“ a potom ďalej uvádza: *Postea dicit “Oremus” et antifonam ad Offertorium*. To *oremus* je samozrejme zvyšok predgelaziánskeho zvolania na spoločné modlitby veriacich.<sup>10</sup>

Druhá litániová modlitba s *Kyrie eleison* a Gelázianová litániová modlitba (na začiatku omše) je známa ako *Deprecatio Gelasii*. Predpokladá sa, že je autentická, to znamená, že ju zostavil Gelázius, alebo nejaký jeho sekretár. Tento text tretieho Kánonu cirkevného snemu vo Vaison (dnes Vaison-la Romaine) z roku 529 vyšiel tak tridsať rokov po smrti pápeža Gelázia.

Úmysly modlitieb teda sú za Cirkev, duchovenstvo, mníchov, štátnikov, dobré počasie, katechumenov, neveriacich, pútnikov, a tak ďalej. Aj tu je osemnásť odvolaní (tak ako sú v židovskej Tefilah). O sto rokov neskôr pápež Gregor veľký (r. 590 až r. 604) došiel k záveru, že úmysly sa počas týždňa nebudú hovoriť, ale bude sa len spievať *Kyrie eleison* a *Christe eleison*.<sup>11</sup> Napriek tomu čoskoro modlitebné úmysly úplne zmizli a zostalo len *Kyrie eleison* a *Christe eleison*. K tomu pravdepodobne prispel fakt, že ľudia sa menej a menej často zúčastňovali na liturgii, takže *Schola* spievala a aj sa modlila zvolania *Kyrie eleison*.<sup>12</sup> Okrem oficiálneho poriadku sv. omše boli v niektorých oblastiach aj neoficiálne poriadky a modlitby veriacich a tie v sa v liturgii nachádzali po homílii. Až do polovice 20. storočia sa tieto modlitby (známe ako *prières du prône*) konali v niektorých častiach Francúzska a boli zaznamenané aj v Taliansku, Nemecku, Poľsku a Čechách.<sup>13</sup> Podľa vyššie uvedených ustanovení liturgickej konštitúcie *Sacrosanc-*

<sup>8</sup> Porov. DE CLERK, P. La preghiera universale. Le lezioni della storia. In *Rivista liturgica*, 2010, roč. 96, č. 4, s. 865 – 875.

<sup>9</sup> Porov. SORCI, P. *Il paradigma del venerdì santo*. In *Rivista liturgica*, 2010, roč. 96, č. 4, s. 935 – 943.

<sup>10</sup> Porov. JUNGSMANN, J.A. *Missarum sollemnia*. Milano : Ancora, 2004, s. 61.

<sup>11</sup> Porov. PAŽIN, Z. – VIŠATICKÝ, K. *Sveopća molitva bogoslužja Velikog petka*, s. 216-217.

<sup>12</sup> Porov. RIGHETTI, M. *Storia liturgica*, 3. *La messa*. Milano : Ancora, 2005, s. 213-218.

<sup>13</sup> Porov. GIRAUDO, C. La preghiera dei fedeli tra eclissi e clandestinità. La sopravvivenza ufficiosa delle suppliche dopo le letture. In *Rivista liturgica*. 2010, roč. 96, č. 4, s. 876 – 892.

tum concilium čl. 53 sa objavili modlitby veriacich vychádzajúce z predchádzajúceho vydania misála 1970, v novej podobe.

Druhý vatikánsky koncil priniesol zmeny v tejto všeobecnej modlitbe veriacich a tie, ako sme videli, pretrvávajú v rímskom obrade od doby apoštolov až dodnes. Najstarší text je z Galikánskeho sakrametára, upravený podľa rímskej praxe okolo roku 700. V *Missale Gallicanum Vetus* nájdeme pod názvom "Orationes sollempnes" 18 modlitieb, ktoré sa hovoria až po evanjeliu. Pre každý úmysel sú tam dve: 1. *pro ecclesia sancta dei*, 2. *pro beatissimo papa nostro*, 3. *pro omnibus episcopis, praesbiteris...*, 4. *pro christianissimis regibus*, 5. *pro catecuminis nostris*, 6. *pro neecessitatibus*, 7. *pro hereticis et scismaticis*, 8. *pro perfidis Iudaeis*, 9. *pro paganis*. Rubriky sa neopakujú.<sup>14</sup>

Podobne v Gregoriánsko-Hadriánovom sakramentári nájdeme pod názvom "Orationes quae dicendae sunt VI feria maiore in Hierusalem" rovnaké modlitby, len s jednou zmenou vo 4. úmysle, v ktorom nie je modlitba za kresťanských kráľov, ale za cisára.<sup>15</sup>

V staršom Gelaziánskom sakramentári nachádzame rovnako 18 modlitieb<sup>16</sup>, v tomto prípade aj s nadpisom "Adnuntiat diaconus: Flectamur genua. Iterum dicit: Levate.", ktorý sa nachádza po oznámení úmyslu. Toto pokľaknutie sa očakáva pre každý úmysel: *Item adnuntiat diaconus ut supra*. Úmysly týchto modlitieb sú: 1. *pro ecclesia sancta dei*, 2. *pro famulo dei papa nostro*, 3. *pro omnibus episcopis, praesbiteris...*, 4. *pro christianissimo imperatore*, 5. *pro catecuminis nostris*, 6. *pro neecessitatibus*, 7. *pro hereticis et scismaticis*, 8. *pro perfidis Iudaeis*, 9. *pro paganis*.

Rímske Ordines dosvedčujú použitie slávnostných modlitieb medzi druhou polovicou ôsmeho storočia a desiateho storočia. Najstarší je OR XXIII (prvá polovica ôsmeho storočia).

Ordines obsahujú len stručnú zmienku o existencii slávnostných modlitieb a svedectvo o praxi pokľaknutia - "Flectamus genua - Levate". Čo sa týka úmyslov, nachádzame tu tému iba prvého úmyslu "pro ecclesia sancta Dei". Zaujímavá je tiež prax, že sa nerobí pokľaknutie pred modlitbou *Per Iudaeos*.

Pontifikál *Romano-Germanicum* (sec. X) obsahuje obidve časti, ako rubriky, tak aj euchologické texty pre slávnostnú modlitbu veriacich:

„Tunc venit pontifex ante altare sive, ut in alio ordine legitur, transit in dextram partis ecclesiae infra thronum et dicit: *Oremus*, et diaconus: *Flectamus genua et orat diutissime et diaconus: Levate*, et dicit orationes sollempnes ad Ierusalem:

<sup>14</sup> Porov.. *Missale Gallicanum vetus*, ed. MOHLBERG, L.C Roma : Herder, 1958, č. 94-111.

<sup>15</sup> Porov. DESHUSSES, J. *Le Sacramentaire Gregorien. Tome premier*. Fribourg : Editionis universitaires Fribourg suisse, 1979, č. 338-355.

<sup>16</sup> *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli* (Sacramentarium Gelasianum). Ed. MOHLBERG, L.C. Roma : Herder, 1981. č. 400-417.

