

STOROČNICA NARODENIA PROF. LADISLAVA HANUSA (1907 - 1994)

JOZEF LEŠČINSKÝ

Tento editoriál venuje naša redakcia storočnici narodenia prof. Ladislava Hanusa, ktorú si v tomto roku pripomenulo aj UNESCO. Prichodí nám vážne sa zamyslieť nad týmto osobnostným zjavom slovenského kresťanského kultúrneho života a to nielen preto, že jeho dielo už dávno prekročilo hranice Slovenska, ale aj preto, že patril k tým osobnostiam katolíckej kultúry, ktoré stáli pri koreňoch inštitúcií čo pretrvali, ba pod váhou jeho práce a vplyvu mohli uzrieť svetlo sveta aj tie dnešné a k ním nepochybne patrí napríklad, aj Katolícka univerzita. Slovenská kultúra inšpirovaná kresťanstvom sa musí nad ľuďmi jeho typu znova a znova zamýšľať a to osobitne sústredene, pretože aj jeho odkaz obsahuje pre mňa niekoľko príliš závažných vecí nato, aby som si ich nevšimol. Ladislav Hanus je pre mňa osobitý napríklad aj tým, že stál pri zrode jedného veľmi svetlého podujatia našej katolíckej kultúry a tým bol zrod košického vydavateľstva a časopisu pre kresťanskú kultúru s názvom Verbum.

V novembri 2006 uplynulo 60 rokov od tejto udalosti. Toto výročie nám dáva možnosť k poohliadnutiu sa za uplynulými rokmi a je možnosťou hovoriť o kultúre, o kresťanskej kultúre, najmä zoči-voči dnešnému hodnotovému relativizmu. Je to príležitosť k zamysleniu sa nad jedným malým vydavateľským kultúrnym a kresťanským počínom u nás doma na Slovensku - o podujatí pod meno Verbum - Slovo, ktoré prof. Ladislav Hanus spolu s inými vybudoval. Položil by som teda hneď v úvode dôraz na spojenie „kresťanská kultúra“ a to nielen preto, že by sa to prof. Hanusovi páčilo, ale aj preto, lebo v našom slovenskom poňatí má toto spojenie slov svoju až magickú hĺbku.

Dnes už dosť dobre nevieme, kto dal pred desaťročiami vydavateľstvu a časopisu také meno. Ale bol to dobrý počin, lebo kresťanská kultúra je slovo, slovo ľudské, ale zároveň najmä Slovo Božie a primárne, je to Slovo, ktoré sa stalo Telom - je to Kristovo Slovo Otca, neustále odovzdávané a darované ľuďom všetkých čias.

Vydavateľstvo a časopis Verbum boli založené v novembri 1946, teda tesne po skončení II. sv. vojny v atmosfére jej ideologických konfliktov. Na jeho vzniku sa podieľali osobnosti akými boli: Jozef Kúttník - Šmálov, p. Vojtech Fronc, Dr. Anton Harčár, M. Potemra, Dr. Vendelín Jankovič, Dr. Jozef Banský, Ján Švec - Slavkovian, Anton Botek, Jan-ko Silan - Ďurka. K nim sa postupne pridávali ďalší: Štefan Barnaš, Štefan Hatala, Štefan Náhalka, František Skyčák, Július Kalmán, Pavol Straus, Paľo Ušák - Oliva, Valentín Beniak, Pavol Hilbina, Ján Motulko, Julio Zborovjan, Svetoslav Veigl, Ján Haranta.

Navyše od počiatku boli vo Verbume uverejňovaní svetoví autori, akými boli J. Maritain, P. Claudel, R.M. Rilke, F. Werfel, E. Mounier, D. Rops, F. Jammes, B. Pascal, F.M. Dostojevskij, M. Bulgakov atď. Boli to sčasti ľudia, ktorí nevdojak pripravovali, ako katolícki autori II. vatikánsky koncil a vôbec pohyb, ktorý nás ešte aj dnes nesie. To však vôbec nie je len nejaký banálny fakt na konštatovanie, ako by sme si snáď mohli myslieť.

V nastupujúcej 2. pol. minulého storočia títo ľudia dávno pred nami pochopili, že je koniec ideológiám pretože, keď sa človek utieka k takémuto videniu sveta s nádejou na dobré, stáva sa skoro vždy zajatcom takýchto ideológií, utláčaným stále novým otroctvom. Často žilo a žije ešte veľa našich súčasníkov, bez toho, aby videli kam takéto opovážlivé spoliehanie sa na politiku bez etických zásad v konečnom dôsledku vedie.

Osobne som aj ja sám veľmi dlho hľadal odpoveď na otázku, ako je možné, že títo autori videli tak doďaleka a vedeli temer s prorockým inštinktom rozpoznať znaky približujúcej sa skazy, ako aj možné riešenia alebo aspoň spôsoby obrany pred tým všetkým, čo sa neskôr stalo. A osobitne Ladislav Hanus. Ako je to možné, vravel som si.

Čiastočnú odpoveď na túto otázku snáď ponúka jeho knižný úvod k vlastnej štúdiu o mužovi, ktorý ho veľmi ovplyvnil - o Romanovi Guardinim. Píše v ňom: „Mysliteľský zjav Romana Guardiniho má epochálny význam. Jeho meno i myšlienkové dielo je nášmu pokoleniu prípravou na zakľúčenie tohto storočia a spolu aj ideovým zakľúčením druhého tisícročia. Po celoživotnom vyrovnávaní sa s Guardinim, pri celoživotnom nažívaní s jeho osobnosťou i dielom, pri oboznámení sa s toľkými aspektami, pod akými sa toto dielo sumárne ponímalo v bohatej guardiniovskej literatúre, dávno sa zamýšľam: vecou srdca je mi táto téma...“¹ Prečo teda tento hanusovský záujem o Guardiniho, záujem skoro extrémny a neveriteľne nástojčivý?

Dôvod som našiel v samotnom vyznaní Romana Guardiniho, ku ktorému sa priznal. V roku 1923 začal Guardini svoju docentúru na berlinskej univerzite. Prišiel obsadiť katedru založenú výslovne na túto príležitosť /totiž na zaisťovanie katolíckeho vyučovania na protestanskej a laickej univerzite/, ktorú si podržal počas 16 rokov, až kým ju nezrušili nacisti v roku 1939. Tú potom obnovil po vojne, najprv v Tübingene a následne v Mníchove. Bolo však potrebné stanoviť epistemologický štýl a obsah nového vyučovania. V tejto práci mu podľa svedectva samotného Guardiniho veľmi pomohol filozof Max Scheler: „Chcel by som teda - spomína na jednom mieste Guardini - s vďakou citovať meno jediného človeka, ktorý mi povedal niečo naozaj informatívneho pre moju orientáciu: Maxa Schelera. V istej konverzácii, ktorá mala pre mňa závažné dôsledky mi povedal: „Mali by ste robiť to, čo hovorí výraz ´Weltanschauung´, totiž vziať do úvahy svet, veci, človeka, umenie, dielo, ale robiť to všetko ako kresťan, vedomý si svojich zodpovedností a pritom hovoriť o tom čo vidíte, prostredníctvom vedeckých výrazov“. Spomínam si ešte, že mi upresnil:“ Preskúmajte, napríklad, Dostojevského romány a zaujmite k nim stanovisko z vášho kresťanského zorného uhla. Takto osvetlite na jednej strane predmetné dielo, na druhej strane samotný východiskový bod“².

¹ Hanus L., Romano Guardini - mysliteľ a pedagóg storočia, Lúč Bratislava 1994, str. 5.

² Gibellini R., Teológia XX. storočia, Verbum Prešov 1999, str. 170.

Vo svojích prednáškach sa potom Guardini pokúšal stanoviť povahu kresťanského a katolíckého svetonázoru tým, že sa začal zamýšľať nad celistvosťou a nielen čiastkovosťou bytia, ktoré skúmajú rozličné vedy a to nad konkrétnou a nie abstraktnou celistvosťou. Takýto svetonázor, ako akt realného videnia vecí nie je len vedou, ale skôr pohľadom na svet. Je to rozjímavý pohľad v ktorom je obsiahnuté nielen „prezeranie si sveta“ /vedou/, ale aj prekonanie sveta. Je to v podstate Ježišov pohľad a jeho vízia sveta. Je to pohľad toho, kto sa na svet díva s vierou, pretože v každom veriacom sa, hoci v minimálnej miere, opakuje Kristov prístup k svetu. Aj pred ním sa svet odhaľuje. Aj on je sudcom sveta³. Z týchto prednášok sa zrodila Guardiniho dodnes neprekonaná analýza novoveku. A tu je, povedal by som zakotvený aj Hanusov záujem o Guardiniho. Pri ňom pochopil, že takéto niečo bude treba dôsledne praktizovať aj na Slovensku. Neprežívať kresťanstvo len ako pietistické, obradové alebo liturgické kresťanstvo, ale kresťanstvo ako globálny faktor, zasahujúci všetko bytie a skutočnosť sveta. Z tohto pohľadu sa, podľa mňa, zrodila tá neustála Hanusová revolta, ktorá dodnes vyrušuje, ako aj jeho originálny pohľad na slovenskú katolícku skutočnosť, ktorý zasahoval všetko: tak etiku ako estetiku, tak filozófiu ako teológiu, tak humanizmus ako aj antihumanizmus, s ktorým mal svoju skúsenosť.

Bolo iba príznačným faktom, že Verbum, takto vidенý a vedený bol už v marci 1948 násilne zrušený komunistickou mocou, ktorej sa zrejme nepáčil myšlienkový a svetonázorový svet tejto skupiny slovenskej katolíckej inteligencie. Napriek tomu, ich odkaz prežíval v nasledujúcich desaťročiach a dnes môžeme skonštatovať, že aj prežil. V rokoch, ktoré nasledovali, mnohí jeho tvorcovia odišli do emigrácie. Kultúru Verbumu i svojho národa však neopustili. Naopak, žili z nej a pre ňu. Ja sám som mal po roku 1990 možnosť, osobne spoznať tieto nové slovenské katolícke centrá, tieto semená Verbumu, napr. v Slovenskom inštitúte (dnes Pápežskom kolégiu) v Ríme na Via Cassia, v americkom Clevelande a Danville, v Kanade, v Južnej Amerike a inde, kde sa táto myšlienka široko koncipovanej kresťansko-katolíckej

³ Guardini R., *Natura della Weltanschauung catolica*, in *Scritti filosofici I.*, Milano 1964, str. 284.

kultúry a svetonázoru nielen šírila, ale v mnohých vážnych smeroch aj ďalej rozvíjala.

Pripomeňme na tomto mieste ďalšie mená spoza hraníc Slovenska tých rokov: Mikuláš Šprinc, Karol Strmeň, Štefan Senčík, Felix Litva, Michal Lacko, Imrich Kružliak, Rudolf Dilong, Andrej Žarnov, Gorazd Zvonický, Dominik Hrušovský, Štefan Vrablec, kardinál Jozef Tomko, atď. Pochovávanie Slovenskej katolíckej kultúry z marca 1948 zostalo teda len pri myšlienke.

V roku 1992 sa potom podarilo vydavateľstvu časopis znovu obnoviť. Zápisnica zo zasadania zástupcov SSV a Dobrej knihy z Trnavy, ako aj žijúcich členov redakcie Verbumu v Hubovej, ktorá o tom hovorí a je uložená v archíve redakcie je nesporne dnes už historickým dokumentom o nezlomnej sile tejto umlčanej a predsa tak veľavravne živej generácie. Za obnovenie Verbumu treba dnes poďakovať aj ďalším menám: popri L. Hanusovi, M. Potemrovi a A. Harčarovi, predovšetkým kardinálovi Jánovi Chryzostómovi Korcovi, biskupovi Petrovi Dubovskému SJ, Dr. Štefanovi Hanakovičovi, Michalovi Chudovi, Dr. Jurajovi Chovanovi, Dr. Jozefovi Šimonovičovi, Karolovi Ďurčekovi SJ, vdp. Jánovi Magovi, p. Vojtechovi Mikulovi S.J. a Štefanovi Senčíkovi S.J.

Preto aj osobne tu dnes vzdávam hold tejto obdivuhodnej zašlej a predsa tak živej generácii v ktorej bol prof. L. Hanus len jeden z mnohých, ale nepochybne práve on mal, z dôvodov ktoré sme sa pokúsili vymenovať zásadný vplyv nato, že kresťanstvo na Slovensku je stále vážnou vecou, ktorá mnohým z nás naďalej fascinuje a formuje náš myšlienkový svet a život.

HANUSOVO MYSLENIE O LITERATÚRE

PETER LIBA

Pojem „myslenie“ chce byť širšie uchopeným predmetom než spravidla stotožneným s teóriou, resp. teoretickým myslením. Umelecká literatúra netvorí v kultúrnej či filozofickej antropológii L. Hanusa osobitný záujem, osobitný predmet. Často však je organickou súčasťou koncepcie kultúry alebo vedeckou explanáciou či explikačným materiálom jeho analýz, tvrdení, postojov. Ak sa L. Hanus vyjadruje ku konkrétnym literárnym dielam alebo autorom nezaprie v sebe kulturologického kritika a komentátora, orientovaného znalca literárnych hodnôt domácej i európskej produkcie 19. a 20. storočia. Nepoznáme ucelenú a zámerne koncipovanú prácu o umeleckej literatúre.

Nájsť ono hanusovské špecifikum myslenia o literatúre znamená vstúpiť do jeho myslenia, najmä o tých dielach, pri analýze ktorých predpokladáme jeho súdy, postoje, komentáre, zamýšľania, hodnotenia. Máme na mysli tieto jeho diela: Pamäti svedka storočia (2006), Umenie a náboženstvo (2001), Romano Guardini (1994), Človek a kultúra (1997), Rozprava o kultúrnosti (2. vyd. 1991), J. Kútnik - Šmálov (1992). Ukazuje sa, že naše poznávanie a skúmanie sa bude diať v troch významových rovinách: 1. v rovine teoreticko-estetickkej, 2. v rovine recepcnej, 3. v rovine kriticko-reflexnej.

Prvá rovina predstavuje predovšetkým metodologickú základňu a v nej najmä otázka tvorby a tvorivosti, v ktorej implicitne sú obsiahnuté problémy: čo je a čo nie je literatúra, funkcie, významy a hodnoty literatúry, literárne procesy v nadväznosti na duchovné prúdenie domáce i európske.

Recepcná rovina predstavuje oblasť spontánnych výrokov a hodnotení konkrétnych diel, vrátane hodnotiacich súdov a postojov aj literárnovedných (literárnokritických a literárnohistorických) diel, osobitne v monografiách: Umenie a náboženstvo a J. Kútnik-Šmálov.

Kriticko-reflexívnu rovinu zaplňajú Hanusove state, úvahy a hodnotenia konkrétnych diel a konkrétnych autorov.

Zaiste toto členenie je rámcové a nezaväzuje ani neprikazuje postupovať v uvedených tematicko-problémových vymedzeniach.

Na začiatku nášho vstupu vyjdeme z Hanusovho osobného vyznania o svojej „literárnej“ mladosti. „V tých oblastiach som bol doma: reč, literatúra, aj poézia. Poznamenávam, že básnikom som nebol. Riadok básne som nikdy nenapísal, to mi tiež chýbalo. Básne som mal rád, čítal som cudzie básne, ale radšej prózu. Aj beletriu, ale najmä úvahy. V tom som bol viac doma“.¹ L. Hanus formuloval túto výpoveď vo svojej zrelej starobe. Vystihol – retrospektívne – to, čo uprednostňoval z literárnej tvorby: prózu a úvahy, a čo mu chýbalo – poézia, nie básnická prax, aj tá, ale sústavný záujem o poéziu. Hoci ani v tom nie je povedaná celá pravda. K Hanusovmu vyznaniu treba doplniť informáciu o tom, že Ferko Skyčák bol ten človek, ktorý už v čase teologického štúdia ho získal sledovať „knihy a autorov, literatúru, časopisy, kultúrne udalosti, aktuálne duchovné prúdy, kontroverzne diskusie, prebiehajúce svetom“, zapojil ho do aktívneho štúdia, v ktorom bol zakomponovaný celý literárno-umelecký kontext, a rozvíjal najmä zmysle pre „krásu“ a „kultúrnosť“.²

Môžeme si postaviť otázku o kľúčových slovách L. Hanusa, vzťahujúcich sa na literatúru. Prečo próza a úvahy, prečo krása a kultúrnosť? L. Hanus v Rozprave o kultúrnosti píše: „Kultúra sa stáva bytostným spôsobom človeka“, je to osobná vlastnosť človeka, „uvedomelá sféra ducha“. Zdôrazňuje „kultúry formy“, a tá u Grékov „nemala len umelecký význam“. Forma je pre neho „tvárny princíp“, „človek sa zúčastňuje tvorivej moci iba vytváraním novej formy na danom materiáli“. Lenže táto forma je niečo nové, „nový spôsob bytia“. Do Hanusovho uvažovania vstupuje pojem tvorivosti a materiálu, teda aj umelecká tvárnosť slova, reči, literatúry. U Grékov sa forma vyjadrovala umeleckým dielom, akoby krásnymi predlohami.³ Z toho dedukujeme poznatok o tom, že L. Hanus do kultúrnej tvorivosti zahrňa aj tvorivosť literárnu a jej duchovné hodnoty: Píše: „dielo

¹ Hanus, L.: Pamäti svedka storočia. Bratislava: Lúč, 2006, s. 49.

² Hanus, L.: Pamäti svedka storočia. Bratislava: Lúč, 2006, s. 63.

³ Hanus, L.: Rozprava o kultúrnosti. 2. vyd. Spišské Podhradie, 1991, s. 23.

- umelecké – je v službe pravdy s celou opravdivosťou človeka. Krása a dokonalosť je pridaná ako sláva“.⁴ Na inom mieste zopakuje: „...umenie je kultúrna tvorba ľudská a súvisí s celkovou situáciou ducha ako spojená nádoba“.⁵ Ústredným pojmom Hanusovho myslenia aj o literatúre – povedané jeho slovníkom: „osobným stredom tvorivosti, duchovnosti, kde sídli vedomie, je tvorivá ľudská bytosť, persona, opravdivosť človeka“, „vážny realizmus“, ktorý vlastní a rozvíja „šiesty zmysel duše“, t. j. umelecký vkus.

V takýchto súvislostiach sa L. Hanusovi javí literatúra ako tvorivý skutok človeka, ako poriadok výrazu (myšlienky), ako výraz, ktorý vypovedá a „hľadá adresáta“, t.j. bytosť schopnú pochopiť vypovedané a adresované prijať a pochopiť. L. Hanus akoby hovoril jazykom literárnej komunikácie, keď uvažuje o „vnútornom či otvorenom dialógu, v ktorom sa osobné vnútro vyslovuje a vníma tým druhým „ty“, druhým osobným vnútrom“.⁶ „Výraz“, teda tvar diela chápe raz ako proces, ktorým sa duchovná postać prejavuje cez hmotnú skutočnosť, druhý raz ako výsledok procesu – dieľo samo. Tento výraz má popredie i pozadie. Popredie je náhľadné, zmyslovo vnímateľné, oslovuje príjemcu, chce od neho niečo, chce upútať pozornosť, chce upozorniť na „svoje pozadie“, je teda znakové.⁷ To myslenie celkom pripomína komunikačné rozvrstvenie témy v texte a v priamej nadväznosti na odkrývanie významov v recipovanom diele. Zaiste ide o znakovosť „umelú“, zámernú zo strany autora-tvorcu. L. Hanus potom od tvorcu diela vyžaduje rozvinutú schopnosť plniť túto úlohu, žiada, aby autor bol „na výške svojho diela“, mal vyjasnený zámer a zvládnutú techniku „umeleckého majstrovstva“. K takému umeniu vedie dlhá cesta „pracovného étosu“. Píše: „Umelecké dielo žiada vôbec mravný étos, t. j. čisté oko, ktoré vidí tajomstvo“. Medzi „myšlienkovým zámerom“ a nadhľadným znakovým systémom sa tvorí kvalita diela, teda taká „jednota znaku s naznačeným ideovým obsahom“, ktorá je opravdivejšia a presvedčivejšia. V zmysle semiotického uvažovania sa die-

⁴ Hanus, L.: Rozprava o kultúrnosti. 2. vyd. Spišské Podhradie, 1991, s. 31.

⁵ Hanus, L.: Rozprava o kultúrnosti. 2. vyd. Spišské Podhradie, 1991, s. 98.

⁶ Hanus, L.: Človek a kultúra. Bratislava: Lúč, 1997, s. 185.

⁷ Hanus, L.: Človek a kultúra. Bratislava: Lúč, 1997, s. 187.

lo interpretuje rôzne. Dielo je „znakom nadčasovým“, pôsobí nadgeneračne.⁸ Tvoriteľská moc človeka sa odvodzuje Božskej stvoriteľskej moci a vymedzuje sa tým, že skutočnosť „pretvára v nový spôsob bytia“, v „novú formu bytia“. L. Hanus v tomto súvisе odpovedá aj na otázku, ktorú si v teórii odrazu stavala dobová marxistická literárna veda : čo je skutočnosť. Pre neho „surová skutočnosť je prežitá zážitkom umeleckým, vyjadrená umeleckou formou. Svoj svet umelecky znovu tvorí. Kraj básnikmi, hudobníkmi, maliarmi zažitý sa nám vracia znovustvorený, bohatší, lebo je zduchovnený, duchom nasýtený, ako nová duchovná vlasť. Teda znovu konštruuje svet aj technika, svojou vyššou finalitou.“ Rozdiel medzi reálnou skutočnosťou a textovou (umeleckou) je vyjadrený zreteľne. Textová realita je výsledok úmyselného, vedomého a slobodného umeleckého diania. Aj Mallreaux kdesi povedal, že veľkí umelci svet neprepisujú, ale s ním súperia. Hanusovo myslenie v tejto otázke – v štyridsiatych rokoch 20. storočia – korešponduje s úvahami súčasného estetika P. Ricoeura, ktorý pri úvahe o mimetickej funkcii hovorí, že tu „nejde o reprodukciu reality, ale o rekonštrukciu čitateľovho sveta konfrontáciou so svetom diela, v tom spočíva kreativita umenia, že preniká do sveta všednej skúsenosti, aby jej zvnútra dala nový tvar“.⁹

Tvorcovská transformácia skutočnosti je u L. Hanusa spätá s predstavou či požiadavkou pozitívnej pôsobnosti literatúry v slovenskom „obecenstve“. „Práve umelec – píše – má byť človekom najpravdivejšieho a najúprimnejšieho, pre pravdu najotvorenejšieho života.... Umelci by mali obecenstvu predurčovať život a ukazovať smer i cieľ“.¹⁰ Na inom mieste dodáva, že slovenská domáca tvorba je „prichudobná“ v porovnaní s európskou, a čitatelia „životom predbehli tvorbu“. V knihe o Romanovi Guardinim prítvrďuje toto poznanie, platné ešte v tridsiatych rokoch, podľa ktorého

⁸ Hanus, L.: Človek a kultúra. Bratislava: Lúč, 1997, s. 187 – 188.

⁹ Ricoeur, P.: Myslet a včítit. Praha: Kalich, 2000, s. 217.

¹⁰ Hanus, L.: Umenie a náboženstvo. Bratislava: Lúč, 2001, kap. Literárne potreby, s. 44.

„domáce inteligentné publikum“ od domácej lektúry aj postupne odvykalo.¹¹

Pre L. Hanusa je umenie výrazom života.¹² Preto ho zaujíma bežný čitateľ/divák a jeho vkus, oslabený síce, ktorý sa ale vedecky nereflektuje, a nepestuje, ani v umeleckej praxi ani v edukačnej sfére. Nanovo a opakovane zdôrazňuje pretvárajúcu funkciu umenia, t.j. pomôcť oslobodiť človeka z nízkości a viesť ho do sféry „vyššej“, „do bezpečnosti a krásy duchovných výšok“. Odmieta spomínanú teóriu mimezis, „napodobovanie prírody“, napodobovanie prírodného života, naturalizmus. „Mýtus napodobovania, mýtus zahľadený do minulosti“ už v dobrom, aj pre literatúru, „prepadol“.¹³ Žiada odkrývať vo veciach skutočnosti to, čo je v nich večné, tú myšlienku, ako žili v mysli Stvoriteľa, odhaľovať v nich kúsok nesmrteľnej krásy“. Hoci citát pochádza z úvahy o výtvarnom umení, platí aj pre spisovateľa, lebo aj on má „dopomôcť k pravde, kráse a čistote. Keď komentuje dobovú nedôveru, podozrievanie a pohrdanie umeleckou literatúrou, zdôrazňuje – oproti nečinnému pietizmu – skutočnosť, že „literatúra sa vo svojich vrcholných prejavoch rodí zo živeľnej túžby po pravde, po kráse a spravodlivosti, rodí sa z autorovej krvi, ktorý do nej vkladá svoj život“ Na tom istom mieste upozorňuje, že dobré umenie vždy „hľadá zmysel a súvisy“.¹⁴ Nejde pritom o umenie, ktoré slúži bezprostrednej potrebe chvíle. „Umenie – píše – nielen vyslovuje a predstavuje, ale má moc“. Pritom „priam nás uchopí a vtiahne do tajomstva. Uchopí a pretvára, pretvára a zušľachtuje. Vedie do výšky, odkrýva zmysel života, ukazuje mu cieľ“.¹⁵ Tým že L. Hanus uvažuje o sakrálnom umení a spája umeleckú tvorivosť s náboženstvom je prirodzeným dôsledkom historického poznania a projektu o novom umení, o obnove vnútorného vzťahu medzi náboženským životom a umeleckou tvorbou. „Umenie je spontánnym výrazom zbožnosti“, hovorí L. Hanus, pritom spomínaný P. Ricoeur tvrdí: „Umenie bolo od počiatku oblasťou sakrálna. Ale možno hovoriť obrátene: že sakrálna

¹¹ Hanus, L.: Romano Guardini. Mysliteľ a pedagóg storočia. Bratislava: Lúč, 1994, s. 86.

¹² Hanus, L.: Umenie a náboženstvo. Bratislava: Lúč, 2001, s. 189 - 205.

¹³ Hanus, L.: Umenie a náboženstvo. Bratislava: Lúč, 2001, s. 298.

¹⁴ Hanus, L.: Umenie a náboženstvo. Bratislava: Lúč, 2001, s. 295-296.

¹⁵ Hanus, L.: Umenie a náboženstvo. Bratislava: Lúč, 2001, s. 206.

bolo od počiatku kvalifikované esteticky, prostredníctvom hudby, poézie, výtvarného umenia“.¹⁶

Ak napr. u P. Valéryho ústredným pojmom a prístupovou cestou k literatúre bola kategória možnosti, u T. S. Eliota chvála tradície, u E. R. Curtia topika, u P. Ricoeura naratívita, prístupová cesta L. Hanusa k estetike je figuratívnosť, a v myslení o literatúre od nej odvodená charakterológia epických postáv, vrátane postavy autora. Dá sa to doložiť jeho vlastným výrokom, ktorý odznel vo väzení pri kritickom čítaní Urbanových románov: Zhasnuté svetlá a Kto seje vietor. Spomína: „ Po mladom Hlavajovi možno sa bude hovoriť „hlavajovčina“. Keby som mal príležitosť, ak Pán Boh dá, voľačo písať, voľačo vyjadriť z toho, čím som sa zapodieval, tzv. charakterológiou slovenskou, tak by som ja poukázal na „hlavajovčinu“, aj to oštempľoval ako negatívny, odstrašujúci príklad slovenského inteligenta, aký by nemal byť“.¹⁷ Charakterológia odkazuje na typológiu postáv, ktorú L. Hanus presvedčivo uplatňoval, rozvíjal a náležite využíval ako argumentačný arzenál konania postáv, ich výpovedí, dialógov, pravda videných skoro vždy v etických opozitách: dobra a zla. Oceňoval postavy živé a pravdivé. Odsudzoval kult génirov v romantickom liberalizme¹⁸, „bohatske postavy“ sovietskej „papierovej literatúry“¹⁹, prázdny heroizmus, falošnú šľachetnosť, askézu, socialistickú „svätosť“, nedotknuteľnosť, teda postavy a literatúru nepresvedčivú. Kriticky súdil fučíkovský nimbus, ale aj naordinovanú popularitu A. Jiráska: „nie je to veľmi záživné čítanie, také kronikárske, je v tom málo umeleckosti, poetickej fantázie, je to, možno povedať, viac remeslo než tvorba“. Pre naše tvrdenie o charakterológii postáv nie je smerodajná táto „propagandistická literatúra“.

V centre Hanusovej pozornosti je postava – človek – nositeľ idey (zvesti): dobrej i zlej. Koreňom postavy je pojem osoby a jej osobný stred, kde – ako sme spomenuli – sídli vedomie „ja“, ktoré chce vždy komunikovať s „ty“. Opäť teda dôraz na ušľachtilosť osobnosti, „najlepšie stvore-

¹⁶ Ricoeur, P.: Myslet a věřit. Praha: Kalich, 2000.

¹⁷ Hanus, L.: Pamäti svedka storočia. Bratislava: Lúč, 2006, s. 603.

¹⁸ Hanus, L.: Pamäti svedka storočia. Bratislava: Lúč, 2006, s. 92-93, 619.

¹⁹ Hanus, L.: Človek a kultúra, s. 112.

ná hodnota“, akú predstavuje napr. Mária v Tolstého Vojne a mieri, stará matka v románe Veronikin ručník od G. von le Fort – oproti karamazovskej podlosti Ivana, pútnik v Dostojevského románe Výrastok (Makar má „veselosť srdca“, „vnútornú krásu“). Hanusove čítanie klasických románov – i súčasných autorov je čítaním prostredníctvom charakteru postáv (dynamický vnútorný vývoj postáv), ktoré tvoria jadro aj jeho interpretačného priestoru, sú kľúčom k chápaniu celého príbehu a významu diela. Príbehy utvárajú človeka. Príbeh je štruktúra, ktorá vyjadruje oblasť ľudskej skúsenosti. Príbeh je nositeľom estetických i etických hodnôt. A etika u Hanusa má svoje prednosti.

L. Hanus tvrdí, že človek je bytosť faktická, ale normovaná, teda kultivovaná. Preto hľadá na človeka z uhla možnosti, aký má byť. Z poznania, že človek má v živote plniť svoju úlohu, že je sám sebe úlohou, čo sa evidentne vzťahuje aj na literárne postavy, na ich ľudskosť, ktorá sa nedá ospravedlniť sociálnym determinizmom, naivným opisným naturalizmom, odkazom na rousseovskú prirodzenosť. Ak T. Manna v Čarovnom vrchu odhaľuje „všetku nízkosť a darebáctva“, tak ju aj odsudzuje, hoci v bežnom živote sa miesi nízkosť s ušľachtilosťou. Je to zlá literárna konvencia z 19. storočia. Aj E. Zola sa chodil inšpirovať do jatiek. S ľudskými slabosťami treba mať porozumenie, ale to neznamená „všetko prepáčiť“ a súhlasiť. Preto otvorene vyzýva odsúdiť „svojím mravným citom a povedomím“ úzus: „ľudské stotožniť s tým, čo je u človeka nízke, zvrhlé, živočíšne“.19 (Aktuálnosť takejto požiadavky na dnešné literárne i mediálne umenie je skoro smiešna). To ľudské, spontánne je objektívna norma, pozitívne záväzná. Ľudské predpokladá transcendentnosť do iného sveta.²⁰ L. Hanus v postave hľadá pravdivosť života, skúsenosť a jej literárne vyjadrenie. Hanusa udivuje špecifická krása ľudských činov, svedectvo života, zhoda medzi morálnym činom a životnou situáciou, ale jej negácia, teda to, čo vyvoláva pohnutie mysle a účinkov. Udalosť a svedectvo o nej je zásada biblického realizmu, o ktorom L. Hanus nepísal.

²⁰ Hanus, L.: Človek a kultúra, s. 115.

L. Hanusa zaujali figurálne dvojice postáv, budované na princípe paralely alebo kontrastu. Nijako si nectí čierno-biele charaktery, ale naopak: vnútorne zložitá a bohatá na vzťahy, teda postavy, ktoré sa počas recepcie stáli aj symbolmi: Faust, Julien Sorel, Eneás, Ivan Karamazov (satan - anjel), Oblomov, Hlavaj a Sýkora u M. Urbana, Jiráskov L.V. Věk a i. Typologické členenie postáv smeruje k ich znakovým konštantám, hodnotám, s rôznou motiváciou konania a prezentáciou významov. Etické opozície: dobro - zlo, svetlo - tma, šlachetnosť - nízkosť, svätosť - démonickosť a i. sú pre Hanusa nástroj hodnotenia nielen funkcií postáv, ale celého diela. Napr. „svet Dostojevského, svet jeho postáv, je nehotový ako prvý deň stvorenia, keď sa svetlo ešte neoddelilo od tmy... Je to svet nekonečného napätia medzi dobrom a zlom, medzi pravdou, ktorá je v tomto svete zlatá, a podlosti, ktorá ľahko opanúva pole“.²¹ Podľa L. Hanusa literárna postava má vyjadrovať v jednote: osobné i všeobecné, dobové i nadčasové, národné (domáce) i univerzálne. Zaujímavé a presvedčivé je porovnávanie literárnych postáv, ktoré smerujú k pochopeniu etických podstat. Napr. porovnanie Goetheho Fausta s biblickým Jóbom, resp. s postavou Jóba v diele P. Lipperta Človek Jób hovorí s Bohom. Alebo porovnanie postavy starého a mladého Hlava u románoch M. Urbana: Živý bič a Zhasnuté svetlá, Kto seje vietor. „Faust nie je úprimný, nehľadá pravdu, ale hľadá uhnúť jej. Lebo nemá svedomie“; „Lippertov Jób je posledné štádium ľudstva svetovou vojnou pregniaveného, všetkými možnými heslami využitého a oklamaneho... Jób je človek, ktorý všetko skúsil, všetko vie... On sa však pýta, čo ďalej, čo presahuje doterajšiu skúsenosť a ľudské vedomosti“. M. Urban sklamal svojich rovesníkov, syn Adama Hlavaja je „opatrný ňucháč“, „figúrka, úbohá, bezvýznamná“, „úbohá postava slovenského inteligenta na posmech, úbohá kreatúra..., prázdna, naničhodná...“ V budúcnosti, ako sme spomenuli, prisudzuje „hlavajovčine“ negatívny symbol, negatívne myslenie a konanie. K téme „urbaniády“

²¹ Hanus, L.: Umenie a náboženstvo, c.d., kap. Guardiniho kniha o Dostojevskom, s. 45 - 46. Je škoda, že autori štúdií v najnovšom zborníku Dostojevskij a dnešok (Nitra, UKF 2007) si vôbec nevšimli štúdiu R. Guardiniho a L. Hanusa, uverejnené v cit. práci L. Hanusa, s. 45 - 57, s. 112 - 159.

sa L. Hanus vrátil aj v monografii o J. Kútnikovi Šmálovi v rokoch 1986 -1991.²² Pravdivosť života a vlastná skúsenosť, poznanie aj skúseností iných, porovnávané s literárnym vyjadrením boli pre L. Hanusa hodnotovou mierou autorovho vytvárania postáv. Len ilustratívne možno uviesť postavu farára (naturálneho umelca) v Hronského románe Chlieb, ktorý mal svoju reálnu predlohu v skutočnom farárovi v Hubovej, v Júliusovi Brtkovi. L. Hanus spomína aj „najmilšiu“ satirickú postavu v humoristickom časopise Kocúr, ktorou bol A. Štefánek.²³

V našom uvažovaní môžeme zopakovať, že L. Hanus v intenciách R. Guardiniho uplatňuje a rozvíja aj v myslení o literatúre ako základ tvorby svetonáhľad, t.j. jasnú koncepciu človeka a sveta, vyjadrenú v jednote estetického a etického kategoriálneho systému. Poznomenáva, že pôvod umenia – aj slovesného – je spojený s náboženstvom, o čom sme sa zmienili. „Od renesancie konečný svet nadobúda charakter nekonečnosti, ba božskosti“; od tých čias sa „svet divinizuje“, pravda v zmysle sekularizácie. Z lektúry Dostojevského Veľkého inkvizítora dedukuje „fyletizáciu človeka“, čo je vlastne cesta od personalizácie človeka opäť k živočíšnemu druhu. L. Hanus – ako sme videli – kládol postavy „do krížového osvetlenia literárneho a náboženského“ (J. Pašteka), hľadal v nich syntézu náboženstva a kultúry, takú akú našiel napr. v P. Lippertovi, v ktorom „umelecké splýva s náboženským“.

Práve preklad a recepcia diela teológa, básnika a esejistu P. Lipperta napovedá, že L. Hanus – hoci ho lákalo rozprávanie a literárne príbehy – dával prednosť lektúre duchovnej literatúry, tradovanej meditatívnej lektúre, ktorá v štyridsiatych rokoch 20. storočia mala v našej čitateľskej kultúre osobitný zvuk i význam dodnes literárnou históriou nedocenený. Vo vývine slovenskej poézie je to výrazný žáner básne v próze, v próze lyrizácia autorovho rozprávania a hĺbavý filozofujúci vnútorný monológ. Nejde len o meditatívne texty F. Saleského alebo o mravoučné literárne traktáty.

²² Hanus, L.: Jozef Kútnik – Šmálov. Život – činnosť – tvorba. Spišská Kapitula, Spišský kňazský seminár, 1992, s. 133 - 135.

²³ Hanus, L.: Jozef Kútnik – Šmálov. Život – činnosť – tvorba. Spišská Kapitula, Spišský kňazský seminár, 1992, s. 44, 77.

L. Hanus nazýva Lippertov esejistický štýl „lyricko-reflexívnou prózou“.²⁴ Ide výslovne o typ náročnej lektúry pre inteligentného čitateľa, čo u L. Hanusa rezonuje ako hodnotový stred čitateľstva s pridaním tradicionalizmu, aký spoznal vo vydania Spolku sv. Vojtecha v Trnave. Lektúra lippertovských textov je taká, ktorá „prehlbuje známych, ale úzko a povrchno chápaných pochopov, ako príroda a milosť, viera a kultúra, ľud ako náboženská hodnota a pod.“ L. Hanus túto literatúru označuje tradičným prívlastkom: náboženská. Ukazuje sa však, že takáto žánrová forma predstavuje istú idealitu účinného textu: jasne sformulovaná otázka, zvláštna živosť reči, hlboko prežitý osobný vzťah, blízkosť ku konkrétnemu životu. L. Hanus nazval P. Lipperta „apostolom katolíckeho realizmu“, „analytikom moderného človeka“, všetko pretvárajúca osobnosť, a „životnosť štýlu“ považoval za hlavný ťah Lippertovej osobnosti i diela.²⁵ Zdôraznil pritom hodnotu „osobného svedectva“, ktoré je výrazným svedectvom spomínanej jednoty estetického a etického.

Hanusove kritické eseje (Listy z Engandinu, Človek Jób hovorí s Bohom) sú živou analýzou štýlu a ukázkou spôsobu myslenia i formulovania zážitkov: „Lippertova duša bola stvorená pre krásu. Pre pieseň, pre radosť, pre poéziu. Bol básnikom. Hoci bol členom intelektuálne orientovanej rehole, nevýslovne sa vedel oddať srdcu prírody. Kochal sa v kráse kvetu, zvuku, verša, knihy – serafínska duša. Z takého žriedla vyplýva aj jeho poetická reč. Nerýmované básne sú jeho knihy. Vnútornou vrúcnosťou prehriaty, všetko strhujúci a oblažujúci rytmus.“²⁶ Navyše – a to je všeobecná zásada Hanusov ej kritickej lektúry – skoro vždy vstupuje do psychológie čitateľského príjmu, do porovnávania a do hodnotového osvojovania. Napr. „Jób je večný základ človeka všetkých čias... Jób, to sme my. Ja a ty. V ňom sa pozbiera a vyjadrí všetka bieda...“; „... v Jóbovi sa vynorí môj obraz, ale celý, verne uhádnutý, vynorí sa i obraz mojich známych,

²⁴ Hanus, L.: *Jozef Kútik – Šmálov. Život – činnosť – tvorba*. Spišská Kapitula, Spišský kňazský seminár, 1992, s. 119.

²⁵ Hanus, L.: *Umenie a náboženstvo*, c.d., kap. *Lippertovská mozaika*, s. 62, 68.

²⁶ Hanus, L.: *Umenie a náboženstvo*, c.d., s. 64.

ktorých som videl trpieť, obraz celej našej komplikovanej, chaotickej prítomnosti“. Takto číta a vníma aj Werfelov román *Pieseň Bernadetty*, aj Dostojevského, aj Nietzscheho, a podobne vstupuje do Rilkeho poézie prostredníctvom autentickej návštevy miesta, kraja, ľudí a jeho hrobu.

Súčasťou Hanusovho teoretického myslenia o literatúre sú jeho reflexie literárnohistorické, ktoré sa dajú čítať a spoznávať z jeho koncepcie dynamickej a nepretržitej tradície, akú zakladá národná kultúra. Treba zdôrazniť bohatú osobnú lektúru domácej a zahraničnej literatúry, z ktorej mnohé myšlienky niektorých autorov alebo výroky postáv cituje vo svojich štúdiách a monografiách. Umelecká literatúra v takomto chápaní stojí v ušľachtilých službách argumentácie alebo názorného osvetlenia otázky, príp. chápania duchovných a kultúrnych procesov. To, že literárne umenie – aj slovenské – musíme vnímať v historickom kontexte a v nadväznosti na vývoj spôsobu myslenia i na rozvoj iných umení, nie je iba jeho osobné želanie, ale metodologická nevyhnutnosť komplexného, adekvátneho a objektívneho poznávania dejín ducha a tvorivosti. Hanusove reflexie o dejinách výtvarného umenia v každom ohľade nielen dopĺňajú znalosti o štýloch či smeroch, ale tým, že si všímajú genézu a vývinové vzťahy a hodnotové dosahy na úroveň vnímania a pôsobenia umeleckých diel, otvárajú a dotvárajú myslenie aj o literárnych výbojoch a pestrých prejavoch. Tento fakt som si uvedomil pri čítaní kapitoly *Tvárnosť romantiky v Pohľadoch do výtvarnej oblasti*.²⁷ O odsúdení škodlivého historizmu sme sa zmienili. Lebo historizmus hoci „históriu preceňuje, jeho náhľad na ňu je strnulý a mechanický“, kanonizuje ustálené prejavy. Zabráňuje vývinovým premenám v prítomnosti, podozrieva a nevie rozlišovať pozitíva od negatív. Historizmus neguje aj tradíciu, lepšie povedané ju znevažuje. „Historizmus je znakom vlastnej slabosti... Minulosť je doménou porazených“.²⁸ Lenže minulosť – a to tiež tvrdí L. Hanus – bola doménou aj umenia 19. storočia, a osobitne literárneho romantizmu u nás, vieme koľko rozpornosti bolo aj vo vývine literárnych druhov a žánrov. Podobne vieme o rozpornosti medzi klasi-

²⁷ Hanus, L.: *Umenie a náboženstvo*, c.d., s. 217 – 296.

²⁸ Hanus, L.: *Umenie a náboženstvo*, c.d., s. 251 -262.

cizmom a romantizmom, a to z viacerých analýz. Doménou romantizmu sú pojmy: subjekt, génius, originalita. L. Hanus nadstavuje na romantizmus silnejšie zrkadlo, ktoré prináša nové inšpiratívne poznatky, pohľady a hodnotenia. Romantická protikladnosť vidí aj vo vnímaní vtedajšieho sveta ako zázraku, ako magickú moc toho druhého, pričom do všetkého „vkladá seba a zo všetkého zas k nemu hovorí jeho subjekt“.²⁹ Romantik nemá „pevné bývanie pre svoju dušu“, preto rozvíja schopnosť nahradzovať sa a „vžívať do cudzích pováh“, čo je schopnosť herca (Fr. Schlegel). Ale medzi skutočnosťou a hrou je rozpor. Útek pred prítomnosťou a útek do minulosti je ďalší rozpor. Rozporný je aj romantický svetonáhľad (deizmus – panteizmus). Romantizmus však integrálnie poníma človeka (v spoločenských, prírodných, psychických súvislostiach). Umenie v romantizme má bytostný vzťah k náboženstvu, je otvorené zážitkovosti, fragmentárnosti, hoci prevláda túžba „po syntéze“. V poézii doménou je slovo („symbolická, magická sila poézie“. Na veci nič nemení, že Hanusovo videnie a hodnotenie romantizmus je podmienené predovšetkým nemeckým zrkadlom, pravda aj francúzskym a švajčiarskym. Inšpiratívne sú komentáre aj ku kresťanstvu (k ľudovosti), k národnému odporu i šovinizmu, k strate objektívnych hodnotových kritérií a pod.

Nedá mi nepripomenúť práve v súvislosti s historizmom Hanusov postreh o intertextualite, novátorsky zdôrazňovaný v súčasnom postmodernom estetickom a literárno-vednom uvažovaní. V jadre ide „civilizovanú nasýtenosť“, o skepsu z historiografie a nivelizácie písomnej dokumentácie udalostí a príbehov. Ide o negáciu písomnej správy. Keď L. Hanus hovorí o literatúre 18. storočia v Nemecku, kedy sa pestoval kult geniality, nezávislej „od akéhokoľvek viazania“, keď sa originalita diela považovala za jedinečnú hodnotu, spomína a cituje Goetheho rozhovor s Eckermannom. „Hovorí sa vždy o originalite – hovorí Goethe -, no čo to má znamenať? Ako sa narodíme, už začína svet na nás pôsobiť a takto ide ďalej až do konca. Čo len môžem svojim nazývať, než len energiu, silu a vôľu! Keby som chcel vypovedať, za čo všetko ďakujem veľkým predchodcom a vrstov-

²⁹ Hanus, L.: Umenie a náboženstvo, c. d., s. 220.

níkom, málo by toho môjho ostalo“. A L. Hanus pokračuje v citácii: „To je naozaj smiešne. My síce prinášame svoje schopnosti, ale za svoj vývin ďakujeme tisícim vplyvom veľkého sveta, z ktorých si osvojíme, koľko môžeme a čo sa nám hodí. Grékom a Francúzom ďakujem za veľa, Shakespeareovi, Sternovi, Goldsmidthovi som nesmierne mnoho dlžen. To by sa siahalo do bezhraničia. Hlavná vec je, že človek mal dušu, aby miloval pravdu, aby ju prijal všade, kde ju len nájde“.³⁰

Konfesionalizmus zamestnával L. Hanusa po celý život. Aj jeho literárny výraz v slovenskej próze. Osobitne v spore o Rázusovom románe Odkaz mŕtvych (1942). Z Hanusovho myslenia hovorí hlas kultúrneho historika a nie kňaza rímskokatolíckej cirkvi. Vyčíta M. Rázusovi, „ušľachtilej duši“, že sa dal strhnúť protestantským konfesionalizmom a to pri stredovekom hodnotení katolicizmu a Cirkvi. Rázovo riešenie „odporuje podstate kresťanstva, ktoré je nábožensky dogmatické“. „Znásilňovať“ kresťanstvo práve na dogmatickom princípe „nie je možné“. Nejde o súcit s prenasledovanými, ale ani o zásadu: nevzdať sa svojho pre pokoj a znášanlivosť. Problém interpretácie historických udalostí – aj v románovej podobe – je vlastne problémom odokryvania objektívnej pravdy. Podobe sa vyjadruje k Rollandovmu románu Dobrý človek ešte žije, keď tvrdí, že autor sa vyhýba sporu, oproti metafyzickým zásadám je skepticky ľahostajný. „Jeho základ nie je zásada a poznanie, ale cit, dispozícia. Všeobecná a rozmazaná. Takto sa stredovek reprodukuje ex post ako malicherná maškaráda. A neuváži, že stredovekú výšku, jeho nedosažiteľnosť, odnosil a nosil jedine metafyzický základ. Transcendentná viera“. Aj tu sa nedocenil komplexný poznatok ducha doby a precenili sa tendencie a kritériá súčasnosti. Tie isté kritériá uplatnil L. Hanus aj pri „väzenskom“ posudzovaní Jiráskových románov, ktoré pomenoval ako „farebné kroniky českých dejín podľa jednotlivých etáp“, určených ľudovému čitateľovi. Podľa neho sú to viac remeselne než umelecky tvorivé diela. Aj preto vyčítal Z. Nejedlému „ideologické prekrútenie“ a akési anticipovanie či nadbiehanie „nášmu veku“.

³⁰ Hanus, L.: Človek a kultúra, c.d., s. 92 - 93.

K otázke konfesionalizmu, ktorý poznačuje našu národnú, kultúrnu i literárnu komunitu aj v 21. storočí sa L. Hanus vrátil v monografii J. Kútnik - Šmálov. Spomína to ako problém aj mladého J. Kútnika počas slovenského štátu (triedny, rasový, nacionálny a náboženský konfesionalizmus) a to aj v súvislosti s Rázusovým románom Odkaz mŕtvych. Opakuje myšlienku o osudnej úlohe protestantizmu, t.j. o rozbití kresťanskej jednoty Západu a tým aj sveta, ako aj dôsledkoch v európskom rozdelení. Nevedno, či tieto myšlienky sú vlastníctvom Kútnika alebo Hanusa, keď píše, že „problematický námet autor nezvládol. Prevážila prevaha udalostí“. Na zamyslenie je vhodná myšlienka aj dnes, t. j. odpoveď na otázku: „Čo je to konfesia?“³¹, pretože sám pojem sa nemusí vzťahovať iba na náboženský konfesionalizmus, pretože konfesia nemusí byť spojená len s náboženskou vierou.

Hanusova personálna monografia J. Kútnik - Šmálov - život - činnosť - tvorba (1992) ponúka možnosť osobitne sledovať biografizmus, ktorý v slovenskej literárnej histórii v i literárnej výchove zohral a zohráva mimoriadnu úlohu. Obídeme žáner vedeckej monografie o autorovi, priateľovi a rovesníkovi. Zaujímá nás Hanusovo chápanie biografie i autobiografie, ku ktorým sa marginálne ale aj spontánne vyjadroval pri vydaní Urbanových spomienkových kníh. Je o to vzácnejšie, že môže byť modelové, a to aj preto, že J. Kútnik - Šmálov je jedinečná, neopakovateľná osobnosť. Keďže „dynamický zjav Kútnikov bol silno časový“ a chce ho „vyrozprávať“ a predstaviť súčasnému čitateľovi, musí sa vyrovnáť so samým pojmom informácie a s pojmom biografía, teda s opisom či charakteristikou - a hodnotením. Uvedomuje si významovú škálu - hierarchické stupne - informácie, od bežného písomného údaju po „hlbku bytia“. Odmieta stredoveký nominalizmus ako prekonaný fakt, lebo dnes už sa myslí v súvislostiach, vo vzťahoch, v spojivách. Odmieta zbožštený kult génia tak v romantizme, ako aj v liberalizme, teda v myslení 19. i 20. storočia. Lebo liberalizmus neposudzuje, len obdivuje, len sa klania umelo skonštruovanému ideálu človeka. Priznáva osobnú skúsenosť tohto kultu, „chatrnosť všetkej človečiny“ (ide zrejme

³¹ Hanus, L.: Jozef Kútnik - Šmálov, c. d., s. 99. 106 - 107, 108 - 116.

o alúziu aj na kult osobnosti). Princíp kauzality sa tu načisto stráca, osobnosť povstáva akoby „z ničoho“ a všetky hodnoty „z ničoho“ vznikajú náhodne. Avšak pre biografizmus, aký sa rozvinul u nás, je dôležitý evolucionizmus 19. storočia. Človek - podľa evolučnej teórie - je posledným článkom biologického radu živočíchov. „Kategória osoby, pravdaže zaniká“³¹. Nie je tu miesto pre osobné poznanie a rozhodovanie. Platí vševládny determinizmus. Podľa neho človek je produktom svojho prostredia. V životopisoch, podotýka L. Hanus, sa to uplatňuje ako prvotriedna hodnota. Spomína Nejedlého životopis B. Smetanu a vtipne poznamenáva, že je to najlepšia štúdia o českom pivovarníctve. Tento sociálny determinizmus sa absolutizoval v tzv. socialistickej biografistike (stačí si prečítať personálne heslá v encyklopédiách vydávaných v rokoch 1949 - 1989). L. Hanus neodmieta čas a prostredie, ktoré pôsobili pri formovaní personality. „Pre taký živý osobný celok“, aký predstavuje osobnosť J. Kútника - Šmálova „treba hľadať jednotný symbol, ktorý by ho, v jednom znaku, vyjadroval“. „Životopis tento je informáciou“, zdôrazňuje a „chce byť metafyzikou Kútnikovho života“. Treba poukázať na dielo literárne, historické a vedecké, aký má „podstatný zmysel“ tento život. Podľa L. Hanusa autor životopisu nemôže hodnotiť, môže len informovať, „len upozorňovať“. Kútnikovo dielo žije ako „kultúrny monument“, žije v „duchovnosti národnej ďalej“. Keďže chýbajú autobiografické dáta a mnohé písomné dokumenty sa zničili, zaiste Kútnik žije aj v podobe hovorenej biografie. Preto je nútený „vracať sa do spomienok..., zavše sa filozoficky zamýšľať“, pretože mu „ide o hlbšie pochopenie, o hlbší zmysel vecí“. Musí siahnuť za cudzími vecami a bude vkladať svedectvá do svojho textu. Musí porušiť chronologický postup, využije reflexívne vstupy.

L. Hanus si je vedomý toho, že dnes - v čase ukončenia životopisu - strácajú význam pojmy, kategórie, sústavy. Je to kríza autority, ktorá či chceme a či nie hľadá novú autoritu. Ak sa odmieta „stará metafyzika“ hľadá sa nová. Nová je dnes aj „duchovná dispozícia“, otvorená pre nové hodnoty. Ak priznáva pôvodu človeka parciálny aspekt, žiada sa odhaliť „korene a prostredie duchovné“. Integrálne chápanie

osoby predpokladá integrálne poňatie autorovho sveta i jeho tradície. Pritom tieto korene treba ponímať funkčne, vo vzťahu k autorovi, ku Kútnikovej osobe. Pravda, L. Hanusa zaujíma vývinový vzťah osoby k zrodu osobnosti práve pri osvetľovaní pôvodu a prostredia. Aký podiel vplyvu tu prevažuje: osobný, či objektívny. Vývin osoby – zdôrazňuje – nie je proces ani mechanický, ani len biologický, ale práve osobný, a to je dej ľudský, špecifický, jednorázový a jedinečný.³² A pridáva, že vzťah človek a jeho prostredie je zápas, „zápas činiteľa osobného s nadsobným“. Zákon kultúry chce zistiť v každom diele, v každej kultúrnej činnosti osoby. Rozoznávajúce znamienka „osoby a jej diela“ predstavuje hodnotové kritérium. Odmieťa neosobné procesy kultúry i spoločnosti, v biografii – opakuje – sa má hovoriť o osobe „vo vlastnom a plnom zmysle“.³³

L. Hanus „vysvetľuje“ literárnu osobnosť J. Kútnika-Šmálova ako „príslušníka svojej generácie a doby“. Všíma si a zdôrazňuje u Kútnika ako kritika vlastný vzťah medzi presvedčením (svetonázorom) a kritikom. Chce preto jeho život aj „zosumovať podľa rozumového prehľadu“. A potom cez „prehľad“ sa usiluje „vniknúť aj do hĺbky tejto osobnosti“, a to preto, „aby sme pochopili duševný stred bytia, myšlienok, zámerov, pohnútok a cieľov, do podstaty človeka a tvorcu“. Teda, aby sme ho podľa ľudských možností „pojali, pochopili... a osvojili“.³⁴ To je vlastne zmysel každého literárneho či vedeckého životopisu. Možno však poznamenať, že Hanusova interpretačno-informačná metóda obsahuje v sebe istý nedostatok: cez analýzu Kútnikových kritik mnohé pravdy, tvrdenia, koncepty osvetľuje a dopĺňa tak, že nemožno rozoznať dva autorské texty.

