

**UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE**  
**Filozofická fakulta**

Roman Kečka

**Vybrané kapitoly z kresťanstva**



**BRATISLAVA**

**STIMUL 2015**

## *Úvodná poznámka*

*Toto skriptum je určené ako študijný materiál pre študentov kurzov Úvod do kresťanstva, Kresťanstvo 1 a Kresťanstvo 2 na Katedre porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave.*

*Text pozostáva z piatich častí: prvá poskytuje všeobecný dejinný prehľad a kontext kresťanstva, druhá a tretia sa týkajú vplyvu antickej mytológie a etiky na formovanie kresťanstva, štvrtá približuje prítomnosť východnej kresťanskej tradície na Slovensku a posledná dáva prehľad o súčasných bioetických pozíciách vybraných kresťanských cirkví. Tieto skriptá umožňujú základnú orientáciu vo vybraných témach, ktoré autor považuje za nevyhnutné pri štúdiu kresťanstva. Pri zostavovaní textov som použil aj niektoré zo svojich už publikovaných prác, ktoré som upravil a doplnil pre potreby študentov. Po každej časti je zaradená použitá a odporúčaná literatúra.*

*Autor*

© Bratislava, STIMUL 2015

© Roman Kečka

ISBN 978-80-8127-153-3

EAN 9788081271533

## **OBSAH**

<b>1. Kresťanstvo – základný dejinný prehľad</b>	<b>4</b>
<b>2. Herakles, Asklepios a Dionýzos: antické predobrazy Ježiša?</b>	<b>19</b>
<b>3. Vplyv stoickej etiky na kresťanstvo</b>	<b>26</b>
<b>4. Východná kresťanská tradícia na Slovensku v 9. – 17. storočí</b>	<b>35</b>
<b>5. Súčasná bioetická pozícia vybraných kresťanských cirkví</b>	<b>56</b>

## 1. Kresťanstvo – základný dejinný prehľad

Kresťanstvo je v súčasnosti najväčším náboženstvom sveta, ku ktorému sa hlásia približne 2,4 miliardy ľudí na všetkých kontinentoch, t.j. asi tretina svetovej populácie. V dôsledku historického vývoja ho dnes tvoria štyri hlavné prúdy: katolicizmus, pravoslávie, protestantizmus a anglikanizmus. Najväčšou kresťanskou cirkvou je rímskokatolícka, ku ktorej sa hlási asi 1,2 miliardy ľudí (tvorí ju 24 cirkví – latinská cirkev a 23 východných katolíckych cirkví, jej hlavou je pápež), asi 900 miliónov ľudí patrí k rôznym protestantským cirkvám, východné kresťanstvo (pravoslávne a orientálne ortodoxné cirkvi) vyznáva asi 200 miliónov veriacich a za anglikánov sa považuje asi 80 miliónov kresťanov.

### Ježiš z Nazaretu

Dejiny kresťanstva začínajú v prvom storočí nášho letopočtu, keď Ježiš z Nazaretu (narodil sa pravdepodobne medzi rokmi 6 a 4 pred n. l.) vzbudil pozornosť svojím učením o blízkom príchode Božieho kráľovstva. Aj keď nebol vo svojej dobe jediným kazateľom eschatologických a apokalyptických myšlienok, okruh jeho prívržencov sa po jeho násilnej smrti na kríži (pravdepodobne v roku 30 n. l.) nerozpadol, ale komunity jeho nasledovníkov sa už v prvej generácii rozšírili aj za hranice Izraela. Jeho prívrženci ho považovali za očakávaného Mesiáša (z hebrejského „mašiach“ a aramejského „mešiach, po grécky „christos“, t.j. „pomazaný“). Univerzalita posolstva, infraštruktúra ríše a ľudová gréčtina ako komunikačný prostriedok významne pomohli k rozšíreniu Ježišovho učenia po grécko-rímskom svete. Spojením rodného mena a mesiášskeho titulu vzniklo v gréčtine Iesus ho Christos, latinizované ako Iesus Christus, v slovenčine Ježiš Kristus. Kresťanské učenie sa v nasledujúcich storočiach rozvíjalo a v Ježišovi z Nazaretu videlo nielen človeka, ale aj Božieho Syna, ktorý mal božskú podstatu a ktorého počala a porodila panna.

Aj keď priamy historický dôkaz o Ježišovej existencii nemáme, dnešný výskum ho považuje za historickú postavu. Ranokresťanské texty ho vykresľujú tak rozdielnym a protirečivým spôsobom, že nie je možné zostaviť jeho jednotnú charakteristiku ani jeho ucelené učenie. Všetky tieto texty vznikli desaťročia po jeho smrti (najstaršie z nich okolo roku 50 n. l.) a odrážajú rôzne ranokresťanské kristológie, t.j. teologické vysvetlenia Ježišovho významu a poslania. Dnešný pohľad na Ježiša je výsledkom dvojtisícročnej náboženskej a kultúrnej

reflexie rôznych foriem kresťanstva o svojom zakladateľovi, čo sa odráža v množstve odlišných, často protirečivých teológií a kristológií, ktoré paralelne existujú vedľa seba.

Podľa ranokresťanských textov Ježiš po svojej smrti vstal z mŕtvych, na štyridsiaty deň vystúpil na nebesia a svojim nasledovníkom zoslal Ducha Svätého, ktorý mal ochraňovať kresťanskú cirkev. Pôsobeniu Ježiša a vzniku cirkvi sa venuje časť Biblie označená ako Nový zákon (resp. Nová zmluva). Sú to teologické a náboženské texty, ktoré sú zasadené do historického kontextu. Základom Nového zákona sú evanjeliá, ktoré sa koncentrujú na Ježišov pozemský život. Veľkú časť tvoria ďalej listy apoštolov (najmä Pavla, na kresťanstvo obráteného príslušníka skupiny farizejov), ktoré dávajú dôraz na budovanie kresťanských komunit a na princípy kresťanskej praxe. Posledným z 27 spisov Nového zákona je Zjavenie apoštola Jána (skrátene nazývané aj Apokalypsa), ktoré podľa tradičného výkladu opisuje koniec tohto a vznik nového sveta („nebeský Jeruzalem“). Svedectvom o živote a myslení raných kresťanov sú aj apokryfné texty (je ich niekoľko desiatok), ktoré tiež hovoria o živote a učení Ježiša a o ranej cirkvi, neboli však považované za inšpirované Bohom, a preto sa nestali súčasťou kresťanskej Biblie. Radi z nich čerpajú tvorcovia románov a filmov, keďže napr. apokryfné evanjeliá – na rozdiel od štyroch evanjelií v Novom zákone – zachádzajú do veľmi konkrétnych detailov o celom Ježišovom živote.

## **Rané kresťanstvo**

Podoba raného kresťanstva sa výrazne líšila od toho, čo dnes poznáme ako kresťanské cirkvi. Zo začiatku bolo širokospektrálnych hnutí, ktoré disciplinárne a doktrinálne nebolo jednotné a organizované. Už v Izraeli malo začínajúce kresťanstvo dve podoby: jednu vychádzajúcu z okruhu priamych Ježišových nasledovníkov a druhú tvorenú Židmi z diaspóry („helenistami“). Prvým kresťanským mučeníkom bol helénsky židokresťan Štefan (aj meno mal grécke a nie židovské). Kresťanské učenie už počas prvej generácie nasledovníkov prekročilo územie Palestíny a kresťanmi sa začali stávať aj tí, ktorí pôvodne neboli Židmi. Nároky týchto „pohanokresťanov“, žijúcich v polyteistickom svete, vyvolali v ranokresťanskom spoločenstve napätia (aj spor medzi Pavlom a Petrom), ktoré muselo riešiť zhromaždenie apoštolov ako Ježišových najbližších žiakov a ktoré nakoniec týchto nových kresťanov zaviazalo len k štyrom záväzkom („zdržovať sa mäsa obetovaného modlám, krvi, zadusených zvierat a smilstva“), vyplývajúcim zo židovského náboženstva.

Zrušením povinnosti obriezky začalo kresťanstvo svoju vlastnú cestu mimo židovskej tradície, ktorá nadobudla zrýchlenú dynamiku po zničení jeruzalemského chrámu Rimani v roku 70. Koncom prvého storočia nášho letopočtu si kresťanstvo začalo vytvárať vlastnú náboženskú identitu, úplne oddelenú od židovstva.

Aj keď si rané kresťanstvo ponechávalo dve formy (židokresťanskú a pohanokresťanskú), postupom času prevládla tá, ktorá sa nábožensky aj kultúrne viac adaptovala na nežidovské prostredie. Rané kresťanstvo strácalo svoj židovský charakter a svoje doktríny aj rituálnu prax formovalo v prostredí grécko-rímskeho sveta. Ovplyvňovali ho kultúry bohov, solárny kult, kult cisára, mitraizmus, gnóza, názory filozofov a ich škôl, čo mu dávalo charakter rôznosti. Židokresťanské formy kresťanstva sa stali menšinovými, boli vytlačené na okraj a neskôr označené za heretické. Príkladom toho sú ebioniti, ktorí sa odvolávali na apoštola Jakuba, „Pánovho brata“ (takto ho nazýva Nový zákon) a Ježiša považovali za Božieho syna v židovskom zmysle, neuctievali ho však ako Boha, a v Pavlovi videli odpadlíka, znevažujúceho Tóru.

Až do 4. storočia neexistovala jednotná kresťanská doktrína, jednotná hierarchia, jednotný kult, jednotný zoznam posvätných textov. Doba raného kresťanstva bola skôr časom „kresťanstiev“ než jednotného kresťanského systému. Ich identita spočívala v uznávaní Ježiša Krista za Božieho Syna, ktorý ohlasoval príchod Božieho kráľovstva, ktorý umrel násilnou smrťou na kríži a ktorého Boh ho vzkriesil z mŕtvych. Jeho smrť a zmŕtvychvstanie vysvetľovali ako víťazstvo nad hriechom a smrťou, Ježiša vyznávali ako Pána a Spasiteľa, ktorý zachráni ich dušu, ak sa dajú pokrstiť a budú žiť podľa jeho pozemského príkladu. V Ježišovom živote videli vzor viery a morálneho správania, za jeho hlavný príkaz považovali príkaz lásky k Bohu a k blížnemu, ako aj príkaz lásky k nepriateľom. „Robte iným to, čo chcete, aby robili vám“, bola maxima Ježišovej etiky. Pred Bohom si boli všetci ľudia rovní – „už niet Žida ani Gréka, otroka ani slobodného, muža ani ženy, lebo všetci ste jedno v Ježišovi Kristovi“. Za svoju povinnosť považovali pomoc chudobným a chorým. Ideálny kresťan sa mal zriecť majetku v prospech komunity, v ktorej malo byť všetko spoločné.