*Oremus, dilectissimi nobis imprimis pro ecclesia sancta Dei...Et ceteras per ordinem sicut in libro sacramentorum continetur, sicut supra in quarta feria, pronuntiante diacono: Flectamus genua, nisi pro Iudeis tantum non flectatur genu.*"<sup>17</sup>

Pontifikál *Romano-Germanicum* obsahuje 18 modlitieb s 9 úmyslami: 1. *pro ecclesia sancta Dei*, 2. *pro beatissimo papa nostro*, 3. *pro omnibus episcopis, presbiteris,...*, 4. *pro christianissimo rege nostro*, 5. *pro catecumenis nostris*, 6. *pro necessitatibus*, 7. *pro hereticis et scismaticis*, 8. *pro perfidis Iudeis*, 9. *pro paganis*.

Z tohto dôvodu sa zhodujú s modlitbami, ktoré sú v sakramentári. Nájdeme tu tiež rubriku "*Flectamus genua*" a "*Levate*".

Prax nerobiť pokľaknutie pred modlitbou *Pro Iudaeis* potvrdil *Pontificale Romanum* z 12. storočia. Navyiac tiež obsahuje aj vysvetlenie: "*Passione itaque perlecta, dicuntur orationes. Sciendum autem quod, quando oratio datur pro Iudaeis, non debent flecti genua. Nam quia Iudaei die hac dominum irridendo genua flectebant, Ecclesia, illorum perhorrescens facinus, non flectit genua in orando pro ipsis.*"<sup>18</sup> Tento pontifikál neopakuje euchologický text.

### Slávnostná modlitba veriacich na Veľký piatok po Tridentском koncile

Rímsky misál pápeža Pia V. z roku 1570 udáva, že po prečítaní *passione* sa začínajú slávnostné modlitby: "*Deinde sacerdos stans in cornu epistolae, incipit absolute. Oremus, dilectissimi nobis pro ecclesia sancta dei... Oremus. Diaconus: Flectamus genua. Subdiaconus: Levate. Oratio cantatur in tono orationis mistae. His modus servatur in subsequentibus.*"

Potom nasledujú modlitby za tieto úmysly: 1. *pro ecclesia sancta dei*, 2. *pro beatissimo Papa nostro*, 3. *pro omnibus episcopis, presbyteris...*, 4. *pro christianissimo imperatore nostro*, 5. *pro catecumenis nostris*, 6. *pro necessitatibus*, 7. *pro haereticis et schismaticis*, 8. *pro perfidis Iudaeis*, 9. *pro paganis*.<sup>19</sup>

V modlitbe *Pro Iudaeis* a *Pro paganis* sa nachádza povzbudenie, ktoré určuje úmysel modlitby a končí sa doxológiou, ale neodpovedá sa Amen. V prípade modlitby *Pro Iudaeis* sa vynecháva aj pokľaknutie, ako je predpísané predtým v ordines a v pontifikáloch. V rímskom misáli z roku 1570 nachádzame slávnostné modlitby, ktoré sa zhodujú s praxou už potvrdenou predtým.

Pius XII. v rámci reformy liturgie vydáva v roku 1956 *Ordo Hebdomadae Sanctae*, ktoré umiestňuje slávnostné modlitby do druhej časti liturgie Veľkého piatku

<sup>17</sup> Porov. VOGEL, C. – ELZE, R. *Le Pontifical Romano-Germanique du Xe siècle*, Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1963, č. 308-328.

<sup>18</sup> ANDRIEU, M. *Le pontifical romain au moyen-age Tome I. Le pontifical romain du XIIIe siècle*. Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972, XXXI,6.

<sup>19</sup> *Missale Romanum. Editio princeps (1570)*, Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1998, s. 350-353.

s názvom: *De secunda parte actionis liturgicae, seu de orationis solemnibus, quae etiam "oratio fidelium" dicuntur...*<sup>20</sup> Nasledujú výzvy a modlitby s príslušným pokľaknutím a chvíľkou ticha. V tomto prípade sa robí pokľaknutie tiež pred modlitbou *Pro conversione Iudaeorum*. Modlitba *Pro christianissimo Imperatore* je upravená a pomenovaná ako *Pro res publicas moderantibus*.<sup>21</sup> Úmyslov modlitieb je deväť: 1. *pro sancta Ecclesia*, 2. *pro Summo Pontifice*, 3. *Pro omnibus ordinibus gradibusque fidelium*, 4. *pro res publicas moderantibus*, 5. *Pro catechumenis*, 6. *pro fidelium necessitatibus*, 7. *pro unitate Ecclesiae*, 8. *pro conversione Iudaeorum*, 9. *pro conversione infidelium*.<sup>22</sup>

### Riadna a mimoriadna forma Rímskeho obradu

Po Druhom vatikánskom koncile pápež Pavol VI. dekrétom zo 7. marca 1965<sup>23</sup> na potvrdenie ekumenickej klímy zariadil, že boli uvedené niektoré značné modifikácie textu *Orationes*. V prvej *Pro ecclesia sancta Dei* sa potlačila veta *subiiciens ...* Siedma modlitba dostala názov *Pro iis qui in Christum non credunt*. Zmenila sa tak, že sa už viac nehovorí o heretikoch a schizmatikoch, ale o všetkých bratoch veriacich v Krista.

Ôsma modlitba *Pro conversione Iudaeorum* je nazvaná *Pro Iudaeis*. Text bol kompletne zmenený. Obsahuje tému Abrahámovho ľudu a jeho dedičstva, ktorému bol daný sľub, a ktorý nebol zrušený.

Deviata modlitba *Pro conversione infidelium* je nazvaná „*Pro nondum in Christo credentibus*“ a text je opravený na základe univerzálnosti spásonosného plánu.<sup>24</sup>

V Rímskom misáli 2002 sa nachádza 10 úmyslov modlitieb s rozdielnym poradím a mnohými zmenami. 1. *Pro sancta Ecclesia*, 2. *Pro Papa*, 3. *Pro omnibus ordinibus gradibusque fidelium*, 4. *Pro catechumenis*, 5. *Pro unitate Christianorum*, 6. *Pro Iudaeis*, 7. *Pro iis qui in Christum non credunt*, 8. *Pro iis qui in Deum non credunt*, 9. *Pro rempublicam moderantibus*, 10. *Pro tribulatis*. Modlitby boli zmenené tak, ako nám boli prezentované z gelaziánskeho sakramentára.<sup>25</sup>

Ako novinku nachádzame možnosť, že biskupská konferencia môže pripraviť ďalšie výzvy k modlitbám a diecézny biskup môže pridať v určitých prípadoch

<sup>20</sup> SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus. Editio typica*. Città del Vaticano : Typis Polyglottis Vaticanis, 1956, č. 89 - 97.

<sup>21</sup> Porov. SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus. Editio typica*, č. 92.

<sup>22</sup> SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus. Editio typica*, č. 89 - 97.

<sup>23</sup> *Variationes in Ordinem Hebdomadae sanctae inducendae. Decretum*. In *Acta Apostolicae Sedis*. 1965, roč. 57, s. 412-413.

<sup>24</sup> Porov. RIGHETTI, M. *L'anno liturgico nella storia, nella Messa, nell'Ufficio*, Milano : Ancora, 1969, s. 225.

<sup>25</sup> Porov. *Missale romanum, editio typica tertia*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2002, s. 314-323.

špeciálne úmysly. Modlitba má svoj poriadok a logiku: 4 modlitby sú za cirkevnú komunitu, 4 modlitby sa otvárajú veľkým ekumenickým horizontom a dialógu, predposledná a posledná modlitba sa dotýkajú konkrétnych sociálnych a osobných situácií, v ktorých sa človek nachádza a žije.