ZÁVER:

L. Hanus vniesol do slovenského literárnovedného myslenia kultúrologicko-antropologický aspekt s kresťanským personalizmom maritainovským i mounierovským, ktorého stredom bol človek ako telesno-duchovná bytosť. Meto-

³² Hanus, L.: Jozef Kútnik – Šmálov, c. d., s. 11.

³³ Hanus, L.: Jozef Kútnik – Šmálov, c. d., s. 12.

³⁴ Hanus, L.: Jozef Kútnik – Šmálov, c. d., s. 15.

dologické orientácie na európske západné projekty umenia a estetické prúdenia znáročňovali kritériá na „príchodbnú“ domácu literatúru a v tvorivom národno-kultúrnom procese presadzovali duchovnosť ako univerzálnu hodnotovú kategóriu. L. Hanus sa k otázkam literatúry vyjadroval v štyroch historicky odlišných životných situáciách: v slobode, v istote, v obavách – a vo väzení – i po ňom, v rokoch tridsiatych, štyridsiatych, v povojnovom období, v socialistickom i po roku 1989. Vždy to bol ten istý autor, konceptuálne myšlienki, európsky zorientovaný, sčítaný, reálny – a kritický. Celé jeho kulturologické i literárnovedné a estetické myslenie sa formovalo v nárazoch, v konfrontáciách, v bezprostrednom dotyku domácich alebo prevzatých koncepciách: vedeckej syntézy, štrukturalizmu (surrealizmu), marxizmu, tradicionalizmu, historizmu, pozitivizmu, konfesionalizmu, socialistického realizmu a i. Historické a komparatívne postupy stáli v pozícii východísk alebo argumentačných zdrojov. Hlavný jeho myšlienkový ťah bol vždy viazaný na prítomnosť a domáce vnútorné procesy a zápasy viery, vedy a umenia, pri ktorých pôsobila stála túžba po dialógu. Išlo – jeho terminológiou povedané – o stred, o „dejinnú skutočnosť“, v ktorej sa ocitá, očisťuje, láme, otvára či dotvára sám konkrétny človek a spoločnosť. L. Hanus v istom zmysle uplatňoval komplexnú kultúrologickú interpretáciu literárneho života, literatúry samej a jej pôsobnosti, anticipoval recepčnú estetiku, literárnu komunikáciu a semioticky formovaný literárny text. Filozoficko-antropologická textualita L. Hanusa predchádzala teologickej inšpirácii, je viac historická než apologetická a katechetická, vždy je však duchovná. Celé myslenie o literatúre a o umení vôbec je nasmerované na budúcnosť, hoci predmetom je minulosť, resp. kontinuita tradície. Výsledky svojho hľadania, bádania a projektovania formuloval tematicky blokovo a v zrozumiteľnom vedeckom naratívnom podaní. Naratívny vedecký štýl nevyklučuje systematickosť, ale pripúšťa opakovanie a viaceré uhly pohľadu, ako aj hodnotovú hierarchickosť.

VÝZNAM DOSTOJEVSKÉHO V DIELE BERĎAJEVA, HANUSA A GUARDINIHO

RÓBERT SARKA

Tvorba Dostojevského prekročila územie literárnej kritiky, dostala sa do pozornosti aj teológov a a filozofov, ktorí oň prejavili a prejavujú záujem. Pokiaľ ide o metódu skúmania, buď vznikali diela, ktoré prinášali globálny pohľad na Dostojevského intro – univerzum, občas sledujúc parciálne problémy (sloboda, zlo ap.) alebo diela, kde sa snažili autori podať svoj výklad na základe analýzy spisovateľových postáv. Tieto dva prístupy sa opakujú dodnes. V našej štúdiu budeme sledovať ako interpretovali Dostojevského Berďajev, Hanus a Guardini. Berďajev upozorňuje na nadčasovosť antropologických náhľadov Dostojevského pre súčasného človeka. Jeho prínos sa mi zdal dobrým úvodom k poňatiu, ako vnímali Dostojevského dielo Guardini a Hanus. Zdá sa, že jeho dielo poznal aj Guardini. Dostojevskij sa predovšetkým vo svojom neskoršom diele zaoberal filozofickými i teologickými témami, čo okrem literárneho hľadiska umožňuje, aby bol skúmaný aj s pohľadu teológie a filozofie, preto sme štúdiu rozdelili na dve podkapitoly a podľa toho aj našich autorov.

DOSTOJEVSKIJ – FILOZOF

Stalo sa už akýmsi klišé porovnávať Dostojevského s Nietzsche. Nemecky píšuci filozof nepovedal viac, čo by nebol pred ním vyjadril už ruský spisovateľ. Obe osobnosti spája:

1. spoločný záujem o nihilizmus s tým rozdielom, že zatiaľ čo pre Nietzscheho bol nihilizmus reakciou na platónsko – kresťanskú tradíciu, Dostojevskij ho chápal, ako stratu hodnôt u moderného človeka; 2. spoločným pre oboch bolo hľadanie alternatívy, ako odpovede na nihilizmus. Nietzsche ju videl v prekonaní kresťanstva, Dostojevskij v návrate ku kresťanstvu.

Michail Tugan – Baranovskij tvrdil svojho času v článku *Etická viziá Dostojevského*,³⁵ že spisovateľ síce myslením predchádzal Nietzscheho, avšak viac než Nietzschemu je podobný Kantovi. S Kantom ho spájajú témy hodnoty ľudskej osoby a s tým súvisiace tri otázky: problém Boha; problém dôstojnosti človeka; problém zla, s ktorými sa zaoberal v literárnom živote svojich hrdinov. Prvú tému riešil v postave Kirilova. Problém dôstojnosti človeka v postave Raskolníkova a problém teodiceji v postave Ivana Karamazova.

DOSTOJEVSKIJ A BERĎAJEV

Dostojevskij patril k trvalej inšpirácii Nikolaja Berďajeva, ktorý sa k nemu vo svojich dielach neustále vracal. Popri rozličných štúdiách Berďajev napísal monografiu *Dostojevského poňatie sveta (Mirosozerecanije Dostojevskogo, Praha 1923)*,³⁶ ktorú Loskij označil za jeho najlepšie dielo.³⁷

Podľa Berďajeva sú všetky postavy Dostojevského diel, ich utrpenie, osudy, vnútram samého spisovateľa alebo rozličné aspekty a obdobia jeho života. To je dôležité východisko analýzy Dostojevského diela, ktoré potom preberú aj iní autori ako Evdokimov a Guardini. Študovať Dostojevského je podľa Berďajeva zvrchovane dôležité pre filozofickú antropológiu, filozofiu dejín, filozofiu náboženstva a mravnú filozofiu. V úvode Berďajev porovnáva tvorbu Tolstého s Dostojevským. Vidí ich ako existencionalistov. Tolstoj je podľa neho nihilista, ktorý nakoniec zničil sacrum a hodnoty. Dostojevskij je zasa človek ducha, preto má schopnosť všetko preniknúť. Rovnako ako Dostojevskij aj Tolstoj hľadal Boha, avšak hľadal ho ako pohan, ako prírodný človek neakceptujúci, že Boh už prehovoril, že sa daroval cez Zjavenie. Umenie Dostojevského je symbolické, pretože jeho pohľad, je pohľadom pneumatológa. Tolstoj však prebýva len v oblasti dušeno – telesnej. Umenie nikdy neodráža len empirickú skutočnosť, vždy preniká do iného sveta, avšak tento svet je podľa Berďajeva dostupný iba v symbolickom

³⁵ Tugan – Baranovskij, M.: La visione etica di Dostoevskij. In Il drama della liberta. Saggi su Dostoevskij, La Casa Matriona Milano 1991, str. 25.

³⁶ Dostojevského pojetí světa, OIKOYMENH Praha 2000.

³⁷ Loskij, O.N.: Dějiny ruské filosofie, Refugium Velehrad 2004, str. 375.

výraze.³⁸ Každé pravé umenie je symbolické, je mostom medzi dvomi svetmi, vydáva svedectvo o hlbšej skutočnosti, ktorá je pravou realitou. V tejto reflexii podľa mňa Berďajev dobre vystihol autentické umenie. Ono je vždy otázkou hlbkej inšpirácie, nielen momentálneho nápadu. Obávam sa, že od čias avantgardy, aj keď nechýbali a nechýbajú geniálne talenty, je v umení veľa momentálnych nápadov, ale málo duchovnej inšpirácie.

Jednou zo stále diskutovaných tém, ktorú intepretovali Berďajev, Guardini i Hanus, je *Legenda o Veľkom inkvizítovi*, nachádzajúca sa v *Bratoch Karamazových*.³⁹ Kristus a Veľký Inkvizitor sú v Berďajovovej interpretácii obrazom Krista a antikrista. Inkvizitor nesie podobu ducha Nietzscheho Zaratrustru. Má ašpiráciu obrať človeka o slobodu v mene šťastia. Avšak: „Duch Kristov má v srdci viac slobody ako šťastia. Duch Antikrista má zasa v srdci viac šťastia ako slobody“.⁴⁰ Podľa obrazu, ktorý opísal Dostojevskij, antikrist nebude ateista, ale veľký askéta, titanský spiritualista. Dostojevskij bol odporcom každého donucovania, či už išlo o katolícke, teokratické alebo socialistické. Bol nekompromisný k zlu. Ono musí zhorieť v pekelnom ohni. Podľa Berďajeva bol ruský spisovateľ najväčším obhajcom slobody, akého kresťanský svet poznal. Dostojevskij zjavuje Boha ako milujúcu Slobodu, ktorá očakáva odpoveď na svoje slobodné volanie. Toto volanie je povolaním človeka, ktorý stojí pre voľbou. Berďajev opisuje tri cesty k harmónii a konečnému dobru: 1. harmónia, raj, život dobra bez slobody, bez slobodnej tragédie, utrpenia a tvorivého úsilia; 2. harmónia, raj, život dobra za cenu nesmierneho utrpenia a potokov slz, ako cena za dosiahnutie budúceho šťastia 3. harmónia, raj, život dobra ku ktorému človek príde ces-

³⁸ Berďajev, N.: Dostojevského pojetí světa, str. 18.

³⁹ Legendu rozpráva Ivan Karazamov, ktorý rozpráva ako sa postupne kresťania spreneverili učeniu Evanjelia, takže sa Kristus rozhodol prísť na zem, konkrétne do Sevily, kde káže a robí zázraky. Neunikne však pozornosti inkvizície, ktorá ho zatkne. V noci k nemu prichádza inkvizitor a vedie s ním monológ, ktorý Kristus mlčky načúva. Inkvizitor vyčíta Kristovi, že dal prílišnú slobodu jedincovi, že ľudia nie sú pripravení na slobodu, preto je lepšie, že existuje inštitúcia, ktorá všetko kontroluje a vedie. Kristus, ktorý mlčky načúva, ukončí výsluch pobožkaním inkvizítora.

⁴⁰ Berďajev, N.: La rivelazione dell'uomo nell'opera di Dostojevskij. In Il drama della liberta, str. 141.

tou slobody a utrpenia a do ktorého nakoniec nájdu všetci cestu, ktorí trpeli a znášali temno kvôli Božiemu kráľovstvu.⁴¹ Pre Dostojevského bol prijateľná len tretia cesta. Iba utrpenie, pokánie môže človeka oslobodiť od zla. V tom je jedna z point príbehu Raskol'nikova.⁴²

DOSTOJEVSKIJ A HANUS

Hanus patril vo svojej dobe k intelektuálnym aristokratom s európskym nadhľadom. Mal daidalovskú schopnosť vzlietnuť a zobrať so sebou čitateľa, aby ho za chvíľu zarážajúco trefnou metaforou ponoril do podstaty problematiky a ponúkol vylovenú perlu múdrosti. Možno práve Guardiniho charizma ho priviedla k Dostojevskému. Je však celkom možné, že to bola sila ruského génia, ktorá Hanusa očarila. Očakávalo by sa, že Hanus sa pri interpretácii Dostojevského vybral po stopách svojho učiteľa Guardiniho.⁴³ On si však zvolil iný prístup. Zatiaľ čo Guardini interpretuje Dostojevského teologicky, Hanus využil jeho základné diela ako memento pred blížiacou sa pohromou. V textoch *F. M. Dostojevskij a svet bolševizmu. (Poznámky k románu Besy)*,⁴⁴ a *Kristova postava u F.M. Dostojevského*,⁴⁵ ktoré boli publikované v roku 1942, Hanus vystúpil ako prorok ohlasujúci nebezpečenstvo komunizmu.

V prvej štúdii *F. M. Dostojevskij a svet bolševizmu* urobil hlbokú analýzu ruskej situácie v ktorej vznikol bolševizmus. Napriek tomu, že v štúdii cítiť emotívne turbulencie v duši vidca tušiaceho blížiacu sa cunami, Hanus sa snaží zachovať objektivitu a nebojí sa oceniť u niektorých predchodcov bolševizmu, ako napr. Nečajeva, prvky heroizmu.

Za najdôležitejšie vysporiadanie sa Dostojevského s komunizmom vidí Hanus román *Besy*. Hanus sa nezdržuje vysvetľujúcimi poznámkami, pretože automaticky počíta

⁴¹ Berďajev, N.: Dostojevského pojetí světa, str. 98.

⁴² Berďajev, N.: c.d., str.60 - 61.

⁴³ Hanus to čiastočne urobil v monografii Romano Guardini. Mysliteľ a pedagóg storočia, Lúč 1994, str. 114 - 131.

⁴⁴ Vyšlo: Slovenské pohľady 3(1942) 153 - 164; tiež in Hanus, L.: Rozhľadanie, 1943, str. 127 - 149; ID.: Umenie a náboženstvo, Lúč 2001, str. 112 - 131..

⁴⁵ Vyšlo: Slovenské pohľady 8 - 9 (1942) 520 - 538; tiež in Hanus, L.: Rozhľadanie, str. 150 - 184; ID.: Umenie a náboženstvo, str. 132 - 159.

s náročným čitateľom. Dostojevskij je podľa neho konzervatívec, ktorý má ku kultúre negatívny pomer apokalyptika.⁴⁶ Hanus postupuje metódou interpretácie typológie postáv v Dostojevského diele, pričom podáva vlastný výklad.⁴⁷ Zameriava sa predovšetkým na Kirilova, ktorého prirovnáva k Nietzschemu, pretože má jeho kvality a náruživosť. Kirilov sa zaoberá problémom samovraždy – prečo sa nezmárniť? Žiť je podľa neho bolesť a strach. Produktom strachu je Boh, ak sa však zbaví Boha – zbaví sa strachu. V Kirilovi Dostojevskij poukazuje na jednu z predvedeckých teórií o pôvode náboženstva v strachu pred prírodnými silami, ktoré ho vedú k zbožňovaniu fiktívneho idolu. Problémom sa zaoberal aj Bergson, ktorý strach nepokladal za niečo výslovné negatívne.⁴⁸ Neskôr sa stane táto predvedecká hypotéza hlavným ideologickým článkom komunizmu na jednoduché vysvetlenie tajomného fenoménu náboženstva. Nie je to prekonaná idea. V súčasnosti sa asi najslávnejší ateista, biológ Dawkins vyjadruje, že Boh je vírusom ľudského myslenia.

Podľa Hanusa, Kirilov predstavuje skúsenosť moderného človeka, ktorému sa ponúkajú dve riešenia: Kristus, alebo smrť, On alebo ja.⁴⁹ Nevie, či Hanus poznal Sartrov ateistický existencializmus, ktorý predkladal podobnú alternatívu: Boh alebo sloboda človeka.⁵⁰ V Kirilovovi Dostojevskij urobil pokus, ako ďaleko môže dôjsť v ruskej duši dialektický ateizmus. Je to akoby osobné dotvorenie Nietzscheho Zarathustru a má veľa príbuznosti s Feurbachom, ktorý si podobne ako Kirilov myslel, že Boh je výplodom rozumu, projekciou.⁵¹

Hanusova štúdia je mimoriadne prísna, spišiacky tvrdá. Intelektuál, kulturológ miestami prekračuje svoju vycib-

⁴⁶ Hanus, L.: Umenie a náboženstvo, str. 118..

⁴⁷ Je tu pohanka Marja Lediadková; socialista a rasista v jednej osobe Šatov; apostati a bezverci Stavrogin a Kirilov.

⁴⁸ Bergson tvrdí (Bergson, H.: Dva pramene morálky a náboženstva in ID.: Filozofické eseje, Slovenský spisovateľ Bratislava 1970, str. 300 - 302), že by toto poňatie nemalo byť úplne odmietnuté. „Vzrušenie človeka pri pohľade na prírodu má iste podiel na vzniku náboženstiev. No ešte raz, náboženstvo nie je natoľko ani strach, ako reakcia na strach. A nie je hneď vierou v bohov“ (str. 300).

⁴⁹ Hanus, L.: Umenie a náboženstvo, Lúč 2001, str. 129.

⁵⁰ Janke, W.: *Filosofie existence*, Mladá fronta Praha 1994, str. 133.

⁵¹ Hanus, L.: Umenie a náboženstvo, Lúč 2001, str. 130 - 131.

renú kultúrnosť, pokúšajúci prebrať slovenskú otupenosť tvrdými vyjadreniami, ako napr. „Besy sú niečo, čoho sa myseľ štíti dotknúť... sú pomyjami ľudskej spoločnosti“.⁵² Alebo „Besy sú rátaním sa Dostojevského so svetom bolševizmu. Štáby mu bolo potrebou, na záchranu zdravia v románovej forme zo žalúdka vyvrhnúť všetok hnus k tomuto fenoménu... Dejiskom vyčiniť tohto stáda ošípaných je spráchnivená spoločnosť, lživá a ustatá“.⁵³ Mottom románu je Lk 8, 23 príbeh o čriede ošípaných, ktoré sa ponorili po oslobodení posadnutého Ježišom do jazera, Hanus vychádzajúc z tohto motta tvrdí, že názov *Besy* by sa mal správne prekladať *Posadnutí*. Podľa neho je Dostojevského posadnutosť spojená s ošípanými obrazom najväčšej špiny. Ako hrozne dal po čase Hanusovi za pravdu stalinizmus.

F. M. Dostojevskij a svet bolševizmu je pomerne náročný text pre čitateľa, ktorý nie je oboznámený s osobnosťami ruského verejného života tejto doby. Téma nie je pre mladého súčasníka príliš zaujímavá, pretože ide o určité, už historické fakty. Na druhej strane je chyba, že mladí ľudia nepoznajú ideológiu komunizmu, ktorá nebola dosiaľ postavená na jednu rovinu s nacizmom. Nedial sa totiž žiadny Norimberg s komunizmom a tak sa komunizmus aj v súčasnosti mimikricky skrýva uprostred masovej kultúry, odievajúc sa do ideí humanizmu, patriotizmu, sociálneho štátu či ekológie. Z tohto pohľadu ostáva stále inšpirujúcim odkazom pre mladého človeka vedieť počúvať prorokov svojej doby, akým bol aj Hanus.

Druhá štúdia, pokiaľ ide o originalitu spracovania, nedosahuje úroveň prvej. Ani jej názov, *Kristova postava u F. M. Dostojevského*, podľa mňa nie je veľmi výstižný. Je tu ďaleko viac cítiť prítomnosť Guardiniho, i keď doplneného niekoľkými originálnymi prvkami pochádzajúcimi od Hanusa. Hanusovi nevyšla ani prognóza, keď v roku 1942 tvrdil, že „...dnes človek prešiel katastrofami zla, že ho už nevábia žiadne nové pokusy v tomto ohľade“.⁵⁴ V tom čase ešte stále existoval Osviečim, Buchenwald, Stalinove gulagy, ktorých pohostinnosť si sám Hanus musel užiť. Na dru-

⁵² Hanus, L.: Umenie a náboženstvo, str. 122.

⁵³ Hanus, L.: Umenie a náboženstvo, str. 123.

⁵⁴ Hanus, L.: Umenie a náboženstvo, str. 135.

hej strane Hanusov text, ktorým skúmal Dostojevského mal svoj náboj, svoju akčnosť. Musíme si uvedomiť, že nebol až tak nevinným, pretože pojednáva o slobode svedomia v období Slovenského štátu, ktorý jednoznačne túto slobodu neumožňoval. Sám Dostojevskij, ako bolo povedané, nebol lojálnym ani úplne ortodoxným. Mal negatívny vzťah k autoritám kvôli núteniu. Z tohto pohľadu možno vnímať jeho štúdiu ako veľmi provokatívnu.

Uviedli sme, že Hanus pristupuje k Dostojevskému skôr zo socio - filozofického hľadiska, avšak v tomto texte ho vníma viac ako teológa, ktorý sa zaoberal slobodou zla, pričom na svojich hrdinoch zachytil rozličné apostázie.⁵⁵

Dostojevskij podľa Hanusa skúma kresťanstvo a imanentný humanizmus. Kritizuje kresťanstvo, že mu uniká moderný človek a jeho problémy. Kresťan by ho mal sledovať, pochopiť a prepodovať. Súčasný človek prepadol autonómne humanizmu, ktorý ho vedie k rozkladu. Tieto postrehy sú aktuálne aj dnes. Problémom je, že autonómny humanizmus má nesporne veľa dobrých ideí, avšak nebezpečná je jeho taktika, ktorá vytvára zdanie dobra, dokonca zdanie lepšieho dobra, ako ponúka Evanjelium. Presadzujú sa tak idey, ktoré nie sú v súlade s Božou vôľou, ale zdajú sa prirodzené a ľudskejšie (homosexuálne partnerstvá, eutanázia, využitie plodov na lekárske výskum ap.). Autonómny humanizmus nemá pevný etický základ, možno ho meniť voľbou väčšiny, čo môže byť nebezpečné.

Podľa Hanusa *Legenda o Veľkom Inkvizítovi* je akýmsi Dostojevského krédom. Obsahuje jeho predstavu o Kristovi a kresťanstve. Kristus dokázal odolať pokušeniu na púšti, ale kresťanstvo nie. Kresťanstvo je len pre elitu ducha, pre niekoľko vyvolených. Dostojevskij odmieta juridické a dogmatické kresťanstvo.⁵⁶ V tejto interpretácii *Legendy* sa Hanus rozchádza s Guardinim. Stotožňuje sa s Dostojevským, avšak s kritickou poznámkou, že ruskému géniovi chýba

⁵⁵ „Raskolnikov trpel pýchou rozumu, Svidrigailov a Fedor Karamazov sú ošipánymi pri váloze. Brodia sa v bezduchej samovôli a ich koniec je pod obraz Boží. Besy okolo Petra Verchovenského sú podobné pre niečo nevýslovne hnusné, čoho sa treba štiť dotknúť. Ivan Karamazov je odbojný tyran, ktorý sa nemôže zbaviť Boha, hoci sa ako červiak ustavične proti nemu vyhadzuje...“ (Hanus, L.: Umenie a náboženstvo, str. 138).

⁵⁶ ID.: *Umenie a náboženstvo*, str. 155.

reálny pohľad na dejiny, na historického Krista a tým aj na Cirkev. Pokladá však Dostojevského za veľkého apologéту kresťanstva.

DOSTOJEVSKIJ – TEOLÓG

Napriek tomu, že Dostojevského zväčša nepokladajú za teológa, zaoberajú sa ním aj teológovia. Nie je striktno ortodoxným veriacim, ku koncu života sa však k ortodoxii blížil. Berďajev tvrdí, že Dostojevskij mal prorocký dar, ale jeho šovinizmus, prehnaná láska k Rusku a nespravodlivá kritika voči iným národom, ho oslabil.⁵⁷ Spisovateľ mal rovnako sklony k mysticismu v zmysle, že uznáva aj iné cesty poznania, ako tie racionálne. V snoch, víziách, extázach jeho postáv spirituálna realita klope na vedomie človeka. Prostredníctvom chorých a smiešnych ľudí pozýva k všeobecnej metanoi. Aj epileptický záchvat chápe ako skúsenosť z iného sveta.⁵⁸ Napriek jeho nie jasnej ortodoxii, Dostojevskému nemožno uprieť veľkú lásku ku Kristovi. V liste N. D. Fonvizine napísal: „Bol som formovaný symbolom viery, ktorý je pre mňa jasný a svätý. Tento symbol viery je pre mňa veľmi jednoduchý: veriť, že nie je nič krajšie, nič hlbšie, nič sympatickejšie, nič rozumnejšie, nič odvážnejšie a nič dôkladnejšie než Kristus. Nielen že nie je, ale so žiarlivou láskou hovorím, ani nemôže byť“.⁵⁹

Podľa Dostojevského len krása spasí svet, je to však krása svätosti. Ideál svätosti potom zažiaril v najvyššej možnej miere v Kristovi.⁶⁰ Dostojevskij sa koncentruje na človeka. Hovoriť o Bohu znamená hovoriť o človeku, ako o synovi

⁵⁷ Berďajev, N.: *c.d.*, str. 119. V jeho diele sa nachádzajú niektoré pozoruhodné výroky, ktoré sa naplnili. V *Besoch* hovorí ústami Verchovského na margo revolucionárov, že ide o obmedzených seminaristov. Čas mu dal za pravdu. Černiševskij, Dobroľudov boli synmi archijerejev. Nečajev učil katechizmus, Džeržinskij bol zapálený katolík, ktorý chcel byť kňazom. Stalin bol bývalý seminarista (Evdokimov, P.: *Dostoevskij e il problema del male*, Citta Nuova Roma 1995, str. 240). Útek Verchovského pred životom sa podľa Evdokimova uskutočnil v Tolstého úniku (Evdokimov, P.: *c.d.*, str. 221).

⁵⁸ Evdokimov, P.: *Dostoevskij e il problema del male*, str. 74. V poviedke *Sen smiešneho človeka* predstavuje Dostojevskij raj, kde niet ešte diferencie medzi dobrom a zlom, väčším a menším, je to akoby krátka nevedomosť. Pád človeka bol skúškou slobody, ktorá ho už nemôže vrátiť do pôvodnej nevedomosti (Dostojevskij, F.M.: *Neobyčejné příběhy*, Edice světových autorů Praha 2005, str. 370 – 390).

⁵⁹ Berďajev, N.: *La rivelazione dell'uomo nell'opera di Dostoevskij*, str. 5.

⁶⁰ Evdokimov, P.: *c.d.*, str. 82.

Božom.⁶¹ Veľkosť človeka vidí v jeho nesmrteľnej duši, ona je zdrojom morálneho jednania, ak sa poprie, hrozí úpadok. Rovnako je to aj s otázkou existencie Boha, ak sa poprie, nenahradí ho žiadny adekvátny alternatívny zdroj, ktorý by viedol človeka k morálnemu konaniu.⁶² Tieto idey sú dnes mimoriadne aktuálne. Na teologickom poli došlo zvlášť medzi protestantmi k pochybnostiam ohľadom existencie nesmrteľnej duše, ktorá je vraj náukou prebranou z helenizmu. Medzi filozofmi sa zväčša pochybuje, či existuje nejaká racionálna cesta k Bohu.

Teologicky zaujímavým je Dostojevského objav elementu smiešnosti v zle. Človek je pozvaný stať sa stvoreným *alter ego* Boha, ak padne, stane sa *alter ego* diabla, premení sa na karikatúru Boha. Len keď sa človek pokorne príjme ako hriešnik, dosiahne moc nad zlom.⁶³

Ak máme v súčasnej kultúre hľadať výraz tejto idey, myslím, že to je *Mr. Bean*, komická postavička z konca 90. rokov. Bean nie je dobrým človekom, je to narcis škrupulózne uskutočňujúci tie idey, ktoré nám ako pokušenia aspoň občas preblesknú hlavou. Podľa mňa práve v tejto postave sa objavuje smiešnosť zla, ktorú Dostojevskij vyjadril. Posledný film *Mr. Bean na prázdninách (Mr. Bean's Holiday, 2007r. S. Bendelack)* ukázal však aj čosi iné, načo nie sme pri tejto postavičke zvyknutí, že Bean dokáže urobiť komusi čosi dobré. Ktovie či práve pre túto zmenu nestráca postava smiešneho zla popularitu u divákov?

DOSTOJEVSKIJ A GUARDINI

Medzi obdivovateľov a interpretov Dostojevského patrila aj Romano Guardini, ktorý napísal o ruskom géniovi monografiu *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*.⁶⁴ Východiskom pre jeho štúdie nebolo celé monumentálne dielo ruského spisovateľa, ale niektoré jeho významné diela (*Zločin a trest; Idiot, Besy, Výrastok a Bratia Karamazovci*). Monografia je rozdelená na sedem

⁶¹ Evdokimov, P.: *c.d.*, str. 41.

⁶² Evdokimov, P.: *c.d.*, str. 95.

⁶³ Evdokimov, P.: *c.d.*, str. 157 – 158:

⁶⁴ Tal. Prekl. *Dostojevskij. Il mondo religioso*, Morcelliana Brescia 1995.

kapitol, v ktorých Guardini skúma náboženský svet ruského génia analýzou protagonistov jeho diel, ktorí sú niečím originálni, ako jedinci (napr. Aľoša, knieža Miškin) alebo majú spoločné črty (ateisti, rebeli ap.). Nemožno povedať, že je to úplne vyvážené dielo. Autor zvolil metódu priamej konfrontácie s textom, pričom uvádza často dlhé citácie. Negatívom tohto prístupu je, že niekedy prevláda citovaný úryvok z diela nad Guardiniho interpretáciou. Guardini sa neraz obmedzí len na marginálnu vágnu poznámku k silnému úryvku, čím sa znižuje hodnota študovaného problému a vytvára sa značný kvalitatívny rozdiel medzi kapitolami. Napriek tejto tienistej stránke možno povedať, že Guardini napísal významné dielo, ktoré ako sa zdá, malo autoritu aj medzi ruskými autormi. Spomína ho napr. Evdokimov.

Guardini sa neodvoláva na cudzie pramene pomocou ktorých by sa pokúšal preniknúť do skrytého univerza Dostojevského postáv. V jeho práci možno rozpoznať znalosť ruských štúdií o Dostojevskom, ktoré boli známe najmä vďaka emigrantom. Miestami ponúka mimoriadne originálnu interpretáciu.

V prvej časti tvrdí, že Dostojevského svet je svetom ľudu, ktorý kráča na ceste k sacrum.

Postavy jednotlivých diel podľa Guardiniho odrážajú niečo z duše ruského ľudu, sú potom archetypmi, ktoré odkazujú na hlbšiu realitu. Soňa Semjonova, dcéra Marmeládova, je najjemnejšia medzi ženskými postavami. Vyjadruje to, čo je pred Bohom najdrahšie, teda detstvo, ako tajomstvo Božieho kráľovstva. Práve Soňa vo svojej ponižujúcej obeti predstavuje toto tajomstvo, keď do Božieho kráľovstva vstupujú hriešnici pokorní ako deti.⁶⁵ Guardini ďalej mapuje duchovných ľudí, medzi ktorých zaradil Makaria Dolgoruského vľúdneho, veselého a svojou otvorenosťou predstavujúceho jednu časť ruskej duše, ktorý svojím bezdomovstvom doslovne napodobňoval nasledovanie Kris-

⁶⁵ Guardini, R.: *c.d.*, str. 48. 62. Je to postava, ktorej osud nie je len nejakou románovou fikciou. Keď som študoval v Taliansku, mal som na duchovnom rozhovore, ženu - Maročanku, ktorú s dvomi malými deťmi dvojčatami opustil muž, ostala na ulici so starou matkou, a keďže nemala pracovné povolenie, živila rodinu prostitúciou. Bola to duša, ktorá dychtila zanechať tento nedôstojný spôsob života, ktorá úprimne milovala Boha. Myslím, že jej nakoniec pomohla nejaká organizácia.

ta.⁶⁶ Ďalej starca Zozimu ako sväté miesto, kde ľud mohol zažiť dotyk s večnosťou. Jedna z pozoruhodných postáv je Aľoša Karamazov.

Vzor pre Aľošu našiel Dostojevskij pravdepodobne v mladučkovi Solovjovovi, s ktorým ku koncu života prežil šesť mesiacov v klaštore Optina Pustina. Tu našiel aj vzory pre starca Zosimu.⁶⁷ Aľoša nie je len Zozimov žiak, on je viac. Vlastní veľkosť, niečo, čo chýba starcovi. Starec má hĺbku ako atlét boží vypestovanú cnosť, všetko toto dosiahol dlhoročným úsilím. Aľoša má veľkosť, ktorú dostal ako dar. Je to postava, ktorá si okamžite získa čitateľa. Nemá sebalásku, nesúdi druhých. Guardini tvrdí, že za postavou Aľošu treba hľadať symbol anjela. Nemecký teológ sa sám zaoberal angelológiou. Napísal samostatnú štúdiu k anjelom, ktorej východiskom bolo dielo od Danteho *Božská komédia*. Guardini svoju interpretáciu opiera o tituly, ktoré Aľošovi v románe dávajú. Starý Karamazov ho nazval anjel, brat Dimitrij mu dal meno cherubín, iní o ňom povedali, že sa správa ako anjel. Podľa Guardiniho Dostojevskij vložil do ľudského bytia obraz o nadľudskom bytí.⁶⁸ Aľoša sa po smrti svojho duchovného majstra mení. Nestáva sa síce hriešnikom, je tu však ukázaná iná možnosť, že sa zmení na anjela, ktorý neostáva ontologicky stálym, ale môže sa prikloniť k zlu. Nevie, či nejde o Guardiniho nadinterpretáciu, ale podobné zobrazenie anjela v ľudskom bytí, podľa niektorých výkladov možno nájsť aj v Tolkienovom *Pánovi prsteňov*, kde sa stáva symbolom anjela strážcu čarodejník Gandalf, ktorý poráža temnú silu Balroga a ďalej sprevádza družinu.⁶⁹

Guardiniho, ako mnohých iných interpretov, pritiahla aj asi najdiskutovanejšia scéna v Dostojevského diele: *Legenda o Veľkom inkvizítovi*, nachádzajúca sa v *Bratoch Karamazových*. *Legenda* sa stala predmetom reflexii a dohadov. Prvoplánový úmysel Dostojevského bola kritika katolicizmu alebo aspoň niektorých jeho foriem. V legende je určite stále aktuálna kritika ekleziocentrizmu, teda nahradenie živejho vzťahu s Bohom za systém garantujúci spásu, formu-

⁶⁶ Guardini, R.: *c.d.*, str. 71.

⁶⁷ Guardini, R.: *c.d.*, str. 130.

⁶⁸ Guardini, R.: *c.d.*, str. 108 – 109.

⁶⁹ Gulisano, P.: *Tolkien: il mito e la grazia*, Ancora 2001.

láciu viery a praxe, nahradenie milosti technológiou moci nad osobami a dušami. Otázka moci v cirkvi a jej uplatnenie je téma rozhodne stále aktuálna. Do diskusie vstupuje aj Guardini, ktorý vnáša nové originálne prvky. Predpokladá, že Inkvizítor je symbolom satana. Geniálne poukazuje na to, že Kristus v Ivanovej legende, nie je Kristus evanjelií. Ivanova legenda je síce výpoveďou človeka, ktorý vášnivo dychtí po Kristovi, ale ide o Krista, ktorý nemá kontakt so životom. Je to Kristus úniku od života, kresťanstvo v *Legende* je tak bez zakotvenia s pozemskou skutočnosťou. Ivan prijíma Boha, ale odmieta stvorený svet.⁷⁰ Je to dôležitá poznámka o obraze Krista, ktorá napodiv unikla aj ruským autorom.

Veľmi zaujímavá je Guardiniho interpretácia kniežata Miškina z románu *Idiot*. Termín idiot pôvodne nebol chápaný pejoratívne, ani neznamenal stupeň mentálnej retardácie, ale neprispôsobilosť spoločenským pomerom. Guardini tento pôvodný význam neuvádza, ale ho predpokladá v pozitívnom slova zmysle. Pridŕžajúc sa svojej metódy interpretuje knieža Miškina pozitívne, ako portrét čistého kresťana. Nie je to človek mimo realitu, ale odvážny. Má *dobrý* či *pozitívny pohľad*, ktorým sleduje život z lepšej stránky, aj keď neprehliada defekty, nízkosť, reaguje voči ním so súcitom. Pravdivosť v konaní, v myslení a reči je to, čo je u Miškina silné. Počas jeho choroby ho vidia s deťmi. Dieťa vôbec hrá dôležitú rolu v Dostojevského svete. Dieťaťom je Zosima, Aľoša i Miškin. Z týchto postáv sa odrážajú fragmenty prvotného stvorenia žijúceho ešte v blízkosti Boha. Miškin predstavuje vnútornú krásu, svätosť. Podľa Guardiniho je to podobnosť s Kristom, „idiotom“, v pôvodnom slova zmysle, ktorý sa vymykal pomerom svojej doby. Nebol by Kristus so svojim evanjeliom o poslednom mieste, o nezištnosti lásky považovaný za idiota aj v súčasnom svete, a to dokonca aj zo strany kresťanov, ktorí prispôsobujú Evanjelium svojim malomeštiackym potrebám?

Guardini graduje svoj výklad konfrontáciou Miškina s Nastasjou Filipovnou. Nastasja si myslí, že už knieža videla, ale nevie kde. Nevie v ňom objaviť podobnosť s Kristom, nerozpoznáva že to, čo v nej dychtí, je túžba po vykúpení, túžba po stretnutí s večnosťou. Miškin tiež v sebe nesie

⁷⁰ Guardini, R.: *c.d.*, str. 134 - 137.

zmysel po stretnutí sa s večnosťou. Je len človekom, ale v jeho bytí sa objavuje niečo viac, ako ľudské: je to existencia Vykupiteľa, ktorý chce darovať spásu.⁷¹ Dráma vrcholí, keď Dostojevskij necháva, aby sa tieto dve túžby nenaplnili.

Rovnako ako v predchádzajúcich interpretáciách aj tu Guardini jednoducho nestotožňuje postavy románu so svojimi výkladmi, ale poukazuje na možnú podobnosť, keď sa Dostojevskij snažil vyjadriť metafyzické skutočnosti – existenciu anjela, či skúsenosť Bohočloveka v ľudskej skúsenosti.

ZÁVER

Dostojevskij ostáva trvalou inšpiráciou pre teológiu a filozofiu. Berďajev a Hanus interpretujú veľké dielo Rusa viac - menej z filozofického pohľadu. Guardini analyzuje jeho veľké diela teologicky. Hanusova interpretácia má prorocký nádych, ako varovanie pred hordami komunizmu. Čas mu dal za pravdu. Berďajev má záber metafyzický, Guardini teologický. Dostojevskij aj vďaka týmto veľikánom ostáva trvalou inšpiráciou, pretože jeho pohľad na človeka s jeho odcudzením, odmietaním Boha, ale aj túžbou po slobode a zdokonaľovaní je stále aktuálny, ako som sa pokúsil ukázať v tejto štúdií.

The works of Dostoyevski exceeded the area of literary criticism, they have come into the interest of theologians and philosophers. In the essay "The Meaning of Dostoyevski's Work to Berdajev, Hanus and Guardini" we have focused on the influence of this great Russian on the three thinkers mentioned. Hanus' interpretation of Dostoyevski is actually prophetic – he warns of the coming communism. Berdajev is more metaphysical and concentrates on the timeless anthropological message of Dostoyevski. Guardini is mostly theological. Also, due to these giants, Dostoyevski remains a permanent source of inspiration since his sight of a man and his alienation, rejecting God and the desire for freedom and perfection are always actual. This is what we tried to point out in our essay.

⁷¹ Guardini, R.: c.d., str. 294 – 304.

PROF. LADISLAV HANUS

**26. február 1907 Liptovský sv. Mikuláš*

† 7. marec 1994 Ružomberok, filozof, teológ, estét

Život: Kňaz, profesor, filozof, estét, teoretik a pedagóg kultúry a kultúrnosti Ladislav Hanus patrí medzi významné osobnosti slovenskej kultúry uplynulého i súčasného storočia. Narodil sa 26. februára 1907 v Liptovskom sv. Mikuláši. Jeho dielo predstavuje inšpiračný prameň pre oblasť filozofie, teológie, kultúry, sakrálneho umenia i literatúry. Po roku štúdií v bohosloveckom seminári v Spišskej Kapitule odišiel na štúdium do Innsbrucku (1926 – 1932). Tu získal v roku 1932 doktorát filozofie a o dva roky neskôr aj doktorát teológie. Kňazskú vysviacku prijal v roku 1932. Ako kaplán pôsobil od roku 1932 v Spišských Vlachoch, v roku 1933 v Spišskej Novej Vsi, v roku 1935 v Ružomberku. Od roku 1937 bol katechétom a profesorom náboženstva v Kežmaruku. V rokoch 1938 – 1950 prednášal ako profesor morálky, sociológie a sakrálneho umenia v bohosloveckom seminári v Spišskej Kapitule. Slovenský kultúrny život v štyridsiatych rokoch Hanus obohatil aj redigovaním popredných kultúrnych časopisov (Kultúra, Obroda a Verbum). Mimo riadne významné sú z tohto obdobia aj hanusovské preklady R. M. Rilkeho a P. Lipperta. Štátna moc v roku 1950 Spišský seminár násilne zatvorila. Tento rok zároveň znamenal koniec verejného vedeckého pôsobenia profesora Hanusa (1938 – 1950). V roku 1952 bol pozbavený aj občianskej a ľudskej slobody, nakoľko ho zatkli a neoprávnene odsúdili na pätnásť rokov väzenia za údajnú protištátnu činnosť. Trinásť rokov si odsedel vo väzniciach. Po návrate v roku 1965 (ešte bez občianskych práv a ako kurič v Bratislave) prednášal na súkromných filozofických a kultúrnych bratislavských sympóziách. Upozorňoval na nezastupiteľnosť a nenahraditeľnosť fenoménu kultúrnosti, šíril program kresťanského univerzalizmu, kresťanského humanizmu, personalizmu a kultúrneho pluralizmu. Od roku 1968 pôsobil ako farár v Kvačanoch a od roku 1974 v Hybiach. Posledných desať rokov svojho života prežil ako dôchodca v Ružomberku, kde 7. marca 1994 zomiera a 14. marca 1994

je pochovaný na ružomerskom cintoríne. Jeho významné dielo z oblasti filozofie, teológie, umenia a bohátú publicistickú, redakčnú a prekladateľskú činnosť ocenila čestným doktorátom filozofie v roku 1992 Univerzita Komenského v Bratislave. V roku 1994 získal profesor Hanus ocenenie v podobe titulu pápežský prelát. Dňa 25. mája 2005 udelila Vedecká rada Katolíckej univerzity v Ružomberku profesorovi Hanusovi titul doctor honoris causa (in memoriam) za inšpirujúci prínos v uplynulom i súčasnom storočí v oblasti ducha a kultúry.

Dielo: Filozofické výpovede Hanusových prác nadväzujú najmä na prúd kresťanského personalizmu J. Maritaina a R. Guardiniho. Teologicko-filozofickú koncepciu kresťanského humanizmu a filozofiu personalizmu Hanus postupne rozpracoval a anticipoval najmä v monografii *Rozprava o kultúrnosti* (1943), *Rozhľadenie* (1943), *Všeobecné kresťanstvo* (1943), *Princípy pluralizmu* (1967), *Filozofia kultúry* (1969), *Človek a kultúra* (1972). Prvý systematický pohľad na človeka ako kultúrnu bytosť v kontexte kresťanského humanizmu analyzuje *Rozprava o kultúrnosti* (1943). Úlohou kultúrnosti je tu „dvíhanie a zušľachtovanie celého človeka“. Do popredia sa dostáva vzájomná podmienenosť vzťahu človek a kultúra, človek a kultúrnosť. Človek je zadefinovaný ako nositeľ kultúrnosti a kultúrnosť ako „bytostný spôsob existencie človeka“. Kultúra je zasa výsledkom ľudského úsilia, „neosobným a objektívnym výsledkom ľudskej činnosti, ktorá pretrváva svojho tvorcu“ (RK, 15 – 31). K prvým dôvodom kultúrnosti patrí s n a ž i v o s ť človeka. Začiatkom kultúrnosti je p o z n á v a n i e, nakoľko kultúrnosť človeka začína uvedomovaním si vlastnej osobitosti, vlastného stanoviska k veciam. V hanusovskej optike sa človek stáva osobou vtedy, keď má jeho stanovisko š í r k u. Hanusov kultúrny človek kotví v duchu a všetky jeho vzťahy majú duchovný základ. To je zároveň hanusovský ideál slovenského kultúrneho človeka, ktorého ušľachtilosť rastie zo zbožnosti (RK, 32 – 103). *Rozpravu o kultúrnosti* treba chápať ako teoreticky koncept aktívneho skultúrňovacieho programu Slovenska, ktorý čerpá z podnetov Petra Lipperta,

Theodora Haeckera. Vzácné sú ideové súvisy s Maritainovým kresťanským humanizmom a Mounierovým kresťanským personalizmom (Pašteka, J.: LHAFK, 299 – 300).

V *Rozhľadení* (1943) Hanus pokračuje v intenciách kresťanského humanizmu a personalizmu, keď osobu vníma ako centrálnu hodnotu národa (slovenského, európskeho), zároveň vyzdvihuje katolícky pluralizmus a zdôrazňuje potrebu kultúrnej elity (vzdelancov), ktorá by slovenský národ dvíhala (R, 7 – 110). Najväčšiu úlohu povojnového slovenského národa vidí Hanus v jeho rozhľadení sa po Európe a zapojení sa do jej poriadku. Upozorňuje na uvedomelý prístup Slovákov k svojej národnej tradícii, ktorej duchovným základom je zjavené náboženstvo, kresťanstvo. Európa je pre slovenský národ „úloha, ktorá sa má v generáciách zvládnuť, norma, ku ktorej treba dorásť; európsky život je dávanie a prijímanie. Žiada si človeka stelesňujúceho európske idey kresťanského univerzalizmu a šľachetného humanizmu“ (R, 7 – 20). Normou pri formovaní slovenského človeka je kresťanský humanizmus. Hanus tlmočí potrebu maritainovského tzv. integrálneho humanizmu, ktorého základom je Vtelené Slovo ako ideál ľudskej dokonalosti. V ňom je zachovaný neporušený pochop človeka ako Božieho obrazu (R, 87 – 110).

Primárnym objektom *Filozofie kultúry* (1969) je fundamentálna analýza človeka, prieskum tzv. „*proprium humanum*“, rozbor korelácie medzi človekom, prírodou, kultúrou. Prichádza k „ontologickému odôvodneniu *proprium humanum*“, ktorým je „nehotovosť a vývinovosť človeka“. Vrcholom ľudského bytia je „personalita človeka“ s hlavnými atribútmi osoby: rozumom a slobodou. Ontologickým predpokladom kultúry je telesno-duchovná rozdielnosť a substanciálna jednota človeka; „hmotno“ a „duchovno“, hoci rovnako tvoria človeka i kultúrny proces, nie sú rovnocenné zložky – „človek je určený k duchu“, v ňom je hierarchický vzostup od tela k duchu; v tomto smerovaní zdola nahor je zmysel jeho existencie, jeho mravná úloha; je to špecifický ľudské, ono „*proprium humanum*“. Medzi duchovnými schopnosťami ľudskej bytosti primát má „rozum a poznanie“, „človek je tvorcom kultúry ako osoba a osobnosť“. Koreláciu med-

zi človekom, prírodou, kultúrou skúma na rovine „príroda a kultúra“ (náprotivné postavenie človeka oproti prírode), na rovine „kultúra a dejiny“ („vývinovosť“ ako zákon kultúry, tradícia, pokrok), na rovine „kultúra a spoločnosť“ („sociabilita“ ako ďalší zákon kultúry, štruktúrne formy a hierarchizácia spoločenských útvarov), na rovine „kultúra a človek“ (zmysel kultúry v spätnom pôsobení na človeka, jeho duchovná humanizácia). Kultúra vzniká zásahom človeka do prírody, prvým kultúrnym činom človeka je však poznávanie, „výkonným činiteľom“ kultúry stáva sa rozum v symbióze s vôľou, „výkonnými prostriedkami“ kultúry sú práca a hra. „Dejinnosť“ a „sociabilita“ sú „základnými atribútmi ľudského kultúrneho bytia“. Zmysel skultúrňovacieho procesu má viacero dôvodov: kultúrou človek hľadá svoje miesto vo svete; kultúrnou tvorbou človek vytvára v kozme svoj „domov“; kultúrou človek humanizuje svet a humanizovaním zduchovňuje hmotu. (Pašteka, J.: LHAFK, 302 – 303).

Vrcholom a myšlienkovou syntézou Hanusovej antropologickej filozofie je dielo *Človek a kultúra* (1997, pôv. 1972). Predstavuje prepracovanú a doplnenú *Filozofiu kultúry* (1969). Hanus sa tu odvoláva na európskych filozofov a vedcov (M. Scheler, G. Simmel, L. Klages, A. Gehlen, S. Freud, H. Plessner, N. Hartmann, M. Heidegger, K. Jaspers, H. Marcuse a iní). Výpovede o človeku a kultúre Hanus stavia na báze filozofických a svetonáhľadových koncepcií Druhého vatikánskeho koncilu, ktorých základným ideovým princípom je pluralizmus a integralizmus. Úlohy spoločnosti možno zvládnuť len univerzálnou šírkou pohľadu a organickým integrovaním všetkej plurality. Kultúra a človek spolu úzko súvisia, „normou kultúry je človek“ (ČK, 19 - 38). Hanusovo metafyzické osvetľovanie osoby sa deje vo vzťahu k verejnému a spoločenskému s dôrazom na duchovný princíp ľudskej osoby: „duch je osobný“, „duša je osobná“, človek je „živá skutočnosť“ (ČK, 82). Hanusova kultúrna antropológia stojí v opozícii k materialisticky chápanej a verejne vnucovanej idey človeka, v opozícii k dobovému kontextu marxistického chápania človeka, redukovaného v zmysle darwinovskej evolúcie – na „prírodné individuum“ – človeka ako zástupcu ľudského druhu, ktorého zmyslom je „zachovanie rodu“.

V protiklade k marxistickej „moci spoločného“, ktorá vládla nad osobným a ľudským, Hanus chápe osobu ako kategóriu kvality a nie kvantity: „osoba nikdy nie je časťou niečoho. Keď sa poníma ako člen, to nemá význam kvantity, ale kvality. Osoba je celkom a má sa ponímať vždy ako celok, či voči sebe, voči spoločnosti, voči svetu“ (ČK, 84; Liba, P.: HPO, 21). Hanus konštituuje osobu cez ontický princíp, akcentuje „telesno-duchovnú komplexnosť v jednote osoby“, „človek svet humanizuje, tak ho personalizuje“ (ČK, 49 – 51). Podstata kultúry je podľa Hanusa ľudská, je prostriedkom bytostného vývinového sebadotvorenia človeka, oblasťou objektivizovania ducha, v ktorej sa človek ako jednotlivец uplatňuje všetkými svojimi psychickými schopnosťami a ktorá zase na neho – ako na dejinného a spoločenského tvora – spätne pôsobí, aby sa tak náš svet ustavične humanizoval a spiritu-
 alizoval (Pašteka, J.: LHAFK, 316).

BIBLIOGRAFIA:

a)

- HANUS, L.: *Rozprava o kultúrnosti*. Ružomberok: Obroda, 1943 [= RK]
 HANUS, L.: *Rozhladenie*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1943 [= R]
 HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava: LÚČ, 1997 (pôv. 1972) [= ČK]
 HANUS, L.: *Všeobecné kresťanstvo*. Ružomberok: Obroda, 1944
 HANUS, L.: *Jozef Kúttník – Šmálov: Život, činnosť, tvorba*. Spišské Podhradie: Kňazský seminár J. Vojtašáka, 1992 (pôv. 1986)
 HANUS, L.: *Romano Guardini. Mysliteľ a pedagóg storočia*. Bratislava: LÚČ, 1994 (pôv. 1976)
 HANUS, L.: *Kostol ako symbol*. Bratislava: LÚČ, 1995 (pôv. 1988)
 HANUS, L.: *Princípy pluralizmu*. Bratislava: LÚČ, 1997 (pôv. 1967)
 HANUS, L.: *Pokonštantínska Cirkev*. Bratislava: LÚČ, 2000 (pôv. 1979)
 HANUS, L.: *Spomienky na Ferka Skyčáka*. Bratislava: LÚČ, 2001 (pôv. 1975 a 1982)
 HANUS, L.: *O kultúre a kultúrnosti*. Bratislava: LÚČ, 2003

b)

- LIBA, P.: *Hanusov pojem osoby a „nový človek“*. In: Kresťanská idea Európy. Zborník. Ed.: Vaško, I. a Kekeliaková, M. Ružomberok: FF KU, 2005, s. 17 – 21 [= HPO]
 PAŠTEKA, J.: *Ladislav Hanus ako filozof kultúry*. In: Hanus, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava: LÚČ, 1997, s. 287 – 308. [= LHAFK]

SPRACOVALA: MONIKA KEKELIAKOVÁ

SÚKROMNÉ ZJAVENIA A STIGMATIZÁCIA Z POHLADU MONS. PROF. PHDR., THDR. ALEXANDRA SPESZA (1889 - 1967)

MARIÁN ČIŽMÁR

Komu máme vďačiť za dar, ktorý Boh dal nielen Košickej diecéze, ale aj ostatným veriacim, a nielen im, na Slovensku v prvej polovici 20. storočia v osobe človeka, kňaza, teológa a filozofa, prof. PhDr. ThDr. Alexandra Spesza? Vo veľkej miere vďaka patrí košickému biskupovi svätého života, ThDr. Augustínovi Fischerovi-Colbriemu, ktorý v mladom bohoslovcovi svojím prenikavým, a pre vedu zmysel majú-cim citom vybadal mimoriadne talenty, dary neba. On ho poslal na štúdiá do večného mesta Ríma, aby tam, v srdci katolíckej Cirkvi, čerpal plnými dúškami zo studnice, predovšetkým kresťanského poznania, aby po návrate do rodného kraja mohol *contemplata aliis tradere*.