Kresťanský ideál bol pre mnohých príťažlivý, no už prvé texty ukazujú, že ranokresťanská realita nebola bez zádrhov, keďže niektorí si vo svojom novom presvedčení ponechávali zadné dvierka. Nový zákon to odsudzuje a na odstrašenie uvádza príklad manželov Ananiáša a Zafiry, ktorí cirkvi neodovzdali všetky peniaze za svoj predaný majetok, ale časť z nich si

tajne ponechali. Peter, vodca kresťanského spoločenstva, ich odhalil, oni jeden po druhom „padli a skonali“, načo „veľký strach sa zmocnil celej cirkvi aj všetkých, čo o tom počuli“.

Kresťania sa spočiatku považovali za nasledovníkov „cesty“ (po grécky „hodos“), ktorá sa len postupne menila na „religio“ (náboženstvo) v rímskom zmysle. Keďže odmietali vzdávať cisárovi božskú úctu, porušovali tým princípy štátneho náboženstva. Odmietavý postoj ku kultu cisára viedol k prenasledovaniu kresťanov, ktoré malo rôznu intenzitu a ktoré vyvrcholilo počas vlády cisára Diokleciána v prvom desaťročí 4. storočia. Kresťanskí mučeníci požívali v kresťanských komunitách vysokú úctu („krv mučeníkov je semenom nových kresťanov“), neskôr boli uctievaní ako svätci a ich pozostatky (relikvie) mali dôležité miesto v kresťanskom kulte a spiritualite.

Výraz cirkev v tom čase už nadobudol dvojaký význam: označoval miestnu kresťanskú komunitu, ale aj všetkých vyznávačov Krista v celom vtedajšom svete. Napriek rôznosti kresťanských komunít existovalo vedomie príslušnosti k jednej cirkvi. Niektorí autori (napr. Ignác z Antiochie) používali v súvislosti s cirkvou aj prídavné meno *katholikos* (všeobecný, univerzálny), nie však na špecifické označenie jednej cirkvi, ale na označenie jej vlastnosti, popri iných výrazoch ako jedna, svätá, či apoštolská. Na tento staroveký spôsob použitia slova *katholikos* poukazujú dodnes všetky kresťanské cirkvi a považujú ho za označenie univerzality kresťanstva. Je súčasťou nicejsko-konštantínopolského vyznania viery zo 4. storočia, ktoré uznávajú všetky kresťanské cirkvi. V tomto zmysle je každá kresťanská cirkev katolíckou a používanie tohto slova rímskokatolíckou cirkvou považujú ostatné cirkvi za jeho uzurpovanie. Nekatolícke cirkvi prekladajú slovo *katholikos* v jeho starovekom zmysle ako „všeobecný“ alebo dokonca rovno „kresťanský“, čím chcú zdôrazniť univerzalitu kresťanstva a zabrániť použitiu termínu v rímskokatolíckom štýle. Každá kresťanská cirkev sa tiež považuje za dedičku ranokresťanskej tradície a jej vlastnú, neskôr vzniknutú podobu považuje za snahu o nápravu a návrat „k prameňom kresťanstva“.

### **Kresťanstvo ako organizované náboženstvo**

Štvrté storočie znamenalo prelom vo vývoji a organizácii kresťanskej cirkvi. Zmeny začali v roku 313, keď Konštantín I. a jeho spoluvládár Licinius uzákonili v Rímskej ríši právo slobodnej voľby náboženského vyznania, v dôsledku čoho kresťanská cirkev už nebola mimo zákona. Špecifické postavenie získala kresťanská cirkev v roku 380, keď cisári Theodosius I.,

Gracián a Valentinián II. dekrétom *Cunctos populos* ustanovili kresťanstvo za štátne náboženstvo. Olympijské hry, veštiareň v Delfách či Artemidin chrám v Ezeфе boli ako symboly pohanstva zatvorené. Pravoverní kresťania sa mali podľa dekrétu nazývať „christiani catholici“, kým ostatní mali niesť „hanebné meno odpadlíkov“ („haeretici“) a ich zhromaždenia sa nesmeli nazývať cirkvou. V roku 381 bol zvolaný do Konštantínopolu koncil, ktorý doktrínálne doplnil nicejský koncil z roku 325 a definitívne odsúdil arianizmus, ktorý Ježiša nepovažoval za Boha. Nicejsko-konštantínopolské vyznanie viery sa stalo záväzným znakom pravej viery. Odsúdenie a potlačenie arianizmu ako hlavného teologického protivníka predstavy o božskej Trojici tak znamenalo zásadný krok k zjednoteniu kresťanských foriem. Pojem „katolícka cirkev“ sa začal používať (napr. vplyvnými starovekými autormi Augustínom z Hippo alebo Vincentom z Lérins) na vyjadrenie protikladu „pravej cirkvi“ a spoločenstiev heretikov.

V dôsledku rozdelenia Rímskej ríše na dve časti, narastajúceho odcudzenia kresťanstva na Západe (viazaného na latinskú reč a kultúru) a Východe (ovplyvňovaného gréckym jazykom a zmýšľaním), pribúdajúcich teologických nedorozumení a mentálnych rozdielov, rástli napätia medzi kresťanstvom na Východe a Západe. Keďže na Západe bol iba jeden patriarchát (v Ríme, vo východnej časti ríše boli patriarcháty v Konštantínopole, Alexandrii, Antiochii a Jeruzaleme), latinská cirkev posilňovala chápanie svojej identity a primátu rímskeho biskupa ako nielen morálnej authority, ale aj hlavy celej kresťanskej cirkvi s jurisdikčným primátom. Po zániku Západorímskej ríše v roku 476 začali pápeži dávať svojej pozícii aj politický rozmer. Rímska cirkev sa považovala za „matku a hlavu“ všetkých cirkví, čo vyvolávalo nevôľu na Východe, ktorý videl sám seba nielen ako pokračovateľa kontinuity rímskeho cisárstva a ríše, ale aj za nositeľa kresťanských hodnôt.

Aj keď vzdialovanie Západu a Východu prebiehalo postupne počas niekoľkých storočí, ako dátum rozkolu sa tradične uvádza rok 1054, keď rímsky legát Humbert de Silva Candida a jeho sprievod exkomunikovali konštantínopolského patriarchu Michaela Kerullaria a jeho stúpencov. Následná synoda v Konštantínopole na oplátku exkomunikovala Humberta a jeho sprievod. Toto odcudzenie dosiahlo svoj dramatický vrchol v roku 1204, keď križiaci počas 4. križiackej výpravy vydrancovali Konštantínopol, ustanovili v ňom Latinské cisárstvo (existovalo do roku 1261) a v meste ustanovili latinského patriarchu (úrad existoval, aj keď neskôr už len formálne, až do roku 1964), čím fakticky pošliapali dávnu tradíciu, postavenie a privilégiá konštantínopolského východného patriarchu, považovaného autokefálnymi



(samostatnými) východnými cirkvami za „primus inter pares“ („prvý medzi rovnými“). Cirkev na Západe ďalej používala označenie katolícky na odlišenie sa od heretikov, kam zarad'ovala aj cirkvi na kresťanskom Východe, neuznávajúce pápeža za hlavu celej cirkvi. Tie na oplátku zdôrazňovali presvedčenie o svojej pravej viere a bohoslužbe a používali označenie „pravoslávne“ (orthodoxos, pravoverný/pravoslávny). Kresťanstvo sa tak fakticky rozštiepilo na dve vetvy. Exkomunikačné akty z roku 1054 boli vzájomne síce v roku 1965 oboma stranami zrušené, no neprinieslo to žiadne zásadné zblíženie Východu a Západu.

Počas stredoveku sa dva koncily na Západe (Druhý lyonský koncil v roku 1274 a Florentský koncil v roku 1439) pokúsili o zmierenie a zjednotenie Východu a Západu, skôr však z politicko-vojenských než z náboženských dôvodov. Napriek podpísaným kompromisným teologickým formuláciám a zjednocovacím dokumentom bola únia medzi Východom a Západom len krátka a formálna a v praxi sa aj pre pád Konštantínopolu v roku 1453 nikdy nerealizovala. Pravoslávna synoda v Konštantínopole ju v roku 1484 výslovne odmietla, anulovala závery z Florencie a potvrdila odmietavý názor pravoslávnych cirkví voči Rímu.

Po páde Konštantínopolu postupne narastal vo východnom kresťanstve význam ruského pravoslavia. Rusko (Kyjevská Rus bola kristianizovaná v roku 988 za vlády Vladimíra I.) zostalo jedinou pravoslávnu krajinou, ktorá nebola pod moslimskou vládou Osmanskej ríše, a preto sa stalo hlasom pravoslávneho sveta. V roku 1589 sa ruská pravoslávna cirkev osamostatnila, v Moskve bol zriadený patriarchát, ktorý v nasledujúcom roku uznali ostatné pravoslávne patriarcháty. Vzhľadom na jeho postavenie v pravoslávnom svete začala byť Moskva nazývaná aj „tretím Rímom“ (Konštantínopol, „druhý Rím“, stratil pod osmanskou vládou svoj cirkevno-politický význam).

Do sveta východného kresťanstva patria aj orientálne ortodoxné cirkvi (nazývané aj predchalcedónske, monofyzitské alebo miafyzitské), ktoré uznávajú len prvé tri kresťanské koncily, zatiaľ čo pravoslávne cirkvi ich uznávajú sedem. Hlavná odlišnosť od ostatných kresťanských cirkví je v chápaní prirodzenosti Ježiša Krista – orientálne ortodoxné cirkvi hovoria o jedinej, božskej prirodzenosti Ježiša Krista, ktorá obsahuje aj jeho človečenstvo („ako kvapku medu v mori“), zatiaľ čo ostatné cirkvi, podľa učenia Chalcedónskeho koncilu z roku 451, hovoria o dvoch prirodzenostiach Ježiša Krista, božskej a ľudskej, v jedinej božskej osobe. Medzi orientálne ortodoxné cirkvi patria sýrska, koptská, arménska, etiópska a eritrejská. Ostatnými cirkvami boli až do 20. storočia považované za heretické, no v rámci

ekumenického zblížovania v druhej polovici 20. storočia sa rozvinuli teologické dialógy s týmito cirkvami v snahe viac pochopiť vývoj ich teologickej terminológie a kristológie v historickom kontexte. Dnes sa tieto rozdiely chápu viac na filozofickej než teologickej rovine, v uznaní rôznych interpretácií pojmov osoba a prirodzenosť.

Mimoriadny význam pre formovanie kresťanstva a jeho identitu mali kresťanské mníšske a rehoľné rády, ktoré sa rozvinuli v rímskokatolíckom a východnom kresťanstve. Ich vznik nemá základ v židovskej tradícii, ale bol inšpirovaný životom egyptských pustovníkov v 3. storočí. Od sv. Antona Pustovníka sa odvádza eremitská a od sv. Pachomia kenobitská forma raného mníšstva (začiatok 4. storočia). Za otca mníšstva sa považuje na Východe sv. Bazil Veľký (+379) a na Západe sv. Benedikt z Nursie (+547). Obaja napísali pravidlá pre život mníchov („regula“), ktoré sa stali základom pre východné resp. západné mníšstvo. Mníšstvo na Východe si dodnes zachovalo jedinú formu. Na Západe počas storočí neustále vznikali nové rády a rehole, buď reformovaním už existujúcich alebo vytvorením úplne nových, niektoré sa časom zlúčili s inými alebo zanikli, čoho výsledkom sú desiatky reholí a kongregácií (len na Slovensku ich pôsobí 30 mužských a 50 ženských). Východné mníšstvo je orientované na modlitbu, bohoslužbu a duchovný život a záujem verejnosti viac-menej trpí (najmä turistov ako zdroj príjmu). Formy mníšskeho a rehoľného života na Západe zahŕňajú celé spektrum od kontemplatívnych rádov žijúcich v prísnej odlúčenosti od sveta až po rehole orientované na misionársku prácu a na službu verejnosti v podobe školskej, sociálnej a zdravotníckej činnosti.