Úmysly modlitieb mimoriadnej formy Rímskeho obradu, kde sa používa Rímsky misál z roku 1962, sú: 1. *Pro sancta Ecclesia*, 2. *Pro Summo Pontifice*, 3. *Pro omnibus ordinibus gradibusque fidelium*, 4. *Pro res publicas moderantibus*, 5. *Pro catechumenis*, 6. *Pro fidelium necessitatibus*, 7. *Pro unitate Ecclesiae*, 8. *Pro conversione Iudaerorum*, 9. *Pro conversione infidelium*.<sup>26</sup>

Rítus uvedený v Rímskom misáli v roku 1962 je takmer rovnaký ako *Ordo Hebdomadae Sanctae* z roku 1956. Dôležitá zmena je iba v modlitbe *Pro conversione Iudaeorum*, kde chýba „*pro perfidis Iudaeis*“ a „*etiam iudaicam perfidiam*“.

Dôležitú zmenu v rovnakej modlitbe uviedol list Štátneho sekretariátu zo 4.2. 2008: pápež Benedikt XVI. ustanovil, že *Oremus et pro Iudaeis* z liturgie Veľkého piatku obsiahnutý v spomínanom Rímskom misáli je nahradený nasledujúcim textom:

*Oremus et pro Iudaeis, Ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum.*

*Oremus. Flectamus genua. Levate.*

*Omnipotens sempiternus Deus, qui vis ut omnes homines salvi fiant et ad agnitionem veritatis veniant, concede propitius, ut plenitudine gentium in Ecclesiam Tuam intrante omnis Israel salvus fiat. Per Christum Dominum nostrum. Amen.*<sup>27</sup>

Vidíme, že bola pripravená úplne nová a odlišná modlitba od tej v riadnej forme. Môžeme si tiež všimnúť krátku doxológiu na konci modlitby, ktorá nie je v zhode s mimoriadnou formou, v ktorej všetky modlitby končia dlhou doxológiou.

Pri porovnaní riadnej a mimoriadnej formy je vidno tieto rozdiely:

- V riadnej forme *Oratio universalis* zakončuje prvú časť liturgie Veľkého piatku – liturgiu slova. V mimoriadnej forme *Orationes solennes* tvoria druhú časť liturgie tohto dňa.
- V mimoriadnej forme celebrant používa pluviaľ čiernej farby
- V mimoriadnej forme sa vždy pokľakáva, v riadnej forme to nie je povinné
- V mimoriadnej forme je modlitba spievaná vždy vo všednom (nesviatočnom) tóne.

<sup>26</sup> Porov. *Missale Romanum anno 1962 promulgatum*. Roma : CLV-Edizioni liturgiche, 1994, s. 167-175.

<sup>27</sup> Nota della Segreteria Di Stato. In *L'Osservatore Romano*. 2008, roč. 148, č. 31, s. 1.

V riadnej forme sa spieva v jednoduchom tóne, ale ak sa pokľakuje, potom je modlitba spievaná v tóne sollemni – (zavedené treťou edíciou 2002)

- Doxológia modlitieb je v mimoriadnej forme dlhá (výnimka je nová modlitba *Pro Iudaeis*), v riadnej forme krátka
- V mimoriadnej forme je výzva a tiež modlitba spievaná celebrantom. V riadnej forme je výzva, ktorá určuje úmysel, spievaná diakonom alebo, ak chýba, laickým služobníkom. Táto prax je zavedená treťou edíciou z roku 2002. Modlitbu hovorí vždy celebrant.
- V mimoriadnej forme sú úmysly fixné a nemôžu sa meniť. V riadnej forme diecézny biskup môže povoliť prídanie špeciálneho úmyslu.
- V mimoriadnej forme je 9 úmyslov, v riadnej forme je ich 10.
- Sú tu značné rozdiely medzi niektorými modlitbami riadnej a mimoriadnej formy kvôli zmenám po Druhom vatikánskom koncile.

Pri bližšom pohľade na *Oratio universalis* v rôznych liturgických textoch môžeme konštatovať, že tieto modlitby boli počas existovania Cirkvi stále prítomné v liturgii Veľkého piatka. Cirkev si s veľkým citom dávala pozor na zmeny, ktoré práve prebiehali, a prispôbovala texty modlitieb tak, aby sa zhodovali s myšlienkovými pochodmi danej doby. Aj preto boli texty modlitieb vždy aktuálne a tým aj blízke ľuďom v každom čase.

### **Mgr. Lukáš Knap**

Narodil sa v Košiciach roku 1990. Teológiu vyštudoval na Teologickej fakulte v Košiciach KU v Ružomberku. V súčasnosti je doktorandom na Teologickej fakulte v Košiciach v odbore Katolícka teológia.

michaelsito@gmail.com



## PREKLAD

### **14. valné zhromaždenie Zmiešanej medzinárodnej komisie pre teologický dialóg medzi Rímskokatolíckou cirkvou a Pravoslávnu cirkvou**

*Chieti, Taliansko, 16. – 21. september 2016*

#### **Komuniké**

Štrnásť valné zhromaždenie Zmiešanej medzinárodnej komisie pre teologický dialóg medzi Rímskokatolíckou cirkvou a Pravoslávnu cirkvou sa konalo od 16. do 21. septembra 2016 vo *Villa Maria*, Francavilla al Mare (Chieti). Veľkokorysým hosťiteľom zhromaždenia bola Jeho Excelencia Bruno Forte, arcibiskup arcidiecézy Chieti-Vasto, člen komisie, s podporou Talianskej biskupskej konferencie. Zastúpené boli všetky Pravoslávne cirkvi, s výnimkou Bulharského patriarchátu: Ekumenický patriarchát, Alexandrijský patriarchát, Antiochijský patriarchát, Jeruzalemský patriarchát, Moskovský patriarchát, Srbský patriarchát, Rumunský patriarchát, Gruzínsky patriarchát, Cyperská cirkev, Grécka cirkev, Poľská cirkev, Albánska cirkev a Pravoslávna cirkev v českých krajinách a na Slovensku. Prítomný bol tomu zodpovedajúci počet (26) katolíckych členov z rozličných krajín.

Komisia pracovala pod vedením svojich obidvoch spoluprezidentov, kardinála Kurta Kocha, prezidenta Pápežskej rady pre napomáhanie jednoty kresťanov, a telmessoského arcibiskupa Joba z Ekumenického patriarchátu, ktorým pomáhali dvaja spolusekretári, sasimský metropolita Gennadios (Ekumenický patriarchát) a Mons. Andrea Palmieri (Pápežská rada pre napomáhanie jednoty kresťanov). Od posledného valného zhromaždenia nastúpil arcibiskup Job na miesto metropolitu Ioannisa Zizioulasa, ktorý odstúpil zo zdravotných dôvodov. Komisia vyjadrila metropolitovi Ioannisovi Zizioulasovi svoju hlbokú vďačnosť za jeho dlhoročné a angažované vedenie komisie v pozícii spoluprezidenta.

Pri otváracom zasadaní v piatok 16. septembra komisiu srdečne privítal jej hosťiteľ arcibiskup Forte a primátor Francavilly al Mare pán Antonio Luciani.

Obidvaja spoluprezidenti vyjadrili arcidiecéze svoju vďačnosť za pohostinnosť a podčiarkli vôľu pokračovať na ceste k jednote cirkví, aby posilnili kresťanské svedectvo vo svete a prinášali trpiacemu ľudstvu spasné posolstvo evanjelia.