Alexander Spesz sa narodil v Novej Lubovni 23.11.1889. Gymnaziálne štúdiá absolvoval v Bardejove a v Prešove. V roku 1909 ho košický biskup ThDr. Augustín Fischer-Colbrie poslal na štúdiá do Ríma. Na Gregoriánskej univerzite v roku 1911 získal doktorát z filozofie a v roku 1915 doktorát z teológie. Z Ríma ho biskup Augustín Fischer-Colbrie vyslal ešte na štúdiá do Viedne. Po návrate pôsobil ako profesor filozofie a morálnej teológie na Vysokej bohosloveckej škole v Košiciach.⁷² Na toto obdobie jeho pôsobenia v kňazskom seminári v Košiciach si spomína jeho bývalý žiak mons. prof. ThDr. Anton Harčar, páp. prelát, vo svojej knihe *Žil som v Košiciach* takto: „V prvom ročníku študijným predmetom bola scholastická filozofia. Prednášal ju PhDr. a ThDr. Alexander Spesz. Učebnicou bola kniha „*Summarium philosophiae christianae*“, ktorú on sám napísal a ktorá vyšla v Turíne v roku 1929... Toto štúdium bolo pre nás veľmi náročným predmetom, jednak pre latinskú reč,

⁷² LETZ, Ján: SPESZ, Alexander. In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska. Lúč, Bratislava 2000*, s. 1265 - 1268; porov. *Slovenský biografický slovník V*. Matica slovenská, Martin 1992, s. 320; HIŠEM, Cyril: *Košické presbyterium (1804 - 2006)*. VMV, Prešov 2006, s. 228 - 229.

ale aj pre teoretický charakter filozofických disciplín... Aj keď sme učebnej látke nerozumeli dokonale, vynaložená námaha prispela nám k prehĺbeniu a zdokonaleniu spôsobu myslenia. Pomáhal nám k tomu odborný a láskavý prístup profesora A. Spesza.“⁷³

Túto službu vykonával do roku 1936, kedy odišiel do Bratislavy. V tom roku totiž bola v Bratislave erigovaná Teologická fakulta a Alexander Spesz dňa 13.8.1936 bol vymenovaný za riadneho profesora morálnej teológie; v rokoch 1938 - 1940 a 1942 - 1944 zastával funkciu dekana Teologickej fakulty, a v rokoch 1940 - 1942 funkciu prodekana.⁷⁴

Veľká časť diela profesora Alexandra Spesza je venovaná otázkach z oblasti psychológie, psychoanalýzy, parapsychológie. Do tejto kategórie patria jeho práce: *Zo života snov* (Kultúra, roč. 8, č. 11/1936); *Psychoanalýza a kresťanstvo* (Rožňava 1934); *O kritike „Psychoanalýza a kresťanstvo“* (Kultúra, roč. 7, č. 6/1935); *Psychoanalýza* (Kultúra, roč. 7, č. 2/1935); *Psychoanalýza slovenských ľudových povíer* (Trnava 1944). V niektorých prácach venoval pozornosť problematike okultizmu, ako napr. *Okultizmus a zázrak*, (Trnava 1939), (vyšla aj v taliančine pod názvom *Occultismo e miracolo e fede*. Rím 1993). Z ďalších prác spomenieme: *Okultizmus* (Svoradov, roč. 5, č. 5-6/1935); *Špiritizmus a jeho dnešné výhľady* (Kultúra, roč. 4, č. 5/1932).⁷⁵

SÚKROMNÉ ZJAVENIA

V tejto časti práce sú prezentované pohľady prof. PhDr. ThDr. Alexandra Spesza na problematiku súkromných zjavení. Konštatuje, že mnohé súkromné zjavenia sa objavujú v časoch, kedy ľudia, či už ako jednotlivci alebo celé spoločenstvá sa ocitli v nejakej kritickej, až tragickej situácii. Píše, že ľudia práve v časoch neistoty a úzkosti svoj zrak upriamujú k nebu a odtiaľ očakávajú riešenia svojich problémov

⁷³ HARČAR, Anton: *Žil som v Košiciach*. Lúč, Bratislava 2003, s. 55-56.

⁷⁴ Porov. *Facultas theologica SS. Cyrilli et Methodii Bratislavae 1936 - 1986*. (Zborník štúdií). SSV v Trnave v CN v Bratislave 1986, s. 98 - 99; tiež: SLOVENSKÁ UNIVERZITA V BRATISLAVE: *Soznam osôb, ústavov a prednášok. Zimný semester študijného roku 1941-42*. Bratislava /1941/, s. 13.

⁷⁵ Porov. LETZ, Ján: SPESZ, Alexander. In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Lúč, Bratislava 2000, s. 1265 - 1268.

a útechu vo forme zjavení. Pri pohľade do minulosti prof. Alexander Spesz uvádza ako príklad situáciu v 13. storočí, kedy jednotlivé regióny vtedajšej Európy zaplavili rozličné údajné zjavenia, takže túto situáciu nazýva epidémiou. Taká osobnosť, akou bol sv. Bonaventúra si postažoval keď povedal, že ľudia sú už presýtení počúvaním proroctiev o pohrome Cirkvi a o konci sveta. Aj vtedy medzi ľuďmi panovala neistota o budúcnosť a ľudia priam dychtili po proroctvách; túžili sa dozvedieť, čo bude zajtra. To je hlavný dôvod, prečo ľudia sa tak utiekajú k privátnym zjaveniam a víziám.⁷⁶

Pokiaľ ide o súkromné zjavenia, prof. Alexander Spesz konštatuje, že v tejto oblasti vedúcu úlohu zohrávajú ženy. Uvádza, že už významný starokresťanský spisovateľ a teológ Tertulián, ktorý je pokladaný za uváženeho a geniálneho filozofa a teológa, nechal sa strhnúť istou hysterickou vizionárkou. Výsledkom toho bolo jeho bludné učenie o ľudskej duši. Učil, že ľudská duša má telesnú podobu svetlomodrej farby. Ďalší kresťanský teológ, i keď menej známy ako Tertulián, Apelles, bol uvedený do omylov v dôsledku nepravých vízií istej Filemóny, a Montanus upadol do osídien bludu do ktorého ho priviedli dve, v tom čase povestné vizionárky Priscila a Massimila.⁷⁷ Aj pápež Gregor XI. (1370 - 1378) sa stal obeťou vizionárok. Keď zomieral, držal v rukách Eucharistiú a tých, čo stáli pri jeho smrteľnom lôžku prosil, aby sa varovali a dávali si pozor na vizionárky *loquentes visiones sui capitis* (hovoriace o víziách vlastnej hlavy).⁷⁸

Profesor Alexander Spesz uvádza niektoré prípady domnelých súkromných zjavení na území Slovenska. Konkrétne spomína údajné súkromné zjavenia v Tvrdomesticiach, kde pod vplyvom fatimských zjavení z roku 1917, keď Panna Mária sa tam zjavila trom malým deťom, aj v Tvrdomesticiach deti sa stali protagonistami - ohlásateľmi posolstva z druhého sveta. Udalosti, ktoré sa nesporne stali vo Fatime, stali

⁷⁶ SPESZ, Alexander: *Katolícka mravouka*. SSV Trnava 1948, s. 405.

⁷⁷ Montanus z Frygie (okolo r. 160) - pôvodca bludu *montanizmu*. Vyhlasoval sa za proroka Parakleta (Ducha Svätého), ktorého skorý príchod ohlasoval a očakával. V dôsledku toho učil, že je treba úplne negovať svet a zrieknuť sa ho. Vyzval kresťanov, aby sa všetkého zriekli, zhromaždili sa vo Frýgii, a tam očakávali príchod novej éry Ducha Svätého. Porov. ŠPIRKO, Jozef: *Cirkevné dejiny* I. NEOGRAFIA, Turčiansky Sv. Martin 1943, s. 78.

⁷⁸ Porov. *Civiltá Cattolica*, 15, V., 1948, 368-369; prof. A. Spesz to cituje vo svojej knihe: *Katolícka mravouka*. SSV Trnava 1948, s. 405.

sa témou kázni a katechéz, ktoré sa ohlasujú v kostoloch a na náboženskej výchove, v tlači, či pri iných príležitostiach. Deti to so záujmom počúvajú, a tak v istej chvíli môže v nich skrsnúť myšlienka: čo tak to skúsiť aj u nás? Istým spôsobom profesor Alexander Spesz tu aj ironizuje, keď sa pýta v tejto súvislosti: „*Prečo by bolo v tomto ohľade Slovensko horšie než Portugalsko? Len sa treba do toho dať. A výsledok? Ohromný rozruch ľudu, ktorý nasilu chce vidieť zázrak. Desaťtisícové zástupy, oltár, peniaze v obrovskej sume a na konci aj videnie, lebo jediný blázon urobí ich sto.*“⁷⁹ Keď sa dá do pohybu takýto proces, potom je aj pre kompetentnú cirkevnú vrchnosť veľmi ťažké ho zastaviť. V prípade Tvrdomestíc zákrok kompetentnej cirkevnej vrchnosti bol oneskorený. V tejto situácii „*ľud už lepšie vedel, že Panna Mária sa zjavila, ako biskupský úrad*“. Na miesto údajného zjavenia ľudia putovali z celého Slovenska, a - ako konštatuje prof. Alexander Spesz - „... ešte dnes sú fanatici, ktorí si nedajú povedať a proti cirkevnému zákazu chodia do Tvrdomestíc, hoci tam skutočne nič sa nestalo“. Ako sa neskôr ukázalo, deti si vo výpovediach protirečili. Panna Mária podľa ich vyjadrenia neprejavila žiaden odkaz okrem dvoch slov, a to: „Zdravas Mária“. Nedošlo k žiadnemu zázračnému skutku, nestal sa tam žiaden zázrak, ktorým by sa potvrdila pravdivosť zjavení.⁸⁰

Pri analýze tohto prípadu profesor Alexander Spesz sa pýta, kde sa stala chyba? Konštatuje, že už na začiatku. Kompetentní mali sa riadiť známou zásadou: *Pricipiis obsta*. V opačnom prípade najnovší omyl bude horší ako predchádzajúci. Píše, že sa malo postupovať podľa receptu, ktorý nachádzame vo Svätom Písme, v príbehu o Zuzane a dvoch nemravných starcoch. Tak ako Daniel hneď oddelil od seba dvoch starcov a na základe ich protirečivej výpovede ich usvedčil zo lživého obvinenia Zuzany, tak podobne sa malo postupovať aj v prípade detí, ktoré tvrdili, že mali súkromné zjavenia. Po jednom ich bolo treba ihneď od seba oddeliť a vypočuť obsah údajných zjavení. Bolo treba sa ich spýtať, či niečo počuli o zjaveniach Panny Márie vo Fatime trom deťom; spýtať sa ich na okolnosti, a to kde o týchto

⁷⁹ SPESZ, Alexander: *Katolícka mravouka*. SSV Trnava 1948, s. 405 nasl.

⁸⁰ Tamže.

zjaveniach počuli, či v škole, kostole, alebo z iných zdrojov. Výpovede bolo treba detailne zaprotokolovať. Keby sa takto postupovalo, „zázraky“ by sa boli už na začiatku rozpadli“. Neskôr v dôsledku silnej verejnej mienky je už ťažko celú záležitosť objektívne prešetriť, „a to tým menej, že každé dieťa, teda aj tieto ináč milé a zbožné dievčatká, ľahko mení svoje výpovede, najmä ak ide o také spleťité veci, ako sú zjavenia“.⁸¹

Profesor Alexander Spesz uvádza aj iné prípady údajných súkromných zjavení. Píše: „Ak verejnosť na poučenie z faktu trochu zabudne, ak animal religiosum zase si bude žiadať nadprirodzené, Panna Mária zasa sa zjaví, ale inde, aby aj iné kraje mali z toho niečo“. Konštatuje, že tento jav sa periodicky vyskytuje v desať až pätnásťročných intervaloch, a nezriedka aj na tom istom mieste. Uvádza príklad údajných zjavení na východe Slovenska, a to v obci **Nižná Jablonka** (Zemplín, okr. Humenné). Tak sa „zjavila“ Panna Mária mladému pastierovi.⁸² Tento mladý 12-ročný chlapec vraj videl Panu Máriu na strome - jabloni - za obcou. Profesor Alexander Spesz tvrdí, že tento mladý „vizionár“ pravdepodobne tiež počul niečo o zjaveniach Panny Márie v Lurdoch a vo Fatime. Keď sa ho pýtali, čo Panna Mária odkazuje, chlapec vedel povedať iba to, že Panna Mária odkazuje, aby sa ľudia modlili ruženec a že na svet príde veľké nešťastie. Aj z toho sa dá dedukovať, že tu stačí, aby „vizionár“ niečo raz počul, napr. v kostole na kázni, alebo v škole na katechéze, či pri iných príležitostiach, to si to zapamätá, a ak mu chýba dostatočný úsudok a poučenie o týchto veciach, nie je preňho problémom si to prispôbiť.⁸³

Z uvedených prípadov profesor Alexander Spesz vychádza pri svojom tvrdení, že pokiaľ ide o otázku zjavení a vízií, tá je v každej dobe aktuálna. Je preto veľmi dôležité, aby sme mali správny pojem o tom, čo sú to súkromné zjavenia, poznali správne kritériá, ktoré je potrebné aj aplikovať na posúdenie fenoménu zjavení a vízií, ak s nimi prideme do kontaktu. V opačnom prípade v duchovnom živote tak jednotlivcov, ako aj celého cirkevného spoločenstva sa môžu

⁸¹ Tamže, s. 406.

⁸² Tamže.

⁸³ Tamže, s. 414.

napáchať mnohé a veľké chyby. Lebo keď sa nepostupuje rozvážne, potom tieto veci z pohľadu rozumných a vzdelaných ľudí sú podrobené ostrej kritike, a neraz sa stávajú aj predmetom výsmechu, čo je na škodu Cirkvi.⁸⁴

V ďalšej časti svojho príspevku profesor Alexander Spesz podáva **základné kritériá**, ktoré sa majú použiť pri posudzovaní údajných súkromných zjavení. Konštatuje, že človek sa dopracuje k poznaniu trojakým spôsobom, a to vonkajšími a vnútornými zmyslami, a rozumom. Vonkajší svet, farby, zvuk, vzhľad a podobu vecí i ľudí, chuť, vôňu, svetlo, tvrdosť predmetov - to všetko človek poznáva svojimi piatimi zmyslami. V tejto oblasti najdôležitejšie pre človeka je poznanie prostredníctvom zraku. Všetky tieto vnemy, ktoré získava pomocou piatich vonkajších zmyslov, spracúva ľudská predstavivosť, obrazotvornosť (fantázia), akýsi vnútorný zmysel.

Tretím poznaním je rozumové poznanie. To sa opiera o poznanie zmyslové, aj o poznanie vnútorné. Keď hovoríme o poznaní, to môže byť alebo *prírodné* alebo *nadprírodné*. Prírodným poznaním je to poznanie, ktoré človek nadobudne na základe prírodných pravidiel. Nadprírodným poznaním je poznanie, ktoré vzniká v dôsledku nadprírodného faktora, ktorým je napr. Boh, dobrý alebo zlý duch. Pri nadprírodzenom poznaní hovoríme o vízii (môže sa vyskytnúť napr. v sluchu, v čuchu, v chuti, v hmate) alebo o **zjavení**; v tom prípade sa človeku *niečo* zjaví.

Pokiaľ ide o víziu, tá je: telesná, obrazová, rozumová.⁸⁵ V prípade **telesnej vízie** profesor Alexander Spesz, ako príklad uvádza zjavenie sa Boha v údolí Mambre v podobe troch pocestných. Abrahám, ktorému bolo dané toto zjavenie, neznámych troch pocestných prijal, pripravil pre nich pohostenie, vypočul ich a viedol s nimi rozhovor (Porov. Gn 18, 1-33). Druhým príkladom takejto telesnej vízie, ktorý uvádza profesor Alexander Spesz, je vízia sv. Petra v Herodesovom väzení. Väznený apoštol sv. Peter anjela, ktorý ho prišiel vyslobodiť, nielen videl a pozoroval, ale anjel sa ho aj

⁸⁴ Tamže, s. 406.

⁸⁵ Tamže; prof. A. Spesz na tom mieste cituje z knihy: OVEČKA, J.: *Úvod do mystiky*. - II. vydanie, Kotrba, Praha, s. 309 nasl.

dotkol a vyzval ho: „*Vstaň chytro!*“ (Sk 12, 7-10). Takýto jav sa nedá vysvetliť konštatovaním, že išlo o halucináciu.

Boh a anjel - čistý duch - nemajú telo, a preto sa telesne nemôžu zjaviť. Na zvýraznenie svojej prítomnosti, totiž aby boli viditeľní, si musia prispôbiť nejakú hmotu. Pokiaľ ide o mariánske zjavenia, tu je treba zdôrazniť, že Panna Mária, ktorá bola s telom i dušou vzatá do nebeskej slávy, nezjavuje sa vo vlastnom oslávenom tele. Ak by sa to stalo, išlo by o jav bilokácie, podľa ktorej telo je na jednom mieste (v nebi) a súčasne je aj na inom (na zemi), čo zdá sa nemožným. Jej zjavenia sa dajú vysvetliť tak, že svojou vlastnou, skutočnou podobou sa nachádza v nebi, a na zemi sa zjavuje v nejakej hmotnej podobe. Tak vidíme napr. iné je zjavenie v La Salette (ako plačúca žena, oblečená v odevy, aké používali ženy v okolí Grenoble v polovici 19. storočia), iné je jej zjavenie - hmotná podoba v Lurdoch, a iná vo Fatime. Aj to v prípade, ak zjavenie nie je čisto subjektívne, čo zriedka sa dá s istotou vylúčiť.

O **obrazovej vízii** sa hovorí vtedy, ak Boh, duch, spôsobuje obraz v obrazotvornosti, v predstavivosti človeka. To sa môže udiť počas spánku. Z toho vyplýva, že ak sa to deje v prirodzenom poriadku, rovnako ho môže spôsobiť aj mimoprirodzený faktor. Môže ním byť Boh, anjel, alebo zlý duch - diabol. Ak týmto mimoprirodzeným faktorom je sám Boh, potom sa aj postará o to, aby človek, ktorému sa takýmto spôsobom Boh prihovára vo sne, nadobudol presvedčenie o tom, že toto zjavenie je naozaj skutočné, že jeho pôvodcom je Boh. V opačnom prípade takéto zjavenie nedosiahne svoj zámer. Tak v Starom, ako aj v Novom zákone nachádzame viaceré prípady takéhoto spôsobu Božieho zjavenia sa človeku. Tak napr. známy je prípad zo života mladého Samuela (Porov. 1 Sam 3, 1 nasl.). Aj dobrý a zlý duch tiež môže takto účinkovať na obrazotvornosť, ako tiež vysvitá zo Svätého Písma, a to z poverenia alebo aspoň dopustenia Božieho, čo tiež treba dokázať hodným spôsobom (napr. zjavenie anjela Jozefovi vo sne vo veci panenského počatia Ježiša Krista z Ducha Svätého, a i.). V Novom zákone takto sa Boh vo sne zjavoval sv. Jozefovi, ženíchovi Panny Márie vo viacerých prípadoch (Porov. Mt 1, 20-24, 2, 13),

a tiež aj múdrcom, ktorí prišli do Betlehema pokloniť sa novonarodenému Mesiášovi (Porov. Mt 2, 12).

V prípade **rozumovej vízie** - tá sa týka priamo samej veci a je bez obrazov, bez obrazotvornosti. Takýmto spôsobom napr. spoznávala sv. Terézia z Avily pravdu o Najsvätejšej Trojici. Pôvodcom takejto rozumovej vízie je Boh, lebo iba on môže priamo pôsobiť na rozum človeka. Z tohto dôvodu rozumové vízie sa nenachádzajú v nepravej mystike. Aj v prípade rozumovej vízie Boh sám sa postará o to, aby človek, obdarený takouto rozumovou víziou, bol presvedčený o tom, že jej pôvodcom je Boh. Potrebnú istotu sám od seba si zaobstarať nemôže. Vízie tohto druhu sú najdokonalejšie, a preto aj veľmi zriedkavé. Tak napr. stigmatizovaná Terézia Neumannová nebola obdarená takýmito rozumovými víziami. Na otázku kňaza farára Wittta, odkiaľ má náboženské vedomosti, Terézia Neumannová odpovedala: „*Osobitné vyššie osvietenia nemám. Viem to, čo človek má vedieť z katechizmu*“.⁸⁶

Podľa profesora Alexandra Spesza je veľmi zložitý potvrdiť nadprirodzený raz vízie. Konštatuje: „*Ak by videnie bolo vždy zázrakom, presahujúcim sily prírody, bolo by jasné, že pochádza od naprirodzeného alebo aspoň mimoprirodzeného faktora. No tomu nie je tak. Ak vízia je objektívna, nič na nej nie je nadprirodzené, iba objekt má azda nadprirodzenú príčinu, čo sa osobitne musí dokázať. Ak zjavenie je čisto subjektívne, tiež môže byť iba prirodzené ako vo sne alebo bdelom stave u halucinujúcich. Niekedy bude to zjav mimoriadny, ale nevychádzajúci z rámca prirodzenosti*“.⁸⁷

Z toho, čo bolo vyššie uvedené vysvitá, že prirodzené vízie, či už sú normálne, abnormálne alebo paranormálne, tvoria akoby nejakú konkurenciu nadprirodzeným víziám, pretože sa častejšie vyskytujú ako vízie nadprirodzené. Dost často, ťažko je na prvý pohľad zistiť, či sa jedná o zjavenie prirodzené alebo nadprirodzené. V takomto prípade, ak nastane o tom pochybnosť, je treba ho považovať za prirodzené. Vychádzať treba z toho, že ak ide o prirodzený jav, pokladá sa to za niečo normálne, za isté pravidlo, kým nad-

⁸⁶ SPESZ, Alexander: *Katolícka mravouka*. SSV Trnava 1948, s. 409.

⁸⁷ Tamže.

prirodzené zjavenie je výnimkou; a tú je treba dokázať, nie predpokladať.

Profesor Alexander Spesz ďalej zaujíma postoj k novým zjaveniam. Konštatuje, že tie nie sú potrebné pre vieru, keďže verejné zjavenia sa skončili smrťou posledného z apoštolov. Z tohto dôvodu je katolícka Cirkev veľmi obozretná pri hodnotení súkromných zjavení. Pri ich hodnotení obmedzuje sa viac menej na konštatovanie, že v nich sa nenachádza nič, čo by bolo v rozpore s katolíckou vierou a mravmi. Platí to aj o takých zjaveniach, ako boli napr. v La Salette, v Lurdoch, či vo Fatime. Svätá Stolica vyhlásila o nich: „*Takéto zjavenia neboli Sv. Stolicou ani schválené ani zavrhnuté, iba dovolené, aby sa zbožne ľudskou vierou verili podľa podania, ktoré je potvrdené aj svedectvami a dokladmi*“. Preto, keď niekto neverí týmto súkromným zjaveniam, neprehrešuje sa proti viere. Profesor Alexander Spesz poznamenáva, že v najhoršom prípade môže sa taký človek prehrešiť proti zdravému rozumu. Pravosť týchto súkromných zjavení zvyčajne je potvrdená aj zázrakmi. Zjavenia sú tým vieryhodnejšie, či viac zázrakov sa stane na mieste, kde sa zjavenia uskutočnili, či na príhovor vizionárov.⁸⁸

Tým, že je Cirkev veľmi opatrná ak ide o posudzovanie súkromných zjavení, a často aj veľmi kritická, tým nechce dokumentovať, že nadprirodzené zjavenia aj dnes sú nemožné. Cirkev hlása, že aj v dnešnej dobe sú aktuálne slová Svätého Písma: „*Potom vylejem svojho ducha na každé telo a budú prorokovať vaši synovia i vaše dcéry; vaši starci budú mávať sny a vaši mládenci budú mať videnia*.“ (Joel 2, 28 /3, 1/). Aj v súvislosti s týmto postojom Cirkvi a k samotnému faktu súkromných zjavení profesor Alexander Spesz zaujíma veľmi triezve stanovisko, keď hovorí: „*Duch Boží nestal sa skúpejším, len to treba dokázať. A to dnes nie je ľahká vec, keď patologická psychológia a parapsychológia vykazujú mnohé podobné prípady a akt sám podľa prírody nie je zázrakom. Iné by bolo, ak také videnie už podľa vlastnej povahy by bolo opravdivým zázrakom, ktorý presahuje všetky sily prírody. Vtedy uzáver na mimoprirodzený faktor by bol bez všetkého daný a nadprirodzený*

⁸⁸ Tamže.

ráz videnia by bol dokázaný. To sa však pravidelne nestáva, a preto musíme hľadať iné kritériá. Pravda, budú to skôr kritéria negatívne ako pozitívne, tj. budú nám hovoriť, kedy nie je vízia nadprirodzená, nie však to, kedy ňou skutočne je. Preto ak sa všetky kritériá aj splnili, z toho ešte celkom isto nevyplýva, že zjav je naozaj pravý“. Profesor Alexander Spesz ďalej konštatuje, že takýto postup pre riešenie problému je užitočný, lebo takto sa môžu eliminovať rozličné pseudozjavenia, a o to hlavne ide. V tomto procese nestačí iba jedno kritérium, ale je potrebné použiť viaceré, aby záverečný úsudok bol čo najobjektívnejší. Pri verifikovaní údajného zjavenia nemôžu sa pripustiť pochybní svedkovia, napr. bez jasného, zreleho úsudku, osoby túžiace po senzáciách, osoby, o ktorých je známe že často podvádzajú a klamú, malé deti, a pod. Taktiež nemôžu sa považovať za smerodajné výpovede osôb, ktoré o údajnom zjavení počuli od inej osoby. Výpoveď takejto osoby má iba direktívnu hodnotu, tj. môže upriamiť pozornosť na správnu cestu. Taktiež nemôže sa brať vážne výpoveď takých osôb, ktoré by z údajného zjavenia mohli mať osobný úžitok, napr. predavači devocionálií, hotelieri, a pod.

Vychádzajúc z týchto predpokladov profesor Alexander Spesz konštatuje, že objektívne kritéria na posúdenie údajného zjavenia sa môžu vzťahovať na osobu vizionára, ďalej na obsah údajného zjavenia, a na výsledky videnia.

Pokiaľ ide o **osobu vizionára**, tá má byť:

1. Duševne zdravá, lebo ináč je tu nebezpečenstvo, že by mohla ľahko vyhlasovať svoje chorobné halucinácie za nadprirodzené.
2. Má mať zdravý úsudok, lebo v opačnom prípade by mohla vidieť nadprirodzené skutočnosti tam, kde nie sú.
3. Má to byť osoba, ktorá svojim životom dokazuje, že sa usiluje o kresťanskú dokonalosť a mravnosť. V opačnom prípade, ak by to bolo osoba, ktorá sa aj v čase zjavení dopúšťa ťažkých hriechov, ktoré sú dokonca známe aj iným ľuďom, v takomto prípade zjavenia nemôžu pochádzať od Boha. Boh predsa nemôže významiť zvláštnymi milosťami osobu, ktorá je ponore-

ná v hriechoch, ktoré nechce zanechať, lebo tým by s nadprirodzeným darom odporúčal aj nemravný život osoby vizionára, a to sa prieči Božej svätosti a múdrosti. Tým sa však netvrdí, že nemôže mať nadprirodzené vízie osoba, ktorá v minulosti žila hriechne, no v čase obdržania nadprirodzených vízií od Boha sa usiluje žiť svätým životom. Takýchto prípadov v dejinách Cirkvi je mnoho.⁸⁹

Pokiaľ ide o **obsah** pravých zjavení:

1. Nesmú byť v nijakom rozpore s nejakou zjavenou pravdou. Lebo Boh nemôže si protirečiť a zjaviť raz to, druhý raz zasa opak. Platia tu slová sv. Pavla: „*Keby vám (hlásal) aj anjel z neba iné evanjelium, ako sme my hlásali, nech je prekliaty.*“ (Gal 1, 8).
2. Nesmie pobádať k nemravnosti. Nesmie obsahovať necudné reči, nesmie byť sprevádzaný necudnými pohybmi, atď.
3. Nesmie byť malicherný a smiešny, lebo aj to sa protiví Božej múdrosti.
4. Nesmie byť čisto svetský, bez akéhokoľvek vzťahu k sláve Božej a k spáse duše. I to by sa protivilo Božej múdrosti, ktorá aj indiferentné veci môže zjaviť vzhľadom na konečný cieľ človeka. Ináč veci nemajú potrebnú finalitu, čiže teológiu.
5. Jednotlivé tvrdenia nesmú si protirečiť, lebo pravda je iba jedna. Preto protirečenie nemôže pochádzať od Boha a je iba od vizionára, ktorý prípadne zmieša svoje vlastné videnia s Božou pravdou.

Aj pokiaľ ide o čisto profánne skutočnosti, aj tu sa musí vylúčiť omyl, ak má ísť o pravé zjavenia, pretože ani tu sa nepripúšťa, žeby sa Boh mýlil. Tu je treba poznamenať, že niektoré skutočnosti, ktoré niekto pokladá za omyl, nemusia byť omylom, ale iba zdaniami. Ako klasický príklad takéhoto zdania uvádza profesor Alexander Spesz výrok, ktorý sa nachádza vo Svätom Písme, v ktorom svätopisec napísal zdanie vtedajších ľudí o slnku konštatujúc, že „*slnko vychádza*“. Cieľom textu Svätého Písma nie je neomylné tvrdenie, že slnko vychádza i zapadá, ale iba uviesť všeobecné zdanie

⁸⁹ Tamže.

vtedajších ľudí. Tu je treba si uvedomiť aj fakt, že kniha Svätého Písma nie je vedeckým traktátom z astronómie. A druhý fakt je ten, že zdanie vtedajších ľudí bolo správne.⁹⁰

Pri posudzovaní pravosti súkromných zjavení je treba si dobre všimnúť aj ich následky. Predovšetkým tu je potrebné aplikovať slová Pána Ježiša: „*Poznáte ich po ovocí. Veď či oberajú z trnia hrozná alebo z bodliakov figy? Tak každý dobrý strom rodí dobré ovocie, kým zlý strom rodí zlé ovocie.*“ (Mt 7, 16 - 17). Ak súkromné zjavenia sú pravé, u vizionára spôsobujú najprv zľaknutie, keďže sa jedná o mimoriadnu udalosť. Takto sa napr. zarazila Panna Mária pri zjavení archanjela Gabriela (Porov. Lk 1, 29 nasl.). No potom sa do duše vizionára usídli pokoj, radosť a istota, ktoré sú Božími darmi. Ak ide o nepravé zjavenia, je to opačne. Isté počiatkové nadšenie sa čoskoro mení na pocit prázdnoty, neistoty, nepokoja, smútku; v duši je zmätok a nerozhodnosť. Profesor Alexander Spesz v tejto veci konštatuje, že: „*Pravé zjavenie pobáda k poslušnosti, pokore, trpezlivosti, oddanosti do vôle Božej a k veľkým veciam, ktoré sú spojené aj s heroickým utrpením a obeťou. Nepravé zjavenie podporuje márnotravnosť, odvážlivosť, nadutosť, neposlušnosť, zmyselnosť; vizionára morálne nedvíha, lež znižuje. Keďže tvár je zrkadlom duše, v pravom zjavení tvár je premenená, spokojná, príťažlivá, reč je jasná, celé správanie je pokojné a decentné, kým v nepravom tvár je spotvorená, odporná, reč zmätená, pohyby konvulzívne, nedôstojné, ba necudné, lebo v takej duši neprebýva Boh.*“⁹¹

Profesor Alexander Spesz uzatvára túto kapitolu o súkromných zjaveniach konštatovaním, že ak všetky vyššie uvedené kritéria sa aplikujú pri posudzovaní jednotlivých prípadov, dá sa ľahko vyhnúť nebezpečenstvu, ba pokušeniu vidieť pravé zjavenie tam, kde vôbec nie sú. „*Ako katolíci, ale aj ako rozumní a vzdelaní ľudia, musíme byť veľmi skeptickí v tejto veci, ale zase na druhej strane nesmieme byť nemúdrymi popieračmi takýchto udalostí. Škodí prílišná dôverčivosť, ale aj prepiať negativizmus. Ak však sledujeme zlatú strednú cestu, dáme za pravdu najväčšiemu moralistovi novej doby sv. Alfonzovi z Liguori, ktorý*

⁹⁰ Tamže, s. 418.

⁹¹ Tamže, s. 418 - 419.

napísal aj pre nás smerodajné slová: „Väčšina vízií a súkromných zjavení je nepravá a uvádza do omylu“.⁹²

O STIGMATIZÁCII

V druhej časti tohto príspevku si všimneme stanoviská prof. Alexandra Spesza k javu stigmatizácie. Podnietil ho k tomu prípad stigmatizovanej Terezie Neumannovej z Konnersreuthu v Hornom Bavorsku. Táto osoba ho veľmi zaujala, takže osobne ju aj navštívil.⁹³ V súvislosti s týmto prípadom spomenieme aspoň dve štúdie prof. Alexandra Spesza. V časopise *Kultúra* uviedol štúdiu o tejto kauze pod názvom *Dogmatický boj okolo Konnersreuthu* (*Kultúra*, roč. 5, č. 6/1933). Avšak článok o fenomene stigmatizácie uverejnil na stránkach *Duchovného pastiera* už v roku 1929.⁹⁴

Terézia Neumannová sa narodila v roku 1898 v Konnersreuthe v Hornom Bavorsku. Jej otec bol krajčír a matka jednoduchá, sedliacka žena. Rodičia ju vychovali v zdravom kresťanskom duchu. Vo veku 20 rokov pri páde si poranila chrbticu, takže zostala ochrnutá na nohy, a neskôr aj oslepla. Prechovávala zvláštnu úctu ku karmelitánskej rehoľnici Terézií z Lisieux. V deň, keď pápež Pius XI. vyhlásil Teréziu z Lisieux za blahoslavenú - stalo sa to dňa 29. apríla 1923 - Terézia Neumannová začala znovu vidieť. A o dva roky neskôr, dňa 17. mája 1925, keď bl. Terézia z Lisieux bola vyhlásená za svätú, Terézia Neumannová náhle vyzdravela, takže mohla sa postaviť na nohy. Aj to mala veľký vplyv na jej spiritualitu, ktorej základnou črtou bolo rozjímanie o utrpení Pána Ježiša. Počas Veľkého pôstu v roku 1926 Terézia Neumannová zbadala na svojom tele - na rukách, nohách, v boku ba aj na hlave - znaky po Ježišovom utrpení - stigmy, ktoré na svojom tele nosila 36 rokov, teda až do konca svojho života. Zomrela vo veku 64 rokov v roku 1962. Po jej smrti sa na jej hrobe udiali zázraky. V Regensburgskom biskupstve

⁹² Tamže, s. 419; prof. A. Spesz tu cituje dielo sv. Alfonza de Liguori: *Paxis confessorii*, cap. X.

⁹³ Porov. HARČAR, Anton: *Žil som v Košiciach*. Lúč, Bratislava 2003, s. 56. Odvoláva sa na diplomovú prácu: FRICKÁ, Marta: *PhDr., ThDr. Alexander Spesz, slovenský katolícky a vedecký spisovateľ*. Spišské Podhradie 1998.

⁹⁴ SPESZ, Alexander: *O stigmatizácii*. In: *Duchovný pastier*, roč. XI., január, č. 1/1929, s. 10-14.

bola ukončená diecézna fáza beatifikačného procesu, a dokumentácia bola zaslaná do Ríma na príslušnú Kongregáciu pre kauzy svätých.⁹⁵

Prof. Alexander Spesz konštatuje, že stigmatizácia Terézie Neumannovej nie je ojedinelý prípad. Cituje autora Jakuba Jozefa Görresa, ktorý vo svojom diele *Christliche Mystik* (z roku 1842) píše o 80 stigmatizovaných, ktorí sú doposiaľ známi z rozličných literárnych historických diel. Spomínaný autor vo svojej štúdiu rozlišuje stigmy vnútorné a vonkajšie. Vnútorné sú tie, ktoré nie sú viditeľné na povrchu ľudského tela. Vonkajšie, naopak sú zjavné na niektorých častiach ľudského tela. Ďalej konštatuje, že pokiaľ ide o vnútorné stigmy, tie mali mnohí svätci. Ako príklad uvádza sv. Pavla apoštola. V prípade vonkajších stigmatiem - tie mali iba ojedinelí svätci. Ako príklad uvádza sv. Františka Assiského.

Ďalším autorom, ktorého cituje prof. Alexander Spesz vo svojej štúdiu, je Dr. Jozef Boehm. Ten vo svojej práci spomína dokonca 321 stigmatizovaných.⁹⁶ Obrovský rozdiel medzi autorom Jakubom Jozefom Görresom a Dr. Jozefom Boehm je pravdepodobne z toho dôvodu, že kým prvý autor dokumentuje a spomína len celkom isté a overené prípady stigmatizácie, druhý autor spomína aj prípady menej dokonalé, celkom dôsledne nepreverené. Jozef Boehm uvádza aj menej alebo aj nedokonalé stigmatické zjavy. Jedná sa o prípady, keď stigmy sú zjavné len na jednej ruke, na jednej nohe, atď. Okrem charakteristických rán na rukách a na nohách, niektorí stigmatizovaní mali aj ranu v boku. Prípady stigmatizovaných sa vyskytujú v rozličných vekových kategóriách, tak u mužov ako aj u žien. Tak napr. Angela della Pace obdržala stigmy vo veku 9 rokov. Pokiaľ ide o pohlavie stigmatizovaných, štatistiky hovoria v prospech žien. V prípade stigmatizovaného sv. Františka Assiského autori uvádzajú, že na rukách a nohách mal nielen otvorené rany, ale aj kostnaté klince, ktoré boli na jednej strane končiacie sa hlavičkou a na druhej, zadnej strane, boli ohnuté,

⁹⁵ Porov. PAULINY, Andrej: *Terézia Neumannová*. In: Katolícke noviny z 27.1.1991.

⁹⁶ SPESZ, Alexander: *O stigmatizácii*. In: Duchovný pastier, roč. XI., január, č. 1/1929, s. 10-11. Prof. A. Spesz sa tu odvoláva na štúdie: JACOBI, W.: *Die Stigmatisierten*, München, 1923; Zeitschrift für Parapsychologie, 1927.

a to celkom tak, ako ich mal Ježiš Kristus, keď bol pribitý na dreve kríža.⁹⁷

Pri sledovaní života niektorých ľudí, ktorí boli stigmatizovaní, zisťujeme fakt, že silou vlastnej vôle dokázali vplývať na stigmy. Tak napr. o sv. Gemme Galgani sa tvrdí, že mohla zastaviť vytekajúcu krv z rán, keď to chcela pred niekym skryť, alebo ju nechala zasa tiecť.⁹⁸ Prof. Alexander Spesz uvádza prípad, keď Gemmu Galgani navštívil arcibiskup z Camerina, mons. Moerschini v utorok, a nie v piatok, kedy rany zvyčajne krváčali. Arcibiskup chcel sa presvedčiť či rany krváčajú. A tak sa stalo, že krv z rán začala tiecť aj v utorok.⁹⁹

Prof. Alexander Spesz kladie otázku: Čo je príčinou stigmatizácie? Následne dáva vysvetlenie, ktorého autorom je Dr. Felix Teilhaber. Ten vidí príčinu stigmatizácie v chorobe zvanej škorbut, ktorú zapríčiňuje nedostatok výživy. O stigmatizovanej Terézii Neumannovej bolo známe, že temer nič nejedla.¹⁰⁰ Lenže proti takému vysvetleniu stigmatizácie stojí skutočnosť, že choroba škorbut nie je viazaná len na určité časti ľudského tela, kde sa objavujú stigmy.

Ďalšou snahou o vysvetlenie pôvodu a príčin stigmatizácie je konštatovanie, že sú ovocím sugescie. Hneď na začiatku je treba vylúčiť masovú sugesciu. Je faktom, že stigmy pozorovali tisíce ľudí, v rozličné dni, počas dlhého obdobia; ľudia prichádzali v skupinách; okrem toho stigmy sú sфотографované, a to sa nedá vsugerovať. Ak sa vylúči masová sugescia, potom do úvahy by mohla prísť autosugescia. Tu prof. Alexander Spesz hovorí, že táto môže byť vedomá alebo nevedomá. Vedomá autosugescia sa realizuje tak, že osoba si predstavuje stigmy, napr. na rukách, nohách, v boku, hlave. V prípade Terézie Neumannovej je známe, že často rozjímal o trpiacom Spasiteľovi. V jej životopise čítame, že sa rozplakala v škole na hodine náboženstva, keď pán farár rozprával o utrpení a smrti Pána Ježiša. V čase, keď medzi jednotlivými vyučovacími hodinami mali 10 minútovú prestávku,

⁹⁷ A. Spesz toto tvrdenie opiera o dielo: *Tractatus de Miracula*, Cap. II. 5 od Thomas Celano. In: Duchovný pastier, roč. XI., január 1929, č. 1/1929, s. 11.

⁹⁸ Tamže, s. 11;

⁹⁹ Tamže

¹⁰⁰ O tomto zjave u Terézie Neumannovej pojednáva článok pod názvom: *Kommerseuth*. In: Duchovný pastier, roč. X., 1. apríla 1928, č. 4/1928, s. 5-9.

Terézia skoro vždy aj so svojou priateľkou z Preisdorfa zašli do blízkeho kostola a tam rozjímalá o utrpení a smrti Pána Ježiša. Max Brod v *Lidových novinách* o nej napísal, že od svojej mladosti nemyslela temer na nič iné, len na utrpenie Ježiša Krista. Aby sa mu stala celkom podobnou, žiadala si tie isté rany, a hľa, stigmy sa objavili. Zo začiatku jej stigmy mohli byť len vnútorné, no častým myslením na ne stali sa viditeľné aj navonok.¹⁰¹

Vyššie uvedené hodnotenie je z pohľadu cudzích osôb, ktoré akoby z istého odstupu chceli popísať tak dôležitý jav, akým je stigmatizácia. Avšak pokiaľ ide o vnútorný život Terézie Neumannovej, iba ona je najkompetentnejšia podať isté vysvetlenia k danému javu. Jedine ona sama vie, aké myšlienky a žiadosti prechovávala vo svojom vnútri v čase, keď na jej tele sa ukázali stigmy. Jej vyjadrenie môžem pokladať za seriózne, keďže sa jedná o jednoduchú, úprimnú a zbožnú osobu. Terézia Neumannová o objavení sa stigiem na vlastnom tele hovorí toto: *„Jednu noc ležala som celkom spokojná v posteli. Na čo som práve vtedy myslela, neviem. Nábožné myšlienky môžu mať veľký vplyv na človeka. Pravda, nemám o tom vedomosti, žeby rana v mojom boku sa objavila pod vplyvom vnútornej, duševnej námahy s mojej strany. Vtedy som nemala nijakej myšlienky na Ježišovu ranu v jeho boku, alebo vôbec na podobné rany na mojom vlastnom tele. Ani som predtým nijaké stigmy nevidela a nevedela som, ako si mám takú vec predstaviť. Keď takto v posteli ležím... naraz vidím Spasiteľa predo mnou. Videla som ho v záhrade na Hore Olivetskej... Len Spasiteľa samého som videla; nijakého anjela s kalichom, alebo iného niekoho. Zrazu ako hľadím na Spasiteľa, pocítila som taký bôľ v boku, že som myslela, idem umierať. Pritom cítim, že mi niečo horúceho tečie po tele. To bola krv.“*¹⁰² Pokiaľ ide o ostatné rany - stigmy - Terézia Neumannová o tom hovorí toto: *„Tieto rany tiež vznikli vo Veľký Piatok (1926) a to po prvý raz. Sama neviem, kedy som ich presne dostala. Vo Veľký Piatok večer jednoducho tu boli.*

¹⁰¹ SPESZ, Alexander: *O stigmatizácii*. In: Duchovný pastier, roč. XI., január, č. 1/1929, s. 12; odvoláva sa na: dr. Jean Rotmair: *Schönere Zukunft*, 1927, 8. septem., s. 1092 a nasl.

¹⁰² Porov. WITT, L.: *Konnnersreuth im Lichte der Religion und Wissenschaft*, Waldsassen, Albert Angerer, 1927, s. 178-179.

Predtým teda som nevedela, že dostanem aj ďalšie rany. Aj za videnia netušila som nič. Ved' pri videní nemohla myslieť som na seba, ale dávala som sa vždy na Spasiteľa. Keď som vo Veľký Piatok z videnia k sebe prišla, cítila som, že mi aj na rukách a nohách krv tečie.“¹⁰³

Z toho, čo vyššie uviedla Terézia Neumannová vyplýva, že v jej prípade, pokiaľ ide o vznik stigiem, nemôže byť reč o autosugescii. V čase, keď sa na jej tele objavili stigmaty, o stigmách nič nevedela. Až neskôr sa o nich dozvedela viac, keď o podobných ranách počula z rozprávania iných ľudí o Katarine Emmerichovej. Ďalej, pokiaľ ide o jej videnie, v ňom nevidí stigmaty, ale Ježiša Krista na Olivovej hore, v záhrade Getsemani. A vtedy Kristus ešte nemal 5 rán na svojom tele. Nieкто by mohol argumentovať, že Terézia si presne nepamätá na to, čo videla. No na druhej strane, ako protiargument môžeme uviesť fakt, že Terézia sa rozpamätala na mnohé iné veci, ktoré počas zjavenia videla, a niektoré popisuje s takou presnosťou, že to vyvoláva všeobecný údiv. A napokon, Terézia netúžila a nežiadala si stigmaty. Ona ich nepokladala za neomylné znaky vyvolenia a tým za dôkazy toho, že stigmatizovaná osoba bude iste spasená. Jej presvedčenie vidíme v jej vyjadrení k tejto téme: „*Azda boli aj takí stigmatizovaní, ktorí museli byť zatratení.*“¹⁰⁴

Prof. Alexander Spesz ďalej konštatuje, že bezdôvodne sa odvolávajú niektorí na rozličné analógie, ktoré zozbierali proti Terézii Neumannovej zo všetkých oblastí psychiatrie. Tí, ktorí sa usilovali spochybníť nadprirodzený pôvod stigiem Terézie Neumannovej na podopretie svojich argumentov siahli po výsledkoch bádání, ktoré v roku 1885 na lekárskom kongrese v Grenoble predstavili lekári Bourru a Burot. Predviedli tam totiž človeka, ktorý sugestiou dokázal spôsobiť silné zmeny kože až do krvavého potu.¹⁰⁵ Ako ďalší argument proti nadprirodzenej povahe stigiem Terézien Neumannovej sa tiež uvádzal nasledujúci experiment, ktorý urobil v tom čase známy profesor Forel. Ten na ramene zhypnotizovanej ošetrovatelky nožom urobil znamenie dvoch krížov. Nato jej vsugeroval, že na ramene má blanu.

¹⁰³ Tamže

¹⁰⁴ Tamže, s. 169.

¹⁰⁵ A. Spesz sa odvoláva na: Revue Metapsychique, 1927, Nr. 2., p. 143.

Následne sa jej na ramene ukázali dve blany vo forme kríža a objavili sa kvapky krvi.¹⁰⁶ Prof. Alexander Spesz spomína aj haviara zo Sliezka, menom Pavel Diebel, ktorý sugesciou dokázal utvoriť podobu kríža na svojej hrudi, ba dokázal tento znak kríža premiestniť z jedného miesta tela na iné. Prof. Alexander Spesz tvrdí, že tento čin menovaného robotníka možno zaradiť medzi zjavy, ktoré sú vyvolané prirodzenou príčinou a nasledovne možno ich aj prirodzene vysvetľovať. Konštatuje, že vyššie uvedené prípady nemožno porovnávať s prípadom stigiem u Terézie Neumannovej. Zatiaľ čo vo vyššie uvedených prípadoch išlo o jasnú sugesciu, tá v prípade Terézie Neumannovej je vylúčená. Ďalej, nie je možné porovnávať malé, nepatrné rany, ktoré boli vsugerované v prípade vyššie uvedených osôb s rozsiahlymi a zvláštnymi stigmami. Aj sám prof. Forel potvrdil, že okrem uvedených prípadov „*väčšie výkony nie sú ešte dosiaľ zistené*“.¹⁰⁷ A v prípade robotníka Pavla Diebela - ten neskôr sa priznal, že prv než si vsugeroval rany na svojom tele, ostrým predmetom poranil si kožu na tých miestach, na ktorých si vsugeroval rany.¹⁰⁸

Ak by v prípade Terézie Neumannovej išlo o sugestiú - píše ďalej prof. Alexander Spesz-, tak tá by mohla byť iba nevedomá sugescia. Podľa toho, Terézia si síce nežiadala rany Kristove na svojom tele, no bola pohrúžená tak hlboko do nich, že zo súcitu voči Spasiteľovi sa zjavili jeho rany na jej tele. Ale aj táto mienka nie je dostatočne odôvodnená. V tejto súvislosti je potom namieste otázka, prečo sa stigmy neobjavili na tele ľudí, ktorí sa azda v miere oveľa väčšej pohrúžili do rozjímania o utrpení a smrti Ježiša Krista? Prof. Alexander Spesz uvádza ako príklad sv. Ruženu z Limy, o ktorej životopisci píšu, že bola pohrúžená do rozjímania o utrpení Pána Ježiša, ba aby sa mu čo najviac podobala, nosila pod závojom na hlave akúsi podobu trňovej koruny, v ktorej boli vsadené ostré hroty klinčov. No i napriek tomu na jej tele sa neobjavili stigmy. A takýchto alebo podobných

¹⁰⁶ Porov. Psychische Studien, Leipzig, O. Mutze, 51. Jahrg. Nr. 10, s. 604.

¹⁰⁷ FRÖBBES, J.: Lehrbuch der Experimentellen Psychologie II. Band, Herder, 1922, s. 597.

¹⁰⁸ SPESZ, Alexander: O stigmatizácii. In: Duchovný pastier, roč. XI., január, č. 1/1929, s. 13.

případov medzi svätými a blahoslavenými nachádzame veľa. Zaujímavé je, ako sa postavila Terézia Neumannová sama k tejto mienke: „*Ale či by nemuseli vtedy - hovorila - takému biednemu hriešnikovi, ktorý veľa myslí pri svojom zlom svedomí na diabla, rožky narásť?*“¹⁰⁹

Prof. Alexander Spesz sa však aj kriticky vyjadruje voči niektorým postojom Terézie Neumannovej. Konštatuje, že osoba, ktorá je omilostená mimoriadnymi nadprirodzenými darmi má byť v prvom rade ponížená, pokorná, lebo Boh sa odvracia od ľudí, ktorí sú pyšní. Omilostená osoba „*musí sa spravovať pokynmi duchovného otca, príslušného biskupa a sv. Stolice. Lebo kto neposlúcha Cirkev, je ako „pohan a mýtnik“*“ (Mt 18, 17). Vytýka Terézii Neumannovej, že aj napriek zákazu rezenského biskupa prijala návštevníkov. Okrem toho bavorskí biskupi žiadali od nej, aby sa znovu podvolila vyšetreniu na nejakej, katolíckej klinike. K tejto žiadosti sa pripojilo najvyššie cirkevné fórum, sv. Kongregácia Ofícia. Terézia Neumannová však pod rozličnými zámienkami (nesúhlas, ba priam odpor jej otca, nebezpečenstvo pre ženskú čnosť, a i.) tejto žiadosti nevyhovela. Prof. Alexander Spesz konštatuje, že námietky, ktoré uvádzala Terézia Neumannová neobstoja, lebo pre omilostenú osobu žiadosť kompetentnej vrchnosti má byť rozkazom.¹¹⁰ Ďalšia kritika, ktorou prof. Alexander Spesz podrobil postoje Terézie Neumannovej je nedostatok pokornej zdržanlivosti z jej strany. Uvádza inštrukciu pápeža Benedikta XIV., v ktorej odporúča, aby osoby obdarené mimoriadnymi zjaveniami, a ktoré sa majú vyhlásiť za blahoslavené alebo sväté, boli podrobené skúmaniu, či si priali takéto zjavenie, či prosili oň, či sa nimi vystavujú a chvália na verejnosti. Ak by tomu tak bolo, potom by sa jednalo o negatívne znaky, a v takýchto postojoch sa neprejavuje Duch Boží.¹¹¹

Profesor Spesz v zmysle vyššie uvedených smerníc pápeža Benedikta XIV. kriticky sa tiež vyjadruje k niektorým postojom Terézie Neumannovej, pokiaľ ide o nedostatok pokornej zdržanlivosti. „*Stigmy napr. si nežiadala, ale dala*

¹⁰⁹ Tamže

¹¹⁰ SPESZ, Alexander: Katolícka mravouka. SSV Trnava 1948, s. 415.

¹¹¹ Tamže; prof. A. Spesz cituje: BENEDICTUS XIV.: De beat. et canon. Sanctorum, Bononiae 1734-8, L. III, c. 53, nr. 10.

si ich bozkávať. O víziách však rada hovorila, a to pred hocikým. Naproti tomu iné nepochybné mystické osoby takéto mimoriadne zjavy skrývali až do smrti, iba z ich denníkov, ktoré úzkostlivo strážili, alebo po ich smrti, svet sa dozvedel o ich omilostení. Iní zase iba na výslovný rozkaz spovedníka alebo cirkevnej vrchnosti hovorili o nich“.¹¹²

Profesor Alexander Spesz vo svojej štúdií necháva celú udalosť okolo stigmatizovanej Terézie Neumannovej otvorenú. Snaží sa prísne vedecky dať odpoveď na mnohé otázky, často spochybňujúce nadprirodzený raz takýchto fenoménov, ako su stigmy. Ako filozof a teológ usiluje sa mať zdôvodnené to, čo rozumovými argumentami sa dá a je treba podložiť. No ako veriaci človek, kresťan a kňaz je otvorený nadprirodzenému rozmeru ľudského bytia a aj on v pokore prijíma fenomény, na ktoré ľudský rozum nestačí. V zmysle toho, čo Kristus po svojom zmŕtvýchvstaní povedal pochybujúcemu apoštolovi Tomášovi: „*Blahoslavení tí, čo nevideli a uverili.*“ (Jn 20, 29).

NA ZÁVER

Posledné roky života prof. Alexandra Spesza boli poznačené nepriazňou vtedajšieho totalitného komunistického režimu. Pôsoobil aj naďalej na Teologickej fakulte, ako profesor morálnej teológie až do roku 1959, kedy odišiel na dôchodok do Bardejova. Tu žil až do svojej smrti. Zomrel v Bardejove dňa 28. novembra 1967.¹¹³

Komunistický režim mu umožnil pokračovať v pedagogickej činnosti nielen preto, že prof. Alexander Spesz bol uznávanou autoritou nielen medzi katolíckmi, ale azda aj preto, že to bol práve on, ktorý ako dekan Teologickej fakulty Slovenskej univerzity aj spolu s prof. ThDr. Štefanom Zlatošom v čase stupňujúcich sa protižidovských nálad a opatrení na Slovensku v roku 1939, na pôde tejže univerzity odsú-

¹¹² Tamže, s. 415.