## **Reformácia**

Významným obdobím zmien v západnom kresťanstve bolo 16. storočie. Aj keď počas predchádzajúcich storočí prebiehali v kresťanskej cirkvi permanentné pokusy o reformy, nikdy nevedli k takým rozsiahlym zmenám, akou bola protestantská reformácia v 16. storočí. Jej spúšťačom sa stalo vystúpenie Martina Luthera v roku 1517, ktorý kritizoval dobové cirkevné pomery a náboženskú prax. V dôsledku spoločenských a politických pomerov v Nemecku sa jeho názory stali programom obnovy cirkvi, ktorej dôsledkom bolo oddelenie veľkých skupín od rímskokatolíckej cirkvi najmä v severnej a strednej Európe. Kresťanské hnutia a spoločenstvá, ktoré priamo vzišli z reformácie v 16. storočí alebo na ňu nadviazali, sú označované súhrnným názvom protestantizmus. Reformácia nebola jednoliatym hnutím,

presadzovala sa ťažko a postupne a bola úspešná najmä na miestach, kde vo svoj prospech získala politické elity. Výsledkom preto nebola jednotná, celosvetová „protestantská cirkev“ ako protiváha rímskokatolíckej cirkvi, ale rôzne protestantské cirkvi, spoločenstvá, smery a prúdy, ktoré sa v priebehu storočí ďalej delili. Táto mnohosť a rôznosť kresťanských foriem však nie je v protestantizme chápaná negatívne, ale je považovaná za prejav Božieho pôsobenia. Popri štiepení existovali zároveň snahy o zjednotenie či o vzájomnú spoluprácu, ktoré dostali svoju najvýraznejšiu podobu v ekumenickom hnutí v 20. storočí, ktorého cieľom bolo hľadať, čo kresťanské cirkvi spája, a prekonávať, čo ich rozdeľuje.

Protestantizmus a katolicizmus majú rovnaké učenie týkajúce sa božskej Trojice a Ježiša Krista, ktoré bolo formulované najmä na konciloch v kresťanskom staroveku (prvých sedem koncilov uznávajú všetky kresťanské cirkvi okrem orientálnych ortodoxných). Od katolicizmu sa líši v chápaní cirkvi a pápežskej autority, vzťahu Biblie a tradície, v chápaní Božej milosti a sviatostí (katolíci majú sedem, protestanti dve), protestanti odmietli omšu, mníšstvo, kult Panny Márie a svätých, púte, odpustky a vôbec každú podobu kresťanskej praxe, ktorá nemá explicitný biblický základ.

Schematicky možno v protestantizme hovoriť o evanjelickej („luterskej“) a reformovanej („kalvínskej“) vetve a o hnutiach a skupinách, ktoré vznikli v radikálnej vetve reformácie (patria sem napr. krstenecké hnutie, mennoniti, amiši, hutteriti, baptistické hnutie).

Akýmsi stredným prúdom medzi katolicizmom a protestantizmom je anglikanizmus. Tento pojem označuje cirkvi, ktoré súvisia s reformáciou na Britských ostrovoch a sú vo vzájomnom plnom spoločenstve („Anglican communion“). Pôvodne vznikli pod vplyvom Church of England, dnes však majú úplnú samostatnosť. Anglikanizmus, podobne ako protestantizmus, nevytvára jednotnú, celosvetovo pôsobiacu organizáciu, ale je spoločenstvom cirkví, hlásiacich sa k princípom anglikánskeho kresťanstva. Anglikanizmus zachoval vo svojom učení a praxi niektoré katolícke prvky, zároveň sa však formoval pod vplyvom protestantskej reformácie. Tieto prvky vytvorili v anglikanizme tri veľké krídla – Low Church má bližšie k myšlienkam protestantizmu, High Church zachováva niektoré katolícke prvky a tretím, stredným krídlom je Broad Church, ktorá sa snaží pôsobiť sprostredkujúco medzi protestantizujúcimi a katolicizujúcimi tendenciami a byť priestorom pre čo najširšie spektrum názorových pozícií.

Pod protestantizmus sa zvyknú zaradiť aj skupiny, ktoré nemožno úplne považovať za protestantské, aj keď vznikli v protestantskom prostredí a inšpirovali sa ním, napr. kvakeri, adventisti siedmeho dňa, Armáda spásy, letničné hnutia. Charakterizuje ich odmietanie trvalej cirkevnej organizačnej štruktúry, ktorú si vytvárajú podľa potreby a podľa princípu „zdola“. Za základ považujú ohlasovanie Biblie, ktorej výklad neprináleží autoritatívnemu reprezentantovi alebo autoritatívnej skupine, ale tvorí sa konsenzom komunity, najmä pri sociálno-etických otázkach.

Katolíckou odpoveďou na protestantskú reformáciu bol Tridentský koncil, ktorý v nepravidelných odstupoch prebiehal medzi rokmi 1545 – 1563. V reakcii na protestantizmus definoval rímskokatolícke učenie a dogmatizoval tie časti doktríny, ktoré dovtedy neboli predmetom sporov, napr. počet sviatostí alebo počet biblických kníh. Vo svojich dokumentoch vyslovene nespomínal meno žiadneho protestantského reformátora, ale formuloval vety, ktoré považoval za heretické a ich zástancov exkomunikoval. Koncil zjednotil a zreformoval kult, zakázal liturgie mladšie než dvesto rokov a určil striktné predpisy pre rituálnu prax a náboženský život. Zaviedol tiež kontrolu dodržiavania koncilových záverov. Úlohu presadiť rozhodnutia koncilu si vzala za svoju práve v tom čase vzniknutá rehoľa jezuitov („Spoločnosť Ježišova“), ktorá – na rozdiel od dovtedajších troch rehoľných sľubov chudoby, čistoty a poslušnosti – pripájala aj štvrtý sľub vernosti pápežovi.

Život v rímskokatolíckej cirkvi prebiehal nasledujúcich štyristo rokov až po Druhý vatikánsky koncil v 20. storočí podľa nariadení Tridentského koncilu. Katolicizmus zaujal obrannú pozíciu, bol plne zaujatý bojom so svojimi odporcami, ktorých už nebolo jednoduché prinútiť k poslušnosti. Dovtedajší kresťanský svet sa rozšíril o Ameriku a Áziu. Zrazu bolo treba riešiť otázky, na ktoré už nestačila ani Biblia ani Aristoteles. Problémy viery a cirkvi nadobúdali od 16. storočia globálny charakter. Katolícka cirkev v rámci svojej reformy vsadila na scholastickú teológiu, vyžívajúcu sa v deleniach a v kazuistike, na prísne organizovaný systém cirkevnej disciplíny a na triumfalizmus v liturgii a sakrálnom umení. Vznikali nové formy spirituality, ale aj nové rády, orientované viac sociálne než kontemplatívne. Ideálom rímskeho katolicizmu sa stala nedobytná bašta, ktorú nemali premôcť ani brány pekla. Rímskokatolícka cirkev na dlhú dobu stuhla vo svojom renesančnom svete a protestantský svet, nadobúdajúci úplne nové rozmery v podobe množstva náboženských smerov a komunít, rozvoja poznania, vedy a technológií, jej bol čoraz cudzejší. Isté už neboli ani tradične katolícke krajiny: „prvá dcéra cirkvi“ (Francúzsko)

sa vybrala cestou osvietenstva a revolúcie, ktorá rímskokatolícku cirkev pripravila o dovtedajšie pozície vo verejnom živote.

Rozštiepenie západného kresťanstva na rímskokatolícku cirkev a protestantské kresťanstvo malo aj svoje politické a kultúrne dôsledky. Medzi katolíckym a protestantským svetom sa natiahla deliaca línia: severná Európa a severná Amerika sú väčšinovo protestantský, južná Európa a Južná Amerika sú katolícke. Medzi nimi sa vytvorili zóny nedorozumení, konfliktov a bojov, nielen v náboženských a ideologických otázkach, ale aj v oblasti politických, hospodárskych a vojenských záujmov, v ktorých sa kresťanské náboženstvo v jeho rôznych podobách stalo súčasťou nemilosrdného súperenia, mocenských hier a bezohľadných stratégií.

V 19. storočí kresťanský svet zažíval zmenu spoločenských vzťahov a vznikajúceho kapitalizmu, v tradične katolíckych krajinách rástol význam laického elementu. Pápež Pius IX. v roku 1864 vydal Syllabus errorum – zoznam 80 bludov vtedajšieho sveta. Prvý vatikánsky koncil (1869 – 1870), ktorý mal situáciu riešiť, stihol vydať iba dva dokumenty a vyhlásiť dogmu o pápežskej „infallibilitas in rebus fidei et morum“ (neomylnosť vo veciach viery a mravov), keďže kvôli politickej situácii v Taliansku musel predčasne skončiť. Dogma o pápežskej neomylnosti vyvolala v časti katolíckeho, najmä nemeckého sveta nesúhlasnú reakciu, ktorá nakoniec viedla k vytvoreniu Starokatolíckej cirkvi. V septembri 1870 pápež prišiel o Pápežský štát a vyhlásil sa za „vatikánskeho väzňa“. Situáciu vyriešili až Lateránske zmluvy v roku 1929.

### **Kresťanstvo v 20. storočí**

Kresťanstvo v 20. storočí stálo pred výzvami vychádzajúcimi zo zmenených politických a spoločenských pomerov najmä v Európe: rozpad monarchií, dve svetové vojny, rozpad koloniálneho systému, diktatúry komunistického, fašistického a národno-socialistického charakteru, studená vojna a rozdelenie sveta na mocenské bloky. Sebavedomím kresťanských cirkví otriasla Prvá, no najmä Druhá svetová vojna, ktorá bola v desivých rozmeroch ničenia a vraždenia rozpútaná v prostredí západného kresťanstva a na ktorej sa napokon zúčastnili všetky veľké prúdy kresťanského sveta.

Vojnový konflikt zároveň umožnil ľudské zblíženie členov rôznych cirkví, ktorí dovtedy vnímali iných kresťanov len optikou náboženskej ideológie svojich cirkví. Výsledkom volania

po spolupráci a komunikácii všetkých kresťanov bolo založenie Svetovej rady cirkví v Amsterdame v roku 1948. Motorom zblížovania bola najmä snaha prekonať zahanbenie a výčitky svedomia zo zlyhania kresťanov, jednotlivcov aj cirkví, ktorí na „kresťanskom kontinente“ nedokázali zabrániť vypuknutiu dvoch najničivejších vojnových konfliktov v dejinách ľudstva. Povojnová obnova Európy sa stala akcelerátorom zmien aj v kresťanských cirkvách, ktoré sa oveľa intenzívnejšie začali snažiť o zapojenie do spoločenských procesov a o budovanie vzájomnej spolupráce. Naliehanie na obnovu kresťanských cirkví a ich väčšiu otvorenosť voči svetu aj voči sebe navzájom nebolo nikdy väčšie.