V sobotu 17. septembra slávil katolícki členovia eucharistiu v Katedrále sv. Justína v Chieti pod predsedníctvom kardinála Kurta Kocha, v prítomnosti pravo-

slávnych členov, mnohých miestnych autorít a ľudí z regiónu. Potom ich prijal chiatsky primátor pán Umberto di Primio v mestskom divadle a zúčastnili sa na tradičnom „Miserere“ od Saveria Seleccheho v podaní chóru bratstva „Sacro Monte dei Morti“. Následne ich prijal prefekt Dr. Antonio Corona vo vládnom paláci, kde večer podával guvernér regiónu Abruzzo Luciano D'Alfonso.

V nedeľu 19. septembra slávili pravoslávni členovia božskú liturgiu vo svätyni v Manopelle, kde sa uchováva drahocenná relikvia svätej tváre. Koncelebrovali telmessoský arcibiskup Job, philomelionský biskup Ilia (Albánska cirkev) a michalovsko-košický arcibiskup Juraj (Pravoslávna cirkev v českých krajinách a na Slovensku) za prítomnosti katolíckych členov. Prítomný pri božskej liturgii bol veľký počet veriacich z miestnej pravoslávnej cirkevnej obce, ako aj mnohí katolícki veriaci. Kapucíni, ktorí zodpovedajú za svätyňu, pozvali na obed a všetkým účastníkom darovali spomienkový predmet na návštevu.

Popoludní komisia navštívila Chrám Santa Maria Maggiore vo Vasto, kde si účastníci uctili relikviu svätého trňa. Navštívili konkatedrálu sv. Jozefa a vzdali česť veľmi uctievanému triptychu albánskeho pôvodu s Pannou Máriou, sv. Jánom Krstiteľom a sv. Katarínou Alexandrijskou. Pri viacerých príležitostiach bola oblasť Chieti-Vasto označená za most cez Jadran medzi tradíciami Východu a Západu. Následne komisia navštívila historický kláštor San Giovanni vo Venerre, benediktínske opátstvo z 13. storočia, ktoré teraz spravuje rehoľa passionistov. Tieto návštevy ponúkli účastníkom poučné skúsenosti o hlbokej zbožnosti ľudí arcidiecézy a ich jednote s cirkvou a jej arcibiskupom.

V prvý deň zhromaždenia sa stretli, ako zvyčajne, rímskokatolícki a pravoslávni členovia oddelene, aby skoordinovali svoju prácu. Komisia sa potom zišla na plenárnom zasadaní. Skontrolovala text z Ammánu o uplatňovaní synodality a primátu v prvom tisícročí, ktorý v júni 2015 prepracoval redakčný výbor a ešte raz v septembri 2015 spoločný koordinačný výbor. Prvé čítanie textu viedlo k mnohým vylepšujúcim a pozmeňujúcim návrhom, ktoré zapracoval redakčný výbor, pozostávajúci z troch pravoslávnych a troch katolíckych členov. Tento prepracovaný text bol následne predložený plénu. O texte sa podrobne diskutovalo a dosiahlo zhodu na dokumente, ktorý nesie názov „Synodalita a primát v prvom tisícročí. Na ceste k spoločnému porozumeniu v službe jednote Cirkvi“. Niekoľko paragrafov dokumentu nenašlo súhlas pri delegácii Gruzínskeho patriarchátu.

Diskusia sa koncentrovala na význam a vzájomnú spätosť synodality a primátu v dejinách Cirkvi prvého tisícročia, v rámci rozmanitých a premenlivých situácií na Východe a Západe. Za vnímania pestrosti, ktorá sa ukazuje v skúsenosti Cirkvi, komisia uznala kontinuitu teologických, kánonických a liturgických princípov, ktoré predstavujú puto spoločenstva medzi Východom a Západom. Toto

spoločné porozumenie je vzťažným bodom a silným prameňom inšpirácie pre katolíkov a pravoslávnych, keď sa dnes pokúšajú obnoviť plné spoločenstvo. Na tomto základe musia obidve strany uvažovať o tom, ako možno chápať a uplatňovať primát, synodalitu a ich vzájomnú spätosť dnes a v budúcnosti.

Pri diskusii o budúcnosti dialógu spoločná komisia odsúhlasila ďalšie stretnutie, aby rozhodla o téme a aspektoch, ktoré musia byť vypracované podobne v dialógu.

Počas týchto dní sa členovia komisie často modlili za trpiace obyvateľstvo na Blízkom východe, kde majú svoje korene mnohé prítomné cirkvi, ako aj za ľudí v Európe a iných častiach sveta. Martýrium a únos mnohých ľudí, medzi nimi aleppského metropolitu Pavlosa, člena tejto komisie, a aleppského metropolitu Johannu, bolo silne pociťované ako svedectvo pre hlbokú jednotu všetkých kresťanov a ako podnet pre ešte väčšie úsilie o pokrok na ceste k plnému spoločenstvu medzi cirkvami.

Členovia zmiešanej komisie vysoko ocenili veľkorysú pohostinnosť pozývajúcej cirkvi a ducha priateľstva a solidarity medzi prítomnými. Veria, že ich práca prispeje k tomu, aby rýchlejšie došlo ku dňu, keď sa naplní Ježišova modlitba pri Poslednej večeri – „Aby všetci boli jedno“. Všetkých veriacich prosia, aby sa modlili na tento úmysel.

**Zmiešaná medzinárodná komisia pre teologický dialóg medzi  
Rímskokatolíckou cirkvou a Pravoslávnu cirkvou  
Synodalita a primát počas prvého tisícročia  
Na ceste k spoločnému porozumeniu v službe jednote Cirkvi  
Chieti, 21. september 2016**

*„Čo sme videli a počuli, zvestujeme aj vám, aby ste aj vy mali spoločenstvo [koinonia] s nami. Veď my máme spoločenstvo (koinonia) s Otcom a s jeho Synom Ježišom Kristom. A toto píšeme, aby naša radosť bola úplná.“ (1Jn 1,3-4).*

1. Cirkevné spoločenstvo povstáva priamo z inkarnácie večného Božieho Slova, podľa zaľúbenia (*eudokia*) Otca skrz Svätého Ducha. Kristus, ktorý prišiel na zem, založil Cirkev ako svoje telo (porov. 1Kor 12,12-27). Jednota jestvujúca medzi osobami Trojice, sa odráža v spoločenstve (*koinonia*) členov Cirkvi navzájom. A tak, ako hovorí sv. Maxim Vyznávač, Cirkev je „obrazom“ (eikon) Najsvätejšej Trojice.<sup>1</sup> Pri Poslednej večeri sa Ježiš modlil k Otcovi: „Zachovaj ich vo svojom mene, ktoré si ty dal mne, aby boli jedno ako my“ (Jn 17,11). Táto trojičná jednota

---

<sup>1</sup> Sv. Maxim Vyznávač, *Mystagogia* (PG 91,663D).

sa manifestuje v Najsvätejšej Eucharistii, v ktorej sa Cirkev modlí k Bohu Otcovi skrze Ježiša Krista vo Svätom Duchu.