¹¹³ Porov. *Facultas theologica SS. Cyrilli et Methodii Bratislavae 1936 - 1986*. (Zborník štúdií). SSV v Trnave v CN v Bratislave 1986, s. 98 - 99. Cyril Hišem v publikácii: *Košické presbytérium (1804 - 2006)* uvádza ako dátum jeho smrti 29. november 1967; ten istý dátum úmrtia je uvedený aj v: *Encyklopédia Slovenska V*. VEDA, Bratislava 1981, s. 552.

dili náboženský antisemitizmus a snahy o separáciu židov od kresťanov vo vtedajšej slovenskej spoločnosti.¹¹⁴

I napriek tomu, že režim sa usiloval zatahnuť kňazov do spolupráce, profesor Alexander Spesz sa nedal zneužiť. Jeho meno nefiguruje medzi protagonistami deklarujúcimi svoju nadmernú lojalitu voči komunistickému režimu. A aj keď okolnosti ho nútili vyjadriť sa o aktuálnych otázkach mieru vo svete, jeho vyjadrenia sú striktne biblické, kresťanské, prezentujúce katolícke stanoviská v súlade s učiteľským úradom Cirkvi.¹¹⁵ I napriek tomu, že generácie súčasťných kňazov osobne nepoznajú mons. prof. PhDr. ThDr. Alexandra Spesza, spomienka na neho pretrváva aj naďalej, a to v súlade s vyjadrením múdreho Sirachovca:

*„Chváliť nám patrí slávnych mužov,
svojich otcov podľa ich činov...
... s hojnou múdrosťou predkladali ľudu posvätnú náuku.
... Ich telá pochovali v pokoji,
no ich slávne meno žije po večné rody.
O ich múdrosti rozprávať si budú národy
a ich chválu zvestovať bude zhromaždenie svätých“ (Sir 44).*

(Článok uverejňujeme k 40. výročiu smrti prof. Alexandra Spesza a pri príležitosti osadenia pamätnej tabule venovanej jeho osobnosti v novembri 2007 v Bardejove).

¹¹⁴ Porov. VAŠKO, Václav: Neumlčená. Kronika katolíckej cirkve v Československu po druhej svetovej válce I. Zvon, Praha 1990, s. 68.

¹¹⁵ Porov. SPESZ, Alexander: Katolícka mravouka a svetový mier. In: Duchovný pas-tier, roč. XXVIII., október 1950, č. 1, s. 4 - 7.

OBRAZ BOHA V MULTIKULTURÁLNEJ SPOLOČNOSTI

JOZEF JURKO

Prechádzal dlhým obdobím starostí a sklúčenosti. Jedného dňa si jeho manželka obliekla čierne smútočné šaty. „Kto zomrel?“ spýtal sa jej. „BOH.“ Odpovedala. „Boh?“ zhrozil sa. „Ako to môžeš čo len vysloviť?“ Pozrela na neho a presvedčivo povedala: „Hovorím len to, čo ty žiješ!“ Až vtedy si začal uvedomovať, že **žije tak, akoby Boh ani nežil a nestaral sa o nich.**¹¹⁶

Roku 1923 americký novinár H. L. Mecken (1880 – 1956) slúžil spomienkovú **bohoslužbu za bohov**, ktorých sláva, podľa jeho slov už zašla. Pýtal sa : „Čo sa stalo zo Sutecha, kedysi vysokého boha celého nílkeho údolia? Kde sú ostatní bohovia: **Rešef, Ísis Anáth, Ptah, Ašstoreth, Anubis, Baal, Addu, Ašterta, Šalem,**.....¹¹⁷ Všetci boli kedysi najvyššími bohmi. Mnohí z nich sa so strachom spomínajú v Starom zákone. Pred piatimi, šiestimi tisícami rokov sa priradovali k samotnému Jahvem. Najhorší z nich stál oveľa vyššie než **Thor**. A predsa všetci zapadli a s nimi aj nasledujúci: **Bile, Lucina, Ler, Saturn,**.... Ak pri vyšších božstvách je číslo dvadsaťštyri, tak menší bôžikovia sú v počte päťdesiatdva. Zoznam pokračuje aj na ďalšej strane. Potom sa Mencken pýta: „Kde je cintorín mŕtvych bohov? Ktorý trúchliaci pozostalý polieva ich hroby...?“¹¹⁸

Tento vyššie spomínaný autor zvädzal dlhodobý zápas proti Bohu, o ktorom sa vyjadroval, ako o prastarom útočisku nekompetentných, bezmocných, biednych. Tí nachádzajú v Jeho náručí nielen azyl, ale aj akúsi nadradenosť, uspokojenie pre svoje vylúhované ego. On ich povýši nad tých, ktorí sú schopnejší než oni. Mencken nebol ani zďaleka sám, kto hlásal „**smrť Boha**“. Jeho otázku – „kde je cintorín mŕtvych bohov?“ zodpovedal 40 rokov pred ním ešte väčší odporca Boha, Friedrich Nietzsche. V diele *Radostná veda*

¹¹⁶ Porov. ŠINKO, P.(edit.): Chlieb náš každodenný, 2007. Lučenec : IN Network Slovakia 2006, s. 158.

¹¹⁷ Porov. Trstenský F.: Kniha žalmov, KBD Svit, s. 52.

¹¹⁸ Porov. BOWKER, J.: Boh. Krátka história. Bratislava : Ikar 2004, s. 10.

opísal blázna, ktorý za jasného rána pribehol s lampášom na rínek a ustavične kričal: „Hľadám Boha! Hľadám Boha!“ Navôkol stojaci neverci sa pustili do smiechu a narážkami sa prekrikovali: „Vari sa stratil? Zablúdil ako dieťa? Alebo sa skryl? Bojí sa nás? Vydal sa na cestu? ...“ Blázon podľa Nietzscheho skočil medzi nich a skríkol: „Poviem vám to: zabili sme ho – vy a ja.“ V ten istý deň vraj blázon zašiel do viacerých chrámov a spieval tam svoje „requiem aeternam deo“.

Nietzsche tvrdil, že smrť Boha je nedávna udalosť a v 19. storočí bolo veľa takých, čo spochybňovali existenciu Boha. No spochybňovanie a smrť Boha, ktorá z neho vyplýva, sa objavili v každom storočí vo väčšine častí sveta.¹¹⁹ Nietzsche sa nechal počuť, že ak by Boh jestvoval, potom veriaci by museli vychádzať z chrámov, kde sa s Ním stretli, vykúpenejšie.

Otcovia 2. vat. koncilu po primeranej analýze diania vo svete a poskladaní niektorých javov, ktoré prebiehali pred ich očami, konštatovali, že svet v ktorom nám je potrebné žiť a pôsobiť je pohanský, ateistický, ba až protináboženský, že Boha nenávidí... V rámci tejto rozpravy jeden z nich pridal k tomuto konštatovaniu aj doplnok, ktorý zaznieva až po naše časy. „Svet nenávidí Boha... Ale položme si otázku: **Akého Boha svet nenávidí...?** Nie takého, akého mu my predstavujeme...?“ Len ak sa staneme Bohu podobnejší a predstavíme ho svetu vernejšie, integrálnejšie, aj on si ho zamiluje alebo ho aspoň prestane nenávidieť.¹²⁰

Je možné položiť otázku: aký obraz Boha je teda nepriateľný pre dnešného človeka? Nie sú niektoré obrazy Boha skôr karikatúrou, alebo len pokusom nejako ľudsky priblížiť neviditeľného Boha ľudsky vnímateľnými zmyslami? Apoštol Ján v Prológu píše: „Boha nikto nikdy nevidel. Jednorodný Boh, ktorý je v lone Otca, ten o ňom priniesol zvesť.“ (Jn 1, 18) Je veľmi ťažké, dokonca trúfalé, definovať Boha v ľudských kategóriách. Boh predsa presahuje všetky pojmy a vymyká sa našej predstavivosti. Ale ľudia od nepamäti sa pokúšajú vytvárať svoje predstavy o Bohu. Často sa veľmi, ba vždy vzdialujú od originálu, a potom tieto predstavy narušujú i vzdialujú vzťah s Bohom. Preto sa

¹¹⁹ Porov. BOWKER, J.: Boh. Krátka história. Bratislava : Ikar 2004, s. 11.

¹²⁰ Porov. BEŇO, A.- J.: II. vatikánsky koncil. 1962 – 1965. Nitra : Rodina 1992, s. 39.

nemožno čudovať, že väčšina ľudí neverí v Boha. Odmietajú totiž **uveriť v** nejakú **karikatúru** – o ktorej si myslia, že vystihuje Boha – pretože im Boha doteraz nikto v pravom svetle evanjelia nepredstavil. Karol Rahner to formuloval takto: „ To, čo si veľa ľudí predstavuje pod pojmom Boh, vďaka Bohu neexistuje.“ Podobne je možno spomenúť Augustínov výrok, že ak už máš nejakú istú, definitívnu predstavu o Bohu, potom vedz, že Boh je celkom iný.

Lebo Boh vstupuje do ľudských dejín a dáva sa sám poznať. Nezjavuje sa ako nejaká imaginárna sila, ale ako osoba a priateľ človeka. Prichádza na svet v Ježišovi Kristovi: „Veď v ňom telesne prebýva celá plnosť božstva...“ (Kol 2, 9).¹²¹

Pastoračné stredisko pri Pražskom arcibiskupstve s povolením autorky Kateřiny Lachmanovej zverejnilo pre pastoračné potreby letáčik o karikatúrach Boha, alebo kým Boh nie je: **Staromódny Boh** je len roztrasený starček s bielou bradou, práve podráždený a zatrpknutý, pretože ho väčšina sveta nechce akceptovať a poslúchať.. Dnešnému svetu nerozumie, jednoducho mu - ušiel vlak. Nachádza sa na starých maľbách v chrámoch a starých učebniciach katechizmu, na svätých obrázkoch. Všetko to naznačuje, že Boh a viera v neho patria do múzea, ak ho tam ešte vôbec chcú.

Boh, v ktorého kresťania veria, nestarne. Nie je to vôbec nejaký neschopný starček, ktorý žalosti nad dávnymi, starými, dobrými časmi. Pisateľ Skutkov apoštolov to výstižne vyjadril: „Boh, ktorý stvoril svet a všetko, čo je v ňom, pretože je Pánom neba i zeme, nebýva v chrámoch zhotovených rukou, ani sa mu neslúži ľudskými rukami, akoby niečo potreboval, veď on dáva všetkým život, dych a všetko.“(Sk 17, 24 – 25)

Boh spiaci a vzdialený je ten, ktorý svet stvoril a odišiel si odpočívať po dobrej robote. Ktosi nazval túto karikatúru: bohom – hodinárom. Boh uviedol všetko do chodu, určil prírodné zákony a potom sa vzdialil. A keď svet –dotiká-, potom príde všetko zúčtovať. Podľa tejto predstavy Boh kdesi existuje, svet však ponechal svojmu osudu a o jednot-

¹²¹ Porov. Trstenský, F.: Na ceste do Damasku, Svit: KBD, s. 113.

livca sa vôbec nestará. Človek veriaci v takúto podobu Boha zastáva presvedčenie „čo si neurobiš sám, to nemáš.“

Boh je vždy s nami! Nebeský Otec sa nám predstavil v Ježišovi Kristovi ako Emanuel, čo v preklade znamená: „Boh s nami.“ (Mt 1,23), ako ten, kto je nám bližšie, ako sme my sami sebe, žiadny detail nášho života mu nie je ľahostajný¹²².

Boh policajt je tu na to, aby sledoval naše priestupky, aby ich evidoval a príslušne aj potrestal. Inými slovami: je strážca zákona. Niektorí sme možno v detstve počúvali výhražné: „Pánbožko ťa vidí a potresce!“ Uprený pohľad na takého Boha vyvoláva strach a neistotu: čo zas len bude; čo som to zase vyvedol!!! Človek potom žije s pocitom, že si Božiu priazeň musí tvrdo zaslúžiť, a hlavne, že sa mu nič neprepáči!

Ježiš nám predstavuje Boha, ktorý síce nenávidí hriech, hriešnika však miluje. Boh je Bohom milujúcim! Ján apoštol píše: „Ale ak vyznávame svoje hriechy, on je verný a spravodlivý: odpustí nám hriechy a očistí nás od každej nepravosti.“ (1Jn 1, 9)

Bábkar je taký boh, ktorý riadi všetko sám, človek nemôže nič ovplyvniť, všetko je vopred dané a určené. Nech človek robí čokoľvek, na svojom osude nič nezmení. Celý svet i život každého jednotlivca je ovládaný akoby neviditeľnými nitkami zo zákulisia. Veriaci je potom len uvedomelým Božím otrokom – bez vlastnej vôle, názorov, prianí a túžob. Ba ešte horšie: jeho priania alebo názory sú vopred nežiadúce.

Boh rešpektuje slobodu človeka! Ježiš Kristus hovoril o inom vzťahu medzi Bohom a človekom: „Už vás nenazývam sluhami, lebo sluha nevie, čo robí jeho pán. Nazval som vás priateľmi, lebo som vám oznámil všetko, čo som počul od svojho Otca.“ (Jn 15, 15) Apoštol Pavol píše, že kresťania sú „Boží spolupracovníci“ (1Kor 3,9). Teda žiadni otroci, žiadne bábky.

Boh pre prípad núdze je tá karikatúra Boha, keď ho človek vyhľadáva, len ako „záchranku“ v situáciách, keď zlyhali ľudské prostriedky. V takomto vzťahu chýba dôvera a na jej miesto nastupuje obchod: „Ak dobre dopadnem,

¹²²Porov. Trstenský F.: Aby si poznal spoľahlivosť učenia. Úvod do Nového zákona, KBD Svit, s. 11.

sľubujem, že... keď sa teraz budem modliť, očakávam, že...“
A keď Boh takto nefunguje, strácam oňho záujem.

Boh je Otec a priateľ súčasne. Chce niest naše bolesti a problémy, ale nielen to. Boh túži po dôvernom vzťahu, aký býva len medzi otcom alebo matkou a dieťaťom, medzi priateľmi.

Dedo Mráz, Santa Claus, tu je Boh dobráckym deduškou, ktorý má v popise práce roznášanie darčiekov, prácu pre blaho človeka a odstraňovanie všetkých ťažkosti z jeho cesty. Je to Boh tolerantný a hlavne nenáročný. Chápe, že sme slabí, náš hriech a zlo vždy ospravedľňuje. V podstate mu nič nevadí, je dobrák... Človek však potom prestáva rozlišovať medzi dobrom a zlom. Boha sa nebojí, ale nemá k nemu ani úctu a lásku.

Boh je dobro samo osebe, a preto ani nedokáže chcieť pre nás nič iné, len dobro. Preto nás chce vytrhnúť zo začarovaného kruhu vlastného sebeckta, ktoré nás ničí. A práve preto je aj náročný – neuspokojí sa s tým, aby sme ostali navždy len nezrelými deťmi. „Lebo koho Pán miluje, toho tresce a šľahá každého, koho prijíma za syna“ (Hebr 12, 6).

Boh tyran je karikatúra Boha, ktorý sa priam vyžíva v ľudskom utrpení. Podľa tohto obrazu Boha by si mal ten, kto sa má dobre, rýchlo privlastniť nejaký pocit viny alebo si spôsobiť nejaké utrpenie. Človek s takouto predstavou pôsobí stiesnene a ustráchané, aj keď sa dokazuje náročnými asketickými výkonmi. Možno v nich vidí prostriedok na získanie zásluh a Božieho uznania, či potvrdenie svojej hodnoty. A preto ich vyhľadáva.

Boh nám síce nesľúbil, že zo sveta odstráni všetko utrpenie, a že sa kresťanom vyhne utrpenie, prisľúbil nám však silu a pokoj, aby nás utrpenie nezdrvilo. Už Starý zákon nás uisťuje, že „nepokoruje, nezarmucuje synov ľudských“ (Nar 3,33). Z Evanjelií vieme, že Ježiš choroby nerozdával, ale liečil a uzdravoval.

„**Čosi**“ **nad nami** je ďalšia karikatúra, podľa ktorej je Boh len nejaká vysoká inteligencia, vyššia moc, vesmírna všetko prenikajúca energia, ale v žiadnom prípade nie živá bytosť, s ktorou možno žiť v nejakom vzťahu. Človek síce rozumom uznáva, že Boh môže existovať, nekomunikuje

však s ním. Tento Boh nepozná cit. Nemá súcit ani so mnou, ani so svetom.

Boh je živou bytosťou, osobou, s ktorou môžeme mať osobný vzťah. Prichádza v Ježišovi Kristovi na našu zem, aby človeka oslovil, dal sa mu poznať, ponúkol mu svoju pomoc a cestu k sebe. Kresťanská viera nie je len uznaním Božej existencie alebo stotožnením sa s náukou o Bohu, ale nadviazaním a prehĺbením osobného vzťahu s Bohom. Je to život s Bohom.¹²³

Z týchto siedmich karikatúr Boha možno vytvoriť najrozmanitejšie **hybridy obrazov** o Bohu v pestrých kombináciách, ktoré ľudská fantázia produkuje v priebehu ľudských dejín, ale aj v živote jednotlivého človeka. Ak sa siahne na religionistickú literatúru, ktorá je stále bohatšia na nové tituly, tam je možno nájsť celý kaleidoskop už prežitých predstáv náboženských idey a obrazov bohov, bôžikov ľudskej histórie. Stačí spomenúť Mircea Eliadeho¹²⁴, Hellera a Mrázeka¹²⁵, ale aj práve teraz vydané dielo Partridgea,¹²⁶ ale je to veľmi obrovský oceán, ktorý nie je možné spracovať v tomto príspevku.

V minulom roku mal u pátrov jezuitov v Košiciach V Centre Spirituality Východ – Západ Michala Lacka 14. októbra 2005 prednášku **Marko Ivan Rupnik** s názvom **Duchovná analýza kultúrnej situácie**, ktorá vraj dosiaľ nevyšla tlačou v zborníku, ale mala za cieľ vytvoriť dispozíciu pre hľadanie a osadenie obrazu Boha v našej dobe. Páter Rupnik z Centra Aletti, ktoré vedie pán kardinál Tomáš Špidlík svoju prednášku vhodne ilustroval na umeleckých výtvoch, ktoré v jednotlivých fázach, či etapách charakterizujú novovek. Niektoré myšlienky Marka Rupnika, ktorými vo svojej prednáške vystihuje duchovnú analýzu kultúrnej situácie našej doby, by som tu rád predstavil.

Obdobie stredoveku 12. až 16.storočia bolo silne dominujúce teocentrizmom. Boh je tu dominantný. Františkánska teológia – **Boh nad všetko!** Obrazy Boha sú zapĺňajúce

¹²³ LACHMANOVÁ, K.: Karikatúry Boha. Praha : Pastorační středisko Pražské arcibiskupství 2005.

¹²⁴ ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí I. –II.-III. Bratislava : Agora 1995.

¹²⁵ HELLER, J. , MRÁZEK, M.: Nastin religionistiky. Praha : Kalich 2004.

¹²⁶ PARTRIDGE, Ch.: Viery a vyznania. Bratislava : Slovart 2006.

celý priestor chrámového prostredia. Záber zo stredovekých maliarskych výtvorov. Náboženstvo sa vyjadruje ku všetkému. Boh vystrčí prst a všetko je urobené. No najmä v závere stredoveku, teda už v týchto časoch blízkeho novoveku sa viera a náboženstvo vytráca a do popredia sa predierajú antropologické prvky.

Následný obraz bol známy záber na fresky v Sixtínskej kaplnke. Mnoho raz videný obraz stvorenia človeka. Páter Rupnik sa zamerával na detaily Michelangelovho prevedenia. Vyzval k všimnutiu si majestátnej postavy Boha a úsilie Božej ruky dotknúť sa človeka. Boží prst je úplne vystretý. Adam na tomto Michelangelovom výtvoze má prst pokrčený. Rupnik to vysvetlil, že na **dva centimetre** sa človek odtiahol od možnosti mať dotyk s Božím prstom. Dominantné postavenie Boha ustupuje a začína myšlienkové prúdenie v presadzovaní antropologických myšlienok, kde sa už málo počíta s Bohom.

Rupnik to ukázal na ďalšej freske zo Sixtínskej kaplnky: Stvorenie ženy. Boh na tomto obraze je starý, zhrbený, nevýrazný, **odchádzajúci zo scény**. Jeho ruka, ktorá žehná je zostarnutá. Je to celkom iná postava, ako pri stvorení Adama. Človek vystupuje do popredia a odchádzajúci Boh, akoby svet dal do rúk človeka. Na tomto stvárnení je myšlienkové prúdenie, že človek sa dostáva do popredia, oslobodzuje sa od Boha a zaberá Bohu miesto v novo vytváranom svete.

Ďalší záber je Botticeliho obraz, keď Mojžiš po zabití Egypťana uteká do púšte. Čo malo ľudí spájať? Ako to všetko udržať? Čo by mohlo byť základom zjednotenia? Mojžiš po svojom skutku si uvedomil, že urobil zlo a uteká. Tu dostáva miesto filozofia človeka spoliehajúca sa na svoj rozum, na svoje ratio. Začína vzostup racionálnych tendencií. Tomizmus sa ešte vedel dohodnúť, ale od čias Hegla vystupuje problém, ako si môžeme rozumieť, porozumieť? Prestala jednota myslenia a nastupuje liberalizmus. Prenesene na súčasnosť: v jednej rodine sú väčšie problémy pochopenia navzájom, ako sú problémy medzi národmi. Mladá tínedžerka v konflikte s vlastnou matkou. Vytvára sa všeobecná klíma averzie na jednotu a súčasný človek neznáša jednotné a jednotiace myšlienky.

Obraz od Perugina: odovzdanie kľúčov od Božieho kráľovstva. Obraz je na strohom pozadí. Nová estetika, ktorá je vecná, **faktická a racionálna**, kde je všetko vyvážené, legislatívne, kde zákon sa dostáva nad všetko vo svete. Kant so svojím kategorickým imperatívom a logickým myslením. Uprednostňuje sa praktické myslenie a realie dostávajú prím v živote.. Bez transcendentna, bez duchovného života. Začína nevyhlásený boj proti osobnému Bohu a do života sa musí dostať radikálny humanizmus a jeho kolektívna i individuálna forma. Človek všetko riadi, naplánuje, takže tu niet miesto pre Boha.

Na začiatku 19. storočia sa pri vytváraní novej spoločnosti objavuje obraz ženy. Vytvára sa nová estetika, ktorá je navrhovaná tak, že všetko má odteraz slúžiť na prikráslenie oproti reálnemu skutkovému stavu. Rupnik na vybraných dielach demonštruje filozofické pozadie jednotlivých etáp maliarskych a umeleckých stvárnení, až po dobu postmodernizmu, ktorá je vyjadrená prázdnotou a ničím. Človek prišiel na konečnú a bojí sa ísť ďalej. Preniká ho **hrôza a strach**. Strach z ohrozenia druhými, strach z vyčerpania surovín a zdrojov života, strach z epidémii, katastrof, hladu,.... Rupnik v tejto situácii, ktorá tak katastroficky vyznieva pre ľudstvo vidí priestor na ohlasovanie viery a nádeje, ktoré sú len pokračovaním Ježišovho posolstva o Bohu Láске. Svet strachu, úzkosti a neistoty potrebuje ohlasovanie Božej Lásky, ktorá sa nám zjavila v Ježišovi Kristovi.

Minulé storočie prešlo mnohými, prudkými zmenami, časovými, módnymi, zvláštnymi javmi, ktoré bolo potrebné nielen registrovať, ale k nim hľadať aj zodpovedné postoje. Konciloví otcovia uviedli do života gradujúcu frekvenciu slova „**signa temporum**“ a to nielen v podobe mediálnej, ale aj zodpovednej. Medzi javy, ktoré sa v začiatkoch druhej polovice 20. storočia museli registrovať patrili **fenomén emigrácie**. Ľudia z rozličných dôvodov hľadali vhodnejšie podmienky na živobytie v iných krajinách. Išli za lepším svetom, ako mali doma. Cieľom sa stávali krajiny vyššieho stupňa života, s možnosťou zamestnania, uplatnenia na trhu práce, jednoducho – krajiny s blahobytom. Emigranti išli za lepšími podmienkami pre realizovanie svojho života. Všade

kde sa dostali priniesli aj mnohé zvyky, svoje tradície, svoju reč, svoju kultúru. V mnohom sa museli implantovať do štruktúr nového prostredia, ale mnohé svojráznosti si sami udržiavali a pestovali v cudzom prostredí.

Ku koncu 20. storočia vstupuje na scénu života nový fenomén v podobe imigrantov, ktorí len na nejaký neurčitý čas zostanú z nejakých dôvodov na jednom mieste a presúvajú sa za výhodnejšími možnosťami ďalej. Tento kočovnícky – nomádsky spôsob života, tento nový mix života prináša všelijaký kontext, dozvuk u prechádzajúcich, ale aj u zostávajúcích. Jedni druhých vzájomne čiastočné i podstatne ovplyvňujú, či to chcú alebo nechcú priznať.

V tejto súvislosti Harold Wilson v roku 1965 povedal: Keď tu raz máme prisťahovalcov, malo by sa s nimi v každom prípade zaobchádzať ako s občanmi Veľkej Británie, bez diskriminácie.

A Roy Jenksin v roku 1965: Nie vyhladzovací proces asimilácie, ale rovnosť možností, spojená s kultúrnou rozdielnosťou v atmosfére vzájomnej tolerancie.

Multikultúrna spoločnosť je – ako ju nazval **Bhiku Parekha** v diele **Integrácia menšín** – spoločnosťou, „ktorá obsahuje viacero rozdielnych kultúrnych etníc a náboženských komunití.¹²⁷ Vychádzajúc z ideológie multikulturalizmu, každá demokratická multikultúrna spoločnosť zápasí s neľahkou úlohou zosúladiť dve legitímne a v niektorých prípadoch konfliktné požiadavky: jednak požiadavku etnických spoločenstiev, ktoré sa usilujú o zachovanie svojho predošlého **spôsobu života zdedeného** z ich materských kultúr v rámci dominantnej kultúry ochotnej prijať a zachovať rozmanitosť; a jednak požiadavku spoločnosti, ktorá je rovnako neústupná v zachovaní svojho spôsobu života, ako aj v hľadaní určitého stupňa súdržnosti a vedomia spolupatričnosti, ako opôr národnej jednoty.

Túto úlohu pre jej nejednoznačnosť nebude nikdy jednoduché dokončiť. Vyžaduje totiž inštitucionálnu paritu a štruktúrnu nezaujatosť všetkých zúčastnených strán pri

¹²⁷ PAREKH, B.: Integrating Minorities. In: Race Relations in Britain: A Developing Agenda. Eds. Tessa Blackstone, Bhikhu Parekh, Peter Sanders. London : Routledge 1998, s.1. ; HAJD SALEM, H.-B.: Prečo znie multikulturalizmus v Británii čudne? In: MACHAČKOVÁ, L.(edit.): Sociálny aspekt náboženstva. Prešov : Petra 2003, s.58.

odstraňovaní všetkých vonkajších prekážok, neutralizácii protikladov a prekračovaní pevne zakotvených foriem sociálnej kategorizácie, odovzdanej z generácie na generáciu, navždy oddeľujúcej cudzincov od domorodcov.

Hoci zachovanie národnej jednoty nie je vôbec nepodstatný problém, mnoho multikultúrnych spoločností dosiahlo výrazný pokrok v kontrole a zdokonaľovaní metód **integrácie spoločenstiev imigrantov**. Podporili cesty k interkultúrnemu dialógu, pluralizáciou svojich politických kultúr patričnými politickými hodnotami, symbolmi, mýtmi, obradmi a pohľadmi na národnú identitu tak, aby boli včlenené aj hodnoty ich vlastných menšín, ktoré robili divy v týchto komunitách a neoceniteľne pomohli ozdraviť ich ekonomiku, pozdvihnúť národný blahobyť a obohatiť ich kultúrny obzor.

Iní, unášaní prúdom multikulturalizmu, si nemohli dovoliť prehliadnúť záujmy, ktoré považovali prisťahovalcov za obyčajné pracovné sily, najaté a vykorisťované v službách a pre potreby, a aj ľubovoľne zrušené. V obavách o svoju identitu neboli schopní prekročiť, slovami Roya Jenkinsa, vyhladzujúci proces asimilácie a pozdvihnúť kultúrnu rozdielnosť v atmosfére vzájomnej tolerancie. V takýchto komunitách predstavuje tento cieľ zbožnú nádej, pre všetkých lapených v deštruktívnej pavučine inštitucionálneho rasizmu zahaleného do radu **imigračných zákonov** a sprievodnej legislatívy o vzťahoch rás, ktoré sa vezú na oficiálnom jazyku rasistických invektív proti imigrantom.¹²⁸

Autor po tejto odbornej úvodnej časti svojho príspevku prejavuje kritický postoj voči javu multikulturalizmu vo Veľkej Británii, kde zjavne dáva najavo svoju príslušnosť k tým, ktorí aj podľa mena patria k nositeľom inej kultúry. Jednoduchšie povedané, multikultúrna spoločnosť zahŕňa niekoľko rozdielnych **kultúrnych, etnických a nábožen-ských komunít**, ktoré majú snahu pluralizovať svoju politickú kultúru a akceptovať v určitom rozsahu národnú i náboženskú identitu inkorporujúcu hodnoty menšín.

Po druhej svetovej vojne mnohé európske krajiny potrebovali lacnú pracovnú silu na obnovenie ekonomiky a na

¹²⁸ Porov. HAJD SALEM, H.-B.: Prečo znie multikulturalizmus v Británii čudne? In: MA-CHÁČKOVÁ, L.(edit.): Sociálny aspekt náboženstva. Prešov : Petra 2003, s.58 - 72.

obhájenie svojich pozícií vo svete. Väčšina prisťahovalcov prijala špinavú nekvalifikovanú prácu, ktorá bola charakterizovaná nízkou mzdou, zlými podmienkami a neludským pracovným časom, ako ich opísala publicistka Hilary Arnouttová v diele „Občania druhej triedy“. Mnohé napätia a problémy boli riešené v legislatíve a našli **svoje miesto v živote**. Z týchto ostro kritizujúcich javov v tomto príspevku možno dedukovať, že emigranti a imigranti prinášali so sebou aj svoje náboženské tradície.

V retrospektíve obsahu skúmania ľudských dejín bol v počiatočnej fáze vývoja dvojaký pohyb: to, čo človek nachádza ako svoj životný priestor, teda príroda a to, čo v tejto prírode sám vytvára. Starosť človeka o prírodu označil Pufendorf výrazom kultúra. Samotné slovo **kultúra** pochádza z latinského slova: colo, colere čo znamená: starať sa, pestovať, obrábať, uctievať. Až v neskorom novoveku ustúpilo nezriadenej vôli prírodu ovládať. Technická revolúcia, pokrok a objavy spôsobili, že človek zabudol na prírodu a kultúru. Kultúrny život sa stal segmentom celkovej realizácie života a pre mnohých sa stal len dekoratívnym, okrajovým prvkom pre oblasť voľného času a záľub.

Je tu možno v súčasnosti registrovať aj nepriateľsky postoj voči technike, otázku ekológie, volanie po rezignácii na konzumný štýl života, dožadovanie sa po novej askéze a alternatívnom spôsobe života, po jednoduchšom živote – sú to zreteľné znamenia hlbokkej krízy kultúry. Neexistuje len jedna kultúra ľudstva, ale sú tu kultúry národov, regiónov, oblastí.

Pastorálna konštitúcia gaudium et spes výslovné hovorí o kultúrach v pluráli: „V tomto zmysle sa hovorí aj o **pluralite kultúr**. Lebo podľa rozličných spôsobov používania vecí, vykonávania práce, vyjadrovania sa, praktizovania náboženstva, formovania mravov, ustanovovania zákonov a právnych zriadení, rozvíjania vied a umení, ako aj pestovania krasocitu, vznikajú rozmanité pospolité životné podmienky a rôzne formy usporiadania životných hodnôt. A tak sa zo zdedených obyčaji utvára svojské dedičstvo každej ľudskej pospolitosti.“(GS 53)

Vedomie, že vo svete je mnoho kultúr sa začalo hlbšie vnímať objavením obidvoch Amerík, prienikom do Ázie, Afriky i oceánskeho priestoru. Objavy nových, dovtedy neznámych a malo známych území prinášali so sebou vždy nový zážitok cudzích, exotických jazykov a písíem, iných rás, iných náboženstiev, iných mravov a zvykov. Keďže objaviteľmi boli Európania, oni sa ukazovali ako mierka. Toto merítko sa však rozpadalo paralelne s európskou expanziou a zo zakladaním kolónii po celom svete, lebo v Európe **sa rozpadla jednota myslenia**, svetového názoru a obrazu sveta, jednota náboženstiev a ríš, a na jej miesto nastupuje mnohosť štátov, väčší počet kresťanských cirkvi, a tiež pluralita vied.¹²⁹

Dejiny západu neboli jedinými dejinami, lebo vedľa dejín Európy existujú aj dejiny Afriky, Ázie, Amerík.... **Rozpad eurocentrizmu** ešte neznamená koniec európskych dejín a európskeho vplyvu. Ale dejiny sveta už nie sú len dejinami Európy. Na dejiny sveta sa rastúcou mierou pozerá ako na spleť interakcii najrôznejších kultúr, ale tiež ich možno skúmať aj samostatne.

Druhý vatikánsky koncil v Nostra aetate umiestnil všetky náboženstva do tohto kontextu: „Ludia rozličných náboženstiev čakajú odpoveď na skryté záhady ľudskej existencie, ktoré ako voľakedy, tak i dnes hlboko **znepokojujú srdce človeka**: kto je vlastne človek, čo je zmyslom a cieľom nášho života, čo je dobré a čo hriešne, aký je pôvod a cieľ utrpenia, ako možno dosiahnuť naozajstnú blaženosť, ďalej otázka smrti, súdu a posmrtnej odplaty a napokon najhlbšie a nevýslovné tajomstvo, ktoré obklopuje naše jestvovanie: aký je náš pôvod a kam smerujeme.“ (NA 1)

Všetko, čo znepokojuje srdce človeka je potrebné preskúmať, aké dôsledky v priebehu dejín mali náboženské, svetonázorové, filozofické a iné pokusy o odpoveď na otázku existencie určitého kmeňa, národa alebo kontinentu. Prioritné dobové javy sa postupne stratili a tak prestal mať eurocentrizmus prioritne postavenie v celosvetovom rozmere, narastá uvedomenie, že európske kresťanstvo a kresťanstvo vôbec nie je to jedno a to isté. Stále zreteľnejšie sa európske

¹²⁹ Porov. WALDENFELS, H.: Kontextová fundamentální teologie. Praha: Vyšehrad 2000, s. 76 – 78.

kresťanstvo stáva len jednou podobou kresťanstva. Pri vstupe do nového tisícročia sa početne presúva váha na južnú pologuľu. Podiel Európanov na celkovom počte kresťanov stále viacej klesá.¹³⁰

Vplyv náboženstva na konanie jednotlivcov i skupín môže byť rovnako pozitívny, obohacujúci a inšpiratívny, ako aj negatívny, zotročujúci a fatálny. Ľudstvo je v období, v ktorom si akosi viac uvedomuje **multikulturalitu** tejto planéty a zároveň aj nutnosť vzájomného pochopenia a tolerancie. Pre pochopenie iných i seba samého je potrebná pravá **múdrost, rozum, ale aj srdce**. „Aký priestor kladie medzi ľuďmi ich duševná rôznosť“ uvedomuje si Exupéry po prístátí v Punta Arenas, keď pozoruje ľudí a konštatuje: „Som cudzinec. Nič neviem. Nevstúpim do ich ríš.“¹³¹ Myslí viac na krajinu ducha konkrétneho človeka, alebo viac na ľudí, ktorí majú svoje tajomstvá, svoje zvyky, a svoju pamäť? Ťažko možno oddeliť jedno od druhého, pretože každý cíti potrebu byť človekom medzi ľuďmi. Každý spolu s Exupérom si uvedomí, že „v mojej civilizácii ma ten, ktorý sa odo mňa odlišuje, nepoškodzuje, práve naopak, obohacuje ma.“¹³² Cirkvi a náboženské spoločnosti neraz na seba nakladú bremena, ktoré by mal niesť iný, alebo prichádzajú tam, kam už nechcel ísť nikto, a starajú sa o tých, ktorými už všetci opovrhli. Ponúkajú službu, vytvárajú útočiská, odrazové mostíky, rozdávať materiálne dobrá, ale **aj lásku a nádej**. Vytvárajú sieť, ktorá nie je pospájaná nitkami na koncoch označenými „ma dať a dať“, ale sieť ľudských vzťahov. Menia mysle ľudí, lebo každý, kto začne rozjímať, mení sa na siatbu; rozum, ktorý už neriadi túžba po zisku a víťazstve nad inými, ale láska a ochota zdieľať už neničí, ale buduje a podáva pomocnú ruku.¹³³

Pre obmedzenosť príspevku nie je možné špecifikovať jednotlivé náboženské viery a vyznania, ktoré sú v súčasnej spoločnosti aj na Slovensku. Obchody s čínskym tovarom,

¹³⁰ Porov. WALDENFELS, H.: Kontextová fundamentální teologie. Praha : Vyšehrad 2000, s. 78 – 82.

¹³¹ SAINT – EXUPÉRY, A.: Země lidí. Bratislava . Art 2000, s. 109.

¹³² SAINT – EXUPÉRY, A.: Země lidí. Bratislava . Art 2000, s. 110.

¹³³ MORAVČÍKOVÁ, M. (edit.): Sociální aspekt náboženstva. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkví 2003, s. 8.

japonskou, taiwanskou, vietnamskou technikou, juhokórejské automobilky a blšie trhy v každom väčšom meste neprinášajú len zvýhodnené tovary, ale aj vytvárajú spleť **multikulturálnej spoločnosti**, kde sa mnohé problémy riešia cez masmediálne filtre, či prifarbené škandály bulvárnej úrovne. Názorne to možno sledovať v regionálnej tlači pred Vianocami, Veľkou nocou, vo víkendových prílohách takmer všetkých časopisov a novín, v novo vytváraných (najmä pre biznis) vraj celosvetových spoločenských udalostiach, ako pri oslavách Valentína, alebo Haloweenu... Na vybranej vzorke ľudí sa predkladá čitateľovi pestrá škála výpovede k štedrovečernej skladbe jedál, zachovávaných tradícií, rituálov, podobne k veľkonočnému programu, ktorý eskaluje v šibačke a polievačke. Často je v časopisoch podrobný popis, aké je to v jednotlivých regiónoch, krajinách, iných tradíciách a kultúrach, aj s podrobným popisom, ako si to urobiť v našich domácnostiach. Aj na týchto prienikoch vyjadrení možno v jednoduchosti pochopiť rafinované **implantovanie nových tradícií**, ale aj postojov a v niektorých prípadoch aj náboženských prvkov do majoritnej denominácie. Aj z týchto marginálnych prvkov sa vyskladá puzzle multikulturálnej spoločnosti dneška.

RESUMÉ:

Príspevok sa snaží o priblíženie a hľadanie riešenia problematiky súčasného človeka, ktorý je postavený do rôznych vplyvov, pohybov a prúdov v globalizujúcej sa spoločnosti. Po analýze niektorých javov smeruje k dokumentu Pápežskej rady pre kultúru: Kde je tvoj Boh? v podtitule Kresťanská viera pred výzvou náboženskej ľahostajnosti, ktorý je rozdelený na dve časti. Prvá s názvom: „Nové formy neverectva a religiozity“ prináša poctivú analýzu obsiahnutú v názve. Druhá s názvom „Konkrétne návrhy“ dáva podnetné návrhy pre nájdenie odpovede adresátovi otázky – kde je tvoj Boh? Spomínané javy a fenomény našich čias, ktoré sú v tomto dokumente, vyžadujú obnovenú horlivosť, autenticitu kresťanského života, apoštolskú odvahu a kreativitu, poctivosť života

a dôslednosť učenia, aby sme v obnovených kresťanských spoločenstvách svedčili o kráse a pravde, veľkosti a jedinečnej sile Kristovho evanjelia. Všetky prejavy neverectva a ľahostajnosti sú výzvami pre hľadanie obrazu Boha v multikulturálnej spoločnosti, ale aj ponúkanými návrhmi, povzbudeniami, riešením otázky: Kde je tvoj Boh? Je to úloha misijno–pastoračná pre dnešnú cirkev, a to v srdci všetkých kultúr.

JOZEF RATZINGER A JEHO ÚVAHY O KREŠŤANSKEJ BRATSKOSTI

PAVOL KOLIVOŠKA

Hans Urs von Balthasar sa dlhý čas venoval riešeniu niektorých teologických otázok pomocou estetických kategórií. Ako sám vyznáva, ak chcel prejsť do biblicko - kresťanského vnútra, prichádzal ku „kabod“ k Božej sláve a tá nie je estetickou slávou, ale samým Bohom v Zjavení. Išlo o „vnímanie“ (die Wahr - nehmung, aisthesis) všetkého kresťanského na celom svete. Čo vnímame v tomto vnútri biblicko - kresťanskom, je pravdivé (das Wahre), je to sláva jednoduchej Božej lásky. Niečo z tejto slávy vyžaruje tiež Cirkev.¹ Úprimnosť v hľadaní pravdy vo vnútrocirkevnom živote viedla aj veľkého teológa a univerzitného profesora Jozefa Ratzingera, terajšieho Svätého Otca Benedikta XVI. Boli to mnohé otázky, ktoré si kládol ako napríklad kňazstvo, diakonia, diakonát, liturgia, atď. Medzi nimi ma zaujala štúdia problematiky, ktorá sa týka bratstva, bratskosti. Treba povedať, že tento veľký súčasný teológ vníma všetko v súvislostiach s Božou láskou a Božím zjavením. H.Urs von Balthasar tvrdí, že kto premýšľa o najhlbších veciach, jeho život je najživší. Kto sa usiluje ponoriť do jadra Božej lásky zvestovanej v Ježišovi Kristovi, môže pôsobiť vo svete. Bude sa zasadzovať za viditeľnú slávu jednoduchej, ukrižovanej Božej lásky všade tam, kde táto láska trpí.² Jozef Ratzinger videl, že súčasťou Božej lásky je bratstvo, bratskosť. A keď trpí Božia láska, trpí aj bratstvo, a bratskosť sa ocitla v kríze. V štúdiu tejto problematiky sa J. Ratzinger opiera o hlavný prameň Božieho zjavenia - Sväté písmo, o cirkevných otcoch a o mravný základ Cirkvi. Celok tejto problematiky je dôkazom jeho precíznosti, čo iste prispelo k osobnému zvýšeniu jeho citlivosti a jemnosti vo vzťahu k blíznym. Veď

¹ Duch a oheň: Rozhovor s Hans Urs von Balthasarom v: Medzinárodná katolícka Revue: Communio, č. 2, ,2. ročník 1998, vyd. Trality, spol. s r. o., Ronov n / D, Česká republika, s. 182.

² Duch a oheň: Rozhovor s Hans Urs von Balthasarom v: Medzinárodná katolícka Revue: Communio, č. 2, ,2. ročník 1998, vyd. Trality, spol. s r. o., Ronov n / D, Česká republika, s. 182.

nakoniec všetci, ktorí sa s ním osobne stretli, alebo boli v jeho blízkosti, to môžu potvrdiť.

MYŠLIENKY (PREDSTAVA, OBSAH, NÁPAD, ZÁMER) BRATSKOSTI VO SVÄTOM PÍSME

STARÝ ZÁKON

V Starom zákone sa na pomenovanie náboženského spoločníka používal termín „brat“. Azda najkrajší príklad mravného základu bratstva ponúka Žalm 133, ktorý svorné spolunažívanie bratov prirovnáva k veľmi cennému osviežujúcemu daru: voňavému oleju, letnej rose, ktorá občerstvuje vyschnutú krajinu. Pritom sa myslelo na pokrvných bratov, ktorí žijú skutočne bratsky, pretože majú spoločný dedičný základ, kde sa tvorí aj modlitbová tradícia Izraela. Táto tradícia sa prejavovala ako pútnická pieseň, ktorá hovorí o videní celého ľudu, ktorý žije v bratskom spoločenstve a tak prijíma požehnanie Jahveho: „život naveky.“ Neskôr sa členovia qumránskej sekty vnímajú ako bratia, ale v qumranskom kánone prevažuje termín „blížny“³. Ďalej je nápadný silný dôraz na hierarchiu. Myšlienka bratskosti sa v dôsledku toho ohraničila najskôr na náboženské spoločenstvo, s ktorým Boh uzavrel zmluvu. V Izraelskom národe sa bratskosť udržiava vďaka živej viere, ktorá pomáha jeho vnútornej otvorenosti. Podľa J. Ratzingera základom bratskosti nie je zem, ani národ, ale Božie vyvolenie. Vo svetle Božieho vyvolenia bratskosť má iný zmysel. Boh Izraela nie je národným, či ľudovým bohom, ani nie je nejakým lokálnym božstvom, On je Boh nad všetkými bohmi (Ž 82).⁴ V knihe Exodus sa dozvedáme, že Izrael je prvorodeným Božím synom (Porov Ex 4, 22). Ale aj iné národy sú Božimi primeranými synmi (porov Dt 32, 6n). Keď hovoríme o prvorodenom, máme na mysli aj jeho právo. Pýtame sa, aké je to právo? Právo prvorodeného nespočíva v istej fyzickej súvislosti, spočí

³ Porov. Trstenský F.: Aby si poznal spoľahlivosť učenia. Úvod do Nového zákona, KBD Svit 2006, s. 44.

⁴ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag GMBH Leipzig 1964, s. 27.

va v prispení Božej lásky voči Izraelu ako voči svojej dcére (pozri Ez 16). Pán slovami prorokov, ktoré sú blízke Izraelu, nanovo oživoval jeho vieru a povzbudzoval ho k tomu, aby vo svojom vnútri zamietol mravné poklesky, ktorých sa dopúšťal a aby mal upriamenú pozornosť na nádej v spásu celého sveta. J. Ratzinger poukazuje ešte na jednu stránku bratskosti a tou je jednota. Izrael pozná nielen Božiu jednotu, ale aj jednotu ľudí. Vie o pôvode všetkých ľudí počnúc Adamom, stvoreným na Boží obraz (porov. Gn 1, 26n; 5,1n).⁵ Z dejín ľudstva vieme, že hriech narušil jednotu v oboch smeroch, vo vzťahu k Bohu a vo vzťahu k ľuďom (porov. Gn 3). „Človek je totiž človekom len v tej miere, nakoľko akceptuje rozdiel medzi človekom a človekom a medzi Bohom a človekom. Človek zostáva človekom len natoľko, nakoľko pozná a uzná svoje hranice, svoje limity. Tretia kapitola knihy Genezis, ktorá hovorí o tom, ako sa objavil hriech na zemi, je základným textom teológie a antropológie práve preto, že hovorí o neustálom ľudskom pokušení zmazať tento priepastný rozdiel tým, že človek sa chce Bohu nielen podobať, ale nezriedka chce Bohom aj byť. Opustenie raja ... je v prvom rade prirodzený dôsledok prekročenia tej hranice na ktorú Boh upozornil, keď povedal: „nejedzte zo stromu poznania dobra a zla a ani sa ho nedotýkajte, aby ste nezomreli, pretože – a tu sme si na čistom – len Boh môže vedieť, čo je dobré a čo zlé.“⁶ Aj keď žiaľ, jednota je narušená, Boh ju mal v pláne obnoviť. Táto jednota je vyjadrená cez biblickú osobu Noema. J. Ratzinger v tejto súvislosti uvádza, že svätopisec v 10. kapitole knihy Genezis sa usiloval opísať národne stolovanie počnúc od pôvodcu všetkých národov – od Noema, v pozadí čoho možno vyčítať nielen myšlienku na všetkých ľuďoch, ale aj myšlienku Božej univerzálnej zmluvy – puta, ktorú možno vidieť v dúhe, ako znamení Božej starostlivosti o všetkých ľuďoch. Osobitnej zmluve s Abrahámom predchádza univerzálna zmluva s Noemom, v ktorej Boh je a zostáva Otcom všetkých ľudí.⁷ Túto pravdu

⁵ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag GMBH Leipzig 1964, s. 10.

⁶ Leščinský J.: Perlový náhrdelník, Verbum, Košice 2001, s. 27.

⁷ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag

potvrzuje aj 3. kapitola Jonášovej knihy, v ktorej autor zvýraznil nielen Jonášovo kázanie v Ninive, ale aj následný účinnok jeho slov. Na priame nariadenie kráľa celé mesto robilo pokánie. Okrem iného zaznela aj jeho prosba, aby ľud hlasne volal k Bohu a odvrátil sa od zlej cesty a od násilia (porov. Jon 3, 8). Na základe tejto biblickej epizódky Jozef Ratzinger vníma v Starom zákone aj „svätých pohanov“ a celá táto prorocká kniha je ukázkou, že Boh neváha poslať proroka k všetkým ľuďom – teda aj do ateistického prostredia.⁸

Pri čítaní historických kníh Starého zákona pri myšlienke bratskosti nedá sa prehliadnúť taký fakt, akým je záhada či nevyspytateľnosť života. Životnej ceste dvanástich bratov, ako jedného spoločenstva, ktoré stmeloval otec Izrael predchádzali životné osudy bratskej dvojice: Izmaela a Izáka. Do životného osudu dvojčiek Ezaua a Jakuba je zapletená náhodnosť a následné bremeno, ktoré Jakub znáša. Ich životné príbehy síce hovoria o nevyspytateľnosti, ale aj v nich môžeme postrehnúť slobodu Božieho pôsobenia, Božieho vyvolenia. Tieto životné udalosti nemožno vytrhnúť z koreňa vyvoleného Božieho ľudu. A treba dodať aj to, že aj keď Izrael je otcom Dvanástich, predsa je jedným z dvoch bratov. Nový zákon však odhaľuje, že Božia otcovská láska napriek vonkajšiemu zdaniu nikdy nezabudla aj na iných bratov.⁹

V AKEJ SÚVISLOSTI JEŽIŠ KRISTUS POUŽÍVAL TERMÍN BRAT?

Častým čítaním všetkých štyroch evanjelií „sa v nás neustále objavuje niečo, ako povinnosť oživovať v sebe prameň ducha a vnútornej radosti zo života. A je skoro neuveriteľné, že život sám, nie naše inštitúcie a systémy, prináša odpustenie, lásku a zbratanie“¹⁰ Čo môže byť radostnejšie v živote, ako oživovanie spomínaných hodnôt, ktoré Ježiš

GMBH Leipzig 1964, s. 10.

⁸ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag GMBH Leipzig 1964, s. 10.

⁹ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag GMBH Leipzig 1964, s. 10.

¹⁰ Leščinský J.: Perlový náhrdelník, Verbum, Košice 2001, s.9.

sám žil a ktoré veľmi zdôrazňoval a to na základe jeho konkrétneho vzťahu. Ježiš nič nerobil bez osobného vzťahu k tým, ktorí s ním chodili, a ktorí ho v živote stretávali. Tento vzťah spoznáваме v jeho učení, v ktorom používa termín, pojem „brat“. Jozef Ratzinger spozoroval, že Ježiš nielenže prevzal tento pojem z rabínskej terminológie, ale dal mu nový obsah. Po podrobnom štúdiu danej problematiky text evanjelií rozčlenil do troch textových skupín. Najskôr si treba uvedomiť, že pod slovom brat, Ježiš myslel každého v židovskom národnom i veriacom spoločenstve. Najzreteľnejšie je to vyjadrené u evanjelistu Matúša: „Pred súd pôjde každý, kto sa na svojho brata hnevá; Kto svojmu bratovi povie: hlupák, pôjde pred veľradu“ (5, 22; ďalej pozri Mt 5, 24; 5, 47; 7, 3.4.5; Lk 17,3).

Pojem brat prevzala aj kresťanská reč. Do akej miery sa pod pojmom brat myslí blížny vo viere, ťažko hodnotiť. Avšak Pán používa toto slovo vo veľmi jednoduchej súvislosti, napr. u Mt 18, 15 n. čítame: „Keď sa tvoj brat prehreší proti tebe, choď a napomeň ho medzi štyrmi očami.“ V porovnaní s pravidlami spoločenstva sú Pánove slová oveľa jednoduchšie.¹¹

Ježišovo oslovenie svojich učeníkov, ako bratov nachádzame v druhej textovej skupine. Ježiš ho veľmi zdôrazňuje v slovách adresovaných Petrovi: „A ty až sa raz obrátiš, posilňuj svojich bratov.“ (Lk 22, 32b); okrem toho sú tu dve vyjadrenia Zmŕtvychvstalého: „Choďte, oznámte mojim bratom, aby šli do Galiley; tam mavidia.“ (Mt 28, 10); „... Choď k mojim bratom a povedz im: vystupujem k môjmu Otcovi a vášmu Otcovi, k môjmu Bohu a vášmu Bohu.“ (Jn 20, 17). Označenie učeníkov slovom bratia nadväzuje na terminológiu rabínov, ktorí sa navzájom takto oslovovali. Avšak Zmŕtvychvstalý tvorí bratstvo so svojimi učeníkmi. Kristus vyjadril kolegialitu a upevnil bratstvo v spoločenstve nebeského Otca tým, že vystúpil k svojmu Otcovi, aby pripravil príbytky pre Božiu rodinu (porov. Jn 14, 2). V Ježišových slovách zaznieva aj myšlienka svätého Pavla, ktorý Krista vníma ako prvorodeného medzi bratmi

¹¹ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral - Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag GMBH Leipzig 1964, s. 11.

(pozri Rim 8, 29; Kol 1, 18). Rabínsky pojem brat sa naplňuje a dovršuje v spoločenstve učeníkov, ktorým Ježiš povedal: „Vy sa nedávajte volať rabi, lebo len jeden je váš učiteľ – Kristus. Vy všetci ste bratia!“ (Mt 23, 8).¹²

Keďže Ježiš nazýva učeníkov svojimi bratmi, prečo nepripúšťa, aby každý z nich sa nazýval aj učiteľ – rabi? Túto otázku vysvetľuje J. Ratzinger nasledovným príkladom. Žiaci rabínov dúfajú, že raz sa stanú majstrami a budú ich volať „rabi“ V svojom rabínovi všetci ostávajú jeho večnými žiakmi a v ňom sú stálymi bratmi. Niečo podobné sa odráža v pozadí evanjeliového textu. Pri jeho čítaní musíme myslieť na to, že vedomie Ježiša Krista sa nekryje s vedomím rabínov. Text Mt 5 – 7 jasne ukazuje, že Ježiš sa nepridržiava toho, aby ho volali rabi v zmysle vysvetľovateľa zákona, veď on je viac ako Mojžiš, on sám je darcom zákona. V ňom sa „Dvanásti“ javia nie tak, že sa opakujú dejiny praotcov Izraela, ale oni sú začiatkom nového Izraela. V „Dvanástich“ vidíme nový Boží ľud, ako nové veľké bratstvo, ktoré vystriedalo staré bratské spoločenstvo.¹³

V tretej textovej skupine pojem brat má čisto kresťanský význam. Je to citeľné na troch miestach. U Mk 3, 31 – 35 Pán, ktorému oznámia návštevu jeho „matky a jeho bratov“, na adresu tých, ktorí sedeli okolo neho, povedal: „Hľa, moja matka a moji bratia. Lebo kto plní Božiu vôľu, je môj brat i moja sestra i matka.“ J. Ratzinger hovorí, že jednota ducha v spoločnom podriaďovaní sa Božej vôľe tvorí najhlbšie príbuzenstvo, pravé bratstvo. Hlbší význam pojmu brat nachádzame v Ježišovej reakcii na Petrov ohlas: „Pozri, my sme opustili všetko a išli sme za tebou“. Vtedy zazneli tieto slová: „Veru hovorím vám: Niet nikoho, kto by pre mňa a pre evanjelium opustil dom alebo bratov a sestry alebo matku a otca alebo deti alebo polia, aby nedostal stonásobne viac; teraz v tomto čase, domy, bratov, sestry, matky, deti i polia, hoci s prenasledovaním, a v budúcom veku večný život.“ (Mk 10, 29 n). Misionár, ktorý sa vzdá-

¹² Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag GMBH Leipzig 1964, s. 11.