Rímskokatolícka cirkev sa k ekumenickým aktivitám, prebiehajúcim najmä v protestantskom prostredí, stavala spočiatku rezervovane. Aktívnejšou začala byť až v šesťdesiatych rokoch 20. storočia pod vplyvom Druhého vatikánskeho koncilu (1962 – 1965), ktorý si dal za cieľ nebojovať proti „moderným bludom“, ako ich formuloval v roku 1864 pápež Pius IX., ale deklaroval pozitívny cieľ hľadať nové možnosti pre cirkev v podmienkach súčasného sveta. Vzhľadom na zmeny, ktoré koncil postupne odhlasoval, bol vnímaný ako prevratná udalosť v dejinách rímskokatolíckej cirkvi, vrátane oveľa otvorenejšieho postoja k nekatolíckym cirkvám. Rozsah a razantnosť zmien nemali v dejinách rímskokatolíckej cirkvi obdobu. Členmi cirkvi bol väčšinou prijatý v nádeji na pozitívne zmeny, no našlo sa aj niekoľko skupín, ktoré koncil obvinili zo zrady rímskokatolíckej tradície a koncilové rozhodnutia odmietli. Pápež Ján Pavol II. (prvý a zatiaľ jediný pápež slovanského pôvodu) v snahe o medzináboženský dialóg robil symbolické gestá voči nekatolíkom: navštívil rímsku synagógu (1986), na stretnutie do Assisi pozval predstaviteľov náboženstiev sveta (1986), modlil sa pri Západnom múre v Jeruzaleme pri svojej púti do Izraela (2000) a na Popolcovú stredu v jubilejnom roku 2000 požiadal o odpustenie za hriechy katolíkov v minulosti.

Rozpad komunistického systému koncom osemdesiatych rokov 20. storočia ovplyvnil aj kresťanské cirkvi v strednej a východnej Európe. Prestal štátny dozor nad cirkvami, náboženské aktivity už neboli monitorované bezpečnostnými štruktúrami, cirkvi posilňovali svoju prítomnosť v spoločenskom, hospodárskom a politickom živote. Nastala obnova rímskokatolíckej, pravoslávnych a protestantských cirkví, z ktorých mnohé sa dožadovali odškodnenia za prenasledovanie a utrpenie počas komunizmu. Aj keď dnešné štáty majú oficiálne sekulárny charakter, náboženstvo začalo v spoločenskom živote postkomunistických štátov zohrávať významnú úlohu.

## Výzvy pre kresťanstvo na začiatku 21. storočia

Kresťanské cirkvi prechádzajú na prelome tisícročí významnými zmenami. Za najväčšiu výzvu pre tradičné cirkvi v krajinách západnej Európy je klesajúci počet ich príslušníkov. Snažia sa preto hľadať spôsoby, ako spojiť kresťanské učenie s modernými formami jeho ohlasovania, ako primerane komunikovať cirkevné obsahy verejnosti, ako riešiť situácie, ktoré by mohli narúšať kredit cirkví v spoločnosti a ako v cirkevnom prostredí využívať sociálne siete. Na jednej strane to nachádza porozumenie, najmä v mladšej generácii, na druhej strane sa ozývajú hlasy, ktoré považujú súčasné spôsoby hlásania kresťanskej viery za príliš liberálne a volajú po návrate k tradičnejším kresťanským formám.

Aj keď vo svete rastie počet kresťanov, ich podiel na svetovej populácii zostáva rovnaký, približne jednotretinový. Demografia kresťanskej populácie sa mení v prospech tzv. tretieho sveta – kým počet kresťanov vo vyspelých krajinách Európy a Severnej Ameriky klesá, narastá ich počet najmä v krajinách Afriky a Latinskej Ameriky. Pri pohľade na vývoj populácie za posledných sto rokov sú tieto zmeny markantné – demografické centrum kresťanstva sa posunulo mimo tzv. tradičných kresťanských krajín.

Kresťanstvo je v prvých desaťročiach nového tisícročia intenzívne konfrontované so svojim stáročným náboženským susedom i rivalom – islamom. V Európe je prítomný značný počet obyvateľov, vyznávajúcich islamské náboženstvo, ktorí do nej prišli ako ekonomickí migranti v desaťročiach po Druhej svetovej vojne, alebo sú ich potomkami. Narastá aj počet kresťanov i moslimov, ktorí v ostatných rokoch prišli do Európy ako utečenci v dôsledku spoločenských, politických, vojnových a náboženských konfliktov (všetko je väčšinou súčasťou „jedného balíka“ problémov) v blízkovýchodných a afrických štátoch. Kresťania v týchto krajinách zažívajú intenzívnu islamizáciu spoločnosti, ktorá v podobe militantného islamizmu pre nich často predstavuje hrozbu, pred ktorou musia utekať v strachu o holý život. Kresťanstvu, ktoré bolo na Blízkom Východe prítomné od ranokresťanských čias, dnes prakticky hrozí postupná násilná likvidácia. V dôsledku populačnej explózie v Afrike, ktorá sa rovnako týka kresťanov aj moslimov, v kombinácii s chudobou, nedostatočnými zdrojmi, politickou korupciou a klimatickou zmenou dochádza k spoločenským napätiam a násilným konfliktom, ktoré majú často aj náboženský rozmer.

V minulých storočiach sa kresťanské cirkvi museli vysporiadať s poznatkami prírodných vied, protirečiacich kresťanskej kozmológii, potom s evolučnou teóriou, odporujúcej biblickým predstavám o vzniku človeka, a tiež s rozvojom sociálnych vied, nabúravajúcim kresťanské predstavy o usporiadaní spoločnosti a o mieste cirkvi v nej. V súčasnosti je silným impulzom pre kresťanskú reflexiu najmä prudký rozvoj biotechnológií, ktoré sú výzvou pre kresťanskú bioetiku. Etické otázky vyplývajúce z problematiky transplantácie orgánov a tkanív, somatickej génovej terapie, klonovania ľudí, eutanázie, priameho potratu, antikoncepcie, umelého oplodnenia a výskumu na embryách a embryonálnych kmeňových bunkách stavajú kresťanské cirkvi pred nutnosť zaujať stanoviská, ktoré sa nemôžu oprieť o Bibliu a doterajšiu tradíciu, a vyžadujú si formulovanie nových postojov. Vo väčšine kresťanských cirkví momentálne prevláda voči biomedicíne a biotechnológiám opatrnosť, nedôvera, obava z možného zneužitia a pocit ohrozenia na individuálnej, spoločenskej a globálnej úrovni. Iba časť názorov v niektorých protestantských cirkvách pozerá na možnosti biotechnológií, najmä v oblasti umelého oplodnenia a výskumu embryí a embryonálnych kmeňových buniek, ako na nové, morálne odôvodniteľné a prijateľné možnosti, ktoré moderná veda prináša jednotlivcovi a spoločnosti.

## **Záver**

Tretina ľudstva sa hlási ku kresťanstvu, ktoré vychádza z učenia Ježiša z Nazaretu. Kresťania ho považujú za Krista, Bohom prisľúbeného Mesiáša, ktorý zomrel na kríži za hriechy ľudí, vstal z mŕtvych a svojich verných predišiel do neba, odkiaľ príde na konci dejín súdiť živých i mŕtvych. Dobrých a verných prijme po Poslednom súde do večného raja v novom svete. Kresťania uctievali Ježiša Krista ako človeka a Boha, jednu z troch božských osôb tvoriacich jedinú božskú bytosť. Aj keď jadrom kresťanstva je Ježišovo učenie o láske k Bohu a k blížnemu, vrátane nepriateľov, takmer dvojtisícročné dejiny kresťanstva sú aj dejinami tragických nedorozumení, eskalovaných sporov, krvavých konfliktov a nenávisťi k vlastným aj cudzím, k iným kresťanom a k nekresťanom. Dnešné cirkvi, popri všetkej rozmanitosti, snahe o uchovanie vlastnej identity a napriek dejinným rozdielom, deklarujú ekumenickú ochotu nadviazať na pozitíva, ktoré ich spájajú, a odhodlanie poučiť sa z negatív minulosti pre dobro kresťanov aj nekresťanov.



## Použitá a odporúčaná literatúra

- Nový zákon* (podľa prístupných vydaní Biblie, napr. v Ekumenickom preklade Biblie)  
*Novozákonné apokryfy I., II., III.*, Praha, Vyšehrad, 2001.
- BIRNSTEIN, Uwe, *Kronika křesťanství*, Praha, Fortuna Print, 1998.
- BROWN, Peter, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*, Oxford, Blackwell, 1996.
- EISENMAN, Robert & WISE, Michael, *Jesus und die Urchristen: Die Qumran-Rollen entschlüsselt*, München, Carl Bertelsmann, 1993.
- FERGUSON, Everett, *Encyclopedia of Early Christianity*, New York, Garland, 1999.
- FILIPI, Pavel, *Křesťanstvo*, Brno, CDK, 1998.
- FLUSSER, David, *Ježíš*, Praha, Oikoyomenh, 2002.
- FRANKIELOVÁ, S. S, *Křesťanství*, Praha, Prostor, 1996.
- FRANZEN, August, *Malé církevní dějiny*, Praha, Zvon, 1995.
- HERRIN, Judith, *The Formation of Christendom*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- CHADWICK, Henry, *The Church in Ancient Society: from Galilee to Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- CHARLESWORTH, James H., *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*, Praha, Vyšehrad, 2000.
- JEDIN, Hubert, *Malé dějiny koncilů*, Praha, Ústřední církevní nakladatelství, 1990.
- KRYŠTOF, Byzantologie I., PBF PU v Prešove, Prešov 1995
- KRYŠTOF, Pravoslavný svět, PBF PU v Prešove, Prešov 2000
- LAMBERT, Malcom, *Středověká hereze*, Praha, Argo 2000.
- LANE, Tony, *Dějiny křesťanského myšlení*, Praha, Návrat domů, 1996.
- LAWRENCE, Clifford Hugh., *Dějiny středověkého mnišství*, Praha, Vyšehrad, 2001.
- LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (eds.), *Encyklopedie středověku*, Praha, Vyšehrad, 2002.
- LE GOFF, Jacques, *Intelektuálové ve středověku*, Praha, Karolinum 1999.
- LEMAÎTROVÁ, Nicole (ed.), *Slovník křesťanské kultury*, Praha, Garamond, 2002.