2. Od najstarších čias jedna Cirkev jestvovala v mnohých miestnych cirkvách. Spoločenstvo (*koinonia*) Svätého Ducha (porov. 2Kor 13,13) sa zažívalo nielen v každej miestnej cirkvi, ale aj vo vzťahoch medzi nimi ako jednota v rozmanitosti. Pod vedením Ducha (porov. Jn 16,13) Cirkev rozvíjala podoby poriadku a rozličné postupy v súlade so svojou podstatou, že je „ľuďom zjednoteným skrze jednotu Otca, Syna a Svätého Ducha“.<sup>2</sup>

3. Synodalita je základnou kvalitou Cirkvi ako celku. Sv. Ján Zlatoústý povedal: „význam slova ‚Cirkev‘ je nielen zhromaždenie (*systema*), ale aj synoda (*synodos*)“.<sup>3</sup> Tento výraz pochádza zo slova „koncil“ (*synodos* po grécky, *concilium* po latinsky), ktorý označuje hlavne zhromaždenie biskupov, vedeným Duchom Svätým k spoločnej porade a konaniu v starostlivosti o Cirkev. V širšom zmysle sa tento výraz vzťahuje na aktívnu účasť všetkých veriacich na živote a poslaní Cirkvi.

4. Výraz primát sa vzťahuje na prvenstvo (*primus, protos*). V Cirkvi patrí primát jej hlave, Ježišovi Kristovi: „On je počiatok, prvorodený z mŕtvych, aby on mal vo všetkom prvenstvo (*protevon*)“ (Kol 1,18). Kresťanská tradícia ujasňuje, že v rámci synodálneho života Cirkvi na rozličných stupňoch bol biskup uznávaný ako „prvý“. Ježiš Kristus spája toto prvenstvo so službou (*diakonia*): „Kto chce byť prvý, nech je posledný zo všetkých a služobník všetkých“ (Mk 9,35).

5. V druhom tisícročí došlo k prerušeniu spoločenstva medzi Východom a Západom. Boli podniknuté mnohé pokusy o obnovenie spoločenstva medzi katolíkmi a pravoslávnyimi, ale neuspeli. „Zmiešaná medzinárodná komisia pre teologický dialóg medzi Rímskokatolíckou cirkvou a Pravoslávnu cirkvou“ vo svojej pokračujúcej práci zameranej na prekonanie teologických rozdielov skúmala vzťah medzi synodalitou a primátom v živote Cirkvi. Odlišné chápania týchto skutočností zohrávalo významnú rolu pri rozkole medzi pravoslávnyimi a katolíkmi. Preto je dôležité usilovať sa nastoliť spoločné chápanie týchto súvisiacich, komplementárnych a neoddeliteľných skutočností.

6. Aby sme dosiahli spoločné chápanie primátu a synodality, je potrebné uvažovať o dejinách. Boh totiž zjavuje seba samého v dejinnej konkrétosti. Zvlášť je dôležité spoločne podniknúť teologický výklad liturgie, spirituality, inštitúcií a kánonov Cirkvi, ktoré vždy majú teologický rozmer.

7. Dejiny Cirkvi v prvom tisícročí sú smerodajné. Napriek určitým prechodným prerušeniam kresťania z Východu a Západu počas tohto obdobia žili v spoločen-

---

<sup>2</sup> Sv. Cyprián z Kartága, *De Orat. Dom.* 23 (PL 4,536: „De unitate Patri et Filii et Spiritus sancti plebs adunata.“)

<sup>3</sup> Ján Zlatoústý, *Explicatio in Ps 149* (PG 55, 493).

stve, a v rámci tohto kontextu boli vytvorené podstatné štruktúry Cirkvi. Vzťah medzi synodalitou a primátom nabral rozličné formy, ktoré môžu dať živý návod pravoslávny a katolíkom pre ich dnešné snahy o znovunastolenie plného spoločenstva.

### Miestna cirkev

8. Jedna svätá všeobecná a apoštolská Cirkev, ktorej hlavou je Kristus, je prítomná v eucharistickom zhromaždení (*synaxis*) miestnej cirkvi pod svojím biskupom. Biskup je ten, ktorý predsedá (*proestos*). V liturgickom zhromaždení biskup zviditeľňuje prítomnosť Ježiša Krista. V miestnej cirkvi (t.j. v diecéze) mnohí veriaci a klérus pod jedným biskupom sú zjednotení navzájom v Kristovi a sú s ním v spoločenstve v každom aspekte života Cirkvi, obzvlášť v slávení Eucharistie. Ako učil sv. Ignác z Antiochie: „Kde je biskup, tam nech je všetok ľud, práve tak, kde je Ježiš Kristus, máme všeobecnú Cirkev (*katholiké ekklesia*)“.<sup>4</sup> Každá miestna cirkev slávi v spoločenstve so všetkými inými miestnymi cirkvami, ktoré vyznávajú pravú vieru a slávia tú istú Eucharistiu. Keď kňaz predsedá Eucharistii, stále sa spomína miestny biskup na znak jednoty miestnej cirkvi. V Eucharistii sú *proestos* a cirkevná obec vzájomne závislí: cirkevná obec nemôže sláviť Eucharistiu bez *proestos*-a, a *proestos* musí sláviť s cirkevnou obcou.

9. Táto vzájomná závislosť medzi *proestos* či biskupom a cirkevnou obcou je konštitutívnym prvkom života miestnej cirkvi. Spoločne s klérom zapojeným do jeho služby, miestny biskup koná uprostred veriacich, ktorí sú Kristovým stádom, a je garant a služobník jednoty. Ako nástupca apoštolov vykonáva svoje poslanie služby a lásky. Je pastier – vedie svoju cirkevnú obec, je hlavou – uvádza ju do vždy hlbšej jednoty s Kristom v pravde a bráni apoštolskú vieru ohlasovaním evanjelia a slávením sviatostí.

10. Pretože biskup je hlavou svojej miestnej cirkvi, reprezentuje svoju cirkev pred inými miestnymi cirkvami a v spoločenstve všetkých cirkví. Takisto sprítomňuje toto spoločenstvo pred svojou vlastnou cirkvou. Toto je základný princíp synodality.

### Regionálne spoločenstvo cirkví

11. Existuje bohaté svedectvo, že biskupi v ranej Cirkvi si boli vedomí spoločnej zodpovednosti za Cirkev ako celok. Sv. Cyprián povedal: „Existuje len jedna biskupská dôstojnosť, no je rozdelená medzi svorný dav všetkých tých početných biskupov“.<sup>5</sup> Puto jednoty bolo vyjadrené v požiadavke, že prinajmenšom traja

<sup>4</sup> Ignác z Antiochie, *List Smyrnčanom* 8,2.

<sup>5</sup> Cyprián z Kartága, *List* 55, 24,2; porov. „episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur“ (De unitate 5).

biskupi by sa mali zúčastniť na ordinácii (*cheirotonia*) nového biskupa.<sup>6</sup> Toto puto jednoty bolo zrejmé aj v početných zhromaždeniach biskupov, ktorí na konciloch alebo synodách spoločne diskutovali o otázkach doktríny (*dogma, didaskalia*) a praxe, ako aj v ich častej korešpondencii a vzájomných návštevách.