¹³ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag GMBH Leipzig 1964, s. 12.

va všetkej pozemskej viazanosti kvôli Ježišovmu slovu, je si vedomý toho, že bude bez vlasti, ale nájde novú rodinu: matky, bratov, sestry – spoločenstvo tých, ktorí spolu s ním veria. Nakoniec je tu ešte podobenstvo o poslednom súde (pozri Mt 25, 31 – 46). Tento text v porovnaní s predošlými dvoma textami, z obsahového hľadiska ponúka najhlbší význam pojmu brat. Sudca sveta sa identifikuje s trpiacimi v tomto časnom svete, ktorých nazýva malými bratmi. (pozri 25, 40). V súvislosti s touto identifikáciou však J. Ratzinger upozorňuje na to, že nemáme právo domnievať sa, že všetci si nás budú uctievať, len preto, že sme kresťania, ako to čítame u Mk 9, 41 n; avšak na druhej strane Sudca sveta chce všetkých ľudí a medzi nimi aj malých – bezvýznamných označiť ako svojich bratov. A navyše pri vysvetľovaní tohto textu musíme si uvedomiť, že Ježiš sa vie stať chudobným v chudobnom a malý v malom bratovi, inými slovami: malí sú priam takí ako bratia Pána, ktorí sa znižoval k maličkým. Malí odhliadnuc od ich morálnych kvalít svojou maličkosťou sprítomňujú Pána a sú výzvou k láske voči iným.¹⁴

Z Matúšovho textu o Poslednom súde možno pochopiť ešte jednu súvislosť a síce tú, prečo na otázku : „Kto je môj blížny?“ (pozri Lk 10, 29 – 37) zaznieva celkom iná odpoveď, ako ju dáva židovstvo. Ježišovou vôľou bolo, aby nové duchovné bratské spoločenstvo viery nebolo vytvorené len z izraelského spoločenstva viery. Blížny nie je iba spoločníkom viery. Ježiš chce viac: Blížny mi je ten, ktorý trpí núdzu, je ten, ktorého stretávam, ktorý jednoducho sprítomňuje Majstra, posledného z ľudí, a tak je aj jeho, aj mojim bratom.

POJEM BRAT V OSTATNÝCH NOVOZÁKONNÝCH KNIHÁCH

Text Skutkov apoštolských podľa súradníc: 2, 29. 37; 7, 2; 13, 15. 26; 22, 1. 5; 28, 17 pripomína, že pojem brat, židmi užívaný na označenie spoločníka viery a národa prešiel do prvotnej Cirkvi. Po prechode pojmu brat do Cirkvi, v ktorej sa takto označuje kresťanský spoločník vo viere, došlo

¹⁴ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag GMBH Leipzig 1964, s. 13.

k jeho prúdeniu v Cirkvi do takej miery, že tento pojem – už aj preto, že Cirkev je stála, bude mať v sebe jednotný význam. Na začiatku možno zo slov svätého Pavla vycítiť ešte váhanie – respektíve – dvojznačný význam slova: V liste Rimanom 9, 3 sa o tom presvedčame. Píše: „Radšej by som bol ja zavrhnutý od Krista namiesto svojich bratov, mojich príbuzných podľa tela.“ Mimochodom v Pavlových listoch rozlišovanie kresťana je uskutočnené – dovriešené. U Pavla slovo brat je prirodzeným označením kresťanských spoločníkov viery - grécky: pseidadelphos. Je to dokonca pavlovský novotvar, v ktorom sa prejavili negatívne skúsenosti v novom bratskom spoločenstve.

Účinok tohto vymedzenia slovného významu od slova adelphos v zmysle „kresťan je blížny – spolukresťan“ sa znásobil. Vo vnútornom živote novej duchovnej rodiny odstránil deliace hranice a spôsobil hlboké vedomie v duchovnej jednote, ktorá ich spája napriek všetkým ľudským hraniciam, ktorá ich vo viere v Ježiša Krista urobila bratmi. Do súvisu s touto myšlienkou je vhodné uviesť slová listu Galaťanom: „Lebo všetci, čo ste pokrstení v Kristovi, Krista ste si obliekli. Už niet Žida ako Gréka, niet otroka ani slobodného, niet muža a ženy, lebo vy všetci ste jeden v Kristovi Ježišovi.“ (3, 27 n). Reálny význam tejto myšlienky je viditeľným v liste Filemonovi, kde v 11. verši autor pripomína, že pán, pretože je kresťanom, musí v otrokovi spoznať svojho brata; a v liste Timotejovi nachádzame akoby pokračovanie tejto myšlienky, keď čítame: „A tí, čo majú pánov veriacich, nech ich neznevažujú preto, že sú bratmi, ale nech im slúžia tým ochotnejšie, že sú veriaci a majú účasť na dobrodeniach.“ (1 Tim 6, 2)¹⁵. Aj morálny základ, ktorý vidíme u Mt 18, 6 – 35 a 23, 8 – 11 akoby vo forme pravidiel, musí byť sem pripočítaný: v oboch textoch ide zvlášť o to, aby tí, čo sa im zveril cirkevný úrad, si osvojili zmýšľanie služby a aby práve nositelia úradu vedeli, že aj oni sú „len“ bratia. Ináč povedané, tento pojem – brat, bratia nachádza mravný základ v sebaoznačení Cirkvi ako adelphotes, ktoré zostalo naďalej v platnosti aj v dobe cirkevných otcov.¹⁶ Túto prav-

¹⁵ Porov. Trstenský F.: Na ceste do Damasku, KBD Svit 2007, s. 119.

¹⁶ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag

du môžeme vnímať v citáte 1 Pt 2, 17: „Všetkých si ctíte, bratov milujte, Boha sa bojte, kráľa si vážte“, alebo v 1 Pt 5, 9: „Vedzte, že také isté utrpenie dolieha na vašich bratov po celom svete.“ Na druhej strane, samozrejmosť kresťanov, ako bratov vedie k istému uzavretiu voči nestranným – teda tým, ktorým hovoríme, že sú nie sú kresťanmi. Je jasné, že sa v morálnom napomenutí líši správanie voči bratom kresťanského spoločenstva a voči nekresťanom. Svedčia o tom slová: „Kým teda máme čas, robme dobre všetkým, ale najmä členom rodiny veriacich“ (Gal 6, 10) a „Všetkých si ctíte, bratov milujte“ (1 Pt 2, 17); podľa toho sa používa aj pojem φιλαδελφία = filadelfia. Tento pojem sa používa na vyjadrenie výlučne iba pre vnútrocirkevnú mravnú zásadu. Voči nekresťanom sa vštepuje rozvážnosť. V liste Kolosanom o tom čítame: „Voči tým, čo sú mimo, správajte sa múd-ro ...“(Kol 4, 5). Ináč kresťan nemá mať s nimi žiadny podiel (porov 2 Kor 6, 14), má sa usilovať byť čo najmenej závislý na nich (pozri 1 Sol 4, 11 n; Ef 4, 28), nakoľko je to možné, má sa od nich oddeliť (pozri 2 Kor 6, 17). Pritom samozrejme zostáva pre neho povinnosť plne sa vsadiť do služby voči každému človekovi (pozri Rim 13, 8), modliť sa za všetkých ľudí (pozri 1 Tim 2, 1) a rešpektovať aj nekresťanské vrchnosti (pozri Tit 3, 1)¹⁷. Kresťania sa po celý svoj život majú preukázať, ako praví dobrodinci sveta (pozri Fil 2, 15 n; Rim 12, 17). Prúd oddeľovania sa od nekresťanov je najlepšie zvýraznený v listoch svätého Jána. Je pozoruhodné, že Ján v evanjeliu a v listoch stále zdôrazňoval a požadoval bratskú lásku, čiže lásku kresťanov medzi sebou, avšak nikdy nehovorí o láske k všetkým ľuďom. Členovia Cirkvi, ktorí sú známi svojim uzatváraním sa, sú vyzvaní k vzájomnej súrodeneckosti (pozri 2 Jn 13), avšak ich uzavretosť voči nekresťanom je pochopiteľná.

Kresťanská bratskosť nemá špekulatívne odôvodnenie v NZ. Naproti tomu v liste Rim 8, 11 – 17. 29 sa zdôrazňuje nesmierny dar daný všetkým kresťanom. Je to Boží Duch, ktorý vedie všetkých. Nie je to duch otroctva, aby sa museli báť, ale je to Duch adoptívneho synovstva. V tomto Duchu všetci môžu volať „Abba, Otče!“ Tento Duch spolu s našim

GMBH Leipzig 1964, s. 14.

¹⁷ Porov. Trstenský F.: Na ceste do Damasku, KBD Svit 2007, s. 120.

duchom dosvedčuje, že sme Božie deti, dedičia Boží a Kristovi spoludedičia. Adoptívne synovstvo zároveň poukazuje na spoločné Božie otcovstvo. Okrem tohto existuje ešte jeden dôkaz tohto otcovstva a tým je svätenie sviatkov, ktorých sa kresťania zúčastňovali. O tom čítame v liste Hebrejom 2, 11: „Lebo aj ten, čo posväcuje, aj tí, čo sú posväcovaní, všetci pochádzajú z jedného, preto sa nehanbí volať ich bratmi.“ Svätý Pavol ponúka ešte jednu myšlienku o bratskosti. Pritom vychádza z protichodných starozákonných východiskových bodov a síce z myšlienky o Adamovi a z myšlienky o Abrahámovi. Vysvetľuje túto myšlienku tak, že sa stráca napätie protikladov. Ak niekedy myšlienka o Adamovi vyjadrovala jednotu všetkých ľudí a myšlienka o Abrahámovi vyjadrovala osobitné postavenie Izraela, tak Pavol zasa zdôrazňuje, že všetky Abrahámove deti sú veriacimi deťmi. Učenie o Adamovi sa mení v teóriu o Druhom Adamovi – Kristovi. Kresťania tvoria nielen nový Izrael, ale aj nové ľudstvo, jednoducho nepatria viac k Adamovmu pokoleniu, pretože starý Adam zomrel a s nimi začína niečo nové. Nakoniec v tejto súvislosti je dôležité si všimnúť ešte to, že ani Pavol a dokonca žiadny novozákonný autor neodvodňoval kresťanské bratstvo v zmysle „Mysterienreligionen“ (náboženského tajomstva) znovuzrodenia. Viac menej je to jazykový a objektívny význam; jazykový preto, lebo zdôrazňuje, že kresťanský názov brat má pôvod v náboženskej reči Izraela, nie však z toho istého tajomného kultu; objektívny význam preto, lebo toto vrhá významné svetlo na prirodzenosť mladej Cirkvi. Cirkev sama seba nechápe ako druh tajomnej zmluvy, ako nejaké kolégium či spolok súkromného dedičstva, ale chápe seba ako nový Boží ľud v analógii Izraelského národa a ľudstva ako takého (pozri dva rodokmene Ježiša Krista u Mt 1, 1 – 17 a Lk 3, 23 – 38; jeden rodokmeň vyjadruje izraelské vedomie a druhý vyjadruje vedomie ľudstva).

ZAMYSLENIE SA NAD DVOMA BRATMI V NOVOM ZÁKONE

Starozákonný motív bratstva sa znova objavuje v dvoch Ježišových podobenstvách o dvoch bratov avšak v zme-

nenom spôsobe, ktorý súčasne otvára podstatne novú interpretáciu dejín spásy a Božieho spásonosného pôsobenia. Matúšovo podanie (21, 26 – 32) o rebelujúcom synovi, ktorý sa búri, synovi, ktorý je voči otcovi vzdorovitý a potom ho predsa nasleduje, ide za ním, kdežto jeho podlízavý brat sa vskutku nestará o Otcovu vôľu, stavia konkrétnu situáciu tohto Ježišovho ohlasovania do popredia: naozaj mýtnici a hriešnici počujú Božie volanie, zatiaľ čo zdanlivo nábožní a spravodliví nakoniec konajú podľa svojej vlastnej vôle. V Lukášovom podaní (15, 11, 32) môžeme spozorovať pripojenie rozhodujúcej zmeny dejín, ktoré začali vykupiteľským dielom Ježiša Krista. Stratený a znovu obrátený syn je symbolom ľudského sveta, ktorý sa dostal na scestie a ktorý dlhé stáročia sa vzdäľoval od Boha, zatiaľ čo starší brat, ktorý je celý čas doma a stojí zrazu zoči – voči bratovi, ktorý sa vrátil domov a mu závidí a správa sa voči nemu nežičlivo, u neho vnímať črty Izraela. On ešte neverí, žeby otcovská láska bola tak veľkorysá, že dokáže prijať aj hriešnikov. Svätý Pavol vo vzrušujúcich kapitolách listu Rimanom (9 – 11) na jednej strane pozoruje neveru Izraela, že Boh môže byť otvorený aj voči pohanskému svetu a prijať pohanov; na druhej strane Pavol vníma návrat Izraela a očakáva definitívnu záchranu sveta (Rim 11, 15) tak, že nakoniec „obidvaja bratia“ sú zachránení a okruh dejín, ktorý začal tragédiou medzi Kainom a Ábelom sa uzatvára v zmierujúcej Božej láske.¹⁸

O VÝVOJI POJMU BRAT V DOBE OTCOV

V patristickej dobe sa až do 3. storočia často používa oslovenie brat. Teória kresťanskej bratskosti sa ďalej rozširuje vo viacerých smeroch: námety, témy, materiály sa preberajú z pohanského prostredia. Tak sa krst rozoznáva ako presný okamih, v ktorom sa katechumen stáva bratským bytím. Krstom sa znovuzrodí, je prijatý do kresťanského „bratstva“, ktoré sa podľa Tertuliána nazýva „Gemeinde als fraternitas“ (spoločenstvo ako bratstvo). Cirkev je matkou v tomto

¹⁸ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag GMBH Leipzig 1964, s. 15 – 16.

znovuzrodení, v ktorom Boh je Otcom. Spojenie bratstva a znovuzrodenia znamená isté prispôsobenie sa tajomnému putu, z ktorého plynie či uskutočňuje sa ďalší dispozičný prvok, tzv. Arkandisziplin (tajomná, skrytá disciplína). To znamená tvorenie ďalšieho bratského spoločenstva, ku vytváraniu ktorého bezpochyby prispelo aj prenasledovanie Cirkvi, ktoré rozhodne si vyžadovalo vnútornú súdržnosť, solidaritu, ktoré oživovali bratstvo plného života. Kľúčovým bodom kresťanského bratstva je rozlišovanie toho, čo je jadrom skrytej disciplíny a Ježišom daný stred nového ľudu - eucharistická bratská hostina.

Cirkev, ktorá bola a je prenasledovaná, bola a je v najvyššej miere misijnou Cirkvou. J. Ratzinger tvrdí, že paralelne k vyššie zobrazenému chápaniu bratstva, slovo brat má obsiahly význam, vníma sa ako otvorenie. Sv. Ignác Antiochijský na adresu prenasledovateľov prízvukoval bratskosť. V nasledovaní nevinne prenasledovaného Pána kresťania chcú dokázať svoje dobrotivé, vľúdne a láskavé správanie sa voči utláčateľom bratskosti. Aj Tertulian dôrazne rozlišuje dva druhy bratstva: Prvý druh bratstva závisí na pôvode spoločenstva a zahrňuje všetkých ľudí; druhý druh bratstva závisí na spoločnom poznávaní Boha a na spoločnom opojení duchom svätosti.

Najneskôr od 3. storočia však označenie kresťana slovom brat stále viac upadalo. Je to poučné pre pochopenie vnútorného vývoja, ktorý Cirkev prijala, aby videla dvojité východisko slova. To prvé vyplýva z toho, že sv. Cyprián napríklad používaním slova brat nikdy ním neoznačoval kresťanov, ale iba biskupov a klerikov. A to už nie je staré bratstvo kresťanov. To už pripomína skôr svetský motív bratstva kniežat navzájom, následkom toho bolo treba badateľne odstupňovať vzájomné titulovanie biskupov, presbyterov a laikov. Druhé východisko chápania slova brat vedie k asketickému zaostreniu: sú to kláštorné spoločenstvá, kde sa navzájom oslovujú brat, sestra, keď toto oslovenie v nedohľadne veľkej Cirkvi uschlo. Tak sa ukazuje redukcia slova brat: v hierarchii, u askétov, ktorí si osvojili len cirkevný život. Je však zjavné, že tento stav zostal v platnosti až do súčasnej doby, hoci aj s niektorými škodlivými násled-

kami. Historická analýza však musí preniknúť až k tomu bodu chápania slova brat, ktoré by pomohlo zosúladiť toto vedomie s jeho dnešným obsahom s dnešnou dôležitosťou a možnosťou kresťanského chápania bratstva.¹⁹

BRATSKOSŤ V CIRKVI

a) Ak mravný základ bratskosti má mať v sebe skutočné kresťanské črty, tak sa musí formovať vnútro kresťanskej reality. J. Ratzinger to zdôvodňuje takto: Záleží na tom, aby sme spoznali, že stĺpy, na ktorých stojí Cirkev sú Slovo a sviatosť. Tieto obsahujú samotný element spoločenstva – čiže bratskosť. Cirkev tým, že hlása Slovo, nesprostredkuje nejaké filozofické poznanie, ktoré jednotlivec vynáša zo svojho vnútra. Jednotlivec je poslom povolaný zhromažďovať ľudí pre Božie kráľovstvo, aby viedol ľud po pútnickej ceste k vrchu Sion (pozri Iz 11, 10 – 16). A sviatosť nie sú milostivým prostriedkom pre jednotlivcov, ale sú to plnoživotné prúdy Božieho ľudu: Krst je nielen udelením milosti, ale zahrnutím do Kristovho Tela, je to právne a zároveň záväzujúce prijatie do viditeľného Božieho spoločenstva, Ako sa ukázalo, Eucharistia je nielen stretnutie môjho ja s Kristovým, ale je Hostinou bratskosti. Je to spájajúci, zblížujúci, udržiavajúci znak, ktorý funkčne pôsobí tak, že ľudia zo všetkých národov, zo všetkých miest bez rozdielu sedia tu za jedným a tým istým stolom, že všetci prijímajú jeden a ten istý Chlieb a že všetci veriaci zo všetkých miest v každom katolíckom kostole na celom svete môžu ísť k tomu stolu, ku ktorému boli vždy a všade pozvaní. Každý, kto je pozvaný k tomuto stolu, musí tento spájajúci znak znovu a znovu dostávať do svojho vedomia.

Rovnako aj sviatosť pokánia, nie je len osobné prijatie rozhršenia, ale aj opätovné zmierenie sa s bratským spoločenstvom Cirkvi, voči ktorému sa svojimi hriechmi prevínil, tým, že poškvrní, zohzdí Kristovo Telo. Podobne by sme mohli hovoriť o ostatných sviatosťach. Jedným slovom platí to, aby sme prekonávali nedorozumenie kresťanstva,

¹⁹ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag GMBH Leipzig 1964, s. 17 – 18.

ktoré zapríčinilo obmedzovanie oslovenia brat, bratského vedomia a človeka; platí aj to, aby sme spoznávali, že vnútro evanjelia zahŕňa sociálne komponenty; všetky kresťanské skutočnosti majú byť nimi preniknuté. To sa musí prejavíť vo vnútri kresťanského sebavedomia. Kresťanská viera nie je všeobecnou vierou v Boha Otca, ale je to viera v nášho Otca, ktorého stretávame vo svojich bratoch a ktorého vo svojich bratoch nemôžem obísť. Z toho vyplýva, hovorí J. Ratzinger, že kresťansky veriť znamená, veriť v spoločenstvo všetkých tých, ktorí hovoria so mnou Otče náš.²⁰

b) Tieto pohľady sa musia prejavíť v ohlasovaní slova a v sviatostnom slávení. J. Ratzinger opätovne tvrdí, že ohlasovanie to nie je oznamovanie filozofických myšlienok, pretože sa vzťahuje na stred Kristovho Tela. A sviatosti, zvlášť Eucharistia, sa musia sláviť tak, aby do podstaty spoločenstva vstúpilo zjavenie: čítania na svätej omši sú slová adresované veriacim, to znamená musia byť počuteľné a zrozumiteľné; rezponzoriá tvoria celok a sú výzvou k dialógu medzi kňazom a spoločenstvom; všetci sú pozvaní na svätú Hostinu, na ktorej sa uskutočňuje vlastná náplň kresťanského života: účasť – podiel na Pánovom Tele. V tejto súvislosti J. Ratzinger ďalej zdôrazňuje, že ak kresťanský život a účasť na prijímaní je jedno a to isté, potom živí členovia jednej farnosti sa aj dnes znova uvedomele spoznávajú ako stolujúci jedného Božieho stola, pretože práve tento stôl ich medzi sebou veľmi spája. Sú to práve oni, ktorí by mali upozorniť na svoje vzájomne horizontálne spojenie, ktoré eucharistickou hostinou je zároveň vertikálnym vzťahom voči najvyššiemu Pánovi.²¹ Tak sa znovu má stať zrozumiteľným to, že slávenie eucharistii sa síce slávi v kostoloch, ale to neznamená, že slávením sa potom všetko končí, lebo Eucharistia zahrňuje poslanie, úlohu pre všedný deň.

c) Pokračovanie eucharistického života podľa J. Ratzingera sa týka každodenného života. Vníma toto pokračova-

²⁰ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag GMBH Leipzig 1964, s. 26

²¹ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag GMBH Leipzig 1964, s. 27.

nie tak, že členovia farnosti už nemôžu žiť uzavreto, ako prví kresťania. Dnes nežijú len v kostolných priestoroch alebo v priestoroch Cirkvi. A Cirkev hovorí Hans Urs von Balthasar je to, čo je viditeľné. Správanie, konanie, postoj kresťana ako jednoduchého laika má viditeľnú podobu.²² A táto viditeľná podoba sa odráža aj v záujme kresťana o formy mimocirkevného života spoločnosti, v ktorom sa tiež umožňuje a dopĺňa bratský kontakt a stretnutie. V zmysle slov 1 Kor 11 je predovšetkým dôležité to, že terajšie farské spoločenstvo nenecháva sedieť kdesi v kúte chudobných a opustených, ale cíti voči ním, ako voči zvlášť Pánovi blízkym ľuďom, svoju bratskú zodpovednosť a v kontakte s nimi sa dozvedá, aká je ich úloha. A tak vlastne J. Ratzinger vníma ďalšiu situáciu a tou je, že existujú bohaté a chudobné farnosti, bohaté a chudobné krajiny. Tu už kresťania nemôžu tvoriť súrodenecku bratskosť iba medzi sebou, oni už musia tvoriť „súrodeneckosť spoločenstva“ tak, ako to píše sv. Ján vo svojom druhom liste: „Pozdravujú ťa deti tvojej vyvolenej sestry.“ (2 Jn 13). Yves Congar upozornil, že katolicizmus sa dnes chápe ako spojenie s hierarchiou, najmä s pápežom, avšak kedysi nebol menej významný priečno – horizontálny vzťah Cirkvi, spoločenstva. Záleží len na tom, aby sme opäť spoznávali a zrealizovali to, čo Congar špeciálne nazýva „Querverbindungen“ – vzťah cirkevného spoločenstva voči inému cirkevnému spoločenstvu, ako bezpodmienečný podstatný jav katolicity²³. V súvislosti s touto myšlienkou J. Ratzinger hovorí, aby sme tento vzťah udržiavali zvlášť aj s cirkevným spoločenstvom spoza hraníc a mali bratskú zodpovednosť jeden za druhého, a aby sme vnímali chudobné a trpiace stránky jednej Cirkvi. Konkrétny výraz tejto katolicity vzťahu bude obnovenie pohostinnosti kresťanov, ktorá na viac či menej anonymnom a abstraktnom vzťahu rôznych pomáhajúcich akcií vedie vnútro katolicity k oživujúcemu zážitku a veriacim dáva vedieť, že sú všade doma, kde žijú kresťania.²⁴

²² Duch a oheň: Rozhovor s Hans Urs von Balthasarom v: Medzinárodná katolícka Revue: Communio, č. 2, 2. ročník 1998, vyd. Tralify, spol. s r. o., Ronov n / D, Česká republika, s. 182.

²³ Congar Y.: Der Laie, Stuttgart 1956, s. 544 n.

²⁴ Porov. Ratzinger J.: Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, v: Bruderschaft und Brüderlichkeit, Pastoral – Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag

d) Kresťanstvo stále stávajúce sa, má dopad na sociálne poriadky svojho času a dáva podnet k vzniku nového morálneho základu, ktorý tieto poriadky zmenil zvnútra a nechal dozrieť duchovnú situáciu.

Týmito riadkami J. Ratzinger naznačil riešenie ďalšej problematiky: ducha bratskosti v Cirkvi. Totiž sociálny poriadok spolu s kresťanskou morálkou riadi vnútrocirkevný poriadok a teda aj vzťah kňaza a jemu zvereného ľudu. Musíme si uvedomiť, že novozákonné kňazstvo sa striktné odlišuje od starozákonného kňazstva. Vychádzajúc z listu Hebrejom treba zdôrazniť, že novozákonné kňazstvo nenadväzuje na kňazské ustanovizne pred príchodom Ježiša a Krista na svet. Novozákonný kňaz nie je kňazom v zmysle náboženských dejín a Starého zákona, ale ako služobník, spravuje len úrad služby v službe Veľkňaza Ježiša Krista. Novozákonní kňazi si musia uvedomovať, že nemôžu fungovať v sebestačnej plnej moci. Môžu slúžiť len ak sú povolani do služby a sú zvlášť začlenení do Tela nášho Pána. Toto má byť podľa J. Ratzingera v podstate formované, vtlačané do sebavedomia kňaza. Aj keď ohlasuje slovo Pána, no oslovenie Otec patrí len jednému Bohu „Len jeden je váš Otec, ten nebeský.“ (Mt 23, 9). Kňaz by nemal nikdy zabudnúť na to, že stále je bratom, aj keď je „otcom – pater“, pretože otcovský úrad, aký on zastáva nie je nič iné, ako forma bratskej služby. Preto nech sa veľmi vyhýba dôrazného paternalizmu a aj patriarchálnemu správaniu; vtedy skôr bude vo svojej službe rešpektovať rast, dospelosť – zrelosť a vlastnú dôstojnosť jemu zverených veriacich. Keď sa toto bude diať, mnohé napätia vo vzťahu kňaza a laikov sa budú uvoľňovať a ukáže sa, že za týmto napätím v mnohých hľadiskách sa ukáže skôr morálny problém, ako dogmatický.

e) V kresťanskej bratskosti vidí J. Ratzinger ešte jeden postoj, ktorý by sa podľa neho mohol nazývať „vnútrocirkevnou znášanlivosťou“. Evanjelista sv. Matúš zaznamenáva tieto Ježišove slová: „Keď sa tvoj brat prehreší proti tebe, choď a napomeň ho medzi štyrmi očami.“ (Mt 18, 13). Keď Ježiš Kristus ustanovuje prvé vážne napomenutie brata,

nerobí to za jeho chrbtom, ale tvárou v tvár. Ježiš to považuje za striktnú normu. Je to jedna stránka vnútrocirkevnej znášateľnosti. J. Ratzinger však následne uvádza jej druhú stránku, ktorá má základ v celej 12. kapitole Prvého listu Korinťanom. Po oboznámení sa s touto kapitolou, môže každý pochopiť, že v Cirkvi - v Jednom Tele je množstvo misií. To pre kresťanov znamená úlohu spoznávať a vážiť si osobitnú a pritom skutočnú misijnú cestu, skutočnú misijnú úlohu toho druhého. Pritom treba vedieť, že nie každá forma nábožnosti je jednou a tou istou úlohou, tou istou záležitosťou. Totiž existuje zákonitá rozmanitosť ciest v jednote viery, a tá sa uskutočňuje vo veľkej Božej rodine.²⁵

ZÁVER

Cirkev sa musí zamýšľať nad tým, čo je jej vlastné, aby mohla byť misionárska. Nejednen kresťan však má pocit menejcennosti z podoby Cirkvi. Môže však taký neurotik skutočne vplývať na dejiny? Dnes vidíme že kňazi, rehoľné komunity, sekulárne inštitúty majú svoju identitu. Pomôže im táto ich identita, ak jeden presvedčivo nepôsobí na druhého, pretože sám sa k tomu nedopracoval? Kedy sa vôbec nejaký apoštol usiloval o svoju identitu? – pýtame sa spolu s Hans Urs von Balthasarom. Svätec, to nie je polievacia konvica s ktorou záhradník polieva svoje kvetinové záhony a po krátkom čase zistí, že nieto v nej ani kvapka vody. Svätosť sa vynára zo všetkých pórov svätca.²⁶ Ved' zoberme ľudí žijúcich naplno lásku: Maximilián Mária Kolbe, Faustina Kowalská, Matka Tereza, Zdenka Schelingová, Ján Pavol II. a ďalší, ktorých poznáme. – všetkým išlo o činné nasledovanie a síce raz a navždy, bez obáv. Išlo aj to, čo hovorí sv. Ignác z Loyoly: *con grande animo y lialidad* (voľný preklad: veľkodušne, odvážne). Vlastne, všetci spomenutí hrdinovia Božej lásky boli dokonalí v otvorení sa tajomstvu, boli v dispozícii pre Boha, pre jeho milosť, boli pripravení

²⁵ Porov. Ratzinger J.: *Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit*, v: *Bruderschaft und Brüderlichkeit*, Pastoral - Katechetische Heft 22, St. Benno Verlag GMBH Leipzig 1964, s. 28.

²⁶ Duch a oheň: Rozhovor s Hans Urs von Balthasarom v: *Medzinárodná katolícka Revue: Communio*, č. 2, 2. ročník 1998, vyd. Tralify, spol. s r. o., Ronov n / D, Česká republika, s. 191 - 192.

kedykoľvek plniť jeho vôľu, jeho poslanie. Vo svojej láske kládli väčší dôraz na skutky ako na slová. Okrem toho na nich sa vzťahujú ďalšie slová sv. Ignáca: „... milujúci dáva a podelí sa s milovaným o to, čo má alebo z toho, čo môže a má ...“²⁷ Toto všetko je vlastne oddanosťou naplno, v ktorej sa odráža bratskosť a rozmanitá láska.

²⁷ Ignác z Loyoly: Duchovné cvičenia – exercície, Dobrá kniha Trnava 2005, čl. 230 – 231.

OBRAZ ČLOVEKA VO VEDECKO-TECHNICKEJ PRAXI ¹

MIROSLAV KURIC

Naša doba má k dispozícii ohromné množstvo vedeckých poznatkov o človeku. To však neznamená, že má aj tomu zodpovedajúci stupeň inteligibility ľudskej bytosti. Markantným príkladom tohto stavu je kríza súčasnej bioetiky, ktorá je neschopná dospieť k všeobecne akceptovaným normám pri posudzovaní závažných etických problémov biológie, medicíny i zdravotníctva. Je čoraz ťažšie orientovať sa v množstve informácií a mienok pri riešení otázok, ktoré prináša nebývalý rozmach v oblasti vedeckého výskumu vzniku ľudského života a jeho prenatálnej etapy rozvoja. V súčasnom pluralizme názorov a argumentácií vo veci zásahov do prenatálneho štádia ľudského života (potraty, umelé oplodnenie, manipulácie s embryami, klonovanie, výskum kmeňových buniek...) sa vytráca jednotiaci pohľad na človeka, na jeho podstatu a na zmysel jeho existencie vo svete. Pokus o zjednotenie bioetického uvažovania naráža na absenciu spoločného metafyzického a antropologického základu, ktorý by umožnil definovať a prijať normatívne princípy bioetiky.² Jedným z dôvodov tejto absencie spoločného fundamentu pri riešení bioetických otázok je vplyv vedecko-technickej praxe na súčasný obraz i chápanie človeka. Cieľom tohto príspevku je preto poukázať na transcendentnosť ľudskej existencie na pozadí jednostranného vedeckého obrazu človeka a jeho instrumentalizácie v rámci biotechnológií.

1. AMBIGUITA VEDECKO-TECHNICKÉHO PRÍSTUPU K ČLOVEKU

Súčasná vedecko-technická civilizácia skrýva nesmierny potenciál, ale budí aj mnohé oprávnené obavy. Platí to aj

¹ Tento príspevok vznikol v rámci projektu VEGA 1/2504/05: „Vznik a prenatálny vývin človeka“.

² Porov. J. Glasa-M. Glasová: „Personalizmus a aktuálne problémy súčasnej bioetiky“, *Filozofia* 57 (2002), 565.

o výskume v oblasti biotechnológií, ktoré sa aplikujú i na človeka. Rozvoj molekulárnej biológie nám dnes umožňuje okrem iného klonovať ľudské bunky, patentovať nové živočíšne druhy a do budúcnosti otvára cestu ku genetickému ovládnutiu celého ľudského druhu. Ukazuje sa reálna možnosť a s ňou spojené pokušenie meniť genetickú identitu človeka. Program vedeckého výskumu ľudského genómu pritom nastoľuje oprávnenú otázku: „Kam to všetko speje?“ Mnohí zodpovedne zmýšľajúci ľudia si uvedomujú nebezpečie, ktoré plynie z príslušných vedecko-technických objavov. Napríklad v USA sa už v šesťdesiatych rokoch minulého storočia začalo hovoriť o technology assessment, čiže o potrebe definovať pravidlá výroby a šírenia technických novínok.³ Bolo to volanie po regulácii mentality laissez-faire, čiže voľného priebehu v oblasti vedeckého a technického rozvoja. Dnes sa už hovorí o spoločenskom zvládnutí technológie, čo otvára diskusiu o medziach výskumu. Spoločenská kontrola sa pritom netýka iba možných negatívnych dôsledkov, ale aj samého vedecko-technického bádania. Jeho súčasné výkony a možnosti sa totiž neraz dostávajú do vážneho konfliktu s etikou.

Koreňom mnohých morálnych problémov súčasnej vedecko-technickej praxe je v značnej miere sama povaha modernej vedy, čiže princípy, ktoré ju riadia a usmerňujú. Antická veda mala skôr sapienciálny charakter, čiže jej finalitou bolo prehlbovanie intelektuálneho chápania sveta.⁴ Zodpovedajúce intelektuálne nástroje neslúžili na manipuláciu konkrétnej reality, ale pomáhali spresňovať inteligibilné uchopenie reálneho sveta. Naproti tomu moderná veda a s ňou spojená technika sa už neobmedzuje na špecifikáciu inteligibilných štruktúr reality. Jej ambíciou je pretvárať konkrétnu realitu podľa projektov, ktoré zodpovedajú požiadavkám človeka voči prírode. Program modernej vedy chce urobiť človeka pánom prírody: „Scientia et potentia humana in idem coincidunt“.⁵ Cieľ modernej vedy je utilitaristický, čiže dať človekovi moc nad prírodou a zväčšiť jeho

³ Porov. J.J. Salomon: Technologický údel, Praha 1997, 37-38.

⁴ Porov. napríklad Aristotelovu fyziku s modernou fyzikou.

⁵ „Ľudská veda a moc sú jedno a to isté“ [F. Bacon: Novum Organum, librum I, § 3].

blahobyť.⁶ Zodpovedajúca technika, čiže používanie nástrojov a špecifických postupov na dosahovanie tohto cieľa, už nie je druhoradou záležitosťou vedeckého výskumu. Naopak, schopnosť techniky transformovať svet sa stala dušou vedy a často i jej cieľom. Moderná veda závisí od svojich nástrojov: bez sofistikovaných prístrojov je dnes vedecký výskum nemysliteľný.

Antická veda sa vyznačovala hľadaním prvotných princípov (*αρχή*), ktoré by umožnili utvoriť jednotný obraz reality: mala archeologický ráz. Naproti tomu moderná veda sa prezentuje teleologickou víziou jej princípov.⁷ Súčasná vedecká prax má výlučne projekčný ráz, čiže je anarchická (= bez *αρχή*), bez fundamentu. Dôvodom konfliktu modernej vedy s etikou je práve to, že sa opiera iba o techniku a zanedbáva akúkoľvek originálnu normu alebo princíp.⁸ Naproti tomu etika je založená na princípoch, ktoré riadia a usmerňujú ľudské konanie, a teda aj vedecko-technickú prax. Morálka kontestuje absolútnu slobodu invencie vedcov a technikov pri utváraní a realizácii ich projektov. Keď sa totiž jedná o človeka, vzniká veľké riziko nerešpektovania jeho personálneho charakteru. To znamená, že človek v rámci vedecko-technickej mentality nie je chápaný vo svojej singulárnej realite, ale je skôr považovaný za predmet vedecko-výskumných projektov. Moderná veda neuvažuje o človeku z hľadiska jeho vnútornej pravdy a dobra, ale z pohľadu vlastných plánov. Inak povedané, dochádza k inštrumentalizácii človeka, ktorý sa stáva prostriedkom na dosahovanie cieľov výskumu.

Napriek uvedeným rizikám je potrebné povedať, že vedecko-technický rozvoj je sám osebe pozitívnym faktorom humanizácie sveta. Martin Heidegger vidí esenciu techniky v tom, že odkrýva nové stránky bytia. Technika zjavuje bohatstvo bytia tým, že utvára veci, ktoré by tu bez nej neboli.⁹ Podobne otvára nové možnosti pre ľudský život: jej rozvoj v oblasti priemyslu, zdravotníctva, školstva

⁶ Porov. I. Hrušovský: Francis Bacon, Trnava 1945, 41.

⁷ Porov. P.P. Gilbert: Corso di metafisica, Casale Monferrato 1997, 44.

⁸ Výrazom tejto skutočnosti je požiadavka realizovať všetko to, čo sa považuje za technicky možné, a to bez ohľadu na eventuálne negatívne etické dôsledky.

⁹ Porov. M. Heidegger: Die Technik und die Kehre, Stuttgart 1996, 24.

a komunikačných prostriedkov dosiahol taký stupeň, že to budí náš oprávnený obdiv. Kto z nás by chcel žiť bez moderných vedecko-technických výtvarov? Veda a technika uspôsobili svet pre potreby človeka a ich úspechy nemožno objektívne popierať. Moderné dejiny Európy potvrdzujú pozitívny prínos vedy a techniky pre život jej občanov, pričom tento stav sa dosiahol bez metafyzických kategórií (napr. substancia...), čiže intelektuálnymi nástrojmi, ktoré si vytvorila sama moderná veda (napr. sila, hybnosť...). Avšak napriek úspechom sa tu objavuje opačná tendencia, ktorá sa stáva ohrozením človeka. Súčasná technika už neodkrýva bytie, ale skôr zahaľuje základ, z ktorého pochádza. Budí zdanie, že všetko je iba výtvarom človeka. V našej dobe sa technika stala mocnosťou, ktorá odvracia človeka od bytia a ponára ho do zabudnutia vzhľadom na základ a prvý princíp všetkého.¹⁰

Súčasný človek vkladá veľké nádeje do vedecko-technického rozvoja, ktorý má zaistiť lepšiu budúcnosť. Je však otázne, či veda a technika dokážu vytvoriť ľudskejší zajtrajšok. Genetická manipulácia umožňuje pomáhať chorým ľuďom, ale súčasne vydáva celé ľudstvo do rúk vedcov a technikov. Veda posúva hranice ľudského života a zažehnáva jeho biedy, ale súčasne spôsobuje zabúdanie na jedinečnosť dieťaťa, ktoré sa má narodiť. Mnohí si myslia, že moderná veda dokáže všetko a realizuje všetky ľudské potreby i túžby. Správajú sa tak, akoby tieto túžby nemali iné medze, než provizórne limity dané povahou samého výskumu. Moc vedy a techniky vytvára dojem, že človek je pánom života. Treba však poznamenať, že možnosť rozhodovať o ľudskom živote je prakticky delegovaná vedcom a ich projektom.

Dnešný vedec sa často podobá platónskemu Demiurgovi, ktorý stvárňuje hmotu podľa vzoru ideí.¹¹ Jednako myšlienky moderného vedca nie sú výsledkom kontemplácie večných ideí, ale intuícií, ktoré vedú jeho výskum k želanému cieľu. Vedecké bádanie vtlačá budúcnosti formu, ktorá zodpovedá našim očakávaniam na základe prítomnosti. Neprihliada na svojbytnosť toho, o čom rozhoduje, ale to projektuje podľa svojich predstáv. Je preto veľmi potreb-

¹⁰ Porov. J.B. Lotz: Martin Heidegger a Tomáš Akvinský, Praha 1998, 16-17.

¹¹ Porov. Platón: Timaios, 29a.

né znovuobjaviť zmysel pre realitu sveta i ľudského života. Totiž práve reálne, čiže jestvujúce, nám ukladá limity poznania, chcenia i konania, a tým im dáva zmysel.¹²

Strata zmyslu pre reálnu existenciu je veľmi výrazná aj v biológii. Jej súčasnosť nezakrýva ambíciu naprogramovať budúcnosť ľudstva, čiže technicky determinovať produkciu budúcich generácií. Táto možnosť fascinuje, lebo sa zdá, že človek má v rukách kľúče od budúcnosti ľudstva. Jednako táto fascinácia uvedenými možnosťami je ambivalentná. Keď totiž vedci tvrdia, že majú moc determinovať budúce pokolenie, tým vlastne odmietajú akúkoľvek normu, ktorá by nepochádzala zo samej vedy. To znamená, že necítia povinnosť brať do úvahy medze, ktoré by pochádzali zo samej existencie ľudí zajtrajška. Jednoducho nerešpektujú slobodu tých, ktorých produkciu chcú dnes naprogramovať. Človek sa stáva predmetom, s ktorým vedci manipulujú. Pritom sa nazdávajú, že vyprodukujú dokonalých a šťastných ľudí, lebo budú v zhode s ich projektmi. Súčasne chcú vylúčiť z budúceho raja tých, ktorí by kvôli diagnostikovaným chorobám nezodpovedali vysnívanej budúcnosti. Avšak formálne výpočty a kalkulácie nemôžu zachytiť jedinečnosť ľudskej existencie a jej šťastie. Sloboda ešte nejstvujúcich generácií sa nedokáže brániť moci vedecko-technickej praxe dneška. Inštrumentalizácia tých, čo povstanú zo skúmaviek a z laboratórií, je degradáciou dôstojnosti človeka.

Uvedený vedecko-technický náhľad na človeka je však kontestovaný afirmáciou neredukovateľnej diferencie každej ľudskej osoby. Moderná veda sa zbavila vplyvu metafyziky, ktorá sa zdala byť brzdou so zreteľom na želaný rozvoj. A práve toto je dnes problémom. Veda síce programuje budúcnosť, ale sloboda človeka nefiguruje v jej kalkuloch. Moderný človek si vylepšil svoj materiálny blahobyt, ale jeho duchovný život a jeho šťastie uniká kalkuláciám vedcov. Nevie, kam ide, lebo nemá normy, ktoré by ho viedli. Kríza bioetiky je len jedným prejavom krízy vedeckej inteligibility človeka.

¹² Porov. P.P. Gilbert: Corso di metafisica, Casale Monferrato 1997, 46-47.

2. TRANSCENDENTNOSŤ ĽUDSKEJ EXISTENCIE

Tradične sa inteligibilita spája s jednotou. Inteligibilné je to, čo je unifikované a štrukturalizované v rámci koherentného celku.¹³ Prvotným princípom inteligibility je teda jednota všetkého, čo jestvuje. Avšak dnešná veda sa zrieka úsilia o hľadanie tejto najvyššej jednoty. Jej analytický charakter ju urobil komplikovanou v takej miere, že stratila nádej na objavenie principiálnej jednoty, ktorá by bola univerzálnou normou vedeckého diskurzu. Mierou vedy je dnes úspech jej experimentálnej praxe. Fragmentácia vedeckého poznania umožnila veľmi sofistikovaný výskum sveta, ale za cenu narušenia jeho pôvodnej jednoty. Pochopiť reč nejakej vedeckej disciplíny predpokladá zodpovedajúcu dlhodobú prax. Vedecká reč sa stala tak špecifickou, že jej bežný človek nerozumie. Ba aj medzi samými vedcami je interdisciplinárna komunikácia mimoriadne sťažená kvôli ich úzkej špecializácii.

Táto situácia vedy má dopad aj na našu každodennú kultúru v tom zmysle, že naše vzťahy so svetom a s ľuďmi boli zredukované na oblasť bezprostredných skúseností a subjektívnych záujmov. Skutočná intersubjektívna komunikácia je stále zriedkavejšia v dnešnom svete: každý si žije vo svojom vlastnom svete. Vedecko-technická mentalita sa všeobecne šíri a stáva sa prameňom globalizácie sveta. Jednako táto globalizácia má jednostranný charakter, lebo jej cieľom je obchod a materiálny blahobyt. Ekonómia určuje zákony nášmu svetu, pričom zatláča do úzadia ostatné ľudské hodnoty. Súčasná kríza inteligibility človeka, resp. kríza zmyslu ľudskej existencie, môže byť chápaná aj ako dôsledok jednostrannosti vedecko-technického obrazu človeka. Je výzvou preniknúť hlbšie do ľudskej reality a objaviť inteligibilitu, ktorá presahuje abstraktné formy, na ktoré ju zredukovala moderná veda.

Jedným z prostriedkov na objasnenie takejto inteligibility môže byť Fregeho klasická dištinkcia medzi zmyslom či významom (Sinn, Meaning) a denotátom (Bedeutung,

¹³ Porov. P.P: Gilbert: „La crise du sens“, Nouvelle Revue Théologique, 116 (1994), 82-90.

Reference).¹⁴ V každom inteligibilnom výraze možno rozlíšiť intencionálny objekt, ktorý je ním určitým spôsobom vyjadrený. Napríklad výraz „železné drevo“ má svoj determinovaný význam, ale nemá denotát, lebo nejestvuje zodpovedajúci intencionálny objekt. Toto rozlíšenie významu a denotátu odкрýva ten rozmer inteligibility, ktorý sa nedá zachytiť iba formálnou stránkou našej reči. Pritom tendenciou modernej vedy je vylúčiť zo svojho diskurzu všetko to, čo sa nedá zmerať logickou formou našich argumentácií. Avšak ľudská existencia, život i duch unikajú formálnemu diskurzu vedecko-technickej racionality.¹⁵ Cieľ ľudského života nie je v moci rozumu, ktorý je podrobený požiadavke jednoznačných vedeckých explanácií. Metafyzika, morálka i náboženstvo sa nedajú primerane zachytiť formálnou logikou, ale to neznamená, že sú absurdné.

Podobne obsah našej interpersonálnej komunikácie nemožno zredukovať na istý súbor tvrdení, či propozícií. Naša reč ako súčasť nášho konania má aj ontologický rozmer, ktorý sa viaže na reálny život. Túto skutočnosť tematizoval John Austin tým, že rozlíšil performatívnu reč od konštatačnej reči.¹⁶ Performatívna veta nie je opisom nejakej skutočnosti (napr.: Dnes je piatok), ale jej realizáciou (napr.: Beriem si ťa za manžela). Inak povedané, samotný rečový akt sa nedá celkom formalizovať ako obsah príslušnej vety, ale sa uplatňuje v každej afirmácii ako podmienka možnosti jej významu. Performatívna reč je súčasťou ľudského konania, ktoré je inteligibilné vďaka svojmu cieľu, ktorý je jeho prvotným prameňom.

Otázkou je, či jestvuje konečný cieľ našich najhlbších túžob a snažení? Nihilizmus viacerých mysliteľov minulého storočia dáva negatívnu odpoveď. Tu je však potrebné poukázať na fakt, že ak niekto popiera inteligibilitu života či konania človeka, zodpovedajúce tvrdenie je zmysluplné a teda kontestuje negáciu inteligibility. Analogicky popieranie akejkolvek pôvodnej normy ľudského konania je kon-

¹⁴ Porov. G. Frege: „über Sinn und Bedeutung“, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 10 (1892), 25-50 [slov. preklad „O zmysle a denotáte“, Filozofia 47 (1992), 349-363].

¹⁵ „Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point“ (Srdce má svoje dôvody, ktoré rozum vôbec nepozná) [B. Pascal: Pensées, § 477].

¹⁶ J.L. Austin: Ako niečo robiť slovami, Bratislava 2004, 12-21.

tradíciou v tom zmysle, ako je absurdné racionálne tvrdiť, že niet racionality. Inteligibilita ľudského života i konania nie je vedeckého rázu, lebo ju nemožno dedukovať, ale závisí od cieľa, po ktorom túžime. Zmysluplnosť je prítomná v ľudskom rozhodovaní ako to, čo ho orientuje a zjednocuje. Je dušou každého slobodného konania, pričom implikuje uplatnenie finality.

Avšak vedecko-technické myslenie vylúčilo zo svojich kalkulácií finálnu príčinu, a tým aj slobodu, ktorú podriadilo princípu efektívnosti. Človek sa neposudzuje z hľadiska svojej finality, ale podľa efektívnosti svojich výkonov. Finálna kauzalita sa vytráca aj zo sociálnych štruktúr súčasnej spoločnosti: neefektívny jednotlivec v nich nenachádza svoje miesto. Kríza vedeckej inteligibility človeka je teda krízou jeho finality. Je to azda dôsledok toho, že nejestvuje vedecká odpoveď na otázku cieľa: Prečo jestvuje ľudský život, resp. čo je jeho cieľom?

Súčasnú krízu vedeckej inteligibility je preto možné považovať v širšom kontexte za príznak neustáleho vnútorného napätia ľudskej bytosti, daného diskrepanciou jej esencie a existencie.¹⁷ V tejto perspektíve však možno povedať, že nie je čímsi negatívnym. Naopak, toto napätie udržuje v ľudskom povedomí cit pre transcendentnosť človeka. Kríza vedeckej inteligibility ľudského života svedčí o tom, že v človeku je viac, než len človek v zmysle súboru jeho vedeckých determinácií. Človek má transcendentný charakter, ktorý kontestuje snahu vedecko-technickej racionality vykladať realitu ľudskej existencie iba pomocou formálnych konceptov a kalkulov. Pravda o človeku nie je daná precíznosťou vedeckých diskurzov, ale samou realitou jestvujúcej bytosti.

V tejto súvislosti je ešte vhodné spomenúť ontologickú diferenciu (Sein/Seiende), ktorú tematizoval Martin Heidegger.¹⁸ Aj ona pripomína, že realitu človeka nemožno zredukovať na jeho faktickú alebo formálnu prezenciu. Existencia akéhokoľvek súcna sa nedá vtessať do jeho formálnej

¹⁷ Je to znak kreaturality človeka, resp. jeho kontingentnosti. Jedine Absolútne vykazuje totožnosť esencie a existencie: „quia essentia Dei est ipsum esse eius“ [T. Akvinský, Prima Pars, q. 12, art. 2, co.]

¹⁸ Porov. M. Heidegger: Bytí a čas, Praha 1996, 21-22.

prítomnosti v ľudskej myšli a ani sa nevyčerpáva v jeho disponibilite pre naše projekty. Téma prezencie je dnes v centre mnohých filozofických úvah a zodpovedá klasickej téme substancie.¹⁹ Posun od substancie k prezencii je prítom symptomatický pre modernú dobu, lebo poukazuje na premenu chápania reality. Dnes sa už nedefinuje ako reálne to, čo jestvuje samo osebe (in se).²⁰ Vedecko-technická mentalita vidí iba to, čo sama vyprodukuje, čo sama naprojektuje a čo technika zrealizuje. Jednako niet fyziky bez materiálnych súcien, niet matematiky bez ideálnych entít a niet biológie bez živých organizmov. Každá veda predpokladá už jestvujúci subjekt i objekt skúmania. Ich existencia nie je podmienená príslušnou vedou, ale manifestuje nepodmienený princíp vedecko-technického pôsobenia. Cesta k nemu nevedie cez vedecké teórie a experimenty, ale cez uznanie aktívnej prítomnosti prvotného princípu vo svete a v ľudskom živote. Tento prvotný princíp je prameňom aktivity každého súcna, a teda aj človeka. Je aktívne prítomný, resp. sa prezentuje v každom prejave ľudského života a dáva mu transcendentnú hodnotu.²¹

Tradičná filozofia nazýva tento nepodmienený princíp substanciálnym aktom bytia. Práve akt bytia (actus essendi)²² je podmienkou možnosti a prameňom všetkých prejavov svojbytného súcna, zatiaľ čo jednotlivé manifestácie súcna sú predpokladom poznania aktu, ktorý je v nich reálne sprítomnený. Prezencia aktuálneho svojbytného súcna je závislá od jeho manifestácií, ktoré sú zas svedectvom o jeho reálnom dynamizme. Teda prejavy súcna sú efektívne znaky prítomnosti substanciálneho aktu, ktorý sa v nich rozvíja a realizuje v rámci svojej esencie. Keď teda konštatujeme prezenciu, resp. akýkoľvek prejav ľudského života, tak potom máme do činenia s aktuálnou substanciou, ktorá aktívne rozvíja svoje potenciality. Jej identita je daná vlastným substanciálnym aktom bytia, ktorý sa nedá zredukovať na formálne determinácie vedeckých definícií. Ľudská exis-

¹⁹ Porov. P.P. Gilbert: „Substance et présence. Derrida et Marion, critiques de Husserl“, *Gregorianum* 75 (1994), 95-133.

²⁰ Inseita je prvom základnou charakteristikou substancie.

²¹ Porov. Trstenský F.: *Na ceste do Damasku*, KBD Svit 2007, s. 92.

²² Akt bytia sa tu chápe ako actualitas omnium actuum [porov. T. Akvinský: *De Potentia*, qu. 7, ar. 2, resp. ad 9].

tencia vyžaduje preto úctivejší postoj a hlbší pohľad na jej prezenciu. Je zrejmé, že rešpektovanie ľudskej bytosti predpokladá ochotu podriaďiť sa tomu, čo je reálne, čiže uznať pravdu, vnútornú hodnotu a transcendentnosť človeka. Tento transcendentný charakter ľudského života vylučuje jeho inštrumentalizáciu a akúkoľvek manipuláciu, ktorá neberie do úvahy jeho slobodu a jeho vlastné dobro. Uznanie tohto charakteru zostáva nevyhnutným predpokladom formulovania všeobecne záväzných princípov nielen bioetiky, ale aj každého vedecko-technického prístupu k človeku.