- LIVINGSTONE, Elizabeth A., *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, Oxford University Press, <sup>2</sup>1996.
- LYNCH, Joseph H., *The Medieval Church: a Brief History*, London, Longman, 1992.
- McGRATH, A.: *Křesťanská spiritualita*, Praha, Volvox Globator, 2001.
- McMANNERS, John (ed.), *The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford - New York. Oxford University Press, 1990.
- PAVLINCOVÁ, Helena & HORYNA, Břetislav (eds.), *Judaismus – křesťanství – islám*, Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2003.
- PETROSILLO, Piero, *Křesťanství od A do Z*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- PIEPER, Josef, *Scholastika: Osobnosti a náměty středověké filosofie*, Praha, Vyšehrad 1993.
- POKORNÝ, Petr, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha, Vyšehrad, 1993.
- Slovník biblické kultury*, Praha, EWA, 1992.
- SOKOL, Jan, *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Praha, Vyšehrad, 2000.
- STUBHANN, Matthias, *Encyklopedie Bible*, 2 vols., Bratislava, Gemini, 1992.
- STUDENÝ, Jaroslav, *Křesťanské symboly*, Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 1992.
- SZARMACH, Paul (ed.), *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, New York, SUNY, 1984.
- VOUGA, François, *Dějiny raného křesťanství*, Brno, CDK, 1997.

## 2. Herakles, Asklepios a Dionýzos: antické predobrazy Ježiša?

Ježiš a jeho prví nasledovníci boli židia, hovorili po aramejsky a svoje posvätné texty počúvali a čítali v hebrejčine. Ježišovo učenie sa však mohlo po Rímskej ríši rozšíriť vďaka hovorovej gréčtine (koiné), ktorá bola komunikačným médiom vtedajšieho Stredomoria. Prvé dve desaťročia sa Ježišova „dobrá správa“ („euangelion“/ „evanjelium“) šírila iba medzi židmi v Palestíne a v diaspóre a bola poznačená apokalyptickým očakávaním konca sveta a Ježišovho druhého príchodu. V tejto atmosfére nebola potreba Ježišovo učenie písomne zachytiť. Keďže sa však očakávania nenaplnili a finále dejín neprichádzalo, v druhej polovici 1. storočia začala vznikať prvá kresťanská literatúra o Ježišovej osobe a jeho náboženskom poslaní. Začiatkom päťdesiatych rokov 1. storočia apoštol Pavol napísal svoje prvé listy kresťanským komunitám. Od šesťdesiatych rokov boli zostavované evanjeliá ako teologicko-literárne výpovede o Ježišovi, ktorého jeho nasledovníci identifikovali s očakávaným mesiášom, po grécky Kristom. Z ranokresťanského vyznania „Ježiš je Kristus“ tak v kresťanskej tradícii vzniklo meno-titul: Ježiš Kristus.

Grécky jazyk nebol jediným faktorom, ktorý pomohol začínajúcemu kresťanstvu. Aby mu mohli rozumieť aj ľudia mimo židovskej kultúry, bolo nevyhnutné používať všeobecne známe náboženské komunikačné prostredie a tým bola grécka mytológia.

Hovoriť o Ježišovi v termínoch židovského náboženstva by jeho poslanie urobilo neodkommunikovateľným pre široké vrstvy, žijúce v prostredí mýtov o hrdinoch, polobohoch a bohoch. Širitelia raného kresťanstva s úplnou samozrejmosťou prevzali mytologické vzory. Prezentácia Ježišovej osoby v polyteistickom prostredí Rímskej ríše prirodzene obsahovala mytologické prvky. Rozprávania o Ježišovi museli obstáť v konkurencii silných mytologických postáv ako Herakles, Asklepios či Dionýzos. Ježiš bol v príbehoch jeho vyznáčov vykreslený ako schopný, silný a vplyvný nadprirodzený hrdina, ktorý prekoná akúkoľvek grécku konkurenciu.

V nasledujúcich riadkoch si všimneme, ako sa mytologické príbehy o Heraklovi, Asklepiovi a Dionýzovi odrazili v tých ranokresťanských textoch, ktoré boli neskôr kresťanmi považované za inšpirované Bohom – a tým za teologicky najspoľahlivejšie výpovede o poslaní Ježiša – a stali sa normatívnymi, kanonickými textami kresťanského náboženstva.

## **Herakles**

Mýtický a filozofický obraz Herakla vznikol asi päť storočí pred Ježišovým narodením a rozširovali ho filozofické školy kynikov a stoikov. Herakles vystupoval ako boží syn, ktorý oroduje za svet. Pre vznešených a vzdelaných mužov 1. storočia nášho letopočtu bol Herakles najvyšším ideálom, vzorom mudrca a spasiteľom sveta. Rímsky filozof Seneca (zomrel v roku 65 nášho letopočtu, teda v čase, keď najstaršie evanjeliá ešte len vznikali) ho vo svojich dvoch drámach, ktoré mu venoval, predstavil ako veľkého dobrodincu, vykupiteľa ľudstva, božieho syna a spasiteľa sveta. Senecov Herakles zachránil podsvetie a zvíťazil nad démonmi.

Súvislosť medzi kultom Herakla a evanjeliami o Kristovi si už dávno všimol každý, kto v rámci klasického vzdelania a štúdia gréčtiny čítal grécke mýty a ranokresťanské texty. V roku 1937 nemecký filológ Friedrich Pfister vyslovil hypotézu, že pôvod biblických textov o Kristovi vychádza z mýtu o Heraklovi. Pfister nebol jediný, kto si všimol podobnosti medzi oboma postavami. Nemecký básnik Hölderlin 150 rokov pred Pfisterom nazval Krista „Heraklovým bratom“ a aj Schelling a Nietzsche našli paralely medzi mytologickým Heraklom a biblickým Kristom.

Už porovnanie okolností narodenia vykazuje nápadné podobnosti: Herakles aj Kristus mali božského otca a ľudskú matku, ktorá žila s iným, ľudským mužom. Oboch ohrozovali na živote hneď po narodení. Ich poslanie bolo potvrdené vyššími mocnosťami – u Herakla orákulum, u Krista slovom proroka. Robili veľké a obdivuhodné skutky. Pre splnenie svojej misie boli ochotní prijať postavenie sluhu.

Markantná je aj podobnosť príbehov o Heraklovi s evanjeliom podľa Jána (vzniklo koncom prvého storočia n. l.). Kým podľa troch starších, tzv. synoptických evanjelií sa Ježišovmu ukrižovaniu všetci prizerali len z diaľky a Ježiš na kríži umieral sám, v evanjeliu podľa Jána pod krížom stála Ježišova matka a „učeník, ktorého miloval“ (v kresťanskej tradícii stotožňovaný s apoštolom Jánom). Keď umieral Herakles, bol pri ňom jeho blízky priateľ.

Obaja skončili svoj život so slovami „Dokonané je“, pri ich smrti sa triasla zem a za bieleho dňa sa nečakane zotmelo. Človek, ktorý zapríčinil ich smrť, sa v oboch príbehoch obesil (Deianeira v mýte o Heraklovi a Judáš v evanjeliách o Ježišovi). Herakles aj Kristus však

vstali z mŕtvych a vstúpili na nebesia, kde dostali odmenu za svoje činy. Pri svojom odchode do neba sa obaja stratili z dohľadu v oblaku.

## **Asklépios**

Asklépiova svätyňa (Asklepeion) v Epidaure bola najslávnejším miestom zázračných uzdravení antického sveta. Monumentálny chrámový komplex v Epidaure bol magnetom pre ľudí so zdravotnými ťažkosťami a hľadajúcich riešenie svojich životných problémov. Chorí tu prichádzali v nádeji, že počas posvätného spánku v chráme sa uzdravia alebo sa im prisnajú odpovede na ich otázky. Chrám finančne prekvital, z čoho možno usudzovať, že Asklépiovi klienti odchádzali domov spokojní. Koncom 4. storočia nášho letopočtu Asklepeion v Epidaure vyplenil Gót Alarich a chrám zanikol. Náboženská tradícia však pokračovala. Na jeho mieste bola postavená kresťanská bazilika a modlitby už nesmerovali k Asklépiovi, ale ku Kristovi.

Asklépiov kult prežíval svoj vrchol medzi 5. storočím pred našim letopočtom a 2. storočím nášho letopočtu. Podľa rímskej tradície v roku 292 pred našim letopočtom Asklépios odvrátil od Ríma morovú nákazu, keď v podobe hada prišiel na lodi z Epidauru do Ríma, kde mu na Tiberskom ostrove (riečny ostrovček neďaleko dnešnej rímskej štvrte Trastevere) zasvätili chrám, ktorý slúžil aj ako liečebňa pre pútnikov, túžiacich po uzdravení. Uctievanie Asklépia v Ríme podstatne prispelo k rozšíreniu jeho kultu po celom impériu. Na ruinách Asklépiovho chrámu bol v 10. storočí postavený kostol, ktorý po obnove v 12. storočí zasvätili svätému Bartolomejovi, ktorý bol okrem iného aj patrónom fyzicky alebo psychicky chorých. Tradícia uzdravovania na Tiberskom ostrove pretrvala dodnes: nachádza sa tam nemocnica, založená v 16. storočí.

Kristus bol svojimi prívržencami označený slovom sôtér, spasiteľ. Rovnaký výraz bol veľkými písmenami napísaný na Asklépiových oltároch. Obaja liečili vystretím alebo položením ruky, prípadne dotykom prsta. Dôležitú úlohu zohrávala viera v uzdravenie a to aj v prípade, že vyliečení boli neveriaci. Ježiš aj Asklépios navrátili zrak slepému, ktorý v oboch príbehoch videl ľudí ako stromy. Liečili obeť porážky, chromých, hluchých a uzdravovali aj na diaľku. Nerobili žiadne sociálne rozdiely a pomáhali všetkým rovnako. Uzdravení si po zázraku sami niesli nosidlá, na ktorých ich doniesli. Asklépios vzkriesil šiestich ľudí, Ježiš podľa Biblie dvoch. Detaily sa zhodujú: Vzkriesenie sa odohralo v prítomnosti svedkov,

prítomní skeptici zázrak vysvetlili spánkom či zdanlivou smrťou vzkriesených, oživení dostali hneď najesť. Ježiš aj Asklépios mali tituly Pán a Spasiteľ. Asklépia nazývali Slnkom, Krista Svetlom: ono ich poslalo do sveta a u neho boli prv, než vznikol svet. Obaja sa vo svojej božskosti znížili k ľuďom: Ježiš sa dotkol malomocného, Asklépios pobozkal chorú nohu. Oboch považovali za vládcov sveta a pánov prírody, boli dokonalí a múdri, pomáhali nie zo zisťnosti, ale pre dobro ľudí.

Kresťanskí spisovatelia, najmä Justín a Origenes, považovali za potrebné priamo sa konfrontovať s Asklépiovým kultom, čo ukazuje konkurenčný vzťah dvoch svetov náboženských predstáv. Uznávali síce, že niekto sa môže odvolávať na Asklépia ako pôvodcu svojho uzdravenia, no oni sami považovali Krista za toho, kto navracia zdravie. Uzdravenie Kristom bolo podľa nich viac než Asklépiom: nerobí totiž človeka len zdravým, ale aj dobrým a mravným. Ak kresťanstvo chcelo vytvoriť silný obraz Krista, ktorý má moc aj nad chorobou a smrťou, nemohlo obísť mýtus o Asklépiovi. Absorbovalo asklépiovskú tradíciu a na Asklépiovo miesto nastúpil Kristus. Príbehy o Ježišovi-liečiteľovi dostali asklépiovské črty, ktoré mali demonštrovať – ako v mnohých iných doložitelných prípadoch biblického textu – nadradenosť uctievania Krista nad Asklépiovým kultom.