12. Už počas prvých štyroch storočí sa objavili rozličné zoskupenia diecéz v rámci určitých regiónov. *Protos*, hlavný medzi biskupmi regiónu, bol biskupom hlavného stolca, metropoly, a jeho úrad metropolitu bol stále spojený s jeho stolcom. Ekumenické koncily prisúdili metropolitovi určité výsady (*presbeia, pronomia, dikaia*), vždy v rámci synodality. Takto prvý ekumenický koncil (Nicea, 325), zatiaľ čo od všetkých biskupov provincie žiada ich osobnú účasť na voľbe a vysviacke biskupa alebo ich písomný súhlas – synodálny akt *par excellence* –, metropolitovi prisudzuje potvrdenie platnosti (*kyros*) voľby nového biskupa.<sup>7</sup> Štvrtý ekumenický koncil (Chalcedón, 451) znovu pripomína práva (*dikaia*) metropolitu a nástojí na tom, že tento úrad je cirkevný, nie politický<sup>8</sup> – takisto urobil aj Siedmy ekumenický koncil (Nicea II, 787).<sup>9</sup>

13. Apoštolský kánon 34 ponúka kánonický popis vzájomného vzťahu medzi *protos* a ostatnými biskupmi regiónu: „Biskupi ľudu provincie alebo regiónu (*ethnos*) musia uznávať toho, ktorý je medzi nimi hlavný (*protos*), a považovať ho za svoju hlavu (*kephale*) a nerobiť nič dôležité bez jeho súhlasu (*gnome*); každý biskup má robiť iba to, čo sa týka jeho vlastnej diecézy (*paroikia*) a území závislých od neho. Hlavný (*protos*) však nemôže robiť nič bez súhlasu všetkých. Lebo takto bude vládnuť svornosť (*homonoia*), a bude sa chváliť Boh skrze Pána vo Svätom Duchu“.<sup>10</sup>

14. Inštitúcia metropólií je jednou z foriem spoločenstva medzi miestnymi cirkvami. Následne sa rozvíjali iné formy, a to patriarcháty, ktoré zahŕňali viaceré metropólie. Metropolita i patriarcha boli diecéznym biskupmi s plnou biskupskou právomocou vo svojich vlastných diecézach. V záležitostiach, ktoré súviseli s ich

<sup>6</sup> Prvý ekumenický koncil (Nicea 325), kánon 4: „Je vhodnejšie, keď biskupa ustanovia všetci biskupi provincie. No ak sa to javí ťažké kvôli naliehavej potrebe alebo kvôli vzdialenosti, ktorú treba precestovať, mali by sa zísť aspoň traja biskupi. A keď majú písomný súhlas od neprítomných biskupov, potom môžu vykonať vysviacku. Potvrdenie platnosti (*kyros*) toho, čo sa uskutočnilo, prináleží metropolitnému biskupovi provincie.“ Porov. tiež *Apoštolský kánon* 1: „Biskupa musia vysvätiť dvaja alebo traja biskupi“.

<sup>7</sup> Prvý ekumenický koncil (Nicea, 325), kánon 4; aj kánon 6: „Keď sa niekto stane biskupom bez súhlasu metropolitu, veľký koncil dekrétuje, že takáto osoba nie je biskupom.“

<sup>8</sup> Štvrtý ekumenický koncil (Chalcedón, 451), kánon 12: „Pokiaľ ide o mestá, ktorým bol cisárskymi listinami udelený čestný titul metropola, nech tieto mestá a biskupi, ktorí ich spravujú, používajú tento titul len ako čestný, t.j. nech zostanú zachované riadne práva skutočnej (*kata altheian*) metropoly.“

<sup>9</sup> Siedmy ekumenický koncil (Nicea II, 787), kánon 11, udeľuje metropolitom právo vymenovať pokladníkov svojich sufragánných biskupstiev, keď to biskupi neurobili.

<sup>10</sup> Porov. Antiochijskú synodu (327), kánon 9: „Je to vhodné pre biskupov v každej provincii (*eparchia*), aby sa podriadili biskupovi, ktorý predsedá v metropólii“.

metropolíou alebo patriarchátom, museli konať v zhode so svojimi spolubiskupmi. Tento spôsob konania je pri koreni synodálnych inštitúcií v striktnom zmysle slova, ako napríklad regionálnej synody biskupov. Tieto synody zvolával a predsedal im metropolita alebo patriarchovia. On a všetci biskupi konali vo vzájomnej komplementarite a boli zodpovední synode.

### Cirkev na univerzálnej úrovni

15. Medzi štvrtým a siedmym storočím došlo k uznaniu poradia (*taxis*) piatich patriarchálnych stolcov na základe a so súhlasom ekumenických koncilov, pričom Rímsky stolec mal prvé miesto a vykonával čestný primát (*presbeia tes times*), za ním nasledovali stolce Konštantínopol, Alexandria, Antiochia a Jeruzalem v tomto špecifickom poriadku, podľa kánonickej tradície.<sup>11</sup>

16. Na Západe bol primát Rímskeho stolca Rím chápaný, zvlášť od štvrtého storočia, v súvislosti s Petrovou funkciou medzi apoštolmi. Primát biskupa Ríma medzi biskupmi bol postupne vykladaný ako výsada, ktorá mu patrila, pretože bol nástupcom Petra, hlavného spomedzi apoštolov.<sup>12</sup> Toto chápanie nebolo prijaté na Východe, ktorý má odlišný výklad Svätého písma a cirkevných otcov k tomuto bodu. Náš dialóg sa môže vrátiť k tejto záležitosti v budúcnosti.

17. Keď bol zvolený nový patriarcha pre jedno z piatich stolcov v *taxis*, bolo obvyklou praxou, že poslal list všetkým ostatným patriarchom, v ktorom oznámil svoje zvolenie a ktorý obsahoval vyznanie viery. Takéto „listy spoločenstva“ hlboko vyjadrovali kánonické puto spoločenstva medzi patriarchami. Vložením mena nového patriarchu – v správnom poradí – do diptychov svojich cirkví, ktoré sa čítali počas liturgie, iní patriarchovia uznali jeho zvolenie. *Taxis* patriarchálnych stolcov našlo svoje vrcholné vyjadrenie v slávení Najsvätejšej Eucharistie.

<sup>11</sup> Porov. Prvý ekumenický koncil (Nicea, 325), kánon 6: „Starobylé zvyky Egypta, Líbye a Pentapolisu musia byť zachované: Biskup Alexandrie má moc nad nimi všetkými, pretože aj pre biskupa Ríma platí podobný zvyk. Takisto zostávajú cirkvám aj v Antiochii a ďalších provinciách zachované ich výsady (*presbeia*)“; Druhý ekumenický koncil (Konštantínopol, 381), kánon 3: „Biskup Konštantínopolu má čestnú prednosť (*presbeia tes times*) po biskupovi Ríma, lebo Konštantínopol je Nový Rím; Štvrtý ekumenický koncil (Chalcedón, 451), kánon 28: „stolcu starého Ríma priznali otcovia plným právom výsady, pretože je to cisárske mesto. Z takéhoto istého dôvodu stopäťdesiat Bohu najmilších biskupov poskytlo rovnaké výsady (*presbeia*) najsvätejšiemu stolcu nového Ríma, rozumne súdiac, že mesto, ktorému sa dostalo cti byť sídelným mestom cisára a senátu a má rovnaké výsady ako starý sídelný Rím, má byť rovnako povýšené i v cirkevných záležitostiach, a má byť na druhom mieste po ňom“ (tento kánon nebol nikdy prijatý na Západe); Koncil *in Trullo* (692), kánon 36: „Obnovujeme zákonodarstvo, ktoré schválilo stopäťdesiat svätých otcov zidených v tomto Bohom chránenom cisárskom meste a šesťstotridsať svätých otcov zhromaždených v Chalcedóne, že biskupský stolec Konštantínopolu požíva tie isté privilégia ako biskupský stolec starého Ríma a v cirkevných záležitostiach sa povyšuje ako starý Rím a pritom stojí na druhom mieste po ňom. Potom sa má počítať biskupský stolec veľkomesta Alexandrie, potom stolec veľkomesta Antiochia a po tomto stolce mesta Jeruzalem.“

<sup>12</sup> Porov. Hieronym, *In Isaiam* 14,53; Lev, *Sermo* 96,2-3.