SOFIOLÓGIA V KONTEXTE BYZANTSKEJ TEOLOGICKEJ TRADÍCIE

ANDREJ SLODIČKA

Katolícka ekleziológia spočíva v jednote v mnohorakosti, v rozmanitosti. Plná katolicita a apoštolskosť Cirkvi podľa Unitatis redintegratio 14 zahrňuje všetko duchovné a liturgické, disciplinárne a teologické dedičstvo východných a západných cirkví so svojimi rôznymi tradíciami. Každá miestna cirkev prináša svoje bohatstvo vo všeobecnej Cirkvi. Každá jednotlivá cirkev porozumie určité aspekty svätej pravdy a týmto porozumením obohatí celú Cirkev. Tak môže nastať vzájomné obohatie sesterských cirkví. Aj z tohto dôvodu požadoval Druhý vatikánsky koncil, aby bolo v Cirkvi veľa autonómie pre rozličné hnutia. Táto autonómia sa prejavuje v špiritualite, v teológii, v cirkevnom práve a v liturgii. Táto autonómia je podmienkou a ďalším trvaním pre katolicitu a apoštolskosť Cirkvi.¹ Aj v kontexte jednoty v rozmanitosti prinášame analýzu náuky o Božej múdrosti (sofiológia).

Boží služobník Ján Pavol II. pozýval veriacich, aby sa stále zamýšľali nad cestou, ktorá vedie k pravej múdrosti. Ján Pavol II. nazval prvú kapitolu encykliky *Fides et ratio* Zjavenie Božej múdrosti. Múdrost' všetko vie a všetko chápe (Múd 9, 11). Treba si zadovážiť múdrost' (Prís 4, 5). Svätý Pavol zdôrazňuje Božiu múdrost', ktorá sa zjavila v Ježišovi Kristovi. Nie múdrost' slov, ale Slovo Múdrosti kladie Pavol ako kritérium pravdy a spásy. Múdrost' kríža prekonáva všetky kultúrne hranice². Na Božiu múdrost' poukazujú známe chrámy svätej Sofie v Carihrade, v Kijeve a v Novgorode³.

Múdrost' je ustanovená od večnosti, odpradávná, prv, ako povstal svet (Prís 8, 22). Jednorodená a jediná Božia múdrost' je tvorkyňou a pôvodkyňou všetkého. Aby však stvorené veci nielen jestvovali, ale aj dobre jestvovali, zapáčilo sa Bohu priblížiť sa svojou Múdrostou k stvoreným veciam

¹ Porov.: SUTTNER, CH. E.: *Eins sein in Vielfalt – ein Grundgesetz der Ekklesiologie*. In. *Der christliche Osten* – Roč. 60, č. 2 (2005), s. 87-92.

² Porov.: JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio* 6, 16, 21, 23.

³ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Euntes in mundum* 8.

a vtlačiť všetkým spolu a jednotlivo čosi z podoby a z krásy svojho obrazu. Ako naše slovo je obrazom Slova, ktoré je Božím Slovom, tak aj stvorená múdrosť v nás je obrazom toho istého Slova, ktoré je samou Múdrostou. V nej máme možnosť poznávať a chápať a stávame sa schopnými vnímať stvoriteľskú Múdrosť, cez ktorú môžeme poznať aj Otca. V nás a vo všetkom je stvorená podoba takejto Múdrosti. Neskôr sama pravá Múdrosť vezme telo, stane sa človekom a podstúpi smrť na kríži⁴.

Podľa Zeňkovského ruská sofiológia je organickou syntézou kozmológie, antropológie a teológie. Je schopnosťou vidieť svet liturgicky. Na Západe vyšlo mnoho prác o ruskej sofiológii, hoci v Pravoslávnej cirkvi neutíchol spor o pravovernosti tejto náuky. Po prvej svetovej vojne bol spor medzi Parížskou akadémiou sv. Sergeja v Paríži a moskovskou hierarchiou tak vyhrotený, že došlo k odsúdeniu Bulgakova. Treba tu vyzdvihnúť pozitívne veci. Zo životopisu svätého Cyrila je známe, že sa zasnúbil s Božou múdrosťou. Keď hovoríme o Božej múdrosti, podľa Bulgakova, je užitočnejšie porovnanie s chrámom Božej múdrosti v Carihrade. Bulgakov nazýva tento chrám súhrnom toho, čo dala stará Grécka cirkev svetu, videnie Boha vo všetkom. Kto stojí uprostred chrámu, zdá sa mu, že priestor je plný svetla, ktorý sa rodí vo vnútri. Gréci si predstavovali Božiu múdrosť ako svetlo. Slovania vidia Božiu múdrosť v obraze krásnej ženy. Tak je známy obraz novgorodskej Sofie. Je to presvedčenie, že Boh je život a oživuje všetko to, čo preniká. Ten, kto obdivuje Božiu múdrosť, hovorí s Bohom a svet sa mu stáva chrámom, kde sa slávi kozmická liturgia, predzvesť večnosti⁵. Mystické zážitky Božej múdrosti môžeme nájsť u Solovjova. V deviatich rokoch mal prvé videnie Sofie, keď sa zúčastnil na liturgii a zbor spieval slávny hymnus cherubínov. Počas života mal niekoľkokrát videnie Božej múdrosti⁶.

Sofiológia je učenie o Božskej Múdrosti. Podľa Evdokimova sa nazýva slávou súčasnej ortodoxnej teológie. Rus-

⁴ Porov.: ATANÁZ: *Proti Ariánom*, Oratio 2, 78, 81-82: PG 26, 311.319.

⁵ Porov.: ŠPIDLÍK, T.: *Duše Ruska*, s. 82-83.

⁶ Porov.: AMBROS, P.: *Meditace bohodivství Vladimíra Solovjova*. In. SOLOVJOV, V.: *Čtení o bohodivství*. Velehrad : 2000, s. 10-11.

ká sofiológia je predovšetkým pokusom vyriešiť podstatu stvorenia a poukázať na prvok jednoty. Cirkvou nebola ešte prijatá ako teologická náuka. Cirkevní Otcovia byzantskej epochy sa často zaoberali myšlienkou Božej múdrosti. Bol jej zasvätený hlavný chrám Byzancie Hagia Sophia a mnoho iných chrámov Východorímskej ríše v 6. storočí. Porovnanie Božskej múdrosti s Kristom povstalo neskoršie. Úloha Božej múdrosti ako všetko zjednocujúceho prvku pri stvorení sveta zaujímala už skôr ruské kresťanstvo; bola to túžba po preniknutí stvorenia božským, túžba po vykúpení celého kozmu, túžba po uskutočnení Kristovho kráľovstva na zemi. V 16. storočí vznikla v Novgorode ikona, zobrazujúca Božiu múdrosť na tróne, obklopenú Bohorodičkou, Jánom Krstiteľom, anjelmi, symbolickými postavami a nad nimi v oblakoch Boh - Otec. Na tejto ikone je Božia múdrosť spoznávaná ako Kristus, ako Logos. Božia múdrosť je zobrazená ako stredobod celej božskej a stvorenej skutočnosti, ako záruka všejednoty. Problém sofiológie je pôvodne problém stvorenia (Prís 8, 22-35, Múd 7, 25-28, Ž 104, 24), kde pri jeho počiatku bola prítomná múdrosť.

Je v Svätom písme Logos a Sophia to isté? Bulgakov vidí Božiu múdrosť vo vzťahu ku všetkým trom božským osobám. Múdrosť je Božia prirodzenosť, ktorá sa navonok prejavuje ako krása. Je vyjadrením všejednoty v Božskej Trojici a tiež v stvorení. Je životom v Bohu, obsahom Božského trojediného Ja a je nahradením filozofického pojmu *essentia* alebo *deitas* biblickým výrazom Božskej múdrosti. V tejto Božej prirodzenosti, v jej sofianistickom bytí existuje prao obraz stvorenia. Zlo sa dá chápať podľa všetkého, ako vpád ničoty⁷.

Logos (lat. Verbum, Slovo) znamená v reči viery Cirkvi, v teologickej reflexii druhú božskú Osobu, Božieho Syna.⁸ Podľa niektorých, idea Logosu vznikla s náukou o stvorení. Celý svet rozprával v antike o Logose. Niekedy je Logos sumou ideí, o ktorých Boh sám v sebe myslí. Odrážali celé Božie bytie. Logos je večná Božia múdrosť, v ktorej Boh

⁷ Porov.: SERTORIUS, L.: *Orthodoxe Theologie im 20. Jahrhundert*. In: VORGLIMMER, H. - VANDER GUCHT R. a kol.: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Band II*, s. 179-184.

⁸ ULRICH, L.: Logos. In: BEINERT, W.: *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc : MCM, 1994, s. 175.

sám myslí, je slovom, skrze ktoré sa sám vyslovuje. Logos stojí tiež vo vzťahu k stvoreniu. Je praobrazom stvorenia, jeho poriadkom a zákonom štruktúry sveta. Ako sa spomína v Timaiovi; kde svet je tvorený podľa večných ideí, tak aj tu je všetko tvorené podľa Logosa. Svet je preto Bohu priateľský. Logos prekračuje priepasť medzi svetom a Bohom. Pre človeka je Logos duchovne-ideálny praobraz a spája človeka s Bohom.⁹ Teologická reflexia v tejto oblasti používa reč Svätého písma a gréckej jazykovej oblasti. Patristická náuka vyznáva, ako píše Ignác Antiochijský, že je jeden Boh, ktorý sa zjavil skrze Ježiš Krista, ktoré je jeho Slovo, ktoré vyšlo z tichosti.¹⁰ V kresťanskej verzii nastala identifikácia idey Logosa so Synom, prostredníkom stvorenia.¹¹

Herakleitos termínom logos označoval všeobecný rozum, zákon, základ sveta. Stoici používali tento pojem na označenie dynamického princípu, ktorým sa riadi duchovný a fyzický svet. V starogréckej mytológii sa logosom vyjadroval pojem zrodzenia sa nejakej božskej bytosti z druhej a to úkonom rozumu. Túto predstavu nachádzame aj v knihách Múdrosti, Prísloví a v Sirachovej knihe. Filón Alexandrijský to vysvetľoval tak, že logos je prostredníkom medzi Bohom a svetom.¹²

Skutočná teologická náuka o Ježišovi Kristovi sa rozvinula na základe Logosa (slovo, rozum, intelekt). Vývoj v tejto oblasti mal tri rozvojové štádia: duch – telo, logos – telo, logos – človek.¹³ Náuka Otcov prvých troch storočí o Logose bol prvým pokusom špekulatívneho predstavenia celej skutočnosti stvorenia a spásy. Motívy používania termínu Logosa sú tieto: kozmologický (stvoriteľské slovo), noetický (slovo ako základ poznania a pravdy), morálny (slovo ako základ morálneho zákona), psychologický (slovo ako forma myslenia – lat. *verbum mentis*), slovo zjavenia, pro-

⁹ HIRSCHBERGER, J.: *Geschichte der Philosophie*. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder, s. 339-340.

¹⁰ HÜNERMANN, P.: *Logos .systematisch-theologisch*. In. KASPER, W.: *Lexikon für Theologie un Kirche*. Freiburg im Breisagau : Herder, 1997, s. 1029-1031.

¹¹ ALBERIGO, G.: *Geschichte der Konzilien*. Wiesbaden : Verlag Fourier, 1998, s. 27-28.

¹² HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1994, s. 646-647.

¹³ BARTNIK, S.C.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : Redakcja wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 762.

stredník spásy. Základom patristickej špekulácie o Logose bola grécka filozofia (stoa a platonizmus). Obidva smery chceli vysvetliť a pochopiť v celosti realitu, ktorá nás obklopuje. Logos je rozumný princíp vesmíru, duchovného života a mravov. Ďalej je tu vplyv Starej zmluvy. Rozhodujúcim prameňom je Nový zákon, Jánov prológ a Pavlova teológia. Logos je stvoriteľské slovo a slovo, ktoré prináša spásu a zjavenie. Prvé spájanie Logosa a Krista nájdeme u Ignáca Antiochijského.¹⁴

Veľkolepá intuícia Božskej múdrosti u Florenského a Bulgakova pochádza od Solovjova. Sofiológia u Bulgakova bola hlavnou ideou jeho teológie a života. Hovorí o Sofii stvorenej a nestvorenej. Ide mu predovšetkým o to, aby preklenul priepasť medzi stvorením a Stvoriteľom¹⁵. Niekedy vidí Florenský Bohorodičku v tajomnom vzťahu k Božskej múdrosti. Mnohé chrámy sú zasvätené Múdrosti. Vo východnej liturgii sa často spomína premúdrost'. Už cisár Konštantín nechal vybudovať chrám svätej Múdrosti. Cisár Justinián postavil Hagiu Sophiu¹⁶.

Ruská duša so svojou eschatologickou túžbou po domove, po premenenom stvorení, po božskom premenení života je súcna sofiologického chápania Boha a sveta. Osoba Krista je najvyšším a absolútnym zjavením bohočlovečenstva. Skôr ako bol stvorený človek a stvorenie, nachádzali sa v múdrosti, tam sú doma. Táto múdrost' je praobrazom, na základe ktorého boli stvorení ľudia a svet. Svet je stvorenou múdrostou. Múdrost' je princípom, ktorý spája Boha so svetom. Sofiológia chce poskytnúť nový pokus vysvetlenia dog-

¹⁴ HUBER, C.: *Logos-dogmengeschichtlich*. In. HÖFER, J. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg : Verlag Herder, 1961, s. 1125-1128. Biskup Irenej takto píše o Slove: „Týmto Slovom je náš Pán Ježiš Kristus, ktorý sa v plnosti času stal človekom uprostred ľudí... Preto proroci dostali od tohoto Slova prorockú charizmu a ohlasovali jeho príchod v tele, ktorým sa z Otcovho rozhodnutia uskutočnilo spojenie a spoločenstvo Boha s človekom. Tak Božie Slovo od počiatku hlásalo, že ľudia uvidia Boha, lebo bude s nimi žiť na zemi, bude s nimi rozprávať, bude bývať si svojím stvorením, aby ho zachránil“. IRENEJ: *Adversus haereses*. Liber 4, 20, 4-5: SC 100, 634-640.

¹⁵ Porov.: ALEŠ, P. - BELEJKANIČ, I.: *Pohľady do dejín pravoslávnej dogmatickej teológie*, s.104-107.

¹⁶ Porov.: REISSNER, H.: *Sophia - Maria*. In. *Der christliche Osten* - Roč. 54, č. 2 (1999), s. 80 - 106.

my, tak ako to urobil tomizmus, tvrdí Bulgakov. Podľa neho tomizmus spojil kresťanské dogmy s aristotelizmom¹⁷.

Ruská sofiológia sa niekedy predstavuje ako organická syntéza kozmológie, antropológie a teológie. Gréci Otcovia používajú výraz Sophia v teologickom význame a je stotožnená s Kristom. U starých Slovanov sa zdôrazňuje mravný aspekt a Sophia sa stotožňuje s Bohorodičkou. V modernej dobe sa Sophia chápe v hľadaní jednoty celého stvorenia. Sofiológia sa odvoláva na ikonografiu. Sofiologický zmysel sa nachádza na mnohých ikonách: na ikone Najsvätejšej Trojice, Ukrižovaného Krista, Božej Matky, Ohnivého anjela, Predchodcu, Apoštolov. Podľa Bulgakova sofiológia pochádza z palamizmu, kde sa robí rozdiel medzi Božou podstatou a energiou. Podľa Evdokimova jestvuje táto tradícia už od svätého Bazila. Energia nie je časťou Boha, je to Boh v svojom zjavení. Je to dvojitý spôsob Božej existencie: Boh sám v sebe a mimo seba. Pre ľudí Východu sa Západ nevenuje dostatočne tajomstvu Božej nevysloviteľnosti a chýba mu náuka o theosis (zbožštenie), nezdôvodňuje povahu vzájomného spojenia Boha a človeka. V náuke o energiách je obsiahnutá náuka o ľudskej prirodzenosti a milosti. Celý život svätého Cyrila, apoštola Slovanov, bola preniknutý paprskami Sofie. Sofia je ako celok entelechiou, dušou sveta. Už Origenes pochopil, že duchovným zmyslom toho, čo je napísané, je jedno. Svätý Bazil hovorí o múdrosti sveta (gr. Sophia tou kósmou)¹⁸.

Ikona Božej múdrosti je ťažko vysvetľovať, vysvetľovanie je len teologickou hypotézou. Ikona Sofie z Novgorodu má postavu anjela sediaceho na tróne, ktorý má cisárske šaty. Má berlu a zvitok, obsah múdrosti. Nad anjelom je Kristus. Na samom vrchu je vidieť trón parúzie a anjelov. Pri anjelovi stoja Theotokos, ktorá drží Krista Emmanuela a svätý Ján Krstiteľ - podobný charakter má ikona Deesis. Mnohé námety na ikone sú prevzaté z knihy Prísloví: «Múdrost' si postavila dom; na siedmich stĺpoch spočíva. Pozabíjala svoj dobytok, namiešala víno a prestrela svoj stôl. Vyslala svoje služobnice zvestovať z najvyššej mestskej výšiny: «Ten, kto

¹⁷ Porov.: PFLEGER, K.: *Sinn und Sendung des neuorthodoxen Denkens*. In. TYCIAK, J. - WUNDERLE, G. - WERHUN, P.: *Der christliche Osten*, s. 259-274.

¹⁸ Porov.: ŠPIDLÍK, T.: *Ruská idea*, s. 315-338.

je pochabý, nech sa uchýli sem a komu chýba rozum, toho poučím. Poďte a jedzte z môjho pokrmu a pite z vína, čo som namiešala!» (Prís 9, 1-5)» Patristické komentáre vzťahujú tento text na ekonómiu spásy; Eucharistia je v strede. Tento text sa číta ako liturgické čítanie v byzantskom obrade pri posviacke chrámu a na mariánske sviatky, pričom sa zdôrazňuje, že Cirkev a Bohorodička sú príbytkami múdrosti. Podľa knihy Izaiáša, anjela veľkej rady vzťahovali na vtelené Slovo, ktoré poukazuje na jeho misiu vo svete. Trulánsky snem v roku 692 zakázal používania symbolov a tieňov (anjela, baránka, rybu) vo vzťahu ku Slovu po vteleení. Svätý Duch je v najvyššom stupni trinitárnou Agape.

V tradícii sa Božia múdrosť prirovnáva k obrazu vteleného Slova podľa 1 Kor 1, 24 – ukrižovaný Kristus je pre povolaných Židov a a Grékov Božia moc a Božia múdrosť; podľa svätého Teofila z Antiochie a svätého Ireneja Múdrost' je obrazom tretej hypostázy, Svätého Ducha. Podobne píše svätý Ján Damaský v diele De fide orthodoxa; v palamizme je múdrosť obrazom trinitárnej energie, cez ktorú a v ktorej Boh stvoril celý svet; tiež Cirkev a Mária sú obrazom múdrosti. Podľa hypotézy Evdokimova ikona Sofie spája všetky obrazy múdrosti. Hore sa nachádza evanjelium, ktoré leží na pripravenom tróne, tvorí obsah ohlasovanej múdrosti. Kristus, vtelené Slovo, v kráľovských šatách sa stotožňuje s múdrosťou. Bohorodička, ktorá drží medalión s vyobrazením Krista – Emmanuela, je múdrosťou v teandrickom (bohoľudskom) tajomstve vtelenia a privilegované miesto jej múdrosti je materské panenstvo. Bohorodička spolu so svätým Jánom Krstiteľom (dieťaťom múdrosti Lk 7, 35 – múdrosť ospravedlňuje všetky jej deti), Pánova služobnica a prijateľ Ženícha z Deesis predstavujú múdrosť ako Cirkev. Anjel uprostred je zosobnené žriedlo energií a posvätenia, Svätý Duch.

Podľa svätého Jána Damaského, Syn je obrazom Otca a Svätý Duch je obrazom Syna. Tretia hypostáza nemá svoj obraz v inej osobe. Skrýva sa v svojej vlastnej epifánii. Zjavuje sa skrze symbolickú postavu holubice a ohnivých jazykov. Niektoré ikony predstavujú pri evanjeliu aj kríž. Podľa svätého Pavla 1 Kor 2 bláznovstvo kríža sa vzťahuje na Božiu

múdrosť. Je to tajomstvo, ktoré zjavuje Svätý Duch. Na tróne hetojmazii (trón pripravený na príchod Krista) múdrosti predstavujú evanjelium a kríž, symboly Slova a Svätého Ducha. Otec a Svätý Duch nemajú vtelený obraz. Len Syn nám ukazuje ľudskú tvár. Anjel z ikony Sofie môže sa pokladať za ikonu Svätého Ducha, nie v jeho hypostáze, ale ako obraz Syna¹⁹.

Podľa Solovjova je Múdrost' zosobnenou silou jednoty; podľa Florenského Múdrost' je nielen pilier a základ pravdy i podstata Cirkvi, ale priamo je najhlbšou štruktúrou a systémom sveta. Podľa Bulgakova Premúdrost' pochádza zo Svätej Trojice a je prítomná vo svete. Najhlbšie sa uskutočnila v Panne Márii, teraz má byť uskutočnená v dokonalej Cirkvi. Tá má do seba zapojiť všetky kozmické možnosti, zbožštiť človeka Svätým Duchom a sláviť svadbu s Božským človečenstvom Krista²⁰.

¹⁹ P. EVDOKIMOV, *Stuka ikony*. Teologia piekna, s. 285-291. Isus je v zmysle židovskej múdrost'ovej literatúry Múdrost'ou. G. L. MÜLLER, *Christologische Hohheitstitel*, In: LkD, s. 64-66. V začiatkoch tiež nachádzame sophiachristológiu. G. L. MÜLLER, *Christologische Modelle*, In: LkD, s. 71-75.

²⁰ J. ZVĚŘINA, *Teologie agapé*, s.37-39.

SEN AKO METAFORA (SYMBOL) SAKRÁLNEHO

(INTERPRETÁCIA A POETIKA SNA V OLIVOVEJ LYRIKE)

MONIKA KEKELIAKOVÁ

Poézia Paľa Olivu, príslušníka slovenskej katolíckej modernej, vznikala v 30. a začiatkom 40. rokov minulého storočia. V poézii tohto obdobia - ako svedčí dobový literárny kritik Jozef Felix - „*snívali všetci. Sníval Beniak s Dilongom v perinke poetizmu, sníval Fabry v nadrealistickej vežičke vysoko nad národom, ale sníval aj Poničan...*“¹ My dopĺňame, že medzi „snívajúcimi“ medzivojnového obdobia má osobitné postavenie básnik Oliva a jeho poetistický a spirituálny rozmer sna. Upozornil naň sám autor vo *Venovaní* v debute *Oblaky* (1939). Poéziu tejto zbierky chápe ako torzovitú konkretizáciu vlastných snov a vidín: „*Vám, PRIATELIA PIRÁTI, venujem torzá svojich snov a vidín nenáročne.*“² Napokon, na potrebu reflektovať a interpretovať Olivovo významové prepojenie sna a poézie (básne), sna a slova upozorňuje v *Oblakoch* aj zvuková podobnosť týchto pojmov v rýmových pozíciách, vo vertikálnych metaforách *sen – na báseň* (báseň *Odkaz decembrový*) a *slov – snov* (báseň *Oblaky iné*), t. j. „slová zvukovo podobné sa spájajú i významovo“ (R. Jakobson³). Pojem vertikálna metafora, s ktorým budeme pracovať v oblasti skúmania poetiky básnikovho sna, uviedol do literárnej vedy Viliam Turčány v práci *Rým v slovenskej poézii* (1975). V tomto kontexte chápeme rým ako vertikálnu metaforu, v ktorej sa konfrontuje nielen zvuková a rytmická stránka rýmových členov, ale aj ich významy, t. j. slová v rýme vytvárajú obraz – metaforu.

Výskum poetiky Olivovho sna sa zároveň javí ako východiskový vzhladom na celý rad ďalších možných interpre-

¹ Citované podľa: MORAVČÍK, Š.: *Siný mánotrat*. In: *Bozk pozná smútok úst*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1991, s. 138 - 139.

² OLIVA, P.: *Oblaky*. In: *Paľo Oliva* (1). Torzo literárneho diela. Bratislava: Lúč, 2004, s. 66.

³ Porov.: JAKOBSON, R.: *Lingvistka a poetika*. In: *Lingvistická poetika*. (Výber z diela). Bratislava: Tatran, 1991, s. 36 - 77.

tácií básnikovej tvorby odkrývajúcich jej podstatné znaky a rozmery.

Hlavným zdrojom podnetov k interpretačnej verifikácii snového rozsahu v Olivovej poézii je poznanie básnikovej tvorby a jej kritickej recepcie. Príznačková frekvencia sna ako štruktúrneho prvku Olivovej tvorby sa stala objektom reťazca dobových i súčasných konkretizácií. Literárny kritik Jozef Kútnik Šmálov nachádza ekvivalenciu medzi Olivovými básňami a snom. Indikátormi básnického sna sú podľa recenzenta verše plné krehkosti, ľahkosti, nadnesenosti, nadskutočnosti: „*Olivove básne, uložené v jedinej zbierke Oblaky a v časopisoch i roztratených rukopisoch, majú v sebe pôvab krehkej hry, lebo sú plné neskutočnosti, vlastne nadskutočnosti, nadnesené a ľahké až tak, akoby neboli výsledkom skúsenosti a dobýjaného poznania, ale darom a snom.*“⁴

Ďalší dobový kritik Ján Sedlák ide v interpretácii poetiky Olivovho sna ešte hlbšie. Všíma si v *Oblakoch* fragmentárne, nesúvislé až surrealistické radenie snov pochádzajúcich z detstva a polospánku: „*Prúd dojmov z detstva preletel filmovým pásom. Nie je to pás súvislý. Spretrhané sny, vynorujúce sa z polospánku. Obrazy kusé, nedopovedané sa striedajú, dorážajú na zvedavé oči a hromadia sa. Na prvý pohľad je to nelogické, ale nie, to iba strmé spájanie predstáv, vyvolané napríklad hromadným používaním podstatného mena bez spojovacích častíc.*“⁵ Ak Kútnik Šmálov hovoril o „krehkosti“, „nadnesenosti“ a „ľahkosti“ Olivovej snovej lyriky, Sedlák používa podobné výrazy, rozpráva o „vzdušnosti“ a „jemnosti“ básnikových snov. Recenzent rozpoznáva poetické príznaky sna, t. j. chromatický výstavbový princíp metafory sna, spomína vizualizáciu, výtvárné zhmotňovanie sna: Dáva do pozornosti paralelu Olivovho sna a spomienok z detstva (mladosti), tiež poetický dialóg sna a lásky: „*celá básnická zbierka Olivova je rôznorodo motivovaná. Raz je to vzdušná, jemná hra s farebnými snami mladosti, vyjadrená vo veršoch pretopených pô-*

⁴ ŠMÁLOV, J. K.: *Janko Silan a Mikuláš Šprinc: Tak umieral básnik Paľo Oliva*. In: Kultúra, r. 14, 1942, č. 8 – 9, s. 398 – 399.

⁵ SEDLÁK, J.: *Poézia našich teológov. (Nad básnickými zbierkami Janka Silana a Paľa Olivu)*. In: Slováč, r. 21, 1939, č. 149, s. 9.

*vabom lásky, vyslovených s tichým úsmevom spomienky, niekedy zasa melancholická žaloba, vyvierajúca z reflexií básnika-kňaza.*⁶

Okrem dobových recenzentov (J. Kútnika Šmálova, J. Sedláka) Olivov snový výraz konkretizujú aj súčasní literárni kritici. Štefan Moravčík uplatňuje psychologický prístup pri recepcii Olivovho sna. V poézii tohto básnika nachádza echá jeho osobnosti. Zdôrazňuje totožnosť Olivu a jeho diela, existenciálny aspekt jeho snových i nesnových výpovedí: „(Oliva) cíti, že jeho miesto je tu, má nohy stvorené stúpať do brázd, vpisovať sa chce do života celou silou. Jeho poetické básne, to nie je len ‚milá ľudská čarbanina snov‘, všade cítiť rozorvanosť, sladkosť, lebo zraniteľnosť srdca.“⁷ Jednotu básnika a diela na úrovni sna konkretizoval okrem Moravčíka už v roku 1942 František Hadri-Drevenický: „Táto zem... bola pre neho skôr snom šťastia vo svojich počiatkoch, než skutočnosťou. Jeho skutočnosť bola hore, tam, kde nikto nedohliadol, kde bolo možno hľadiť iba jeho pohľadom, kde žil jedine on, kde videl svojim mystériom to, čo my ani zďaleka dohliadnuť nemôžeme. Vtedy začínal sa jeho sen a teraz pokračuje v ňom hore v nadoblačnej výšine. Sen bol jeho život, ako i sám napísal: Oblaky ako trojlístok a sen, / oblaky smútok vliaty do hrozién.“⁸

Súčasnú kritickú recepciu upozorňujú na interferenciu Olivovho obrazu sna a lásky. Podľa slov literárneho kritika Jozefa Melichera v línii snov o láske zväzda básnik boj medzi senzuálnou a duchovnou krásou. Postupne jeho vzťah k žene a sny o láske duchovne zrejú, prechádzajú od konkrétnej kráse ku krásu duchovnej, abstraktnej. V básňach z obdobia Olivových bohosloveckých štúdií „doznievajú lúboštné akordy“, nakoľko vzťah k žene je riešený v prospech sakrálneho (podľa nás najmä pohybom od konkrétneho k abstraktnému): „hoci (Olivu) ešte ‚vábia tvoje ženské vnady‘, s akýmsi štúrovským pátosom sa lúči s devou - ‚buď zbohom mŕtva láska moja‘, veď ‚jak smrť je silné milovanie‘

⁶ SEDLÁK, J.: *Poézia našich teológov. (Nad básnickými zbierkami Janka Silana a Paľa Olivu)*. In: *Slovák*, r. 21, 1939, č. 149, s. 9.

⁷ MORAVČÍK, Š.: *Siný mámotrat*. In: *Bozk pozná smútok úst...* Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1991, s. 139.

⁸ HADRI-DREVENICKÝ, F.: *Pevec oblakov*. In: *Tak umieral básnik Paľo Oliva*. Editori: Janko Silan a Mikuláš Šprinc. Trnava: Urbánek a spol., 1942, s. 66 – 70.

(*Z okna pod oknom*)⁹. O imanencii básnika v línii snov o láske a vo vzťahu k žene vypovedá v recenzii aj Ivan Mojík: „v centre Ušákovej pozornosti je žena, láska i erotika – pravda, vo veľmi jemnej a cudnej podobe. Iba postupne sa Ušákov sen o láske premieňa a mení, dostáva raz ambivalentnú („Tvoj úsmev na nábreží / Slnko a had“, s. 63), inokedy sublimovanú podobu („Keď som raz rád mal túžbou čistou / panenské oči Madony“, s. 59).“¹⁰

Michal Chorváth v dobovej recenzii *Oblakov* akcentuje iracionalitu v Olivovom výraze, ktorú sugeruje – podľa nás – práve snový aspekt podporujúci spojenie poézie (básnika) nie s podvedomím (o čo sa usilovali nadrealisti), ale s transcendentnom (čo bolo snahou katolíckej moderny)¹¹: „Paľo Oliva sa priklonil k čistej lyrike v bremondovskom zmysle, preto mu je poézia len druhom bohoslužby, a tým je určený jej tematický ráz. V básnickej technike pridržia sa tento smer najnovších poetických výdobytkov, teda čo najvoľnejšieho užitia metafory a potlačenia obsahovej zložky. Slohová príbuznosť nášho nadrealizmu s novokatolíckou čistou lyrikou je nie náhodná: vyplýva na oboch stranách zo zdôraznenia životnej iracionality, aj keď to, aspoň podľa tvrdenia vodcov oboch smerov, značí vždy niečo iného.“¹² Sen a podvedomie je v Olivovej poézii na rozdiel od Freuda a surrealizmu¹³ „svetom, odkiaľ nám možno v niektorej chvíli vyšľahne plameň, ktorý je potreb-

⁹ MELICHER, J.: *Poézia piráta krásy*. In: Literárny týždenník, r. IV, č. 41, 1991, s. 4.

¹⁰ MOJÍK, I.: *Pavol Ušák – Oliva: Bozk pozná smútok úst...* In: Romboid, r. XXVI, č. 9, s. 51.

¹¹ Porov.: HAMADA, M.: *Skutočnosť a čistá poézia (K problematike nášho medzivojnového modernizmu)*. In: *Sizyfouský údel*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1994, s. 101.

¹² oa: *Básne Paľa Olivu*. In: *Elán*, r.10, č. 6, 1940, s. 11.

¹³ „Hlbina dával najavo ochotu akceptovať surrealizmus, avšak kopulovaný s kresťanskou ideológiou za pomoci mysticizujúceho a transcendentalizujúceho výkladu základných pojmov teórie surrealizmu, najmä sna a slobody. Fabry odmietol Hlbinovo spájanie surrealizmu a kresťanstva: surrealizmus od prvého Bretonovho manifestu prekonal zásadný vývin v zmysle filozoficky-svetonáhľadovom, „prebrodiac sa cez novohegelianizmus k Feuerbachovi a ďalej k Marxovi a Engelsovi“, a že teda ako taký nemôže mať nič spoločného s kresťanstvom. Okrem toho Fabry zaujal ostro polemické stanovisko aj k Hlbinovmu výkladu teórie sna a „záračnosti“, dokazujúc, že vo vzťahu vedomie-podvedomie nejde o nič „mystického“ a „metafyzického“. Citované podľa: ŠMATLÁK, S.: *Od surrealizmu k nadrealizmu*. In: *150 rokov slovenskej lyriky*. Bratislava: Tatran, 1971, s. 233.

ný, aby sme čisto zhoreli; pojem podvedomia ako utajenej spásy, ako bdelej zásoby možností spirituálnych.“¹⁴ Sám Oliva v jednej z esejí kritizuje materializmus ducha a podvedomia, „ono odhmotňovanie slova, hľadanie čohosi zdanlivo neskutočného a neuskutočniteľného, kult podvedomia, ktorý sa dnes mylne a márne usilujú položiť na miesto duše, to sú všetko výrony a erupcia duchovnosti /duševnosti/ dnešného človeka, ktoré vedome či nevedome inklinujú k Bohu.“¹⁵ Básnik žiada od poézie (odvodene teda aj od jej snového rozmeru), aby sa stala cestou k Absolútnu; od slova požaduje metafyzickú perspektívu: „Nevieme žiť slová s novou tvorivou odvahou. Dovoľiť im prúdiť a pretekať cez srdce, vychutnať v nich najtajnejší obsah spirituality, zdôrazniť len a len ju a vložiť do nej tú základnú postavu, ktorá vládla v duši básnika v minúte tvorenia a ktorá, chceš alebo nechceš, ťa viedla k Bohu pravému. Dnes je tento Boh zastretý mnohými snahami, túžbami a názormi, preto ho azda tak málokto hľadá a odhaľuje. Ale slová vedú nás k nemu... Hľadáš obraz, hudbu a krásu, hľadáš odtienky a záchvevy a vnáraš sa do nových priestranstiev básnikovho vnútra, avšak to je u nás všetko. Ďalej sa nedostaneme. Uviazneme v materializme ducha a nedostaneme sa potiaľ, pokiaľ prišiel básnik. Zabudli sme na obraz pravý, na hudbu a krásu dokonalú, lebo nevieme k nej prejsť cez slová. Naučme sa žiť slová a budeme vedieť nazrieť do priestorov a do večnosti s metafyzickou perspektívou, lebo slová – najmä v poézii – vedú ku Kráse absolútnej.“¹⁶ Spojenie poézie, básnika či sna s Najvyšším Bytím, t. j. Krásou nezostalo u Olivu len na úrovni teoretických postulátov. Mnohé básnikove sny a snové obrazy sa postupným duchovným zrením autora stávajú poetickým

¹⁴ „Richard Weiner podáva v *Lazebníku* (1929) rozsiahlu správu o vlastnom prieskume snového a o prejavoch snov v bdelej skutočnosti. Je tu zmienka i o skazách, ktoré „natropil freudizmus, kedyž degradoval podvedomí na hrubého a neajpného zrádce sexuality; zničil pojem podvedomí na jakožto bdělé zásoby možností spirituálnych; pojem podvedomí jakožto sveta, odkud nám možná kteréši chvíle všlehně onen plamen, jehož třeba, abychom čistě shořeli; pojem podvedomí jakožto utajené spásy (Weiner, R.: *Hra doopravdy*. In: *Lazebník*. Praha, 1998, s. 93). Citované podľa: KUBÍNOVÁ, M.: *Snící jazyk*. In: *Na cestě ke smyslu. Poetika literárního díla 20. století*. Praha: Torst, 2005, s. 581.

¹⁵ OLIVA, P.: *Žít slová*. In: *Pero*, r. 4, 1935, č. 3, s. 5 – 6.

¹⁶ OLIVA, P.: *Žít slová*. In: *Pero*, r. 4, 1935, č. 3, s. 5 – 6.

nástrojom transcendentného, metafyzického zážitku. O ich verifikáciu sa pokúsime v tejto tretej časti druhej kapitoly práce, nakoľko Olivovu schopnosť transcendovať poetickú a surrealistickú techniku do polohy bytostnej, reflexívnej, metafyzickej vyzdvihol už dobový kritik Jozef Kúttník Šmálov¹⁷: „*So skupinou subjektívno-meditatívnej lyriky romantického charakteru spoločnú má iba techniku predčasne zomrelý P. Oliva v zbierke Oblaky. Jeho duchovný svet kotví však v náboženskej istote, v ktorej nachádza záchranu pred ustavične plynúcou zmenou života a vecí.*“¹⁸ Olivova hravosť (aj na úrovni sna) nie je nezáväzná, bezbrehá, bytostne prázdna (ako to vyčítal Kúttník, Felix i Hamada Hlbinovej a Dilongovej poetistickej hravosti). V Olivových veršoch ide o hru jemnú, citlivú, „krehkú“, t. j. „nadskutočnú“ (metafyzickú), prenikajúcu k transcendentnu: „*Olivove básne, uložené v jedinej zbierke Oblaky a v časopisoch i roztratených rukopisoch, majú v sebe pôvab krehkej hry, lebo sú plné neskutočnosti, vlastne nadskutočnosti*“...¹⁹ Zdrojom básnickej hodnoty *Oblakov* je podľa Kúttníka ich metafyzický fundament. Spolu s básnikovou schopnosťou syntetizovať výtvarné básnických avantgárd so spiritualitou a reflexívnosťou patria k základným hodnotovým kritériám tohto kritika.

Sakrálny rozmer básnikovho sna treba navyše chápať aj v intenciách čistej poézie, ktorá musí byť podľa Olivu inšpirovaného Bremondom „*ovocím asketizmu*“, je to poé-

¹⁷ O vzťahu Jozefa Kúttníka Šmálova k „pirátom krásy“ – boli piati: Paľo Oliva, Janko Silan, Mikuláš Šprinc, Števo Schelling a Ján Kováč – hovorí Ladislav Hanus takto: „*Pavol Ušák bol v rokoch 1937 – 1938 bohoslovcom posledného, štvrtého ročníka teologického štúdia spišského seminára, keď som do tohto seminára vstúpil roku 1938 ako profesor teológie. Z toho jedného roku si na neho takto spomínam. Bol štíhlejší, vysokej postavy, nápadne bledej, takmer priezračnej tváre, už na pohľad pôsobil ako zduchovnený poeta. Bol skromný, utiahnutý. Práve svojím zjavom bol nápadný. Všimol som si, ako ho majú bohoslovci radi, s akou úctou sa k nemu blížila – (...) Jeho poézia sa krásne rozvíjala, bola to subtilná lyrika, ale práveže vial z nej smútok nostalgie. Tým vrúnejšie sa družili okolo neho spolubásnici, konškoláci, Janko Silan, Mikuláš Šprinc, starší prerektor Jozef Kúttník – Šmálov, ktorý túto skupinku disciplinoval a držal pokope. Špišský seminár bol dobrou hradbou poézie, kultúry a kultúrnosti vôbec.*“ In: HANUS, L.: *Spomína Ladislav Hanus (Ružomberok)*. In: *Paľo Oliva (2). Tak umieral a žije Paľo Oliva*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 64 – 65.

¹⁸ ŠMÁLOV, J. K.: *Nové cesty slovenskej poézie*. In: *Kultúra*, r. 14, č. 3, 1942, s. 132 – 135.

¹⁹ ŠMÁLOV, J. K.: *Janko Silan a Mikuláš Šprinc: Tak umieral básnik Paľo Oliva*. In: *Kultúra*, r. 14, č. 8 – 9, 1942, s. 398 – 399.

zia „étericky, mysticky plynúca a jednako reálna“; poézia, ktorá „vedie k Bohu, s ktorým je bezprostredne v dotyku“. Básnické povedomie autora čistej poézie má byť „*prepálené ohňom slz a krvi, skyprené odriekaním a požehnané (...)* milosťou.“²⁰ V štruktúre obrazu sna ovplyvneného podnetmi bremondovskej čistej poézie má preto dôležité postavenie existenciálna skúsenosť Olivu - ako básnika a kňaza zároveň - s osobným Bohom, ktorú môžeme nazvať mystickou skúsenosťou. Symbol sna a metaforu sna, ktoré konotujú túto bytostnú skúsenosť, nazývame mystickými, prípadne hovoríme o mystike sna. Mystický je sen, kde sa realizuje tretí stupeň mystickej cesty „*unio mistica*“. Za prototyp takejto mystickej poézie sa pokladá skladba svätého Jána z Kríža *Živý plameň lásky*, kde podľa Jána Zambora dochádza „*k zjednoteniu duše s absolútnom, k mystickému stavu až celkom pri hranici blaženosti*.“²¹ Okrem tretieho stupňa mystickej cesty existuje jej prvý stupeň („*purgatio mistica*“), t. j. očistná cesta začiatočníkov a jej druhý stupeň („*iluminatio mistica*“), t. j. osvetľovacia cesta prospievajúcich.²² Prototyp všetkých troch stupňov mystickej púte realizovaných súčasne povedľa seba nájdeme tiež u svätého Jána z Kríža, konkrétne v jeho skladbách *Duchovný spev* a *Tmavá noc*.

Okrem podnetov čistej poézie sa ukazuje v Olivovej poézii ako vhodný most k mystike snov aj „*voľná asociačná metóda poetizmu s oslabením bežnej logickej súdržnosti medzi zobrazovanými javmi*.“²³ Zaujímavá a príznaková je z hľadiska mystického (prípadne sakrálneho) rozmeru sna aj jeho prítomnosť v rýmovej štruktúre, nakoľko podľa Viliama Turčányho poetistický rým slovenskej katolíckej moderny, „*hľadajúci skryté súvislosti vecí, otváral brány k druhému, duchovnému svetu, k výšinám a hlbínám mystického opojenia. O to skôr, že rušenie logických sú-*

²⁰ OLIVA, P.: *Bremond v češtine*. In: Kultúra, r. 7, 1935, č. 12, s. 554 - 555.

²¹ ZAMBOR, J.: *Básnik absolútnej lásky*. In: SVÄTÝ JÁN Z KRÍŽA: *Živý plameň lásky*. Preložil Ján Zambor. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1997, s. 73 - 74.

²² Porov.: ZAMBOR, J.: *Básnik absolútnej lásky*. In: SVÄTÝ JÁN Z KRÍŽA: *Živý plameň lásky*. Preložil Ján Zambor. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1997, s. 73 - 74.

²³ TURČÁNY, V.: *Druhá fáza preberania podnetov poetizmu. Rým Hlbínov, Olivov a Beniakov*. In: *Rým v slovenskej poézii*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1975, s. 210

vislosti bolo v tejto poézii pripravované aj z druhej strany, z podnetov tzv. „poésie pure“.²⁴

1

V básňach *Hry decembrové* a *Zo sna* nachádzame výlučne profánny rozmer kresby, konkrétne kresbu sna bez sakrálnych konotácií: „*Sen ktorý kreslíš na more / samo-paš mora more sľz / Ruka sa stráca v obzore / len smútok v očiach nepredlž*“²⁵; „*Nesplaší vtákov pohyb ruky, / ten pohyb krehký ako sen*“²⁶. V tejto časti práce sa pokúsime o verifikáciu posvätných rozsahov Olivovej kresby i sna.

V básni *Chlapec* sa rozmer kresby výrazne sakralizuje, Oliva prechádza od kreslenia tajomstiev až ku kresliarskemu zhmotňovaniu základnej náboženskej rekvizity, t. j. kríža:

„Medené rána vypili striebro
morských pien.
Do modrých samôt
kreslí tajomstvá
chlapcov tieň.

(...)

Túžba znie do hviezd
spievajú vlny,
neslyšíš?
Raz bude sladko
chlapec nad prázdnom
kresliť kríž.“²⁷

Aj v štvorverší z básne *Sestra Bernarda* dochádza k výraznému posvätnému z významňovaniu kresliarskeho rukopisu. Tu už nie je sakralizácia kresby jednosmerná, t. j. len v rovine predmetnej („kresliť kríž“, „kresliť tajomstvá“), ale

²⁴ TURČÁNY, V.: *Druhá fáza preberania podnetov z poetizmu. Rým Hlbinov, Olivov a Beniakov*. In: *Rým v slovenskej poézii*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1975, s. 210 – 211.

²⁵ OLIVA, P.: *Báseň Hry decembrové, VII*. In: *Oblaky*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 75.

²⁶ OLIVA, P.: *Báseň Zo sna*. In: *Oblaky*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 76.

²⁷ OLIVA, P.: *Báseň Chlapec*. In: *Z roztratených básní (1934 – 1940)*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 122.

i na úrovni subjektu, pretože nielen objekt („*kreslí nebe Pánu*“), ale tiež subjekt („*zlatá monštrancia*“) kresliarskeho aktu pochádza z náboženskej (liturgickej) proveniencie:

„Gotické šero zbožne sníva
strieborný ševel vône tymiánu
a na oltári zlatá monštrancia
zlomeným leskom kreslí nebe Pánu“²⁸

V štvorverší sa sakralizujú dva základné výstavbové princípy Olivovho poetistického lyrizmu, t. j. kresba („*a na oltári zlatá monštrancia / zlomeným leskom kreslí nebe Pánu*“) a sen („*sníva – monštrancia*“; „*Gotické šero zbožne sníva*“). V kontexte celej básne (nielen štvorveršia) sa v obraze sna i kresby ozývajú náznaky druhého mystického stupňa, t. j. cesty „iluminatio mistica“²⁹. Postupné duchovné zblížovanie sa básnika - chlapca s Bohom, premietnuté v imanentnom obraze mystickej osvetľovacej cesty („iluminatio mistica“), evokujú v básnickom texte frekventované a mnohorako variované obrazy sna a kresby kompozične vystavané na farebnej dichotómii svetla (a jeho variácií: „strieborný“, „belaso“, „biela“, „zlatá“) a tmy (a jej variácií: „šero“, „zlomený lesk“): „*Gotické šero zbožne sníva / strieborný ševel vône tymiánu / a na oltári zlatá monštrancia / zlomeným leskom kreslí nebe Pánu*“; „*Duch Boží vkreslený belaso do kupoly*“; „*modlitba biela ako závoj mníšky*“; „*mení sa v zlatú paténu*“. Na pozadí striedania svetlých a tmavých motívov zaznamenávame v básni prevahu (vyššiu frekvenciu) svetla nad tmou. Symbol svetla má v básni zjavné sakrálne konotácie: „*Odišiel chlapec z biedy za svetlom / a videl lásku ranou mučenú / Dnes prvý môj bozk na oltári / mení sa v zlatú paténu*“³⁰. Estetická i sakrálna účinnosť svetla zosilnieva v jeho interferencii s auditívnou (sluchovou) a olfaktívnou (čuchovou) zmyslovou sugesciou („*Gotické šero zbožne sníva /*

²⁸ OLIVA, P.: *Báseň Sestra Bernarda*. In: *Z roztratených básní (1934 – 1940)*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 115-116.

²⁹ ZAMBOR, J.: *Básnik absolútnej lásky*. In: SVÄTÝ JÁN Z KRÍŽA: *Živý plameň lásky*. Preložil Ján Zambor. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1997, s. 73 – 74.

³⁰ OLIVA, P.: *Báseň Sestra Bernarda*. In: *Z roztratených básní (1934 – 1940)*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 115-116.

strieborný ševel vône tymiánu“ – vizuálno-auditívno-olfa-
tívna synestézia). Presila „svietivých“ vizuálnych vnemov, t. j.
metaforických evokácií svetelných predstáv nás upozorňuje
na zvýšenú mieru duchovného priblíženia sa meditujúceho
básnika - chlapca k svetlu (Bohu). Toto duchovné vyzretie
autora pre užšie (t. j. svetelnejšie) spojenie sa s Bohom, kto-
ré sugeruje častý motív svetla a jeho dominancia nad tmou,
možno kvalifikovať ako dosiahnutie druhého stupňa mystic-
kej cesty básnika, konkrétne cesty osvetľovacej („iluminacio
mistica“). Na tomto mieste sa núka potreba náznaku voľnej
paralely medzi Olivom a svätým Jánom z Kríža, tiež potreba
čítať Olivovu báseň *Sestra Bernarda* aj v kontexte skladby
Tmavá noc z pera svätého Jána z Kríža. V básni svätca ide
podobne ako u Olivu o spev duše, ktorá nakoniec dosiahla
spojenie s Bohom cestou duchovného odriekania. Hoci sa
v nej realizujú všetky tri stupne mystickej cesty, esteticky
najúčinnnejšie zastúpenie má práve druhý mystický stupeň
(„iluminacio mistica“), ktorý je výrazný aj v Olivovej básni.
Očistnú cestu svätca k Bohu totiž evokuje práve obraz pre-
svetlenia, rozjasňovania tmavej noci, t. j. stavu odlúčenosti od
Boha. Skladbu *Tmavá noc* spája s Olivovou lyrikou aj svetlo
– tmavá (bielo – čierna) tonalita básne: „*V tej noci blaženosti
/ ma nespozorovali ľudské tvory, / nevidela som hostí, / bez
vodcu, bez opory, / iba s tým svetlom, čo mi v srdci horí. //
Ten svit ma viedol v černi / lepšie než poludňajší sponad
hory, / tam, kde ma čakal verný, / poznám ho a viem ktorý,
/ na miestach, kde sa nikto nevynorí.*“³¹

K paradigmatike mystickej tradície nás v básni *Sestra Ber-
narda* odkazuje aj kruhová fikcia v tvarovej vertikálnej me-
tafore sna „*sníva – monštrancia*“. Podľa nej symbol kruhu
konotuje večnosť a Boha³². Sakrálne rozsahy tejto vertikálnej
metafory sna intenzifikuje aj asonančný člen náboženskej

³¹ SVÄTÝ JÁN Z KRÍŽA: *Tmavá noc*. In: *Živý plameň lásky*. Preložil Ján Zambor. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1997, s. 21 – 23.

³² „V súvislosti s tradíciou symboliky kruhu možno k usúvzťažneniu využiť štúdiu G. Pouleta o metamorfózach kruhu: Stredoveká filozofická a mystická tradícia často myslela na Boha a večnosť symbolikou kruhu, čo vyplývalo z ich základnej štrukturálnej vlastnosti: zlúčenia dvoch vylučujúcich sa termínov (napríklad plnosť času a zároveň neprítomnosť času).“ Citované podľa: HORVÁTH, T.: *Kruh, mesiac, zrkadlo, hymen* (Lubomír Feldek: *Kriedový kruh*). In: *Od iniciatívy k tradícii. Štrukturalizmus v slovenskej literárnej vede od 30. rokov po súčasnosť*. (ed. Fedor Matejov a Peter Zajac). Brno: Host, 2005, s. 360.

proveniencie: „monštrancia“, t. j. schránka, ktorá má podobu zlatého slnka (kruhu) a vystavuje sa v nej k duchovnej poklone Kristovo Telo (t. j. biela Hostia, ktorá má tiež kruhové tvarovanie). Obraz „monštrancie“ potom odkazuje aj na vzájomný symbolický stret dvoch farieb: „zlatej“ (zlatá farba monštrancie) a „bielej“ (biela Hostia v monštrancii), ktoré sa v danom kontexte sakralizujú, t. j. svietia (vyžarujú zlaté či biele duchovné mystické svetlo).

Posvätnosť sna v básni *Sestra Bernarda* evokuje nielen vyššie interpretovaná vertikálna metafora („sníva – monštrancia“), ale sprítomňuje sa aj v horizontálnej rovine citovaného štvorveršia, konkrétne v spojení slovesa „sníva“ s príslovkou z náboženského prameňa („zbožne sníva“) a s obrazom „gotické šero“ („**Gotické šero zbožne sníva**“). V danom básnickom kontexte je posvätný zmysel obrazu „gotického šera“ náznakový. Jeho explicitné presvetlenie nachádzame v jednej z Olivových úvahových próz, kde tento gotický motív simultánne so štvorverším konotuje Božiu blízkosť a je ozvenou mystickej hĺbky: „*Vo výške sú hviezdy, anjeli a Boh. Všeobecný názor jednoduchých katolíkov, že Boh je hore a peklo dolu, je človekovi prirodzene blízky, že ho ani Cirkev nikdy neprekliala ako heretický, a že ho ani jeden bludár nenašiel ako vymyslený, hoci v skutočnosti nie je azda ničím iným ako ovocím ľudskej obrazotvornosti. A z tohto prirodzeného založenia ľudského ducha rastie umenie gotické, keď „ženie stavbu do výšky“, kde je Boh, a predsa plní svoje nebotyčné katedrály šerom, ktoré je ozvenou hĺbky. Hore vitnú listy viniča, hrozno, víno, Krv, dolu cez šero prediera sa tisíce zopätých rúk prosebníkov a čaká tisíce duší, aby ich tá Krv očistila od škvŕn. Alebo vysoko na oltári gotická Madona, ktorá pohľadom Matky Božej, božským pohľadom hľadá na nás, aby zvestovala naše biedy svojmu Synovi. Tak sa potom zdá, že tam je opravdivé miesto človeka: v šere gotiky alebo pred oltárom gotickej Madony...*“³³

Zaujímavé je sledovať zvýšenú mieru sakralizácie sna po jeho spojení s náboženským obrazom Olivovej Madony („Nepoškvŕnenej“, „Kristovej Matky“, „Panny Márie“, atď.) Tematické premostenie spirituálnych výdobytkov básni-

³³ OLIVA, P.: *Gotická tvár*. In: *Verbum*, r. 2, č. 1, 1947, s. 1-3.

kovej snivej intuície s obrazom Madony nás odkazuje na poznanie modlitebnej proveniencie Litánií loretánskych a litanickej výstavby³⁴, nakoľko sa do popredia vysúva obrazná ekvivalencia „Madony“ a „sna“ v enumeratívnych, najmä litanických a refrénovitých kontextoch. Olivovo nadväzovanie na obradovo – náboženské litanické pretexty je afirmatívne. V básni *Madone VI* je základom litanickej formy paralelné hromadenie, kumulácia velebných apostrof „Neviditeľná“, „Vyvolená“, „Zora prekrásna“ vzťahujúcich sa na jednu tému, ktorou je „Madona“. V lyrickej výpovedi autor „Madonu“ oslovuje. Apostrofy a invokácie sú spojené s prosbou („oroduj za nás“), čím sa zachovala pôvodná litanická štruktúrna dvojdielnosť: dlhší rad apostrof, invokácií (prvá zložka) a prosebná formula (druhá zložka):

„(...)