## **Dionýzos**

Predstavy o Dionýzovi sa v stredomorskej oblasti a v Grécku rozšírili asi už v 8. storočí pred našim letopočtom. Bol bohom vína, úrody, plodnosti a búrlivej radosti. Bol miláčikom antického sveta a jeho svätyne stáli vo všetkých významnejších gréckych mestách. Nadšenie pre jeho uctievanie bolo všeobecné – jeho kult našiel ohlas vo všetkých vrstvách spoločnosti a nebol vyhradený len zasvätencom. Jeho slávnosti a impozantné procesie na jeho počesť boli bujarými oslavami života a sprevádzali ich súťaže nielen v rečníctve a športe, ale aj v pití. V Ríme ho poznali a uctievali pod menom Bakchus. Dionýzos bol už storočia pred Kristom predstavovaný ako boží syn v ľudskej podobe – bol synom Dia, najvyššieho boha, a ľudskej matky Semely. Sviatok jeho narodenia slávil 25. decembra. Zázračne liečil. Mal moc vládnuť moru. Viezol sa na oslovi. Jeho vyznávači rituálne prijímali jeho telo a krv. Trpel, umrel a vstal z mŕtvych (v Delfách dokonca ukazovali jeho hrob).

Dionýza i Krista nazývali „viničom“: kým Dionýzos mal titul „vinič“, v Jánovom evanjeliu Ježiš o sebe hovorí ako o „pravom viniči“. Dionýzov kult sa spájal s viničom a vínom.

Dramatik Euripides (5. storočie pred n. l.) vo svojej hre Bakchantky hovorí v súvislosti s Dionýzom o premene vody na víno. Evanjelium podľa Jána obsahuje príbeh, ako Ježiš na svadbe v Káne tiež premenil vodu na víno; je pritom zaujímavé, že ostatné tri novozákonné evanjeliá tento zázrak nespomínajú. Podľa niektorých kresťanských textov z 2. a 3. storočia sa tento zázrak pravidelne „ako znamenie neveriacim“ opakoval v deň oslavy tohto zázraku – 6. januára. Jeden z Dionýzových sviatkov sa pritom začínal sláviť práve v noci z 5. na 6. januára. Umelecké zobrazenie oboch postáv malo podobné črty: Spájal sa s nimi motív viniča (oboch ich niekedy znázorňovali v podobe viniča), motív uloženia v posvätnom košíku (Dionýzos) či v jasliach (Ježiš) po narodení i spôsob vyobrazovania: bez brady a s bradou.

Dionýzovo znovuzrodenie oslavovali v podobe mystérií. Rituálne obetované zviera – považované za Dionýzovu epifániu alebo inkarnáciu – bolo rozdelené na malé kúsky, ktoré účastníci rituálu surové konzumovali. Jesť mäso obetovaného zvieraťa a piť jeho krv znamenalo jesť telo a piť krv samého Dionýza. Extázu, ktorú uctievači pri tomto prijímaní prežívali, chápali ako úplne oslobodenie a dosiahnutie slobody, ktorá inak ľuďom nie je prístupná. Kresťanská mentalita rituálneho prijímania tela a krvi Krista sa mohla formovať aj pod vplyvom dionýzovských mystérií, hoci pri kresťanských obradoch sa nepoužívalo surové mäso, ale chlieb a víno. Dionýzie mali podobu spontánnych a bujarých osláv, boli prístupné aj pre ženy, dočasne ich oslobodzovali od spoločenských konvencií a obmedzení a boli mimoriadne obľúbené. Aj kresťanský kult bol otvorený pre ženy, ktoré sa na eucharistii zúčastňovali rovnocenne s mužmi.

Dionýzov kult bol v dobe, keď kresťanstvo začínalo formovať svoje myslenie a predstavy, príliš rozšírený a populárny na to, aby ho kresťania ignorovali. Samotné meno Dionýzos bolo v tej dobe tak bežné, že ho mali aj mnohí kresťanskí biskupi. Orgiastická podoba uctievania tohto gréckeho boha síce kresťanom podľa všetkého nenadchýnala, no niektoré motívy boli dostatočne dobré na to, aby ich spájali s Kristom a manifestovali jeho nadradenosť nad Dionýzom.

### **Pokresťančovanie gréckej mytológie**

Nemožno jednoznačne dokázať, do akej miery sa autori evanjelií inšpirovali gréckou mytológiou a je ťažké presne určiť, čo v kresťanskej tradícii priamo kopíruje mytologické

motívy, čo sa nimi len inšpiruje a čo sa na ne len podobá. Je však zrejmé, že do svojho literárneho stvárnenia šikovne prebrali to najlepšie z toho, čo im vtedajšia kultúra ponúkala.

Pri skúmaní súvislostí medzi antickým a kresťanským sveta sa však zdá veľmi pravdepodobné, že novovznikajúce náboženstvo siahalo po predstavách, prítomných niekoľko storočí, a prispôbilo si ich svojim vlastným potrebám. Grécka mytológia poskytla bohatý a spracovateľný materiál na formulovanie ranokresťanských predstáv o biblickom Kristovi. Bez vplyvu mýtov o Heraklovi, Asklépiovi či Dionýzovi (a mnohých iných, ktoré neboli predmetom tohto textu) by príbeh o potulnom židovskom učiteľovi Ježišovi, v ktorom jeho vyznávači našli svojho mesiáša, nadobudol úplne inú podobu. Kresťanská Biblia na svojej ceste antikou absorbovala aj grécku kultúru, jej mýty a filozofie a v pokresťančenej forme ju niesla ďalej aj po rozpade sveta, v ktorom vznikla.

#### **Použitá a odporúčaná literatúra**

BENNETT, Clinton, *In search of Jesus: insider and outsider images*. New York: Continuum 2001.

BROWN, Peter, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*, Oxford, Blackwell, 1996.

FERGUSON, Everett, *Encyclopedia of Early Christianity*, New York, Garland, 1999.

FLUSSER, David, *Ježíš*, Praha, Oikoymenh, 2002.

FRANKIELOVÁ, S. S, *Křesťanství*, Praha, Prostor, 1996.

HERRIN, Judith, *The Formation of Christendom*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

LEMAÎTROVÁ, Nicole (ed.), *Slovník křesťanské kultury*, Praha, Garamond, 2002.

LIVINGSTONE, Elizabeth A., *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, Oxford University Press, <sup>2</sup>1996.

McMANNERS, John (ed.), *The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford - New York. Oxford University Press, 1990.

PAVLINCOVÁ, Helena & HORYNA, Břetislav (eds.), *Judaismus – křesťanství – islám*, Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2003.

PETROSILLO, Piero, *Křesťanství od A do Z*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 1998.



- PRICE, Robert M. , *Deconstructing Jesus. Amherst, N.Y.: Prometheus Books 2000.*
- SANDERS, E. P., *The Historical Figure of Jesus. London: Allen Lane 1993.*
- SEZNEC, Jean, *The Survival of the Pagan Gods*, Princeton University Press 1972.
- Slovník biblické kultury*, Praha, EWA, 1992.
- STUBHANN, Matthias, *Encyklopedie Bible*, 2 vols., Bratislava, Gemini, 1992.
- STUDENÝ, Jaroslav, *Křesťanské symboly*, Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 1992.
- VAN VOORST, Robert E., *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*. Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000.
- VOUGA, François, *Dějiny raného křesťanství*, Brno, CDK, 1997.

### 3. Vplyv stoickej etiky na kresťanstvo

Rané kresťanstvo už vo svojej prvej generácii geograficky aj mentálne prekročilo náboženský kontext židovstva (tento proces zachytáva kanonický spis Skutky apoštolov, ktorý v Novom zákone nasleduje hneď po evanjeliách). Zatiaľ čo kresťania pojem *Chochma* („Múdrost“) v židovských posvätných písmach okamžite interpretovali ako metaforu pre Ježiša, najst Krista skrytého za gréckym pojmom *Sophia* („Múdrost“) sa stalo intelektuálnou úlohou pre niekoľko prvých kresťanských generácií. Kým podľa kresťanov bol Kristus v židovskej tradícii tajomne skrytý od jej začiatku a stačilo ho objaviť podľa nového hermeneutického kľúča (Ježiš z Nazaretu = prisľúbený Mesiáš), grécku filozofickú tradíciu ranokresťanskí myslitelia považovali za prípravu na pochopenie definitívneho zjavenia Boha v Ježišovi. V konfrontácii s gréckym myslením sa najprv tzv. apologéti a neskôr cirkevní otcovia snažili vyjadriť svoje myšlienky pomocou konceptov gréckych filozofických smerov. Kresťanskí myslitelia v nich videli tehličky pre rozostavanú stavbu rodiaceho sa kresťanského myslenia, voľne ich preberali a uvádzali do kresťanského kontextu. Ich význam buď ponechali, alebo ho prispôbili svojim potrebám.

Kresťanstvo síce prevzalo prvky pohanských etických systémov, cítilo sa však nadradené akejkoľvek „ľudskej“ múdrosti. Videlo v nich prirodzenú snahu dopátrať sa zmyslu sveta a oceňovalo niektoré ideály, ktoré považovalo za heroické. Keďže vo vlastných ideách videlo zavŕšenie všetkých židovských a vôbec ľudských očakávaní, na iné štýly etického myslenia pozerali ako na prirodzenú prípravu ľudstva na kresťanstvo. Obširne sa tejto teórii venoval napr. Klement Alexandrijský v prvej knihe svojho diela *Stromata*. Samotný fakt, že kresťanstvo vedome prebralo nekresťanské systémy, legitimovalo tým, že tieto systémy vznikli preto, aby urýchlili vývoj kresťanstva a zásobili ho pojмами a postojmi, ktoré bolo možné rýchlo a hladko pokresťančiť.

Jedným z najviac inšpirujúcich gréckych filozofických systémov bol pre rané kresťanstvo stoicizmus. Formovanie raného kresťanstva časovo zapadá do obdobia neskorej stoy s jej významnými autormi Senecom, Musoniom Rufom, Epiktetom a Marcom Aureliom. Ich diela a stoické pojmy sa stali súčasťou kresťanských úvah, najmä etického charakteru. Vplyv stoicizmu je badateľný v období patristiky v spisoch cirkevných otcov a v ranom kresťanstve bol veľmi rozšírený. Zatiaľ čo podľa kresťanov Gréci hľadali múdrosť prostredníctvom svojich filozofických úvah, kresťania múdrosť zosobnenú v Kristovi už našli a konceptami

gréckych filozofií si – podľa nich – len pomáhali pri vyjadrovaní. Kým v Grécku múdrosť hľadal *philosophos* („milujúci múdrosť“), za pravého nasledovateľa Múdrosti (t.j. Krista) bol v ranom kresťanstve pokladaný mních. Prvky stoickej etiky v kresťanstve pretrvali práve vďaka ranokresťanskému mníšstvu a prostredníctvom neho sa neskôr dostali do ľudového kresťanstva. Kresťanská *via perfectionis* („cesta zdokonaľovania“) dodnes nesie stoické prvky, hoci prikryté kresťanským náterom.