Keď sa dvaja alebo traja patriarchovia zhromaždili k sláveniu Eucharistie, stáli podľa *taxis*. Táto prax manifestuje eucharistický charakter ich spoločenstva.

18. Od Prvého ekumenického koncilu (Nicea, 325) boli významné otázky vierouky a kánonického poriadku v cirkvi diskutované a riešené na ekumenických konciloch. Hoci biskup Ríma nebol osobne prítomný na nijakom z týchto koncilov, v každom prípade buď bol zastúpený svojimi vyslancami alebo súhlasil s koncilovými rozhodnutiami *post factum*. Cirkevné chápanie kritérií pre recepciu koncilu za ekumenický koncil sa vyvinulo počas prvého tisícročia. Napríklad, Siedmy ekumenický koncil (Nicea II, 787), podnietený historickými okolnosťami, dal detailný popis kritérií, ako boli chápané v tej dobe: súhlas (*symphonia*) hláv cirkví, spolupráca (*synergeia*) biskupa Ríma a súhlas ostatných patriarchov (*symphronountes*). Ekumenický koncil musí mať svoje vlastné riadne číslo v poradí ekumenických koncilov a jeho učenie musí byť v zhode s učením predchádzajúcich koncilov.<sup>13</sup> Recepčia Cirkvou ako celkom bola vždy posledným kritériom pre ekumenický charakter koncilu.

19. V priebehu stáročí sa vyskytlo množstvo apelácií na biskupa Ríma, aj z Východu, v disciplinárnych záležitostiach, ako napríklad zosadenie biskupa. Na Sardickej synode (343) sa pokúsili stanoviť pravidlá pre takýto postup.<sup>14</sup> Sardiku prijal koncil *in Trullo* (692).<sup>15</sup> Kanóny zo Sardiky stanovujú, že odsúdený biskup sa môže obrátiť na biskupa Ríma a ten môže, keď to považuje za náležité, nariaďovať obnovenie procesu. Ten uskutočnia biskupi provincie, ktorá susedí s provinciou dotknutého biskupa. V disciplinárnych záležitostiach sa apelovalo aj na Konštantínopolský stolec,<sup>16</sup> ako aj na iné stolce. Takéto apelácie na významné stolce boli popisované a chápané vždy synodálnym spôsobom. Apelácie na biskupa Ríma z Východu vyjadrovali spoločenstvo Cirkvi, ale biskup Ríma nevykonával kánonickú autoritu nad cirkvami Východu.

## Záver

20. Počas prvého tisícročia Cirkev na Východe a Západe bola zjednotená v uchovávaní apoštolskej viery, v udržiavaní apoštolskej postupnosti biskupov, v rozvíjaní štruktúr synodality nedeliteľne prepojenej s primátom a v chápaní autority ako služby (*diakonia*) lásky. Hoci jednota Východu a Západu bola občas nepokojná, biskupi Východu a Západu si boli vedomí toho, že patria k jednej cirkvi.

---

<sup>13</sup> Porov. Siedmy ekumenický koncil (Nicea II, 787): J.D.Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, 208D-209C.

<sup>14</sup> Porov. Sardická synoda (343), kánony 3 a 5.

<sup>15</sup> Porov. Koncil *in Trullo*, kánon 2. Podobným spôsobom prijal fótiiovský koncil z roku 861 kánony zo Sardiky, pričom táto synoda priznala biskupovi Ríma kasačné právo v prípadoch už posúdených v Konštantínopole.

<sup>16</sup> Porov. Štvrtý ekumenický koncil (Chalcedón, 451), kánony 9 a 17.



21. Toto spoločné dedičstvo teologických princípov, kánonických ustanovení a liturgických zvyklostí z prvého tisícročia predstavuje nevyhnutný vzťažný bod a silný prameň inšpirácie pre katolíkov i pravoslávnych, keď sa na začiatku tretieho tisícročia pokúšajú uzdraviť ranu ich rozkolu. Na základe tohto spoločného dedičstva musia obidve strany uvažovať nad tým, ako primát, synodalita a ich vzájomná závislosť môže byť koncipovaná a vykonávaná dnes a v budúcnosti.

*preložil Ján Krupa*

## RECENZIE

**SMELÝ, Igor: *Integratívny prístup v psychoterapii. Stručný sprievodca kľúčovými zručnosťami v psychoterapii*. Prešov : Rokus, 2017. 89 s. ISBN 978-80-89510-63-4.**

Prednedávnom sa na náš knižný trh dostala recenzovaná publikácia z vydavateľstva Rokus ([www.rokus.sk](http://www.rokus.sk)) *Integratívny prístup v psychoterapii (Stručný sprievodca kľúčovými zručnosťami v psychoterapii)*. Ide o zaujímavú a praktickú knihu z pera klinického psychiatra a psychoterapeuta MUDr. Igora Smelého, PhD., ktorý zároveň pôsobí ako odborný asistent na Inštitúte psychológie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove.

Autor v tomto pomerne stručnom, ale obsahovo výstižnom texte predstavuje v siedmich častiach integratívny prístup v psychoterapii a z vlastnej praktickej skúsenosti, ako aj z psychoterapeutickej a psychologickéj tradície, ponúka istý návod k vedeniu psychoterapie zvlášť pre začínajúcich terapeutov. Integratívnym prístupom označuje psychoterapeutický smer, ktorý sa snaží spájať poznatky a praktické zručnosti viacerých psychologických prístupov k chápaniu prežívania a formovania osobnosti človeka, čo má slúžiť v prospech konkrétneho klienta. V súčasnej dobe totiž jestvuje veľké množstvo psychoterapeutických smerov a teórií s istými výhodami, ale aj obmedzeniami a zvlášť začínajúci terapeut sa v nich môže aj takpovediac stratiť. Preto sa autor, aj na základe svojej dlhoročnej skúsenosti, pokúša predstaviť praktické rady, ktoré môžu v integratívnom prístupe pomáhať. Pri popise integratívnej psychoterapie predstavuje ako príklad možného východiska tri hlavné prúdy v psychoterapii – psychoanalytický prúd, kognitívno-behaviorálny prúd a humanisticko-existenciálny prúd. Samotný úvod, ako aj prvá časť s názvom „*Psychoterapia ako remeslo*“, predstavuje zaujímavý pohľad na psychoterapiu ako proces a remeslo, ktorému je potrebné sa učiť počas celého profesionálneho života terapeuta. Skôr než sa psychoterapeut stane „majstrom svojho remesla“, musí prejsť procesom nadobúdania zručností a vedomostí, ktoré sú dôležité pri práci s druhým človekom. Kľúčovú úlohu v terapii zohráva podľa autora vzťah a uvedomenie si, že každý človek je jedinečný, a preto zrejme nikdy nebude možné vytvoriť presnú šablónu, podľa ktorej môžeme k rozličným problémom klientov alebo pacientov pristupovať. Preto sa vyžaduje integratívny prístup, ktorý však v sebe zahŕňa aj istú nevýhodu, spočívajúcu v tom, že sa nemôžeme „jednoznačne“ oprieť o konkrétnu teó-

riu, a tým aj väčšie riziko nesprávnej voľby teoretického konceptu či techniky (s. 9). Preto sa autorovi označenie psychoterapie ako remesla javí ako veľmi výstižné a zároveň kladie aj isté nároky na uvedenie si vlastných predpokladov a limitov samotného terapeuta, čo vedie k istému odstupu od jednoznačného až deterministického chápania vnútorného sveta konkrétneho pacienta. V tom spočíva výhoda existenciálneho prístupu.