Ruky sa spínajú k nebesiam v mene Tvojom

Za deti ktoré pred Tebou sú nemé

Za slová ktoré nikdy nepovieme

Mlčanie jablk očí úst a sna

Neviditeľná

Vyvolená

Oroduj za nás Zora prekrásna“³⁵

V odcitovanom úryvku z básne *Madone VI* je zaujímavé sledovať prechod horizontálneho obrazu „Madony“, konkrétne „*Neviditeľnej*“ a „*Zory prekrásnej*“ do vertikálnych, rýmových konfrontácií s obrazom „sna“. Vzniká viacnásob-

³⁴ Problematiku litanickosti a litanickej výstavby literárnovedne prehodnotil Pavol Winczer. V štúdiu interpretuje litanickú výstavbu Halasových *Starých žien*, Nezvalovej *Ženy v množnom čísle* – obe v kontexte *Litánií loretánskych* a avantgardných postupov. Tiež si všima estetické a informačno-komunikačné vlastnosti litanickosti. Porovnaj WINCZER, P.: *Litanická „forma“ a Halasove Staré ženy*. In: *Od iniciatívy k tradícii. Štrukturalizmus v slovenskej literárnej vede od 30. rokov po súčasnosť*. Editori: Fedor Matejov, Peter Zajac. Brno: Host, 2005, s. 192 – 207. Viliam Turčány nachádza litanickosť aj v Nezvalovom diele *Edison*. Porovnaj TURČÁNY, V.: *Nezvalov Edison alebo chvála kompozície*. In: *Od iniciatívy k tradícii. Štrukturalizmus v slovenskej literárnej vede od 30. rokov po súčasnosť*. Editori: Fedor Matejov, Peter Zajac. Brno: Host, 2005, s. 178 – 192. Literárny vedec Ján Zambor si všimol litanické postupy v diele Janka Šilana, v básňach Rudolfa Fabryho *Sekvence ku cti 14-ročnej malomocnej a La fée de la mer* zo zbierky *Ulaté ruky*; tiež v básni Zdenka Rotrekla *Brněnská litanie (Na střepech volnosti)*. Porovnaj ZAMBOR, J.: *Dvakrát Janko Šilan*. In: *Báseň a ticho. O poézii slovenských, ruských a španielskych básnikov*. Bratislava: Národné literárne centrum, 1997, s. 74 – 75.

³⁵ OLIVA, P.: *Báseň Madone VI*. In: *Oblaky*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 96.

ný rýmový reťazec *úst a sna – Neviditeľná – prekrásna*. Vertikálne metafory, ktoré sa týmto viacnásobným rýmom vytvorili, anticipujú hlbší (sakrálny) mariánsky rozmer sna. Ten sa stáva metaforou abstraktných atribútov neviditeľnosti a krásy Madony.

Olivov zápas o mystiku sna vrcholí v kontemplatívnej modlitbe pred Madonou v Spišskej katedrále („*Strhni raz závoj hviezd / Madona kráľovská / tu v Spišskej katedrále*“³⁶) po tom, čo sa motív sna sémanticky scelí so „silentiom“, t. j. tichom, mlčaním. Rytmické, hudobné, refrénovito sa opakujúce „stišovanie snenia“ vyúsťuje do polohy básnikovej mystickej extázy – radostného precitenia stavu milosti, vyproseného od Matky Kristovej:

„A v hĺbke stíchne chvíľa snenia
už iba Tys´ a rozliaty svit hviezd
Matka Kristova
A v hĺbke stíchne chvíľa snenia
- Belasé nebo na dlane Ti zniest´
Matka Kristova“³⁷

Ticho sa stáva ďalším pomenovaním pre sen aj v básni *Madone VI*, konkrétne ide o „mlčanie sna“ významovo umocňované a spájané s ďalšími motívmi ticha ako „mlčanie jabĺk“, „mlčanie očí“, „mlčanie úst“ či tichými obrazmi „detí, ktoré sú nemé“, „slovami, ktoré nikdy nepovieme“:

„Ruky sa spínajú k nebesiam v mene Tvojom
Za deti ktoré pred Tebou sú nemé
Za slová ktoré nikdy nepovieme
Mlčanie jabĺk očí úst a sna
Neviditeľná
Vyvolená
Oroduj za nás Zora prekrásna“³⁸

Olivove posvätné hĺbky mlčania snov a snenia sa významovo viažu aj na svetlo, konkrétne na „rozliaty svit hviezd Kristovej Matky“ a „belasé nebo“ („*A v hĺbke stíchne chvíľa*

³⁶ OLIVA, P.: *Báseň Madone II*. In: *Oblaky*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 92.

³⁷ OLIVA, P.: *Báseň Madone III*. In: *Oblaky*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 93.

³⁸ OLIVA, P.: *Báseň Madone VI*. In: *Oblaky*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 96.

*snenia / už iba Tys´ a rozliaty svit hviezd / Matka Kristova / A v hĺbke stíchne chvíľa snenia / - Belasé nebo na dlane Ti zniesť / Matka Kristova*³⁹⁾ či „jarné lúče slnka“ odkazujúce na mariánsky mesiac máj:

„Sen z vody na prsiach odchádza tvárou srny
Oči sa stretajú s očima bez poškvvrny
Sen z vody v oblakoch a v jarných lúčoch slnka
Sní Cecília sní a na citare brnka“⁴⁰

Motívmi tíšín Spišskej katedrály a vzájomne prepojenými obrazmi mlčania a svetla Oliva pripomína svojho básnického a kňazského druhu Janka Silana, ktorého estetiku ticha a svetla príznačne presvetlil v relevantných kontextoch Ján Zambor⁴¹. Sen ako priestor stretnutia sa s Božou Matkou nachádzame aj povedľa Olivovej poézie. V článku *Máj a Matka Božej milosti* básnik spomína previazanosť mariánskeho sna s vlnami svetla: „*V ktoromsi trnavskom kostole mávajú v máji nad oltárom sochu Panny Márie a za ňou veľký hodvábnne biely závoj, ktorý zastiera celú obrazovú a stĺpovú časť oltára. A raz sa mi zdalo v sne, že po oboch stranách kostola prichádzajú k tej soche Márie a odchádzajú od nej na vlnách svetla zástupy mladíkov a diev v bielom rúchu a s kvetinami v rukách.*“⁴² V próze Dary sa Oliva vyznáva z mystického priblíženia sa k Madone: „*Vy zázrakom ste, Madona, môj smútok uzdravili. V mystickej extáze vre-*

³⁹ OLIVA, P.: *Báseň Madone III*. In: *Oblaky*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 93.

⁴⁰ OLIVA, P.: *Báseň Madone II*. In: *Oblaky*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 92.

⁴¹ „*Medzi miestami preniknutými kontemplatívnym, transcendentným tichom v Silanovej tvorbe nájdeme aj spišské tíšiny a ich stredobod Spišskú Kapitulú, kde v rokoch 1936 – 1941 študoval bohoslovie. V básni Spišská Kapitulá zo zbierky Kým nebudeme doma (1943) čítame: „Chodia tu obdivovať tie tíšiny, / kde stojí čas a nejdú, nejdú hodiny, / bo je to všetko pri Bohu a presadené nad oblak.“ V tejto vnútorne pravdivej básni, ktorú autor napísal ako drámu mladého človeka a básnika, ktorý sa rozhodol stať katolíckym kňazom, ukazuje rozdielnosť povrchného, nadšeného, idyllického pohľadu náhodného obdivovateľa Spišskej Kapitulý a seminaristu so svojimi druhu, ktorí po „prvom okúzení“ spoznávajú, že „pavlače k rajú“ sú „príliš strmé“ a že je to miesto „nebezpečnejšie než Lorelaj“, „miesto väčších úzkosti a bojov / a hazardnejšej hry“. O estetike ticha a svetla v Silanovej poézii Zambor hovorí: „*básnikove hĺbky mlčania, ticha sú rozjasňevajúce, viažu sa na jas, svetlo. (...)*“ In: ZAMBOR, J.: *Dvakrát Janko Silan*. In: *Báseň a ticho. O poézii slovenských, ruských a španielskych básnikov*. Bratislava: Národné literárne centrum, 1997, s. 64 – 79.*

⁴² OLIVA, P.: *Máj a Matka Božej milosti*. In: *Mariánska kongregácia*, r. 16, 1939, č. 5, s. 73 – 76.

*le som celoval Váš modrý pás. – Ostal mi úsmev na ústach
sta malej Bernadette (...)*⁴³

Na istých miestach Olivovej poézie je „sen“ ďalším pomenovaním pre „oblak“ a naopak. Prepojenie týchto dvoch sémanticky nosných obrazov má v zbierke *Oblaky* výrazné sakrálne polohy.

Všimnime si obrazy „oblakov v smútku“ a „dosnívania“ v básni *Refrény*. Anticipujú hlbší sakrálny rozmer prosieb, evokujú atmosféru prosebnej modlitby:

„Na prelom ticha krvavý
opieraš čelo, oblak rosný
Krvavá hrana uzdraví,
v oblakoch smútku prosby dosníš.“⁴⁴

„Dosnívanie“ vlastných prosieb v „oblakoch smútku“ predstavuje vyrovnávajúce momenty, je akýmsi tichým príslubom uzdravenia modliaceho sa z existenciálnych smútkov a bolestí („*Krvavá hrana uzdraví*“). Horizontálny obraz „dosnenia“ prosieb v oblakoch nájde ozvenu v asonančnom reťazci *rosný – prosby – dosníš*. Originálne pôsobí useknutý (presahový) rým *rosný – dosníš*, ktorý literárnohistoricky súvisí s Čapkovým prekladom Apollinairovho *Pásma* do češtiny, tiež s českým (najmä nezvalovským) poetizmom. Po druhej svetovej vojne k nám začal tento typ rýmu (hoci ho nájdeme predtým aj v ľudovej poézii) prenikať z ruštiny.⁴⁵

V básni *Oblaky iné* je stotožnenie oblakov a sna – „*oblaky nedosnených snov*“ – súčasťou litanického sledu básnických pomenovaní vzťahujúcich sa na spoločnú tému, ktorou sú „oblaky“. V lyrickej výpovedi sa viacnásobné, litanické vrstvenie „oblakov“ podieľa na vytváraní snovo-oblačnej, t. j. oslavnej, hymnickej, sakrálnej atmosféry („*Oblaky na očiach oblaky nedosnených snov / (...) / Oblaky iné na oltári / Oblaky v svätožiari*“). Viackrát obmieňaný lyrický motív „oblakov“ básnik asociuje s obrazom nebeskej ženy –

⁴³ OLIVA, P.: *Dary*. In: *Torzo literárneho diela (1)*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 155.

⁴⁴ OLIVA, P.: *Báseň Refrény*. In: *Oblaky*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 77.

⁴⁵ Porov.: TURČÁNY, V.: *Rým v slovenskej poézii*. Bratislava: VEDA, 1975, s. 366 a 376.

Panny Márie, ktorá je objektom invocácie („*Ty sladká nad vodou Ty sladká v siedmich ranách*“). Obraz Márie je oxymorický, spája sa v ňom sladkosť bolesti („*Ty sladká v siedmich ranách*“). Číslovka sedem v obraze „siedmich rán“ je alúziou na obraz Sedembolestnej:

„A ruka v tajomstvách skrvavelých slov
Oblaky na očiach oblaky nedosených snov
Ty sladká nad vodou Ty sladká v siedmich ranách
Keď oči klarisiek menia sa láskou na nach
Oblaky iné na oltári
Oblaky v svätožiari“⁴⁶

Prepojenie oblakov a sna, ale bez sakrálnych konotácií, nachádzame tiež v rozšírenej podobe úvodnej básne *Oblaky*, ktorá sa zachovala u Olivovho priateľa Emila Michálik:

„*Ach Oblaky*
Oblaky vták a lístie vädne
Oblaky túžby chvíle zradné
Oblaky ako mladosť v očiach kvetín
Oblaky v ktorých TROJLÍSTOK bol predtým
Oblaky ako naše sny
Oblaky smútok čudesný
Oblaky na Orave
Oblaky na Spiši a v seminári
Oblaky a princezná v snári
Oblaky spomienka a sen
*Oblaky vliate do hrozien“*⁴⁷

⁴⁶ OLIVA, P.: Báseň *Oblaky iné*. In: *Oblaky*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 68.

⁴⁷ O tejto básni hovorí Emil Michálik: „Z jeho (Olivových) písomných materiálov sa mi zachovala básnická zbierka *Oblaky* aj s vlastnoručným venovaním. Tu ešte doplnil a rozšíril svoju úvodnú báseň *Oblaky* o tento text „*Ach Oblaky / Oblaky vták a lístie vädne / Oblaky túžby chvíle zradné / Oblaky ako mladosť v očiach kvetín / Oblaky v ktorých TROJLÍSTOK bol predtým / Oblaky ako naše sny / Oblaky smútok čudesný / Oblaky na Orave / Oblaky na Spiši a seminári / Oblaky spomienka a sen / Oblaky vliate do hrozien*“. V tomto doplnení chcel Paľko zvýrazniť náš priateľský trojlístok: Paľko Oliva – Janko Silan – Emil Michálik. Tak nás totiž prezývali tí, ktorí nás poznali a takto nás stretávali pri našich vychádzkach na Pažici za bránami Spišskej Kapituly a pri „krásnej vode“ pri prameni Svätého Kríža, na Sivej Brade alebo v Baldovciach.“ In: *Spomína Emil Michálik (Veselé)*. In: *Tak umieral a žije Paľko Oliva (2)*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 89 – 91.

ZHRNUTIE

Skúmanie poetiky Olivovho sna nás priviedlo k presvetleniu viacerých poetologických a tematických prvkov básnikovej tvorby.

V rovine Olivovho výrazu môžeme pozorovať zvýšenú mieru iracionality podporovanú snovou obraznosťou, cez ktorú presvitá hľadanie stratených istôt (najmä detstva, mladosti spojenej s láskou a krásou), potreba presahu do priestoru strateného raja a smerovanie k transcencii.

Olivovo spájanie poézie so snom a podvedomím prechádza vnútorným zrením autora v poetický nástroj metafyzického zážitku. Takto sa aj v sne presadzuje existenciálna skúsenosť básnika s Absolútnom, ktorú pomáha hlbšie interpretovať poznanie kontextu bremondovskej čistej poézie a kresťanskej mystiky s tromi stupňami mystickej cesty. Prototypom mystickej poézie sa stala v našej práci poézia svätého Jána z Kríža.

Konotačná sila obrazu sna sa v básnikovej tvorbe prehlbuje a nadobúda mystický rozmer okrem iného aj prítomnosťou motívu sna v rýme (vertikálnej metafore), ktorý svojou poetickou uvoľnenosťou otvára priestory do mystiky a duchovného sveta. Ako mystickú sme v tejto kapitole kvalifikovali vertikálnu metaforu „sníva – monštrancia“, kde sa cez obraz snenia básnik zjednocuje s Kristom prítomným v monštrancii.

Olivovu obraznosť typologicky kvalifikujeme ako snovú imagináciu viažucu sa k vode ako k jednému zo živlov, ktorý určuje špecifickosť autorovej poetiky. Pri výskume Olivovho sna sme totiž zistili nevšedné prepojenie „snového“ a „vodného“ sveta, ktorý je zatupený najmä motívom „mora“, „slz“ („*Sen, ktorý kreslíš na more / samopaš mora more slz*“), a „rosy“ (vo vertikálnej metafore „rosný – došníš“). Na úrovni vzájomného prestupovania sna a vody je zaujímavý kruhový výstavbových princíp, ktorý je základoch mnohých vodných variácií prepojených so snom, konkrétne ide o obraz „slzy“, „mora slz“ a „rosy“. V spojení „sna“ s „vodou“ (prípadne aj s obrazom oblakov) vidíme na istých miestach umeleckého textu symbol bytostného očistenia, ktorý prichádza cez obraz Madony („*Sen z vody na*

prsiach odchádza tvárou srny / oči sa stretajú s očima bez poškvrnny / Sen z vody v oblakoch a v jarných líčoch slnka / Sní Cecília sní a na citare brnká“). Príznakový výskyt motívu vody v spojitosti so snom nie je v poetike autora vecou náhody. Paradigma vody s dôrazom na neustále plynutie, pomínutelnosť a premenu vhodne zapadá do konotačno – asociačného poľa hlavného obrazu celej Olivovej tvorby, ktorým sú „oblaky“ konotujúce „herakleitovskú premenlivosť vecí“, „ich nepomenovateľnosť“ (Chorváth); „veci prchavé a smutné“, „všetko, čo sa dvíha a uniká nezadržateľne“, „čo sa mení v mihotavom skĺbení, čo sa básnik usiluje zachytiť do slova a do melódie“ (Kútnik Šmálov). Interpretácie jednotlivých básní v rámci tejto kapitoly nás priviedli k zisteniu, že spolu s vodou a oblakmi nezadržateľne uniká aj sen, ktorý sa s nimi významovo konfrontuje a prestupuje („Sen z vody odchádza... Sen z vody v oblakoch...“).

TEOLÓGIA PIESNÍ O PÁNOVOM SLUŽOBNÍKOVI

PAVOL BALÁŽ

V knihe proroka Izaiáša (kap. 40-55) sa nachádzajú štyri Piesne o Pánovom služobníkovi (hebrejský ebed-Jahve). Odborná literatúra ho označuje ako služobníka Hospodinovho (alebo Božieho služobníka) a texty patria medzi najdôležitejšie a najznámejšie state Písma (42,1-4/5-9; 49,1-6/7-13; 50,4-9/10-11; 52,13-53,12). Výraz Pánov služobník znamenal pôvodne každého ctiteľa Boha – Hospodina, na rozdiel od ctiteľa Báala (služobník je odvodený od koreňa *ʿbd*=slúžiť). Navyiac, mnohé hebrejské vlastné mená skrývajú v sebe výraz služobník: Abdiáš = služobník Pánov (1 Kr 18,3), Abdiel = služobník Boží (1 Krn 5,15), Óbed = uctievaťci bohoslužobne (Rút 4,17). V pohanských menách sa takisto vyskytuje táto väzba, napr.: Ebed-Melech – Abdemelech = služobník božstva Melecha (Jer 38,7), Abd-Melkart, Abd-Ešmun, Abd-Manát a pod.

Služobník Pánov v Starej zmluve mal špecifický význam, keď označoval prorokov, kňazov a levitov, alebo významné osobnosti života viery (Abrahám, Izák, Mojžiš, Jozue, Job, Dávid, Zorobábel).

Zvláštny význam dostáva tento pojem v Izaiášovom pro-roctve, hlavne ide o odlišnú koncepciu služby a tak väčšina biblistov hovorí o postave služobníka, ako o zvláštnom prvku prorokovej zvesti. Najvýraznejším rysom tejto postavy je jej poslušné, nezaslužené, až na smrť vedúce utrpenie, ktorá sníma hriech ľudu a spôsobuje, že mnohí sú počítaní za spravodlivých.

Terminus technicus „Pieseň o služobníkovi“ zaviedol Duhm v komentári k Izaiášovej knihe v roku 1892¹. Od tej doby teológovia používajú na štyri odseky z Izaiášovej knihy pomenovanie Prvá, resp. Druhá, Tretia, Štvrtá pieseň o Pánovom služobníkovi.

¹ Porov. DUHM, B.: Das Buch Jesaja, Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht 1892, s.115.

Otázky nad štyrmi Piesňami o Pánovom služobníkovi (ebedské piesne), kto je Pánov služobník alebo, koho predstavuje Pánov služobník priniesli množstvo rôznych i protichodných odpovedí. Otázka zo Skutkov 8,34: „Prosím ťa, o kom to prorok hovorí? O sebe, či o niekom inom?“, bola síce zodpovedaná evanjelistom Filipom a spolu s ním aj cirkvou, ale veda je stále ešte rozpolteného názoru. Za služobníka sa totiž pokladajú historické, mytologické a eschatologické postavy alebo Izrael, ako celok alebo časť. F.Delitzsch prirovnáva postavu Pánovho služobníka k pyramíde:

Vrchol : Kristus

Stred: Zvyšok pravého Izraela

Základňa: Celý Izrael²

Z tohto dôvodu niektorí bádatelia sa odklonili od tohoto spôsobu riešenia problému Pánovho služobníka a východisko videli v literárnom rozbere Ebedských piesní. Aj bádanie tohto typu sa rozrástlo do rozmanitých hypotéz. Prinieslo síce pozoruhodné jazykové poznatky, avšak postava Pánovho služobníka sa pritom vytrácala, jeho konkrétne rysy ako určitej osobnosti, či skupiny sa vytratili v pestrej zmiešanine dohadov a prognóz o literárnych žánroch a vrstvách.

Dôležité miesto, o čo sa môže oprieť kolektívne chápanie je Iz 49,3.5. Tu je úloha služobníka charakterizovaná tým, že privedie domov Izrael k Jahvemu. Izrael svoje výsadné miesto a svoje poverenie nedostal bez cieľa. Na službu vyvolený Izrael má ten istý cieľ, čo je cieľom Abrahámovho vyvolenia: padlé ľudstvo má viesť späť k pravému Bohu. V ňom chce Boh celé ľudstvo požehnať (Iz 49,7). Jahve má spor s ľudstvom a v tom boji Izrael je svedkom pravdy Božej, služobník nie je len prostriedkom, ale aj spolupracovníkom. Celá jeho existencia je služba a svedectvo (Iz 43,9-13). Veľkým zástancom a obhajcom kolektívneho chápania bol starozákonný teológ v Debrecíne, Pákozdy. ³ Pákozdy vykladá služobníka, ako Izraela. Podľa jeho poňatia Iz 55,3b-5 nie je proctvom mesiášskym. Deutero-Izaiáš tu nehovorí o Mesiášovi, ale o izraelskom národe. Je mimoriadne, že sľuby dané Dávidovi sú prevlečené na ľud, že eschatologický

² Porov. DELITZSCH, F.: *Messianische Weissagungen*, Berlín: EVA 1899, s. 48.

³ Porov. PÁKOZDY, von M.L.: *Deuterojesajasi tanulmányok II.*, Debrecen: Pannónia könyvnyomda 1942, s. 112.

potomok Dávidov je Izrael. Pákozdy tu zvlášť zdôrazňuje, že Deutero-Izaiáš nemyslel na osobného Spasiteľa, na pozemského Mesiáša, teda ani Pánov služobník nemôže byť individuum. Práve naopak u Deutero-Izaiáša sa obnovuje podstata praizraelskej eschatológie: „Jahve prichádza“ (Iz 45,24). U neho všade Jahve je vysloboditeľom: aj pre Izrael, aj pre všetky národy. Lenže v tomto vzťahu Jahve Izraelovi pridelil významnú rolu. Podľa Deutero-Izaiáša výsadné miesto a tie milosti, ktoré boli zaslúbené Dávidovi, budú patriť Izraelovi. On je svedkom pre národy v minulosti i teraz – a v slávnej budúcnosti bude centrom národov, pretože Jahve ho oslávi.

V riešení problému viny ľudu (Iz 53) nejde o príčinu, ale o cieľ (porovnaj Jn 9,3), aby sa zjavili Božie skutky. Pri svojom výklade, Pákozdy hebrejské znenie niektorých textov upravuje, aby podporil svoju teóriu. Heller hodnotí tento pokus výkladu Pánovho služobníka nasledovne: „Pákozdyho pohľad je podnĕtný, domýšľí tradíciu židovskej teológie, a pŕece Izrael nese ŕadu rysů, ktoré vybočujú z obrazu Izaiášovského Služebníka a naopak Služebník nese ŕadu rysů, ktoré zŕejmĕ pŕekračujú profil Izraele. Nutno ovšem uznať, že Pákozdy svým výkladem odstraňuje výtku, vznášenou obvykle proti židovskému výkladu, že Služebník v Iz 53 je líčen jako jednotlivec v protikladu k nechápavému ľudu kolem něho.“⁴

Kutsch – zástanca individuálneho chápania, keď hľadá odpoveď na to, kto je Boží služobník, tvrdí, že sú len dve možnosti výkladu:⁵

a/ Izrael, alebo menšia časť žijúca v exile. V Iz 49,3; 41,8 táto teória nachádza podporu. Ale u Iz 53 sa narazí na ŕažkosti – služobník má „s bezbožnými svoj hrob“/P/ alebo ŕažko tvrdí o Izraelovi, že „ani ľsti nebolo nikdy v jeho ústach“/P/.

b/ Z týchto dôvodov sa rozhoduje pre individuálny výklad. Ostáva však otázkou, na koho konkrétne myslí prorok, keď hovorí o Božom služobníkovi.

⁴ HELLER J.: Tři svědkové, Praha: Oikoumené 1995, s. 50.

⁵ Porov. KUTSCH E.: Sein Leiden und Tod – unser Heil, in: Kleine Schriften zum AT, Tübingen: Mohr 1956, s. 173-193.

Buber, keď hodnotí individuálny výklad Pánovho služobníka, hovorí, že mnohí vidia v služobníkovi jednu veľkú historickú postavu od Mojžiša až po mučeníka makkabejských čias, alebo neznámu – jedného neznámeho súčasníka prorokov.⁶ Toto poňatie však stroskotá na tom, že pri tejto osobe je nielen zaznamenaná smrť (Iz 53,9), ale tiež je jej zaslúbená budúcnosť (v.10nn). Práve kvôli zázraku zmŕtvychvstania nemôže byť o tomto pojatí vážna reč.

Buberove pochopenie osoby Božieho služobníka stručne by som zhrnul nasledovne: v knihe Deutero-Izaiáša vystupujú traja prijímatelia; Izrael, Kýros, služobník. Medzi týmito tromi skupinami prevládajú rôzne vzťahy; výrazy sa obmieňajú s určitou pravidelnosťou, ktorá nie je náhodná. Táto voľba výrazov je najsilnejšia medzi Izraelom a služobníkom – obaja sú vyvolení Bohom (Iz 41,8n; 44,1; 48,10 na druhej strane 42,1; 49,7), obaja boli utvorení „od života matky“ (44,2 a 49,5), obaja sú od Boha „opatrovaní“ (49,6; 42,6 a 49,8), obaja sú „udržiavani a zachovaní“ (41,10 a 42,1), obaja sú „vážení a ctení“ (43,4 a 49,5) a obaja sú predmetom „vyhladovej nádhery“ (44,23 a 49,3), obaja pôsobia pri „vyučovaní“ Božích vecí (42,21 a 42,4), nad oboma je vyliaty alebo obom je daný Boží ruah (44,3 a 42,1). A taktiež medzi Izraelom a Kýrom je ďalší vzťah, ktorý sa prejavuje v použitých slovných spojeniach: obaja boli „povolani menom“ od Jahvem (43,1 a 45,1.4) a obaja nepoznajú, čo pre nich „Boh pripravil“ (48,8 a 45,4n). Nakoniec predsa sú zúčastnení všetci traja⁷.

Božie želanie, jeho plán:

- má sa naplniť v Izraeli (42,21),
- v historickej situácii sa realizuje cez Kýra (44,28; 46,10; porovnaj 48,14),
- nakoniec má byť zachránený cez služobníka (53,10).

Okrem týchto nevidieť ďalší výrazný vzťah medzi Kýrom a služobníkom. Môžeme konštatovať, že vzťah medzi Kýrom a služobníkom – okrem osobného Božieho poverenia, ktorý sa obrazne vyjadruje v pomazaní – je nedostatočný.

⁶ Porov. BUBER M.: Der Glaube der Propheten, Heidelberg: 2., Verb. und um Register ergänzte Aufl 1984, s. 262-281.

⁷ Porov. Trstenský F.: Všeobecná charakteristika biblických zmlúv. In: Biblia w kulturze swiata, Kraków 2006, s. 133.

Obaja Kýros i služobník pôsobia v určitom veku a slúžia určitej veci; vo všeobecnosti vidíme tu Božie dielo s Izraelom a s národmi a spôsoby jednanja napriek určitým styčným bodom sú rôzne. Izrael i Kýros rovnako nepoznajú v Bohom pláne svoje poslanie, ale to poslanie majú rovnako od Boha.

Ináč je to u Izraela a služobníka. Služobník sa viditeľne líši od Izraela; dielo a určenie, ktoré bolo zverené Izraelovi, prechádza na služobníka. V prípade Kýra, služobník sa správa ako úloha k inej úlohe a výkonný spôsob k inému výkonnému spôsobu; v podstate jedná sa o príležitostnú úlohu a Kýros si ani neuvedomuje od Boha svoje určené postavenie, je mu to aj zatajené; k Izraelovi sa služobník správa ako ten vykonávateľ poznanej úlohy, ktorá zostala nevykonaná.

Veľakrát sa v knihe Deutero-Izaiáša opakuje konfrontácia s predchádzajúcim - minulým, a prichádzajúcim, súčasným a budúcim. Sú to proroctvá minulej doby, ktoré sa naplnili, alebo naplňujú teraz, alebo sa naplnia. V súvislosti s tým sú vysvetlené udalosti staré, udalosti prítomné alebo budúce. Tak patrí ku konfrontácii text 41,26n. 26, ktorý vo v. 25 označuje povolanie Kýra, ktoré už nastáva; 42,9 dáva pohľad na nové - na zvestovanie misie služobníka. Verše 1- 8 spätne akoby hovori o prítomnosti, 43,9 hovorí o predchádzajúcom, ktoré sa realizuje teraz, v prítomnosti pred očitými svedkami, ako návrat exulantov domov. Verš 5n sa javí zároveň ako to nové, prichádzajúce: „...od východu dovediem tvoje semä a od západu ťa zhromažďím.“ (Iz 43, 5). Od 43,19 - 44,3 v oznámení vyliatia Ducha znázorňuje sa to prichádzajúce. V proroctve sa stále prelína minulosť, prítomnosť a budúce. Konečná konfrontácia predchádzajúceho a nového sa rozvíja v 48, 3 - 6 nasledovne:

To skoršie - predchádzajúce je očakávajúci Boží čin pri Babylone, skrze Kýra (v. 14n).

To nové je vyjadrené výrokom vo v.16, ktorý je viditeľne výrokom služobníka Jahveho:

„A teraz, Pán Hospodin ma poslal a jeho Duch“. Keď pozorujeme to predchádzajúce spolu s tým, čo je vidieť v prí-

tomnosti, tak zistíme, že sa to vzťahuje na verše o oslobodení od násilnej moci v Izaiášovej piesni o dieťati (Iz 9,3n). Deutero – Izaiáš rozumie to národné oslobodenie, ako vyvedenie z Babylonského exilu. Izaiášovské zaslúbenie ohľadom Kýra „ pomazaného“ muža podľa jeho rady (46,11) ukazuje na prichádzajúce knieža. Kráľovský trón Davidov (9,6) však nemá byť obsadený žiadnym človekom a Dávidovi dané sľuby prechádzajú na celý Izrael: „ ...A učiním s vami večnú zmluvu, rôznu milosť Dávidovu, vernú „ / P / (Iz 55,3). A kráľovstvo Izraela prichádza zodpovedajúc pôvodnému zväzku, to znamená, že kráľom nie je nikto iný, ako Jahve sám (52, 7; 41, 21; 43, 15; 44, 6). Prútok, ktorý vyrastie z kmeňa Izaiho (11, 1) nie je jednoznačne dávidovský, nie je prirodzený, ale je to „ sväté semeno“ (6, 13). Je to muž, na ktorom spočinie Duch Boží (11, 2), pretože na neho je daný Duch Boží (42, 1; 61, 1) a v jednom s ním poslaný (48, 16), ktorý „ bude súdiť chudobných podľa spravodlivosti a bude trestať tichých zeme podľa spravodlivého práva“ / P / (11, 4), je poslaný „ zvestovať pokorným evanjelium“ / P / (61, 1), „súdi“ (11, 3), zasadí „ právny poriadok na zemi“ / P / (42, 3n), ktorý nie palicou, ale svojimi ústami zabíja a bezbožného usmrcuje dychom svojich úst (11, 4), ktorý nekričí a jeho hlas nie je počuť na ulici a nalomenú trstinu nedolomí a tlejúci knôt neuhasí (42, 2) – to je služobník.

Hodina perzského kráľa, ktorý oslobodil Izrael z moci Babylona, zanikne. Hodina služobníka, ktorý slúži Jahvemu začína a vykúpi národy sveta z moci hriechu (42, 9).

Výklad Pánovho služobníka v Targúmoch začal skúmať P.Seidelin a zistil, že Targúm už hotovým mesiášskym obrazom vykladá text a tento obraz je obraz mesiáša, z doby pred Kristom.⁸ V Deutero – Izaiášovi sa vyskytuje 18 – krát výraz služobník a len 3 – krát sa vzťahuje na mesiáša. Slovo služobník malo mesiášsky význam a podľa T. Seidelina výklad Targúm Zach. 3, 8 znie takto: „...dovediem svojho služobníka Mesiáša“ (Cémacha – Výhonok). Aj na iných miestach Cémach i keď nestojí vedľa neho ebed priamo, Targúm prekladá slovom mesiáš, resp. týmto slovom ho nahrádza (Iz 4, 2; Jer 23, 5; 33, 15; Zach 6, 12).

⁸ Porov. SEIDELIN, P.: Der Ebed Jahve und die Messiasgestalt im Jesajatargum, ZNW 1936, s. 194 – 231.

Rabínsky výklad je verný svojmu analogickému spôsobu výkladu a vniesol do tohto miesta výraz „ábdí´-s“, aby mohol uplatniť mesiášsky výklad. Štvrtá pieseň o Pánovom služobníkovi je zaujímavá tým, že mesiášsky výklad postupne vytláča pôvodný kolektívny význam. V prípade Iz 53, 11 Targúm nepodáva mesiášsky výklad textu, napriek tomu, že v celej súvislosti už mal mesiášsky výklad. Seidelin poukázal na to, že na texty ebed Jahve 52, 13n; 53, okrem v.11 mal vplyv výklad mesiášskeho obrazu zo 42,1. Na miesto trpiaceho služobníka vo výklade Targúmu vstupuje postava mesiáša, udatného hrdinu, ktorý zodpovedá očakávaniu židovsko - národnej apokalyptiky, ktorý vykoná súd nad národmi a odpustenie hriechov patrí výlučne Izraelovi. Targúm sľubuje utrpenie pohanom v mesiášskej dobe a ebed Jahve zastupuje pred Bohom Izrael, ale nie so svojim utrpením.

2. AUTOBIOGRAFICKÉ POCHOPENIE SLUŽOBNÍKA

Aj Qumranské texty (1 Qlsa a 1 Qlsb) potvrdili, že odsek Iz 52, 13 - 53, 12 so svojím obsahom a tvarom tvorí jednu perikopu. Jedná sa v nich totiž o pohanenie, potupenie a vyvýšenie služobníka. Vykladači rôznym spôsobom delia túto perikopu: Kutsch⁹a pražská škola¹⁰ delia perikopu podľa obsahu na 5 častí:

- | | |
|------------------------------|-------------|
| a) Sľub povýšenia poníženého | 53, 13 -15 |
| b) Nevzhľadný a opovrhnutý | 53, 1 - 3 |
| c) Trpel za nás | 53, 4 - 6 |
| d) Zabitý baránok | 53, 7 - 9 |
| e) Víťaz nad smrťou | 53, 10 - 12 |

Preuss¹¹ skúma perikopu v 3 častiach. Podľa neho nie je náhodou tá rozdielnosť, pretože v prípade tejto perikopy ťažko odpovedať na otázku, čo vlastne s týmto textom máme pred sebou. Nachádza sa tu ďakovná pieseň, takis-

⁹ Porov. KUTSCH, E.: Sein Leiden und Tod - unser Heil, In: Kleine Schriften zum AT, 1956, s. 173-193.

¹⁰ PREDNÁŠKY, zo Starého zákona J.Hellera, zimný semester, Praha 1994

¹¹ Porov. PREUSS, D. H.: Deterojesaja, Stuttgart: Vandenhoeck, Ruprecht 1976, s. 92 - 106.

to ako pieseň smútočná, náreková pieseň, ako aj prorocká liturgia a záverom aj pieseň zvláštneho druhu. Pri určení tvaru sa človek pýta, kto tu vlastne hovorí a ku komu hovorí a tak sa stáva zreteľnejším, že táto Pieseň z tohto hľadiska je rôznorodá.

Zostáva ešte niekoľko zhrňujúcich bodov, ktoré stoja za zmienku. Štvrtá Pieseň Božieho služobníka vo forme nebeského procesu má funkciu proroctva spásy a to preto, lebo služobníkovi, ktorý najprv trpel a zomrel, je od Boha prisľúbená nádherná budúcnosť. Význam minulosti pred Bohom je v prospech budúcnosti (Rim 8, 18)¹². Význam jeho utrpenia a smrti, Boh odhalil neskoršie. Pri čítaní Iz 53 kresťan myslí na utrpenie a smrť Krista. Tento odsek Písma môže byť pomocou k pochopeniu toho, že Veľký piatok nie je bez Veľkej noci a že práve Veľká noc ozrejmí význam Veľkého piatku.

V postave služobníka, rôzne osoby (Mojžiš, Ozeáš, Jeremiáš, Ezechiel) a úrady (pastiersky, prorocký, kráľovský) sa javia ako zjednotené. Súvisí to so zastupujúcou aktualizujúcou eschatológiou u Deutero - Izaiáša.

Hlavnou témou je tu utrpenie, ktoré znamená trest, avšak trest za iných, nie pre vlastné viny. V Božom spoločenstve je možný život aj v utrpení a práve s touto výpoveďou stojí Iz 53 v blízkosti Novej zmluvy.

Tak sa stretávajú v Pieňach o Božom služobníkovi eschatologická nádej, viera vo vlastné poslanie a myšlienka zástupnosti. Odpustenie sa tu javí ako rozhodujúca pomoc Boha pre človeka. Viera je potrebná u všetkých, aby mali účasť na tejto spásе.

3. TÉMA ZÁSTUPNOSTI PÁNOVHO SLUŽOBNÍKA VO SVETLE IZ 53

Myšlienka zástupnosti znamená, že niekto alebo niečo jedná alebo trpí na miesto inej osoby. Myšlienka zástupnosti v Starej zmluve má stúpajúcu tendenciu a ukazuje na tú

¹² Porov. Trstenský F.: Na ceste do Damasku, KBD Svit 2007, s. 90.

jednu osobu, ktorá zadostučiní za všetkých. O tejto skutočnosti pojednávajú Štyri piesne o Pánovom služobníkovi¹³.

Týmto je vymedzený všeobecný horizont témy Iz 53 a dramatika zástupnosti. Jej zvláštna problematika pozostáva v tom, že Iz 53 nedáva odpoveď na otázku, kto je napokon subjektom: On sám, Izrael – my alebo Boh.

Hĺbka textu Iz 53 odzrkadľuje sa v diani zástupnosti: nevinný niesol viny iných.

Biblické podanie formuluje to ináč: Vinný je človek cez to, čo urobí a táto vina je odkrytá Bohom. Biblická skúsenosť viny je biedou, z ktorej vlastnou silou človek nemôže výjsť. A tu vychádza najavo problém zástupnosti. „Ako môže niekto na seba vziať cudzie hriechy a tým spôsobiť očistenie ich doterajších nositeľov? Existujú tri teórie: 1. Právna, spojená s menom ranného scholastika Anselma z Canterbury: Hriech je vina pred Bohom, ktorá si podľa Božej spravodlivosti zaslúži trest. Vinník sa môže trestu vyhnúť tým, že jeho vinu na seba vezme a podstúpi trest niekto iný. Je to teória veľmi logická a zrozumiteľná, skresľuje však Božiu spravodlivosť tým, že v nej obmedzuje priestor pre lásku a odpustenie. 2. Psychologická, podľa ktorej utrpenie spravodlivého neodolateľne pôsobí na hriešnikove svedomie, že sa s ľútosťou vzdá hriechu a obráti sa na dobrú cestu. Táto teória preceňuje hriešnikove svedomie a podceňuje moc hriechu nad ľudským vnútrom. 3. Ontologická, rozpracovaná zvlášť cirkevnými otcami Irenejom Lyonským a Gregorom Nysenským: Boží svet tvorí ontologickú, bytostnú jednotu, organizmus, do ktorého hriech vniká ako rozleptávajúca nemoc. Spravodlivý, čistý Boží liečiteľ vstupuje do jednoty nakazeného organizmu a prepožičiava mu svoje ochranné látky, sústredí pôsobenie nemoci na seba a v sebe ju premáha a ničí, čím od nej oslobodzuje celý organizmus. Boj s chorobou je strašný a liečiteľ vrchovato prežíva utrpenie ťažkého pacienta znetvoreného nemocou a nakoniec aj smrť, ktorá definitívne zničí nemoc. Táto teória je najbližšia prorokovmu chápaniu očisteného diela služobníka. Napovedá tomu zmienka o prevzatí a nesení našich nemocí a bo-

¹³ Porov. JANOWSKI, B. : Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung, In: Gottes Gegenwart in Israel, Neukirschener Vluyn 1993, s. 303 – 326.

lestí, o jeho jazvách, ktorými sme uzdravení a o jeho mučení a preklínaní našou nevernosťou a nepravosťou.“¹⁴. Iz 53 rozvíja tento príbeh zástupnosti a odкрýva jeho znepokojujúcu ako aj oslobodzujúcu stránku. Je znepokojujúce, že nevinný nechá sa zabiť bez toho, aby niekomu to vrátil späť a všetko násilie berie na seba, aby zlomil moc násilia.

Zástupnosť je aj oslobodzujúca, pretože v tomto príbehu rozpoznávame „my“, na ňom, svoju vlastnú vinu. Vinník spozná, že je vinný a to je začiatok zmeny. Nikto ale sám zo seba nie je schopný k takému to poznaniu. Potrebný je impulz zvonku. Aj toto popisuje Iz 53.

V Novom zákone je smrť Ježišova často chápaná ako smrť, ktorá odčinila vinu sveta. Tiež táto veta môže byť teologicky jasná až spätným pohľadom na Starý zákon.

Že človek sám od seba sa zo svojich vín nemôže oslobodiť, to je tiež téma mnohých žalmov, ktoré hovoria o odpustení viny (Ž 143, 1)¹⁵. V Iz 53, v známej Piesni o trpiacom Pánovom služobníkovi spája sa motív zástupnosti, že snáď cez smrť spravodlivého môžu byť viny všetkých odstránené.

A tu sme bezprostredne pred odpovedajúcou novozákonnou výpoveďou. Ježiš, ten exemplárne spravodlivý, nemusel zomrieť za svoje vlastné hriechy. On musí, ako ten obetný baránok mať silu odčinenia za iných. Tak myslí Pavol v Rim 3,24n, že Ježiš je zmierčou obeťou ἱλαστήριου. Pavol podčiarkuje, že smrťou Ježiša je zlomená moc hriechu. Hriech nemôže viac človeka zničiť, pretože Boh človeka viac neposudzuje podľa jeho vín. Preto už viac nie zákon je kritérium vzťahu k Bohu, ale viera a vedomie o tom, že Boh prijíma hriešnika.

„K Písmam, ktoré židovský národ prijal ako autentické Božie slovo, pripojila kresťanská cirkev ďalšie Písma, ktoré vyjadrujú jej vieru v Ježiša, ako Krista. V dôsledku toho, kresťanská Biblia neobsahuje len jeden „Zákon“, ale dva „Zákony“, Starý a Nový, medzi ktorými existujú komplexné, dialektické vzájomné vzťahy... Tým, že kresťanská cirkev nazvala Písma židovského národa „Starým zákonom“ nechcela v žiadnom prípade naznačiť, že tieto Písma sú zastaralé a že od teraz je možné sa bez nich zaobísť. naopak, kres-

¹⁴ In: STARÝ ZÁKON: 11-Izajáš, Praha: Kalich 1982, s.337-338..

¹⁵ Porov. Trstenský F.: Kniha žalmov, PF UK, Ružomberok, s. 45.

ťanská cirkev vždy tvrdila, že Starý a Nový zákon sú od seba neoddeliteľné... Práve vo svetle Starého zákona totiž Nový zákon chápe Ježišov život, jeho smrť a oslávenie (porov. 1 Kor 15,3 - 4). Vzťah je však obojstranný: Na jednej strane Nový zákon vyžaduje, aby bol čítaný vo svetle Starého, na druhej strane však tiež pozýva k tomu, aby sa Starý zákon „čítal novým spôsobom“ vo svetle Ježiša Krista (porov. Lk 24,45)¹⁶.

¹⁶ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: Židovský národ a jeho svatá Písma v kresťanskej Biblii. Kostelní Vydří 2004, s.34-35.

Poznámka: V článku používam rôzne preklady Biblie : katolícky - K; protestanský - P

POŽIADAVKY KANONICKÉHO PRÁVA VO VZŤAHU K CHÝRU SVÄTOSTI

FRANTIŠEK DUDO

Chcel by som sa v tomto článku venovať niektorým okolnostiam započatia kanonického procesu beatifikácie. Najprv treba povedať, že nemôže byť ani reči o započatí kanonizačného procesu kandidáta na oltár, ak sa kandidát neteší skutočnej, opravdivej povesti svätosti svojho života, či mučeníctva, zázrakom a na to určenému kultu.¹ Už pápež Benedikt XIV. upriamil pozornosť na isté normy, ktoré má mať povest' svätosti a tie sú dodnes aktuálne. Žiadal odôvodnenie povesti (*famae comprobatio*). Musí byť pravdivá, to znamená taká, čo vydrží skúšky času. Benedikt XIV. vydal tiež otázky, aké sa dávali svedkom počas vypočúvania na túto tému. Je potrebné priblížiť niektoré z nich za účelom monitorovania postulátorom, ktorý je povinný skúmať vec pred podaním veci biskupovi.

Napríklad otázku: Či svedok vie aká je povest' kandidáta, či je živá iba v nejakej skupine ľudí, či u väčšiny ľudí? Či sa tá povest' zrodila z rozumných príčin, či sú to iba prázdne, lacné reči ľudu? Či pochádza od ľudí veľmi sugestívnych, počuteľných, hlasných, možno podozrivo zainteresovaných vývojom kanonizačného procesu, alebo blízkych priateľov? Či osoby uprostred ktorých sa rodí povest' sú osobami vážnymi a vierohodnými, či skôr obyčajnými a možno i ľahkomyselnými? Či je povest' stála i trvalá a či veľmi skoro vyhasla? Či sa do nej neprimiešali niečie slová, alebo fakty, skutky, či čokoľvek, čo by sa jej protivilo?²

Kodex kanonického práva z r. 1917 zadefinoval tieto požiadavky Benedikta XIV. takto: Can 2050 § 2: „Non est necesse ut constet in speciei de virtutibus, martyrio miraculis, sed sufficit ut probe tua fama in genere, spontanea, non arte aut diligentia humana procuta, orta ab honestis et gravibus personis, continua, in dies aucta et vicens in presenti aput maiorem partem populi.“ Sú zhrnuté do 3 podmie-

¹ MISZTAL, H., *Prawo kanonizacyjne*, Lublin – Sandomierz, s. 218-219.

² Can 2019 z CIC 1917.

nok: spontánnosť, všeobecnosť a trvanie. Povest' (fama) je všeobecné uznanie ľudu pre svätosť života, mučeníctva, či zázrakov sluhu Božieho, ktoré dávajú podnet pre začiatok kultu a ten kult pretrváva.³

Kódex z r. 1917 sa domáhal toho, aby dôvody v kanonizačných správach boli absolútne plné (probationes debent esse omnino plenae). Zákonodarca hovoriac o „absolútnej plnosti dôvodov“ mal na mysli stupeň morálnej istoty, ktorý musí byť najvyššou morálnou istotou. Z toho je jasné, že kanonizačné správy patria do tzv. verejného dobra, čo zaväzuje sudcu k opätovnému skúmaniu kompletnosti dôvodových prostriedkov a nemôže sa uspokojiť s tým, čo mu doručí postulátor správy. Tu je tiež veľmi aktuálny predpis Norm, u 21. b, ktorý sa domáha toho, aby sudca povolal i 2 svedkov z úradu (ex officis). Predmetom tejto morálnej istoty v kanonizačnom procese sa povest' (chýr svätosti) stáva podmienkou sine qua non do začatia každej kanonizačnej správy.⁴

A) CHÝR SVÄTOSTI

Nové kanonické právo na túto tému nič nehovorí. CIC z roku 1917 určil, že chýr svätosti, či mučeníctva má byť rozšírený medzi väčšou časťou ľudu (apud maiorem partem populi). Je známe, že chýr sa rodí v ohraničenom mieste, tam, kde žil a pôsobil Sluha Boží, tam, kde ho poznali, kde je jeho hrob. Spočiatku je to malá skupina ľudí, v ktorej žije pamiatka na Sluhu Božieho, ale postupne sa to šíri ďalej. Šíri sa to tam, kde sa narodil, kde vyrastal, kde účinkoval a kde zomrel. Takže ten chýr ide za hranice farnosti, diecézy, šíri sa i do ďalších krajov. Vystáva otázka, kedy sa verifikuje hranica všeobecnosti. S istotou môžeme povedať, že nie je to znak všeobecnosti, ak tento chýr je iba v hraniciach najbližších priateľov, či rodiny, alebo v hraniciach nejakej inštitúcie, v ktorej kandidát žil. Nemožno túto regulu vzťahovať pevne, pretože môže ísť o Sluhu Božieho, ktorý žil

³ NOVAL, I., *Commentarium Codicis Iuris Canonici, Liber IV, pars 2: De causis beatificationis Servorum Dei et canonizationis Beatorum*, Augustae - Taurinorum - Romae 1932, s. 77.

⁴ MISZTAL, H., *Prawo kanonizacyjne*, Lublin - Sandomierz, 1997, s. 234.

v kláštore s klauzúrou a tak chýr svätosti sa iba s veľkými ťažkosťami môže dostať von za múry kláštora. Celkom iná je situácia, keď zomrie diecézny kňaz, ktorý bol známy v celej diecéze a keď ho pre svedectvo viery a skutky lásky, ktoré konal, poznalo široké okolie. Vtedy chýr svätosti zasahuje širší okruh.

SPONTÁNNOSŤ CHÝRU SVÄTOSTI

„Znovu vyšiel k moru. Celé zástupy prichádzali k nemu a on ich učil.“ (Mk 2, 13) „Zostúpil s nimi dolu a zostal na rovine i veľký zástup jeho učeníkov a veľké množstvo ľudu z celej Judey i z Jeruzalema aj z týrskeho a sidonského pobrežia. Prišli ho počúvať a dať sa uzdraviť zo svojich neuhov.“ (Lk 6, 17-18).

Takýmto spôsobom opisuje evanjelium prejav spontánnosti ľudí, ktorí prichádzali k Pánu Ježišovi. Spontánnosť sa zakladá na dobre, voľnosti, slobode a vylučuje akýkoľvek nátlak, či príkaz. Spontánnosť sa viaže s presvedčným, že zjav chýru nie je stimulovaný cez kohosi, ale že tam moc povstala sama. Vylučuje to umelé vytváranie chýru cez osoby, či spoločenstvá, ktoré sú zainteresované vedením kanonizačného procesu. Inými slovami spontánný chýr je dielom Ducha Svätého, ktorý účinkuje v Cirkvi, ale pôsobí cez ľudí. Samozrejme, že je potrebné výrazne odlišiť šírenie chýru života i skutkov Božieho Sluhu od umelej propagandy. Možno vydať životopis za účelom poukázania na príkladný život, možno vytlačiť obrázky s modlitbou o beatifikáciu, vyhlásiť prednášky i verejné prednášky.

Nie je zakázané šíriť privátny kult. Veriaci poznajúc život i hrdinské činy Božieho Sluhu ochotne a radi sa budú súkromne modliť o milosti, ktoré sú potrebné a o obdarených znakoch a zázrakoch majú upovedomiť postulátora, ktorý pripravuje proces. Chýr svätosti je nevyhnutnou podmienkou k započatiu procesu.⁵ O spontánnosti chýru svedčí i dobrovoľné, slobodné chovanie sa veriacich: návšteva chorého už za života, prosby o modlitby, príhovor pred Bohom, spontánna účasť na pohrebe. Niekedy ľudia zbiera-

⁵ MACHAJEK, M., PADACZ, W., *Sprawy beatyfikacyjne na terenie diecezji*, Poznań 1957, s. 251-258.

jú z truhly, z odevu mŕtveho nejakej čiastky, lebo sú presvedčení, že im to raz bude slúžiť ako relikvia.⁶

Kódex z roku 1917 v can. 2050 hovorí, že chýr musí povstať u ľudí šľachetných a vážnych. Ide tu o vylúčenie naviety. Ak kódex hovorí o osobách vážnych, tak má na mysli také osoby, ktoré sú schopné logicky mysliaceho procesu, ktorí vedia podať návrh, urobiť záver, ktorý sa vzťahuje na Božieho Sluhu, ktorý praktizoval čnosti i trpel až do mučeníctva.⁷

Chýr spontánny je taký, ktorý sa rodí nielen z hlbokkej viery (lebo tá by mohla byť i naivná), ale tiež z logického uzáveru i pozorovania Božieho Sluhu.⁸

Chýr umelo vytvorený mal by svoje miesto vtedy, keby osoby zainteresované do kanonizačného procesu cielene usporiadali slávnostný pohreb, nezvykle slávnostne oslavovali výročie smrti a nadneseným spôsobom rozširovali obrázky, alebo samy organizovali púť k hrobu Božieho Sluhu. Inými slovami, ak ktosi vopred zámerne organizoval osobitné pocty pre Božieho Sluhu s cieľom zdôrazniť, že to bola osoba svätého života a v skutočnosti to tak nebolo, mali by sme do činenia s popretím (negáciou) spontánnosti chýru svätosti.⁹

PRAVDIVOSŤ CHÝRU SVÄTOSTI

Tento znak chýru svätosti má svoje opodstatnenie v diele Benedikta XIV., ktorý žiadal odôvodnenie chýru (*famae comprobatio*) a povedal, že chýr musí byť pravdivý, to znamená taký, ktorý vydrží skúšku času.¹⁰ Tieto požiadavky, stanovené Benediktom XIV. sú aj dnes aktuálne. Benedikt XIV. uviedol otázky, ktoré sa dávajú svedkom počas vypočúvania na túto tému. Bolo by vhodné uviesť niektoré z nich, napr.:

⁶ BORKIEWICZ, I., *Sposoby i granice szerzenia kultu Slug Bozych*, PK 15 (1972) nr. 1-2, s. 333.

⁷ ALFONSO, M. D., *La prova in genere*, S. 20.