Pozrime sa teraz na elementy stoického myslenia, ktoré v explicitnej alebo implicitnej forme našli svoj odraz v kresťanstve. Sledovať budeme najmä ich prebratie raným kresťanstvom, v niektorých prípadoch ukážeme ich presah aj do neskoršej doby.

### **Súlady s prírodou**

Svet je podľa stoikov homogénny, jednotný a v jeho vnútornom dynamizme sa prejavuje imanentný božský princíp, totožný s večným kozmickým zákonom. Východiskovou pozíciou stoicizmu je naturalizmus: Ideálny človek žije v súlade s prírodou a koná v zhode so zákonmi kozmu (*kosmos* = usporiadaný svet, fungujúci podľa svojich vnútorných pravidiel). To sa deje vtedy, keď človek rozozná vlastné („prirodzené“) od cudzieho („neprirodzeného“). Kto to rozpozna, je filozofom: „Výchova filozofa spočíva v poznaní, čo je nám vlastné a čo je nám cudzie.“ (Epiktetos, Rozpravy IV, 5,7). Podľa stoikov človek koná morálne vtedy, ak koná „podľa prírody“, ak jeho konanie zodpovedá ľudskej prirodzenosti, ktorá je mikroštruktúrou prírody. Človek žije harmonicky vtedy, ak žije v harmónii s pravidlami sveta. Múdry je ten, kto tieto pravidlá objavuje alebo poznáva prostredníctvom iných ľudí.

Napriek veľkej rozdielnosti názorov jednotlivých stoikov možno nájsť medzi nimi jednotiaci rozmer ich etiky – kozmocentrické zameranie ľudskeho konania. Príroda je miestom etickej normativity ľudskeho konania. Šťastie podľa stoikov spočíva v rozpoznaní prirodzenosti vecí. Šťastný je ten, kto rozpozna, čo je prirodzené a čo je neprirodzené, koná podľa svojej prirodzenosti a vyhýba sa všetkému, čo odporuje prírode. Cestou k šťastiu je prispôsobenie vlastných aktivít štruktúre a pravidlám prírody. Čím viac sa človek prispôsobí zákonu prírody, o to viac sa priblíži ideálu človeka. Takýto šťastný človek je slobodný od strachu, starostí a smútku a úspech alebo neúspech nemajú vplyv na jeho prežívanie šťastia.

„Ak si myslíš, že to, čo je svojou prirodzenosťou neslobodné, je slobodné, a že to, čo ti nie je vlastné, je tvoje, narazíš vo svojom konaní na prekážky, budeš smutný a nepokojný a budeš robiť výčitky bohom i ľuďom. Ak si však myslíš, že tvoje je iba to, čo je tvoje, a že to, čo nie je tvoje, je ti cudzie, nikto ťa nepremôže a nebudeš nikomu nič vyčítať, nikoho nebudeš z ničoho obviňovať, nič nebudeš robiť proti svojej vôli, nikto ti nebude škodiť, nebudeš mať nepriateľa, lebo nebude môcť ti ublížiť ten, kto ti bude chcieť uškodiť.“ (Epiktetos, Manuál, 1).

Cieľom ľudského života je podľa stoikov premena na morálnu bytosť. Cestou k tomu je napodobňovanie prírody, život v zhode s prírodou a ľudskou prirodzenosťou. Podľa stoikov príroda, ktorú treba napodobňovať, predstavuje univerzálnu štruktúru sveta: zahŕňa v sebe celok sveta, je jediná a jedinečná, je usporiadaná, je autonómna, jej zákony nemožno porušiť bez následkov. Príroda je preto modelom života: je vzorom harmónie pre rozdeleného človeka, vzorom nezávislosti pre závislého a vzorom istoty pre neistého.

Stoický princíp prírody kresťania identifikovali s Bohom. Na rozdiel od stoikov kresťania Boha nechápali ako imanentný princíp, ale uznávali jeho transcenciu, ktorá sa však dáva poznať prostredníctvom božského zjavenia – najprv židom na Sinaji, potom kresťanom v osobe Ježiša Krista. Vzťah k Bohu bol u kresťanov podobný vzťahu stoikov k prírode: kresťan žije správne vtedy, ak jeho život je v harmónii s Božími prikázaniami, a koná mravne vtedy, ak jeho konanie zodpovedá tomu, čo chce Boh. Podľa toho je pravá ľudská múdrosť imitáciou Kristovej múdrosti.

Múdry človek sa mal snažiť pochopiť zákony sveta, rešpektovať ich a prispôbiť sa im. *Philosophia* („láska k múdrosti“) bola pre nich životným štýlom, a nie(len) súborom faktických poznatkov. Znakom múdrosti bolo prijať svoj osud v dráme života: „Pamätaj na to, že si hercom, ktorý hrá takú rolu, akú mu pridelil autor drámy. Ak je tvoja rola krátka, hraj ju krátko. Ak dlhá, hraj ju dlho. Ak dostaneš rolu žobráka, hraj ju čo najlepšie. Alebo rolu chromého, alebo pána, alebo obyčajného človeka. Tvojou úlohou totiž je hrať dobre tú rolu, ktorú si dostal. Iný však určuje, akú rolu dostaneš.“ (Epiktetos, Manuál, 17) Takúto oddanosť „režisérovi drámy“ kresťania nazývali odovzdanosťou do vôle Božej a pochybovať o Bohom určenom životnom zaradení sa považovalo za hriech proti Duchu Svätému.

## Ovládanie vášní

Etická dokonalosť je u stoikov identifikovaná ako *apatheia*, t.j. neprítomnosť vášní (dnes by sme povedali „emócií“ alebo „túžob“). Podľa stoikov vášne sú zlé, a preto ideálom stoickej etiky je človek nepodliehajúci vášňam. Ideálom stoika je vnútorná harmónia. Klasický stoicizmus hovorí o *ataraxii* a *apathei*, ľudový to formuluje ako „sustine et abstine“ („odolávaj a zdržuj sa“). *Apatheia* (obsah stoického pojmu nie je totožný s moderným pojmom apatia) je cnosťou silných, vášňam podliehajú len slabosi. *Apatheia* je takým stavom duše, ktorá má moc nad sebou samou do tej miery, že nepodlieha tlaku vášní. Stoik je tak človekom, ktorý sa dokáže zmieriť so stavom vecí, rešpektuje ich také, aké sú. Rezignácia nie je prejavom slabosti či smútku, ale naopak – sily charakteru. *Apatheia* je preto pozíciou víťazstva človeka nad sebou samým. Stoik ju dosahuje prostredníctvom *ataraxie*, ktorej podstatou je nenechať sa ničím vyrušovať: ani svojím osudom (stoikovi je jedno, či je otrokom, ako bol Epiktetos alebo cisárom, ako bol Marcus Aurelius), ani udalosťami, ktoré prežíva.

Aristotelom ovplyvnený stredoveký kresťanský mysliteľ Tomáš Akvinský považoval stoickú predstavu ideálneho človeka ako bytosti bez vášní za „neschopnosť správne rozlišovať“ a označil ju za mrzačenie človeka. Podľa Akvinského stoici nerozlišovali medzi citom a rozumom a nerozlišovali ani medzi zmyslovými a intelektuálnymi túžbami, a preto neboli schopní odlíšiť vášne duše od hnutí vôle; podľa neho vôľou nazývali každý rozumový úkon obsiahnutý v túžbe a vášňou nazývali všetko, čo sa nachádzalo mimo oblasti rozumu (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, I-II, q. 24, a. 2). Podľa Akvinského vášne (moderná terminológia v tomto kontexte hovorí o citoch, emóciách, túžbach) nepredstavujú chorú, rozkladnú časť človeka (stoici ich nazývali „slabosťami“), ale sú nevyhnutnou súčasťou integrity ľudskej osoby a majú podiel na zodpovednosti za ľudské správanie. V stredoveku sa presadil názor, že úlohou kresťanského života nie je vášne popierať, ale ich ovládať. Eticky problematické už neboli vášne samotné, ale neschopnosť ich ovládať, teda „nezriadené vášne“ (t.j. neovládané emócie a túžby).

## Náboženstvo ako povinnosť

Mimoriadnu úlohu v stoickej etike zohráva pojem *kathékon*, ktorý rozpracoval Zenón z Kitia, zakladateľ stoicizmu. *Kathékon* bolo konanie primerané prirodzenosti vecí, správanie podľa prirodzenosti, podľa vnútorného nastavenia, to, čo „sa patrí“ v zhode so zákonmi prírody.

Rímska kultúra pojem prebrala, no grécky význam slova ohraničila v zmysle konania pre určitý účel. Cicero (De finibus, III, 58) ho do latinčiny preložil ako *officium* (povinnosť). Kresťanstvo ho rozvinulo v náboženskom zmysle. Benedikt z Nursie, otec západného mníšstva, vo svojich pravidlách pre mníchov bohoslužbu nazýva *divinum officium* (božská povinnosť) (Regula Benedicti 43,1) a každú službu, ktorú niekto koná v rámci bohoslužby, označuje ako *officium* (Regula Benedicti 47,3) alebo *officium altaris* (oltárna povinnosť) (Regula 62,6). Výraz neskôr prebral katolícky klérus, ktorý ním dodnes označuje povinnú každodennú modlitbu tzv. liturgie hodín. Prebratie stoického výrazu a jeho používanie v rímskom význame odráža mentalitu západného kresťanstva: Bohoslužba i povinná denná modlitba sú pre mníchov a klerikov povinnosťou, ktorá vyplýva z podstaty náboženstva, chápaného ako prejavovanie povinnej úcty voči Bohu. Takéto officium má svoj presný poriadok a koná sa v presne určený čas, v podobe zodpovedajúcej liturgickému obdobiu. Bohoslužba je aj v dnešom kanonickom poriadku katolíckej cirkvi chápaná ako povinnosť s presne určenými pravidlami pre zúčastnené osoby, miestom vykonávania, rekvizitami a priebehom rituálu.

## **Sexualita**

V oblasti sexuálnej morálky kresťanstvo prebralo stoický pohľad na zameranie sexuality v exkluzívnom zmysle plodenia. Aj keď ranokresťanskí autori s obľubou citujú príkaz z knihy Genezis: „Plodte sa a množte sa“ (Gn 1,28), biblické texty poskytovali komplexnejší pohľad na sexualitu než len z perspektívy plodenia. Ani Pavol netrvá vo svojich listoch na výlučnom vzťahu medzi sexualitou a plodením potomstva.

Napriek tomu sa v kresťanskom prostredí časom presadil pohľad, ktorý v sexualite vidí jediný zmysel v plodení potomstva (a jeho následnej výchove). Sexualita je podľa toho legitímne realizovaná len vtedy, ak jej výsledkom je potomstvo a starostlivosť oň. Táto perspektíva zodpovedá stoickému pravidlu „žiť prirodzene“.