Druhá časť publikácie s názvom „*Čo rozumieme pod integráciou*“ vysvetľuje dôvody, pre ktoré autor uprednostňuje integratívny prístup. V rámci neho je dôležité prednostné prijatie tých teoretických metód a prístupov, ktoré sú súčasťou prirodzených medziľudských vzťahov (napr. rozhovor, povzbudenie, ujasnenie, konfrontácia, argumentovanie, emočná podpora). Zároveň sa kladie dôraz na prísnejšie kritéria overovania metód a prístupov, ktoré sa z týchto prirodzených vzťahov vymykajú (napr. interpretácia snov, práca s telom) (s. 15).

Od tretej časti s názvom „*Vzťah a kontrakt v psychoterapii*“ začína konkrétny praktický popis realizovania terapie s odpoveďami na otázky, ktoré môžu začínajúceho psychoterapeuta zaujímať. V tejto časti sa autor zameriava na ciele terapie, ako aj terapeutický kontrakt (dohodu o cieľoch terapie medzi terapeutom a pacientom). Vymedzenie cieľa nemusí byť jednoduché, pretože očakávania terapeuta a pacienta sa nemusia vždy prelínať, pričom to nemusí byť hneď zjavné. Preto je dôležité uvedomiť si východiská, ako aj očakávania zo strany pacienta i terapeuta. K týmto otázkam patria aj otázky týkajúce sa etiky, ale aj prekážok, ktoré môžu narušiť terapiu. Z najproblematickejších môžeme spomenúť otázku predchádzajúceho vzťahu alebo známosti medzi terapeutom a pacientom, ktoré môžu samotnú terapiu komplikovať. Taktiež je dôležitá otázka atraktivity, ktorá môže vniesť do terapie isté bloky narúšajúce možnosť jej úspešného ukončenia alebo aj priebehu vôbec. Preto sa autor samotnému terapeutickému vzťahu venuje na niekoľkých stranách samostatne (s. 30 – 38) a považuje ho za kľúčový faktor samotnej psychoterapie, s čím možno len súhlasiť.

Štvrtá časť sa zameriava na samotné *štádiá terapie*, ktoré rozlišuje na vývojové (tri štádiá) a diagnostické (šesť štádií). V terapii dochádza k ich prelínaniu, ktoré však nemusí byť vždy totožné a záleží od toho, v akej situácii a terapeutickom procese sa samotný pacient nachádza.

Piata časť s názvom „*Zmena a jej udržanie*“ môže vyvolávať asi najväčší záujem všetkých, ktorí sa psychoterapiou zaoberajú, ale aj tých, ktorí ju potrebujú. Základná otázka by mohla znieť: „Ktoré faktory sú príčinou požadovanej zmeny (uzdravenia) v terapeutickom procese a čo môže napomáhať jej udržaniu?“ Autor v kontexte integratívneho prístupu vychádza už zo spomenutých troch základných psychoterapeutických tradícií (psychoanalýza, kognitívno-behaviorálna tradícia a humanisticko-existenciálny prístup), na pozadí ktorých predstavuje

možné využívanie tých faktorov, ktoré sa v psychoterapeutickej tradícii ukázali ako osvedčené a efektívne.

Šiesta časť s názvom „*Psychoterapia a užívanie liekov*“ je stručná, ale dôležitá, pretože upozorňuje na potrebu, ale niekedy i neadekvátne očakávania od liekov či terapie pri riešení samotného problému v psychoterapii. Táto časť teda vovádza do základného rozlíšenia toho, čo môžeme očakávať od samotnej terapie a od psychiatrických liekov.

Posledná siedma časť s názvom „*Zásady dobrej práce*“ upozorňuje na nie vždy reflektovanú problematiku, ktorá sa dotýka vzťahu medzi psychoterapiou a etickým presvedčením terapeuta ako aj pacienta. Ide teda o otázky profesijnej etiky, ako i riešenie etických problémov, ktoré sa môžu objaviť v terapeutickom procese. Ako pacient tak i terapeut do terapie vnášajú vlastné svetonázorové presvedčenie, čo môže spôsobiť isté problémy, zvlášť ak ich presvedčenia sú úplne protikladné. Ako sa vysporiadať s týmto problémom, rieši autor zaujímavým a konštruktívnym spôsobom bez moralistického a tendenčného apelu.

Zhrňujúc môžeme povedať, že predstavená kniha Igora Smelého objasňuje dôležité témy procesu psychoterapie praktickým, aj pre začiatočníkov primeraným a zrozumiteľným spôsobom, a to aj vďaka často využíwanej forme otázok a odpovedí, ktoré vhodne dopĺňajú rôzne kazuistiky. Publikácia preto môže byť prínosná aj pre odborne nezainteresovaného čitateľa, ktorého vo všeobecnosti vovádza do porozumenia problematiky psychoterapie. K tomu napomáha aj súhrn podstatných myšlienok na konci každej časti knihy.

Hoci sa v podnázve knihy uvádza, že ide o *stručného sprievodcu*, svojim spracovaním predložená publikácia splňa svoj cieľ a môžeme povedať, že samotným praktickým zameraním ho v istom zmysle presahuje. Môže totiž motivovať k ďalšiemu prehlbovaniu terapeutického remesla tých, čo v psychoterapii začínajú, prípadne sa venujú podobným činnostiam, využívajúc pomáhajúci rozhovor. Preto publikácia môže byť prínosná aj pre tých, ktorí sa venujú duchovnému sprevádzaniu alebo vysluhovaniu sviatosti zmierenia.

*Radovan ŠOLTÉS*  
*Prešovská univerzita v Prešove,*  
*Gréckokatolícka teologická fakulta*  
*radovan.soltes@unipo.sk*

BANSKÁ BYSTRICA	102,9
BARDEJOV	99,1
BRATISLAVA	93,8
BREZNO	103,4
ČADCA	105,8
KOŠICE	94,4
LEVOČA	99,8
LIPTOVSKÝ MIKULÁŠ	89,7
LUČENEC	106,3
MARTIN	89,4
MICHALOVCE	103,3
NÁMESTOVO	105,8
NITRA	95,7
PREŠOV	92,9
PRIEVIDZA	98,1
ROŽŇAVA	106,3
SITNO	93,3
SENICA	96,1
SKALICA	105,2
SKALITÉ	90,6
SNINA	93,2
STARÁ ĽUBOVŇA	99,8
ŠTÚROVO	93,5
TATRY	102,9
TOPOĽČANY	95,6
TRENČÍN	93,3
TRNAVA	98,1
ZLATÉ MORAVCE	98,0
ŽILINA	89,8

**RÁDLO LUMEN**

**SVETLO TVOJICH DNÍ**