⁸ PADACZ, W., *Swietosc kanoniczna w swietle Konstytucji o Koscielo*, HD 36 (1961), s. 113-115.

⁹ NOVAL, I., *Commentarium Codicis Iuris Canonici, Liber 4, pars II, De causis beatificationis Servorum Dei et canonizationis Beatorum*, Augustae - Taurinorum - Romae 1932, s. 169.

¹⁰ BENEDIKT XIV., *De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, 7 voll., Prati 1839-1842.

- či svedok vie, aká je mienka o kandidátovi?
- či je živá v určitej skupine ľudí?
- alebo u väčšiny obyvateľov?
- či je zrodená z príčin racionálnych alebo sú to len prázdne reči ľudí?
- či nepochádza od veľmi sugestívnych ľudí?
- citovo založených?
- od ľudí podozrivých?
- zainteresovaných prípadom kanonizačného procesu?
- blízkych priateľov sluhu Božieho?
- či osoby, medzi ktorými sa rodí tento chýr sú osobami vážnymi alebo ľahkomyselnými?¹¹

Pravdepodobne, opierajúc sa o toto zdanie, autor M. Pisapia k spomínaným trom znakom pridáva štvrtý, t.j. pravdivosť.¹² Žiada sa, aby postulátor, ktorý sa obracia s prosbou o započatie kanonického postupovania, podal najprv dôvody, že chýr svätosti života, či mučeníctva i zázrakov je pravdivý.¹³ Nemôže byť reč o započatí kanonizačného postupovania, ak kandidát na oltár sa neteší pravdivému chýru svätosti života či mučeníctva, zázrakom a potom pri-vátnemu kultu.¹⁴

Jednako sa zdá, že táto požiadavka, postavená cez kanonistov, je tak trochu umelá a zakladá sa na spojení troch popredných znakov chýru a to menovite: spontánnosť, rozšírenosť a trvanie chýru. Ak sú tieto tri znaky odôvodnené, môžeme povedať, že je to pravdivý chýr svätosti či mučeníctva.

ZÁKLADY CHÝRU SVÄTOSTI

Normy Kongregácie kanonizačných správ z roku 1983 žiadajú predovšetkým od postulátora povinnosť vstupného potvrdenia chýru svätosti života kandidáta na oltár. Postulátor je povinný zistiť a preskúmať, či chýr zodpovedá právnym požiadavkám práva.¹⁵ Svätosť človeka spočíva v prakti-

¹¹ *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*. 7 voll., Prati 1840, s. 39, Pozri tiež: VERAJA, F., *Commento alla nuova legislazione per le cause dei Santi*, Roma, 1983, s. 23.

¹² ZERA, R., *La fama di santità*, Roma, 1980, s. 28.

¹³ MISZTAL, H., *Prawo kanonizacyjne*, Lublin – Sandomierz 1997, s. 235.

¹⁴ Tamže, s. 218.

¹⁵ Tamže, s. 218, 219.

zovaní čností. Benedikt XIV. vo svojom diele *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizzazione* sa zaoberal problémom kanonizovanej svätosti. Uvažujúc o svätosti tých, ktorí nepreliali krv za Krista, chcel Benedikt XIV. odpovedať na otázku, v čom spočíva svätosť týchto vyznávačov. Jednoznačne odpovedá takým spôsobom, že svätosť vyznávačov spočíva v praktizovaní čností teologických i kardinálnych v heroickom stupni.¹⁶

V právnickom slovníku Benedikta XIV. sú vymáhané čnosti od Božieho Sluhu, ktorý je kandidátom na beatifikáciu, či kanonizáciu a preto sa nazývajú i čnosťami „kanonizačnými, či hrdinskými“. Pri pojme chápania čností sa opieral o svätého Augustína (*De libero arbitrio*) a o svätého Tomáša Akvinského (3 II-11, q. 51, u. 1), ktorý kresťanskú čnosť chápal, ako trvalú schopnosť konať dobro. Od sv. Tomáša, Benedikt XIV. prijal klasické rozdelenie čností na teologické (viera, nádej a láska) a morálne, či kardinálne (rozvážnosť, spravodlivosť, miernosť, mužnosť). Z čností teologických i morálnych sa tvoria čnosti odvodené.¹⁷

Dobré skutky kresťana, hoci závisia i od dobrovoľného úsilia človeka, sú predovšetkým ovocím Ducha. Od Ducha pochádza čnosť. On dáva silu k vydávaniu svedectva Kristovi (por. Rim 15, 13). On uschopňuje človeka k zjednoteniu s Kristom.¹⁸

Benedikt XIV. vylúčil sedem znakov, ktoré má mať čnosť, ktorá môže byť uznaná v procese beatifikácie, či kanonizácie. Ide tu o čnosti:

1. kresťanské;
2. hrdinské – heroické;
3. výnimočné;
4. prejavujúce sa v konkrétnych okolnostiach života;
5. praktizované dlhšiu dobu;
6. obsahujúce celý duchovný život;
7. praktizované ochotne, okamžite a s láskou.¹⁹

¹⁶ MISZTAL, H., *Prawo kanonizacyjne*, Lublin – Sandomierz 1997, s. 54, Benedykt XIV., III 21, 1. Pierwszy raz wykaz cnót według schematu scholastycznego w procesie św. Benawentury, opisanym przez kanoniste Jana Franciszka z Pawii.

¹⁷ Tamže, s. 55. Benedikt XIV. hovorí o čnostiach v II. rozd. 23 a 24 citovaného diela.

¹⁸ Benedikt XIV., III, 21, 4, s. 57.

¹⁹ Tamže 21, 11, s. 59.

Podľa Benedikta XIV. kresťanská čnosť, aby bola uznaná za hrdinskú musí byť vykonaná tak, že praktizujúci ju robí ochotne (*expedite*), okamžite (*prompte*), radostne (*delectabiliter*), spôsobom výnimočným, nadpriemerným (*supra humanum modum*), bez ľudskej vypočítavosti pre cieľ nadprirodzený.²⁰

Čnosti prijaté v momente krstu ako viera, nádej a láska musia byť spojené s praktizovaním čností morálnych cez celý náš svedomitý život. K beatifikácii, či kanonizácii sa vyžaduje odôvodnené praktizovanie všetkých čností, hoci nie všetky musia vystupovať v rovnakom stupni.²¹

B) MOŽNOSŤ ZAPOČATIA PROCESU

Záležitosti svätorečenia božích služobníkov sú upravené zvláštnym pápežským zákonom. Pre tieto záležitosti sa okrem toho použijú ustanovenia tohto kódexu, kdekoľvek tento zvláštny zákon odkazuje na univerzálne právo, alebo ide o normy, ktoré sa týchto záležitostí týkajú zo samej povahy vecí.²²

Podľa apoštolskej konštitúcie Jána Pavla II. z 28. VI. 1988 *Pastor bonus*, ktorá nanovo zreformovala Rímsku kúriu²³, oficiálny názov Kongregácie, ktorá sa zaoberala vedením kanonizačných správ sa v latinskom jazyku nazýva *Congregatio de Causis Sanctorum*.

Táto kongregácia patrí medzi centrálnu inštitúciu katolíckej cirkvi a zhodne so zásadami pomoci, slúži pomocou práva pápežovi a koná v jeho mene. Zhodne s art. 71 spomínanej konštitúcie *Pastor bonus*, Kongregácia vedie správy, ktoré smerujú ku kanonizácii Božích Sluhov, t. j. zaujíma sa o dokazovanie svätosti niektorých členov Božieho ľudu. Je to jej predmet ekleziologický. Svätosť od samého začiat-

²⁰ Tamže 21, 12-15.

²¹ Benedikt XIV., III, 21, 12-15, s. 59.

²² CIC: Can 1403 § 1: Kauzy kanonizácie Božích Sluhov sa riadia osobitným pápežským zákonom. § 2: V tých istých kauzách sa okrem toho uplatňujú predpisy tohto Kódexu, kedykoľvek sa v tom istom zákone odkazuje na univerzálne právo alebo ide o normy, ktoré sa zo samej povahy vecí vzťahujú aj na tie isté kauzy.

²³ AAS 70 (1988), 841-912, s. 304.

ku patrí k prirodzenosti cirkvi v označení ontologickom i dynamickom, t. j. morálnom.²⁴

Apoštolská konštitúcia *Divinus Perfectionis Magister* (II,3), ako i Konštitúcia *Pastor bonus*²⁵ všeobecne ohraničujú kompetencie kongregácii, zaujímajú sa o všetko, čo sa týka kanonizácii sluhov Božích. Týmto spôsobom pomáhajú biskupom radou a inštrukciami pri vedení správ, dôkladne ich študujú a nakoniec vydajú svoje vyjadrenie.²⁶

Do kompetencií Kongregácie patrí rozhodnutie v správach autentičnosti. Prináleží jej preštudovanie materiálov po predchádzajúcom vyjadrení sa Kongregácie náuky viery (*Pastor bonus* art. 74).²⁷ Na základe normy uvedenej v apoštolskej konštitúcii *Divinus perfectionis Magister*, ktorá sa zaujíma o všetko, čo sa týka kanonizácie Sluhov Božích, usudzujeme, že rozsah kompetencií je veľmi široký. Teritoriálna kompetencia *Congregatae de Causis Sanctorum* zahŕňa celú Cirkev, to znamená i Východné katolícke cirkvi. Pokiaľ ide o kompetenciu veci, zahŕňa všetko, čo sa týka kanonizácie Sluhov Božích. Nezaoberá sa tými činnosťami, ktoré právo dáva biskupom a iným oprávneným osobám, alebo inštitúciám.

Vo fáze diecézneho vyšetrovania Kongregácia slúži biskupom „radou a inštrukciami“ (*Pastor bonus* art. 72.1). Diecézny biskup v každom prípade eventuálnych otázok i ťažkostí môže sa obrátiť na kongregáciu o pomoc.²⁸ V prípade otázok, ktoré sú v kompetencii diecézneho biskupa, výnimočne keby nemohol viesť tieto záležitosti ten biskup, v diecéze ktorého Sluha Boží zomrel, rozriešenie problému prináleží kongregácii (Normy 5.a).

V čase diecézneho vyšetrovania po prevedení vstupných, začiatkových bádání diecézny biskup obracia sa na Kongregáciu posielajúc krátke vedomosti na tému Božieho Sluhu, s cieľom obdržania *Nihil obstat*, t. j. presvedčenia sa, či zo strany Apoštolskej Stolice nie sú vznesené prekážky, výhrady, čo sa týka vedenia záležitosti (normy 15.c). Nové

²⁴ Tamže, s. 304.

²⁵ Tamže, s. 305.

²⁶ MISZTAL, H., *Prawo*, s. 305.

²⁷ Tamže, s. 305-306.

²⁸ Tamže, s. 305.

zákonodarstvo dáva veľké kompetencie diecéznym biskupom a kongregácia až potom prijíma vedenie záležitosti, keď sú jej poslané z diecézy všetky dokumenty (dôkazové materiály).

Apoštolská konštitúcia *Divinus perfectionis Magister*, Jana Pavla II. predvída maximálne zaangažovanie diecéznych biskupov pri vedení kanonizačných správ. Už v n. 1 konštitúcia poveruje diecéznych biskupov a iných hierarchov (ide o iné obrady, mimo latinského) ako aj všetkých tých, ktorí sú s nimi poverení v právach viesť diecézne vyšetrovanie (*inquisitio dioeciesana*).²⁹

Podľa kánona 381 §2, v porovnaní s kánonom 368 s diecéznym biskupom sú rovní: prelát alebo opát teritoriálny, vikár apoštolský a prefekt apoštolský a tiež apoštolský administrátor ustanovený natrvalo.³⁰

ZAPOČATIE PROCESU

Ako vidíme z predošlého i z Apoštolských konštitúcií (*Pastor bonus* a *Divinus perfectionis Magister*), rozhodnúť o započatí procesu patrí do kompetencie diecézneho biskupa a tých, ktorí sú mu postavení na roveň, podľa Can 381 §2 a ktorých vymenúva Can 368.³¹ Diecézny biskup má zachovať normy, ktoré vydala *Congregatio de Causis Sanctorum*.³² Kompetentným biskupom je ten, na ktorého teritóriu boží sluha zomrel, iba žeby vo výnimočných okolnostiach Kongregácia určila niečo iné.³³

²⁹ Tamže, s. 182.

³⁰ CIC: Can 381 § 2. *Qui praesunt aliis communitatibus fidelium, de quibus in can. 368, Episcopo dioecesano in iure aequiparantur, nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat.* Can 368. *Exclesiae particulares, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit, sunt imprimis dioeceses, quibus, nisi aliud constet, assimilantur praelatura territorialis et abbatia territorialis, vicariatus apostolicus et praefectura apostolica necnon administratio apostolica stabiliter erecta.*

³¹ *Konstitúcia Pastor bonus, nr 1.1 a Can 381 § 2, Can 381 §2 Qui praesunt aliis communitatibus fidelium, de quibus in can. 368, Episcopo dioecesano in iure aequiparantur, nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat.*

³² *Konstitúcia Pastor bonus, nr 1.1 a Can 381 § 2, Can 381 §2 Qui praesunt aliis communitatibus fidelium, de quibus in can. 368, Episcopo dioecesano in iure aequiparantur, nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat, 1, 2.*

³³ Normy 5 a CIC: Can 1419 § 1. *In unaquaque dioecesi et pro omnibus causis iure expresse non exceptis, iudex primae instantiae est Episcopus dioecesanus, qui iudicalem potestatem exercere potest per se ipse vel per alios, secundum*

Diecézny biskup urobí vo všeobecnosti (súhrne) rozhodnutie, či sa má pokračovať v záležitosti, ale musí byť presvedčený o:

1. čistote pravdivého chýru svätosti (i kultu privátneho),
2. význame beatifikácie pre Cirkev,
3. že existujú dostatočné dôvody (dokumenty i svedkovia), čo sa týka témy života,
4. že nie sú vážne ťažkosti i prekážky, či námietky proti započatiu procesu.³⁴

Diecézny biskup má ustanoviť komisiu, ktorá by sa zaoberala a skúmala požiadavky, ktoré stanovuje právo pred započatím procesu. Vyšetrovanie vedené cez biskupa je podľa noriem nového práva čímsi novým v kanonizačnej procedúre. Za zverenie celého vyšetrovania diecéznemu biskupovi prihovára sa dosvedčenie samej kongregácie, zhodnosť s istotou biskupského úradu, ktorému prináleží i táto povinnosť a podľa II. Vatikánskeho koncilu je prejavom spolupráce biskupov s pápežom.³⁵

DOSTATOČNOSŤ DŮKAZOV

Zozbieranie údajov o existencii dôvodov, ktoré sú vstupnou podmienkou k eventuálnemu započatiu procesu, patrí do základného záväzku diecézy (inštitútu zasväteného života), rehole, spoločenstva apoštolského života, či inej osoby právnickej, či fyzickej, ktorá v Cirkvi vystupuje v úlohe pôvodcu. Najčastejšie to robí postulátor procesu, ako osoba zodpovedná i znalá, erudovaná v oblasti kanonického práva i teológie. Predovšetkým zainteresované osoby do započatia procesu majú byť presvedčené, že kandidát na oltár sa teší chýru svätosti, privátnemu kultu i tomu, že jeho prostredníctvom Boh udelil rôzne milosti.

Treba zvážiť, či eventuálny kanonizačný proces bude mať pre Cirkev dušpastiersky i misijný význam. Ak sa tieto informácie ukážu pozitívne, treba zhromaždiť všetky mož-

canones qui sequuntur. § 2. Si vero agatur de iuribus aut bonis temporalibus personae iuridicae ab Episcopo repraesentatae, iudicat in primo gradu tribunal appellationis.

³⁴ MISZTAL, H., *Prawo*, s. 184.

³⁵ Porov. *Konštitúcia Pastor bonus* 1,2,1^o a *Normy* nr. 10, 1^o.

né údaje o živote i činnosti kandidáta na oltár a zvážiť, či nie sú prekážky, ktoré by znemožnili viesť proces. Ak je všetko vykonané, potom postulátor sa obráti na diecézneho biskupa o skoré postupovanie kanonizačného procesu.³⁶

Ako bolo spomínané, prináleží to postulátorovi – ale môže to urobiť i komisia, ktorú ustanovil diecézny biskup a ona prevedie skúmanie života Božieho Sluhu.³⁷ Postulátor, alebo komisia ustanovená diecéznym biskupom je povinná najprv zistiť, či chýr svätosti zodpovedá právnym požiadavkám a tak vec predložiť diecéznemu biskupovi. Pri príležitosti zbierania dôkazov o božom sluhovi, treba hneď od začiatku zhromažďovať všetky rukopisy kandidáta na oltár.

Veľkú pomoc v týchto správach môže priniesť anketa medzi ľuďmi, ktorí poznali božieho sluhu, s ním sa bezprostredne stretávali a pracovali. Takú anketu treba dobre spracovať, zadať si správny cieľ, ktorému má ona slúžiť. Na prvom mieste sa anketa vysiela k očitým svedkom života i diela Božieho Sluhu.³⁸ Možno sa obrátiť i na najbližších známych Božieho Sluhu s prosbou o napísanie dôkladných spomienok, alebo krátkeho náčrtu jeho života.³⁹

Pri zbieraní materiálov dotýkajúcich sa života a činnosti Sluhu Božieho treba pamätať, že najlepšie je zbierať materiály v originálnych, či autentických odpisoch. Ak nemožno získať originály, je potrebné pri odpisoch i výpisoch požiť štátneho, či cirkevného notára, prinajmenej archívára o vyhotovenie porovnania s originálom i osvedčenia o autentičnosti. Všeobecne sa praktizuje zbieranie xerokópií či fotokópií.

Treba ich tiež autentizovať. Pre dobro procesu každý dokument treba zaopatriť, zapísať na kartičku do kartotéky, kde sa zapíše miesto uchovania originálu, signatúra apod. Obraciamе pozornosť na to, že relácie zo života a činnosti majú byť usporiadané chronologicky, treba uvážiť, že majú obsahovať celý život Sluhu Božieho, od narodenia až po smrť.⁴⁰

³⁶ MISZTAL, H., *Prawo*, s. 218.

³⁷ Porov. *Normy* 3b.

³⁸ Porov. CHOMICZEWSKA, T., *Opinia łwietołci*, pozri Dodatok I.

³⁹ Porov. up. seria „*Chrełcijanie*“ pod. red. B. Bajzego.

⁴⁰ MISZTAL, H., *Prawo*, s. 226.

VÝPOVEDE SVEDKOV

Veľmi spontánnym i nevyhnutným dôkazovým prostriedkom v kanonizačných procesoch sú výpovede svedkov. Je potrebné mať pred očami i predpisy CIC, ktoré hovoria o vypočúvaní strany.⁴¹

Čo sa týka vypočúvania svedkov, CIC podáva normy v can. 1558. Svedkov je potrebné vypočúvať v mieste súdu, pokiaľ sudca nerozhodne ináč. Ale kardináli, patriarchovia, biskupi a tí, ktorí podľa práva svojho štátu majú podobnú výhodu, sa vypočúvajú na mieste, ktoré si zvolia.⁴²

Každého svedka treba vypočúvať oddelene.⁴³ Sudca má najprv overiť totožnosť svedka, zistiť, aký je jeho vzťah k stranám, predloží mu zvláštne otázky týkajúce sa záležitosti, má zistiť zdroj jeho poznatkov a kedy sa dozvedel o tom, čo tvrdí. Otázky majú byť krátke, prispôsobené chápaniu odpovedajúceho, nesmú sa týkať viacerých vecí súčasne, nesmú byť úskočné ani lstivé, nesmú vsugerovať odpoveď, ani niekoho urážať a musia sa vzťahovať na vec, ktorá sa prejednáva.⁴⁴

Podľa CIC otázky nemožno dať svedkom privčas na vedomie, aby sa vylúčilo nebezpečenstvo vsugerovania odpovedi. Svedkovia majú vypovedať ústne a bez čítania, iba žeby išlo o čísla a účty, v takom prípade si môžu poslužiť poznámkami, ktoré priniesli so sebou. Odpoveď má byť hneď spísaná notárom a má zachytiť doslovnú výpoveď, aspoň pokiaľ ide o to, čo sa týka priamo predmetu riadenia.⁴⁵ Svedkovia majú byť predovšetkým osobami vierohodnými

⁴¹ CIC: Can 1530. *Iudex ad veritatem aptius eruendam partes interrogare semper potest, immo debet, ad instantiam partis vel ad probandum factum quod publice interest extra dubium poni.*

⁴² CIC: Can 1558 § 1. *Testes sunt examini subiciendi in ipsa tribunalis sede, nisi aliud iudici videatur.* § 2. *Cardinales, Patriarchae, Episcopi et ii qui, suae civitatis iure, simili favore gaudent, audiantur in loco ab ipsis selecto.*

⁴³ CIC: Can 1560 § 1. *Testes seorsim singuli examinandi sunt.* § 2. *Si testes inter se aut cum parte in re gravi dissentiant, iudex discrepantes inter se conferre seu comparare potest, remotis, quantum fieri poterit, dissidiis et scandalo.*

⁴⁴ Porov. Can 1563 a Can 1564.

⁴⁵ CIC: Can 1565 § 1. *Interrogationes non sunt cum testibus antea communicandae.* § 2. *Attamen si ea quae testificanda sunt ita a memoria sint remota, ut nisi prius recolantur certo affirmari nequeant, poterit iudex nonnulla testem praemonere, si id sine periculo fieri posse censeat.* Can. 1566. *Testes ore testimonium dicant, et scriptum ne legant, nisi de calculo et rationibus agatur; hoc enim in casu, adnotationes, quas secum attulerint, consulere poterunt.* Can 1567 § 1. *Responsio statim redigenda est scripto a notario et referre debet ipsa editi testimonii verba, saltem quod attinet ad ea quae iudicii materiam directe attingunt.*

a svoju výpoveď majú potvrdiť prísahou.⁴⁶ Oproti svedkom pozvaným cez prokurátora, v kanonizačnom procese vystupujú i svedkovia vyzvaní z úradu (ex officis). Medzi svedkov z úradu treba predovšetkým započítať protivníkov procesu (súdnej záležitosti).⁴⁷ CIC jasne určuje (výnimky) výber, ak ide o výpoveď svedkov v kanonizačnom procese.⁴⁸ Hovorí o tom can. 1547 a najmä can. 1548, § 2. V kanonizačnom procese nie všetci môžu vystupovať ako svedkovia.

S istotou môžu a majú vypovedať pokrvní (príbuzní), známi, priatelia Božieho Sluhu, ktorí ho poznali, bývali s ním, alebo mali s ním osobitné kontakty.⁴⁹ Nepripúšťajú sa k svedeckej výpovedi mladší ako 14 rokov a tí, ktorí sú psychicky postihnutí. Môžu sa vypočuť, ale iba na základe rozhodnutia súdu, ak je to účelné.⁵⁰

Zdá sa, že dobre radí R. Rodrigo,⁵¹ aby can. 1550 vo vzťahu k maloletým pred 14. rokom života bol v správach beatifikačných trochu miernejší, aby mohli byť pripustení k výpovedi. Maloletí vo veciach svätosti svojho katechéta, rehoľnej sestry, učiteľa, či inej svetskej osoby sú dobrými pozorovateľmi a často pozerajú veľmi kriticky na život svojho predstaveného a nezdá sa, aby ich výpovede sa nemali brať do úvahy.

Vylučujú sa ako svedkovia z kanonizačného procesu:

1. postulátor súdnej záležitosti v čase vykonávania svojej funkcie,
2. spovedník a duchovní predstavení Božieho Sluhu vo všetkom, čo akýmkoľvek spôsobom sa viaže so spovedným tajomstvom, alebo sa dotýka vnútorného fóra.⁵²

§ 2. *Admitti potest usus machinae magnetophonicae, dummodo dein responsiones scripto consignentur et subscribantur, si fieri potest, a deponentibus.*

⁴⁶ Normy nr. 23 s. 244.

⁴⁷ Normy nr. 21. s. 244.

⁴⁸ CIC: Can 1547. *Probatio per testes in quibuslibet causis admittitur, sub iudicis moderatione.*

⁴⁹ MISZTAL, H., *Prawo*, s. 226.

⁵⁰ CIC: Can 1550 § 1. *Ne admittantur ad testimonium ferendum minores infra decimum quartum aetatis annum et mente debiles; audiri tamen poterunt ex decreto iudicis, quo id expedire declaretur.*

⁵¹ RODRIGO, R., *Manuale per istruire i processi di canonizzazione*, Institutum Historicum Augustianorum Recollectorum, Roma 1991, s. 312-313.

⁵² Normy nr. 20 s. 246.

CIC podáva tiež normy, ktoré sa vzťahujú na dôvodovú hodnotu výpovede svedkov. Pri hodnotení výpovedí sudca pri potrebe kvalifikovaných svedectiev má zobrať do úvahy:

1. aký je stav osoby i aká je jeho schopnosť,
2. či výpoveď je na základe vlastnej vedomosti, zvlášť z osobného videnia a počutia, či je mienka svedka opretá o ohlasy iných, alebo z počutia iných,
3. či je svedok stály a trvale so sebou zhodný, alebo či menný, neistý, či kolísavý,
4. či má výpovede spolusvedkov a či je to potvrdené cez iné dôvodové elementy.

CIC vo všeobecnom kanonizačnom procese požaduje dôkazy. Vymenúva nasledujúce dôkazové prostriedky: osvedčenie strán (Can. 1530-1538), dokumenty (Can. 1539-1546), výpovede svedkov (Can. 1547-1573), mienka odborníkov (Can. 1574-1581), vízie, miestne i súdne obhliadky (Can. 1582-1583) i domienky (Can. 1584-1586). Prísaha sa už teraz nepožaduje, ako zásadný dôkazový prostriedok, ale často sa žiada na potvrdenie pravdivosti vo výpovediach.⁵³

Dôkaz z dokumentov zostal v novom CIC umiestnený na prvom mieste pred výpoveďami svedkov, čiže má plnú dôkazovú hodnotu.⁵⁴ Dokument je základným dôkazovým prostriedkom vo všetkých záležitostiach, ale osobitný význam má v dávnych záležitostiach, keď ide o istotu toho dokazovania.

Nové zákonodarstvo J. Pavla II. sa vrátilo do už zavedených noriem Pia X., že je treba zobrať medzi akty prípadu všetky dokumenty, ktoré sa akýmkoľvek spôsobom vzťahujú na prípad.⁵⁵ V kanonizačnom procese sa zbierajú všetky dokumenty, počnúc od verejných autentických diplomov cez súkromné listiny, zápisky i poznámky z tlače.

Treba rozumieť, že dokumenty (listiny), ktoré majú slúžiť v týchto záležitostiach ako dôkazový prostriedok, musia spĺňať všetky podmienky súčasnej kritiky prameňov ohľadom autenticity i vieryhodnosti. Proces neuvád-

⁵³ MISZTAL, H., *Prawo*, s. 239.

⁵⁴ CIC: Can. 1539. *In quolibet iudicii genere admittitur probatio per documenta tum publica tum privata.*

⁵⁵ Porov. *Manuale*, s. 311.

za ohraničenie, čo do formy a do líčenia dokumentov, ale majú sa akýmkoľvek spôsobom vzťahovať na kanonizačnú záležitosť. Osobitne sa zbierajú dokumenty úradné cirkev-
né: pápežské, kongregácií, biskupov, farárov, výpisy z matričných kníh a iných úradných kníh.

Ak by sa našli akékoľvek procesové aktá už skôr vede-
ného kanonizačného procesu, treba ich bezpodmienečne vložiť medzi aktá prípadu. Zbierajú sa svedectvá o krste, bir-
movke, kňazských sväteniach, rehoľných profesiách, aktá týkajúce sa pobytu v seminári, noviciáte a pod. Nemožno tu vymenovať všetky dokumenty.

Berie sa do úvahy celá korešpondencia, dokumenty súkromné, čiže všetko, čo hovorí akýmkoľvek spôsobom o Božom Sluhovi. Patrí tu životopis, bibliografia, kroniky, novinové správy. Zbierajú sa mapy, plány, fotografie, obra-
zy atď. Dôkazová hodnota dokumentov sa hodnotí na die-
céznej úrovni cez skúsených historikov a v kongregácii cez historikov konzultorov.⁵⁶ Všetky tieto dokumenty o Božom Sluhovi zhromažďuje postulátor v postulátorskom archíve. Dokumenty treba spracovať podľa kritickej metódy použí-
vanej v histórii. Každý dokument „*stricto sensu*“ má byť opatrený matrikou, ktorá podáva správu o autorovi, adre-
sátovi, predmete, či vieryhodnej kópii, prípadne, kde bol publikovaný.

Odpisy či xerokópie treba osvedčiť cez kancelára, notára, alebo cez inú kompetentnú osobu. Do aktov procesu sa nedá-
vajú originály, ale osvedčené xerokópie, odpisy a originály zostanú v kuriálnom archíve a nemôžu byť prístupné k nahli-
adnutiu až do ukončenia procesu Apoštolskou stolicou.⁵⁷

Postulátor má pozbierať celú dokumentáciu, spracovať ju v krátkej správe a predložiť diecéznemu biskupovi s pros-
bou o započatie procesu.⁵⁸

AUTOBIOGRAFIA A INÉ DOKUMENTY

Pre vedenie procesu je dobré, ak postulátor disponuje biografiou Božieho Sluhu. Je jednou z najstarších prame-

⁵⁶ MISZTAL, H., *Prawo*, s. 241.

⁵⁷ BARTOSZEWSKI, G., *Zadania i udział biegłych*, s. 7.

⁵⁸ *Normy* nr. 8, s. 255.

ňov hagiografických, ktoré predstavia život a činnosť osobnosti.

V kanonizačnom procese nejde o biografiu v zmysle klasickej, ale o tzv. biografiu duchovnú, t. j. uzatvárajúcu opis duchovného života danej osoby, jej zdroja, činnosti a pohľadov. Napísanie biografie je potrebné rovnako pri vedení správ minulých i nových. Nie vždy sa dajú zhromaždiť najmä všetky dokumenty z čias, kedy kandidát žil. Dobrá biografica, napísaná po smrti S. B., môže byť východiskovým bodom pre ďalšie skúmanie. Dobrá biografica musí obsahovať veľa výpovedí svedkov a musí citovať dokumenty. Môže sa stať takto dobrým východiskovým bodom pri zbieraní dokumentácií na tému „čnosti“.⁵⁹

Biografica napísaná k beatifikačnému procesu musí odrážať historickú pravdu, má byť pozbavená fantázií, vlastných vízií autora, projekcií jeho úmyslu, má stanoviť racionálne fakty. Tento faktografický materiál má byť spracovaný v jednoduchej forme, s odvolaním sa na dokumenty. Biografica by mala zohľadňovať požiadavky psychologické a teologické. Autor musí zhromaždiť celý materiál o kandidátovi, doterajší životopis, publikácie, poznámky v novinách, buletíny. Ak by v momente započatia procesu nebolo zodpovednej biografie, mohlo by sa pripustiť, že sa kandidát netešil pravdivému chýru svätosti.⁶⁰

Normy Kongregácie Kanonizačných Správ z roku 1983 hovoria, že postulátor predloží prosbu biskupovi o kanonizačný proces a nemôže obísť, opomenúť všetko to, čo by bolo proti správe, alebo by sa zdalo, ako neprijateľné.⁶¹

K povinnostiam postulátora patrí predovšetkým prevedenie vstupného potvrdenia podmienok k započatiu procesu, t. j. zozbieranie vedomostí, dôkazov na tému života kandidáta, chýru svätosti, pravdivosti správy i eventuálnych prekážok. Teda jemu patrí aj uvedenie eventuálnych prekážok.⁶²

⁵⁹ MISZTAL, H., *Prawo*, s. 227-229.

⁶⁰ MISZTAL, H., *Biografia w procesie beatyfikacyjnym*, PK 25 (1982) nr. 1-2, s. 267-279.

⁶¹ *Normy* nr. 10, 1.

⁶² MISZTAL, H., *Prawo*, s. 179.

Ak pri vstupnom vyšetovaní sa objaví prekážka (napr. oznámenie, udanie, protivná mienka spásy vydaná biskupmi, či kritika spisov, jeho evidentné chovanie hodné odsúdenia), biskup musí poinformovať o tom postulátora.⁶³ Je potrebné zvážiť, že i svätci, tak ako iní, sa mýlia, podliehajú pokusom i skúsenostiam, sú často i osobami kontroverznými. Prekvapenie, údiv a potom i pohoršenie, môžu vyvolať praktiky asketické, ak sú veľmi prísne pôsty, bičovanie, zamurovanie sa za živa, ktoré v stredoveku boli chápané a prijímané. Postulácia musí byť postavená na kritike tohto typu duchovnosti a má sa usilovať objasniť ich v duchu historickej kritiky. Niektorí kandidáti na oltár boli zakladateľmi veľkých inštitútov rehoľného života, neskôr boli rivalmi medzi sebou, ale nie čo sa týka cieľa, ale čo sa týka prostriedkov, ktoré zaviedli. Stalo sa i to, že kandidát opustil jeden inštitút a išiel do iného, alebo založil nový. Správy, záležitosti takýchto kandidátov na oltár, sa môžu stretnúť s námietkami, výčitkami zo strany materinských inštitútov. Stalo sa, že S. B. bol majstrom duchovného života, ale nedbal o vedenie materiálnych vecí, záležitosti založenia inštitútu a išlo to až tak ďaleko, že materiálne zruinoval inštitút.

Takéto problémy musia byť objasnené a rozriešené pred započatím procesu. Boli tiež spory medzi kandidátmi na oltár, kde častokrát nešlo o presadenie svojich plánov, zrealizovanie svojich vlastných ambícií, ale o väčšiu česť a slávu Božiu realizovanú pomocou rôznych úloh a prostriedkov. Bývajú tiež ťažkosti inej povahy, napr. sfalšovanie listov kandidát, sfalšovanie dokumentácií, nedostatok objektívnosti u biografov, výhrady povahy psychickej, morálnej vo vzťahu ku kandidátovi na oltár. Najčastejšie sa ukazujú povahy historickej.⁶⁴

Niekedy ide o prekážky povahy peremptorijnej, t. j. nivočiacej proces. A pri týchto prekážkach tu máme na mysli hlavne:

1. kult verejný, zakázaný dekrétmi Urbana VIII.,⁶⁵
2. námietky proti kandidátom vznesené Apoštolskou Stolicou,

⁶³ *Normy* nr. 12.

⁶⁴ MISZTAL, H., *Prawo*, s. 230.

⁶⁵ *Apoštolská konštitúcia „Divinus perfectionis Magister“* n. I. 5.

3. iné vážnejšie námietky, ktoré treba rozriešiť cez dokumentáciu i eventuálnych svedkov.⁶⁶

PRÍNOS PRE CIRKEV

Benedikt XIV., hovoriac o jednoznačnej kanonizácii, postavil podmienku v zmysle, aký je význam daného svätého pre Cirkev.⁶⁷ Išlo mu o to, či kandidát na kanonizáciu bol známy z výnimočných zásluh na poli katolíckej náuky, evanjelizácie národov, či inej oblasti náboženského života. Kandidátmi kanonizácie boli veľkí zakladatelia reholí, kardináli, králi, kniežatá, mučeníci, pápeži atď. Pre príklad uvediem, že ako podklad kanonizácie veľkých svätých, ako Cyril Jeruzalemský, Efrém Sýrsky, Cyril a Metod, naši vierozvestovia a ďalší, boli veľké zásluhy, ktoré vykonali pre Cirkev.

Neskôr právna literatúra vyčlenila mnoho takýchto motívov, napr. potreba vyzdvihnutia Cirkvi, katolíckej viery, veľká oddanosť kandidáta pápežovi, veľká múdrosť kandidáta na oltár, morálna podpora veriacich, napr. v časoch prenasledovania. Inokedy do týchto motívov sú započítané prosby osôb „vysoko postavených“ v hodnosti cirkevnej, či svetskej, alebo početné prosby veriaceho ľudu o kanonizáciu.⁶⁸ Zákonodarstvo prikazuje, aby postulátor podal biskupovi dôvody, ktoré môžu zväziť pre započatie procesu.⁶⁹

Možno povedať, že význam procesu pre Cirkev je aktuálnosťou beatifikačného procesu. Radí naviazať na život kandidáta i poukázať na možnosť pôsobenia, vplývania jeho beatifikácie na dnešného človeka.⁷⁰ Každá beatifikácia poukazuje na svätosť Cirkvi a podieľa sa na upevnení viery, ale tiež ide o konkrétnu vec i osobitné predvídanie.

Nebolo by vhodné beatifikovať ľudí, ktorí svojou mentalitou, spôsobom askézy, kajúcimi praktikami v dnešnej

⁶⁶ RODRIGO, R., *Manuale per istruire i processi di canonizzazione*, Institutum Historicum Augustianorum Recollectorum, Roma 1991, s. 40-41.

⁶⁷ VERAJA, F., *La canonizzazione equipolente e la questione dei miracoli nelle cause di canonizzazione*, Roma 1975, s. 25.

⁶⁸ MISZTAL, H., *Kanonizacja równoznaczna*, PK 21: 1978, nr. 3-4, s. 189-216.

⁶⁹ JOANNES PAULUS II., *Constitutio Apostolica, 25 ian. 1983*, „*Divinus perfectiois Magister*“, AAS 75 (1983), s. 349-355.

⁷⁰ BAR, J. R., MISZTAL, H., *Postepowanie kanonizacyjne*, Warszawa 1985.

dobe nebudia entuziazmus pre vieru, hoci sami sú nepo-
chybne svätými a zaslúžia si byť povýšení na oltár. Z druhej
strany by bola vhodná beatifikácia takých ľudí, ktorí príkla-
dom svojho života môžu pôsobiť na dnešné pokolenia. Ich
kanonizácia rodí entuziazmus pre vieru, či zachovávanie
mravnej čistoty.⁷¹

⁷¹ DELOOZ, P., *Sociologie e Canonisations*, La Haje 1969; pozri tiež MISZTAL, H.,
Zagadnienie wstępnej oceny do rozpoczecia procesu, s. 47-48.

Kresťanstvo nás robí ľuďmi

J. Ch. Kard. Korec

Kniha - dialóg, so Sergejom

Chelemendikom

Slovanský dom, Bratislava 2004

Myšlienka v názve recenzie mimovoľne napadne čitateľa, keď siahne po najnovšej knižke otca kardinála Korca „*Kresťanstvo nás robí ľuďmi*“, ktorá vyšla vo vydavateľstve Slovanský dom Bratislava ako Kniha - dialóg, v réžii Sergeja Chlelendika, ruského publicistu, žijúceho na Slovensku, ktorý už neraz prekvapil slovenskú spoločnosť zaujímavými, svojráznymi názormi na jej vývoj počas posledných 15 rokov. Tentoraz využil možnosť „vyspovedať“ otca kardinála Korca, ako jedného z najpovolanejších osôb dneška, ktorý si právo hovoriť za celú Katolícku cirkev, i za mnohých čestných ľudí stojacich mimo Cirkvi, vybojoval svojím životom biskupa - robotníka, životom neustále prenasledovaného človeka ŠTB za komunizmu a napokon, jedného z hlavných predstaviteľov najpočetnejšej kresťanskej spoločnosti u nás.

Celkom otvorene priznávam, že som túto najnovšiu knihu dialógov otca kardinála so S. Chelemendikom prečítal takmer na jedno - dve posedenia, keďže ma zaujala svojím obsahom, hĺbkou odpovedí na kladené otázky a aktuálnosťou problematiky, ktorá bola predmetom dialógu obidvoch jeho aktérov. Totiž i samotné meno Sergeja Chelelendika budí u čitateľa záujem a povedzme si i určitú zvedavosť, ako sa on, odchovanec ateistického režimu v bývalom ZSSR (sám to priznal v diskusií pri prezentácii knihy) a zdá sa i úprimný hľadač Boha, postaví k problémom, na ktoré očakáva odpovede od otca kardinála. Z formulácie otázok je zjavné, že mu ide o zásadné ideové a etické problémy, ktoré majú objasniť postoje kresťanov - katolíkov k modernému svetu, v zmysle učenia Ježiša Krista.

Knižka je rozdelená do štyroch častí, ktoré ukončuje výstižný záver. V prvej časti, označenej ako *Filozofia života*,

S. Chelelendik sa obracia na otca kardinála otázkami, ktoré sa priamo dotýkajú jeho osoby, jeho osobnostného vývoja a jeho cesty k poznaniu Boha. Potom je tu súbor otázok, ktoré sú zamerané na udalosti zo života kard. Korca (od tzv. barskej noci, cez tajnú vysviacku biskupa - robotníka a väzenie, po život po prepustení z väzenia pod dohľadom ŠTB, až napokon po poverenie byť biskupom a kardinálom). Veľká časť otázok sa týka problémov vzťahu Cirkvi k svetu (napr. ku herézam a inkvizícii v stredoveku). Problémy tejto časti sú známe z iných diel, ale to, že ich kladie S. Chelelendik majú akoby novú príchut pre tých, ktorí azda nemali možnosť ich skôr poznať,

V druhej časti „*Cirkev a spoločnosť*“ sa otázky sústreďujú na pôsobenie Katolíckej cirkvi v dnešnom modernom svete, ovládanom liberalizmom a sekularizmom. Spoločným znakom otázok je vyslovenie obavy, že Cirkev je tu stále viac a viac vytlačaná na okraj spoločnosti, že akoby prestávala zásadným spôsobom vplývať na sociálny a politický vývoj európskych národov, že v boji s mnohými ideológiami a najmä s „ideológiou sexuálneho raja“ na zemí akoby strácala na svojej sile a presvedčivosti. Také a podobné otázky vôbec nezaskočili otca kardinála, ale ho skôr povzbudili do ešte presvedčivejších argumentov, adresovaných nám tak maloverným. Odpovede sú jedinečné, prezrádzajúce širokú znalosť problematiky. Z nich vyplýva, že nepriatelia viery, kresťanstva majú síce moc ovládať vedomie ľudí cez médiá, ale na základe doterajších skúseností vieme, že každý nepriateľ viery bol doteraz porazený silou ducha a tak to bude i v budúcnosti. V tejto súvislosti poukázal na krásny filozofický testament Jeana Guittona, veľkého francúzskeho spisovateľa ktorý vo vízií neustáleho pádu Cirkvi vidí napokon jej víťazstvo nad zlom. Keď sa veriaci opiera o pravdy a tajomstvá „viery a cez ne chápe seba, Cirkev, život a svet, nemôže sa sklamať,

V tretej časti „*Cirkev a rodina*“ je sústredená pozornosť na krízu rodiny ako sociálnej inštitúcie. Dominujúcou

otázkou je tu, ako sa zdá, postoj ku homosexualite, ktorá prevláda v názoroch dnešných liberálov vo vzťahu ku klasickej rodine. Otec kardinál tu prezentuje kresťanské stanoviská, počnúc obhajobou kresťanského manželstva ako sviatosti a pokračuje analýzou homosexuálnych vzťahov z hľadiska morálneho kódexu a etiky a ide až k dôsledkom názorov liberálov v tejto otázke, ktoré predstavujú totálny rozvrat. Tu čitateľ má možnosť poznať fundované stanovisko vysokého cirkevného činiteľa k tomuto aktuálnemu problému, ktorý chcú liberáli a socialisti zneužiť proti Cirkvi a na rozklad tradičného chápania rodiny (ako to naznačuje i sám predkladateľ otázok). Je to stanovisko presvedčivé, podložené vecnou argumentáciou i vo vzťahu k chápaniu rodiny v islamskom svete, kde rodina ako pilier spoločnosti je chránená šariou. V svojej odpovedi otec kardinál hlboko skúma pomery na Západe, aké sa vyvinuli pred i po francúzskej revolúcii, ktorá spôsobila rozvrat spoločnosti, rodiny popieraním mravných noriem, odmietaním Desatora i kresťanstva ako celku. I napriek tomu, že dielo skazy dosiahlo vysoký stupeň účinkov, neprestali jestvovať rodiny, ktoré sa stali nádejou ľudstva.

V poslednej štvrtej časti otec kardinál charakterizuje vzťahy Cirkvi k islamu, judaizmu a iným svetovým náboženstvám Ázie. U všetkých jestvujú zrnká pravdy. Preto Sv. Otec Ján Pavol II. už dvakrát pozval zástupcov 12 svetových náboženstiev (popri reprezentantoch 31 kresťanských konfesii) do Assisi, aby sa modlili v duchu civilizácie lásky a vyjadrenia jednoty v obrane pokoja. Títo rozhodli, že žiadne náboženstvo nemôže ospravedlňovať vojnu a terorizmus. Odlišný je postoj Cirkvi k sektám (ako sú Jehovovi svedkovia) a k novým filozoficko-náboženským prúdom rôzneho pôvodu (ako sú New Age, sekty moonistov, realiánov atď.). V tejto časti sa objavila otázka, týkajúca sa kňazského celibátu, jeho podstaty (jeho oprávnenia a dobrovoľného prijatia v Cirkvi). Veľmi presvedčivo otec kardinál objasnil niektoré problémy medzi kresťanstvom a judaizmom (napr. čo sa myslí pod

pojmom židovsko-kresťanské korene). Ďalej objasnil fenomén mediálnej diskreditácie hierarchie Katolíckej cirkvi (na príklade pápeža Pia XII., ktorého neprávom obviňovali, že vraj dostatočne nechránil židov pred holocaustom, hoci tisícky židov zachránil priamo v Ríme). Napokon sa veľmi otvorene vyjadril k satanistickým sektám vyložene protikresťanským, ktoré svojim zvráteným konaním sú veľkým zlom pre ľudstvo.

V závere tejto mimoriadnej knižky otec kardinál vyslovil nádej, že čas stavanja babylonskej veže v ľudskej spoločnosti nebude trvať dlho, že ľudstvo si uvedomí nezmyselnosť bezbrehej slobody, ktorú chcú niektorí liberálne orientovaní ľudia priamo vnútiť spoločnosti. Knižka je ukončená krásnym vyhnaním spisovateľa Čingiza Ajtmatovova o Ježišovi Kristovi. Treba vysloviť uznanie otcovi kardinálovi Korcovi, že popri svojich povinnostiach a starostiach našiel si čas na vyjadrenie stanoviska k širokému spektru aktuálnych problémov, ktoré tlačia úprimne zmyšľajúcich ľudí. Otec kardinál mal odvahu povedať ľuďom pravdu a to v pravý čas. V podstate celou paletou odpovedí na položené otázky dokázal, že kresťanstvo nás robí ľuďmi. Sám pocitoval potrebu sa vyjadriť k problémom, ktoré tak negatívne vplývajú na náš život. Keďže nedostal ponuku v médiách, aby sa vyjadril k týmto vážnym problémom (ako to sám povedal na prezentácii tejto svojej knižky), prijal ponuku pána S. Chelendíka a výsledkom tejto spolupráce je dielo, ktoré má čo ponúknuť všetkým, čo o to stoja. Knižku by mal prečítať každý, komu leží na srdci zdravý život v našej spoločnosti a nechce ho vidieť v troskách ľudí posadnutých víziou bezbrehej slobody a svojvôle.

Pavol KALINAY

Marián Gavenda
NA PULZE ŽIVOTA
SSV, Trnava 2005

Nedávno sa v knižnej produkcii toho roku objavila vzácna knižka Mons.

Mariána Gavendu „Na pulze života“, ktorá už v svojom názve prezrádza, že ide o postrehy, myšlienky autora, ako vnímateľného pozorovateľa života ľudí z rôzneho prostredia, z mnohých krajín takmer celého sveta (Južnej Ameriky, Ázie, Európy a Afriky), ktoré osobne prešiel, takmer všade s ruksakom na chrbte. Keďže ide o pomerne mladého človeka, treba vyjadriť uznanie a obdiv nad jeho cestovateľským výkonom. To však je len jedna stránka vecí. Druhou je veľmi zaujímavý obsah a stvárnenie diela, v ktorom sformoval svoje poznatky, pocity a zážitky zo styku s ľuďmi do podôb osobných úvah a reflexií o poslaní človeka - kresťana na pulze života, kde prevláda bieda, neznesiteľné podmienky pre život, najmä detí a mládeže. Objavuje tu i radosť, optimizmus a prejavy vzájomnej solidarity v prekonávaní ťažkostí života. Tu sa skrz-naskrz prejavuje hlboké sociálne cítenie autora. Pri čítaní jednotlivých príbehov sa objavuje nádej na zlepšenie života tých, ktorých, životný údel prebieha pred zrakom čitateľa. Čo dvojstránka knihy, to zaujímavý príbeh na pozadí pekných farebných obrázkov ilustrujúcich ideový zámer autora.

Možno konštatovať, že knižka je akýmsi kaleidoskopom myšlienok, reflexií i želaní autora prispieť svojou mierou k poľudšteniu, áno i k pokresťančeniu ľudí, na základe pozorovania správania sa tých, ktorí sú najmenej nároční na materiálne dobrá poskytované spoločnosťou, ale najochotnejší sa ich zriecť y prospech ešte biednejších. V krajinách južnej Ameriky autor obdivuje správny a prirodzený spôsob inkulturizácie kresťanskej viery do domácej kultúry Indiánov (či už v Peru, v Uruguaji, v Brazílii, v Chile alebo v Argentíne atď.). V krajinách islamu sa prejavuje prirodzená vitalita jeho šírenia oproti krajinám s kresťanskou tradíciou, kde s rastúcim blahobytom sa prejavuje „egoizmus bez kresťanstva“. V pohľadoch na život v Európe veľmi pozitívne hodnotí tradíciu putovania za vierou a pravdou, ktorou je sám Ježiš Kristus, symbolizovanú púťou národov do Santiaga de Compostela. Pri završo-

vaní integrácie európskych národov, ktorá by mala byť najmä integráciou kresťanských hodnôt, je v súčasnosti veľmi spochybňovaná neprajníkmi kresťanskej cesty a tiež aj lahostajnosťou samotných kresťanov. Príslušníci islamskej civilizácie sa neraz pohoršujú nad nedôslednosťou a nedodržiavaním pravidiel vlastnej viery kresťanov (ako napr. v tureckom Izmiere, kde sa pred jedlom kresťania nepomodlili), ale na druhej strane vedia oceniť dobrý príklad (napr. rehoľných sestier - vincenatiek v istanbulskej nemocnici). Juhoafrické deti si veľmi obľúbili sestru zo Slovenska, hoci nevie sa k nim prihovoriť po anglicky, ale len rečou „ svojho srdca“. Iná slovenská sestra v Kazachstane prekypuje nevšednou aktivitou a znalosťou prác (od šoférskech na hrboľatých dlhých cestách kazašských stepí, po náročné práce administratívneho charakteru pre tamojšieho biskupa). Určitým osviežením knižky a zároveň aj objasnením situácie v postkomunistickom Kazachstane sa javí úsmevná príhoda s vysviackou nového chrámu, keď miestny „ akim goroda“ (niečo ako okresný tajomník) ďakuje súdruhovi biskupovi s pátosom prvomájového rečníka, že zďaleka prišiel posvätiť kostol a súdruhom robotníkom, že ho postavili. V knižke nechýba popis nebezpečného zážitku autora v juhoafrickom Chile, keď je nútený stráviť noc pod šírým nebom v Údolí smrti za neustáleho padania úlomkov skál a ich nervy drásajúceho rachotu nad sebou. Vefavravná je i úvaha o veľkých rozdieloch vo vlastníctve, ktoré idú najmä na účet detí, ako najzraniteľnejšej časti ľudstva v globalizovanom svete (otrasné sú uvedené štatistické porovnania). No i napriek tomu sa v knihe objavujú optimistickjšie pohľady na pulzujúci život (napr. v časti Tirolský raj) a viac je aj takých, ktoré vyvolávajú v čitateľovi pocit spoluúčasti a súcitu k biednym. Prečítanie knižky nezanecháva v čitateľovi trpkú pesimistickú príchuť, pretože v predostretých príbehoch ľudí z takmer celého sveta presvitá nádej na zlepšenie života (napr. veľké charitatívne dielo pátra Hurtada - Kristov dom

v čilskej metropole, kde už mnoho ľudí našlo svoju záchranu).

Po formálnej stránke je štýl knihy primeraný kaleidoskopickému spracovaniu a vynikajúcim reflexiám autora nad jej obsahom. Je vecný a svojím spôsobom hutný vo vyjadrovaní myšlienok. Knižka je zrozumiteľná pre každého, kto sa rád zamýšľa nad vecami, ktoré nás obklopujú a nástojčivo vyžaduje jeho osobné stanovisko k veciam. Nedá sa, pochopiteľne, čítať ako román, ale ako vhodný text pre osobnú meditáciu. Autor sa snaží vystihnúť podstatu vecí z úvahy nad príhodou alebo zážitkom, ktorá vyúsťuje do určitého zovšeobecnenia, prípadne poučenia čitateľa. Takáto schéma vnímania reality je cenným zdrojom poznatkov a osobných skúseností autora, ako vnímavého pozorovateľa života, pulzujúceho na mnohých miestach sveta, kde sa ocitol v úlohe pútnika. Pre čitateľa zvyknutého na určitý systém radenia obsahu kapitol podľa zvoleného kľúča je do istej miery nezvyklé voľné začleňovanie jednotlivých častí bez väzby na ich vnútorný obsah (napr. zážitky z jednej časti sveta sa striedajú s príhodami z druhého jej kúta). Ale to vôbec nie je podstatné a v ničom to neuberá na autenticite a originalite výpovede autora.

Pavol KALINAY

OBSAH

Jozef Leščinský: STOROČNICA NARODENIA
PROF. LADISLAVA HANUSA (1907 - 1994) / 1

Peter Liba: HANUSOVO MYSLENIE O LITERATÚRE / 6

Róbert Sarka: VÝZNAM DOSTOJEVSKÉHO V DIELE
BERĎAJEVA, HANUSA A GUARDINIHO / 23

Marián Čižmár: SÚKROMNÉ ZJAVENIA A
STIGMATIZÁCIA Z POHLADU MONS. PROF. PHDR.,
THDR. ALEXANDRA SPESZA (1889 - 1967) / 41

Jozef Jurko: OBRAZ BOHA V MULTIKULTURÁLNEJ
SPOLOČNOSTI / 62

Pavol Kolivoška: JOZEF RATZINGER A JEHO
ÚVAHY O KREŠŤANSKEJ BRATSKOSTI / 77

Miroslav Kuric: OBRAZ ČLOVEKA VO VEDECKO-
TECHNICKEJ PRAXI / 95

Andrej Slodička: SOFIOLÓGIA V KONTEXTE
BYZANTSKEJ TEOLOGICKEJ TRADÍCIE / 105

Monika Kekeliaková: SEN AKO METAFORA (SYMBOL)
SAKRÁLNEHO / 113

Pavol Baláž: TEOLOGIA PIESNÍ O PÁNOVOM
SLUŽOBNÍKOVÍ / 131

František Dudo: POŽIADAVKY KANONICKÉHO PRÁVA
VO VZŤAHU K CHÝRU SVÄTOSTI / 142

Recenzie / 161