Názor, že jediným dôvodom pohlavného aktu medzi manželmi je splodenie nového potomstva, však nemá svoje východisko v Biblii, ale pochádza z rigoristických kresťanských skupín a z radikálnych názorov Augustína z Hippo. Rigoristicky naladení raní kresťania v týchto názoroch videli pohanské preddejinu kresťanského etického elementu. Príkladom pokresťančenia stoických ideí je vplyv rímskeho stoika Musonia Rufa na rané kresťanstvo.

V dvoch dochovaných fragmentoch vyhlasuje vyhľadávanie rozkoše v manželstve za nelegitímne, keďže účelom manželstva (ako jediného legitímneho miesta realizácie sexuality) je plodenie detí. Musonius Rufus sa stavia aj proti akémukoľvek spôsobu, ako zabrániť počatiu či narodeniu počatého dieťaťa. Rufove názory našli v ranokresťanskom etickom systéme veľkú odozvu.

Starokresťanskí autori vyzdvihovali ideál zdržanlivosti a prenášali ho aj do pohľadu na manželstvo, v ktorom mal byť pohlavný styk vykonávaný len za účelom plodenia potomstva. Dejiny pred narodením Ježiša Krista kresťanskí autori interpretovali ako prípravu na definitívne zjavenie Boha v Ježišovi Kristovi a keď v niektorých etických hodnotách predkresťanského pohanského sveta našli rovnako alebo podobne formulované ideály, videli v nich potvrdenie správnosti vlastných predstáv a náznakov budúcej kresťanskej morálky

Stoický vplyv na kresťanské učenie o exkluzívnom plodivom účele sexuálneho aktu pretrval v kresťanstve dodnes. V 20. storočí k tomuto „účelu manželstva“ sa pripojil nový motív: „dobro manželov“ ako dôsledok vplyvu personalistickej filozofie na kresťanské myslenie. V dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý je v rímskokatolíckom prostredí považovaný za reformný koncil, sa pri téme „účelu manželstva“ hovorí, že účelom manželstva je „dobro manželov a plodenie potomstva“ (konštitúcia *Gaudium et spes*, bod 48). Vzhľadom na dvetisíc ročnú tradíciu, ktorá na sexualitu v manželstve pozerala účelovo v zmysle plodenia potomstva, je táto „nová“ funkcia manželstva a jej uvedenie dokonca na prvom mieste, pred plodivým účelom, zásadným rozšírením horizontu.

Rímskokatolícka cirkev však aj naďalej trvá na umiestnení realizácie sexuality výhradne do rámca manželského zväzku a trvá na tom, že každý manželský pohlavný styk musí byť „otvorený pre prijatie nového života“. Za jediný povolený spôsob ako zabrániť počatiu je považované využitie tzv. neplodných dní ženy. Každý spôsob antikoncepcie je pokladaný za hriešny, každá sexuálna realizácia mimo manželstva je rovnako považovaná za hriešnu. Až do 17. storočia sa v teologickej literatúre nehovorilo o inom motíve „manželskej povinnosti“ než o plodení potomstva. Až v 16. storočí autori začínajú hovoriť aj o iných motívoch: „duchovné dobro manželov“, „zdravie“, „potešenie“. Ako oficiálne učenie sa tieto etické predstavy dostali do rímskokatolíckej doktríny až v 20. storočí na Druhom vatikánskom koncile.

## Pravidlá pre život

Pravidlá pre vlastný životný štýl stoika museli korešpondovať s úsilím rozoznať, čo je prirodzené, museli byť snahou o prekonávanie vášní a museli vyjadrovať imitovanie prírody v jej integrite a jednoduchosti. Príkladom stoického životného programu je Manuál stoika Epikteta.

„Vytvor si vlastný štýl a spôsob života a dodržuj ho, či si sám alebo v spoločnosti ľudí.

Zachovávaj väčšinu času ticho, alebo ak už budeš hovoriť, potom len nevyhnutné veci a málo slovami. Keď nás príležitostne vyzvú povedať niekoľko slov, nech to nie sú bezvýznamné veci. Nikdy nehovor o zápasoch gladiátorov, konských dostihoch, či jedení a pití, lebo o tom sa tára všade. A už vôbec nie o ľuďoch – nekritizuj, nechváľ ani ich neporovnávaj. Nepreháňaj to so smiechom, nesmej sa príliš nahlas a bezuzdne.

Ak to je možné, nikdy neprisahaj; ak nie, odmietni to, pokiaľ to okolnosti dovoľia.

Vyhýbaj sa ľudovým oslavám a oslavám tých, ktorí nie sú filozofi. Ak sa na nich musíš zúčastniť, dávaj pozor, aby si nikdy nepadol na úroveň nefilozofov.

Čo sa týka telesných potrieb, jedenia, pitia, oblečenia, bývania a služobníctva, obmedz sa na jednoduché potreby. Vyhýbaj sa všetkej okázalosti a luxusu.

Do manželstva vstupuj čistý. Ak sa oženiš, rob iba to, čo je v manželstve dovolené. Voči tým, ktorí sa oddávajú láske, však nebuď ani nevládny alebo kritický a nevyvyšuj sa nad nich.“ (Manuál, 33)

„Keď sa rozhodneš niečo urobiť a urobiš to, nesnaž sa vyhnúť pozornosti davu, aj keby nesúhlasil s tvojím rozhodnutím. Ak totiž nebudeš konať správne, samotné konanie ťa prinúti upustiť od neho. Ak však konáš správne, prečo sa máš obávať tých, ktorí ťa kritizujú nespravodlivo?“ (Manuál, 35)

„Ak prijmeš rolu, ktorá je nad tvoje sily, nielenže urobíš zlý dojem, ale navyše zanedbáš vykonanie roly, ktorú dokážeš hrať.“ (Manuál, 37)

„Miera toho, čo má kto vlastniť, je jeho vlastné telo, tak ako noha je mierou pre obuv. Ak sa toho budeš držať, ustrážiš si mieru. Ak prekročíš hranicu toho, čo potrebuješ, nakoniec padneš do priepasti. Kto prekročí svoju mieru, nebude mať viac hraníc.“ (Manuál, 37)



Stoické pravidlá pre život kresťanom v mnoho pripomínali etické pravidlá židovstva, Ježišove slová v evanjeliách a zásady vyjadrené v novozákonných knihách. Nevideli preto konflikt v ich preberaní do vlastného myšlienkového systému, čo dosvedčujú citácie a parafrázy stoických ideí v ranokresťanských textoch.

### **Kresťanské výhrady voči stoicismu**

Stoicismus mal na kresťanstvo zásadný vplyv, najmä v oblasti etiky. Cirkevní otcovia stoicismus obdivovali, citovali a kritizovali. Mnohé výroky stoických filozofov sa dostali do kresťanskej literatúry a prostredníctvom nej dodnes vplývajú na kresťanské etické postoje. Mnohí videli toľké podobnosti medzi stoicismom a kresťanstvom, že v stredoveku kolovala legenda o kontaktoch apoštola Pavla a stoického filozofa Senecu.

Voči stoickej etike malo kresťanstvo aj svoje výhrady, ktoré zhrnieme do bodov:

*Individualizmus.* Kresťanstvo vedome rozvíjalo svoj spoločenský a sociálny charakter. Komunitu a jej fungovanie považuje kresťanstvo za jeden zo svojich nosných pilierov. Stoickú etiku kresťania chápali ako individualistickú, orientovanú na jedinca, bez uvažovania o dôsledkoch na budovanie interpersonálnych vzťahov a komunity.

*Osobnostný perfekcionizmus.* Stoik sa v realizácii svojich ideálov nenechá zastaviť a jeho cieľom je dosiahnutie naturalistického zmyslu existencie: žiť v súlade so sebou samým a prírodou.

*Potlačenie emotivity.* Stoik je typom človeka, ktorým nelomcujú vášne, city a pocity. Túto tvrdosť považovali kresťania za sebeckú.

*Exkluzívny naturalizmus.* Podľa stoikov je svet zohraný celok a to, čo sa deje, má svoj dôvod a zmysel. Svet je preto kosmos, harmonicky usporiadaný svet. To, čo sa deje, sa deje podľa imanentných pravidiel svet, a preto je to spravodlivé. Dilema spravodlivosť-nespravodlivosť v stoickom svete neexistuje. Podľa kresťanstva Duch prekonáva prírodu: zákony Ducha sú nad zákonmi prírody. Kresťan ako nový typ človeka prekonáva zákony prírody zákonmi milosti, ktoré sa však naplno realizujú až v novom svete.

### **Použitá a odporúčaná literatúra:**

Arrien (2000). *Manuel d'Epictete*. Paris: Librairie Generale Francaise.

Brennan T. (2005). *The Stoic Life. Emotions, Duties and Fate*. Oxford: Oxford University Press.

Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.

Hadot, P. (2001). *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel.

Moda A. (1983). Seneca e il Cristianesimo. *Henoch* 5 (1983) 93–109.

Pohlenz M. (1992). *Die Stoa. Geschichte einer geistlichen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Poliseno A. (1986). L'etica nel mondo antico: dall'approvazione alla responsabilità, *Civiltà Classica* 7 (1986) 3-15.

Sellars J. (2006). *Stoicism*. Berkeley: University of California Press.

Spanneut, M. (1969). *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris: Editions du Seuil.

Stephens W. O. (2007). *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*. London: Continuum.

Ward R.B. (1990). Musonius and Paul on Marriage, *New Testament Studies* 36 (1990) 281-289.

## 4. Východná kresťanská tradícia na Slovensku v 9. – 17. storočí

Byzantská cirkevná tradícia je na Slovensku prítomná v dvoch cirkvách: v gréckokatolíckej a v pravoslávnej. Gréckokatolícka cirkev patrí jurisdikčne pod autoritu pápeža v Ríme a pravoslávni na Slovensku sú súčasťou autokefálnej Pravoslávnej cirkvi v českých krajinách a na Slovensku. Obe patria k byzantskej obradovej tradícii. Tento text sa venuje podobám kresťanstva byzantsko-slovanského obradu na Slovensku v období od 9. do 17. storočia, od byzantskej misie na Veľkej Morave po Užhorodskú úniu, a je prehľadom dejinných peripetií východného kresťanstva na našom území, pričom berie do úvahy aj dianie, ktoré prebiehalo na území Uhorska, ak sa dotýkalo byzantského kresťanstva u nás.

### Počiatky prítomnosti byzantskej tradície na Slovensku

O prítomnosti byzantského kresťanstva na Slovensku sa prvýkrát zmiňuje piata kapitola Života Metoda, podľa ktorej už pred príchodom Konštantína a Metoda prišli na Veľkú Moravu „mnohí kresťanskí učitelia z Vlách i z Grécka i z Nemiec“. Títo „kresťanskí učitelia z Grécka“ mohli byť misionári z konštantínopolského patriarchátu, historicky však o nich nevieme nič bližšie. Naše územie bolo v predveľkomoravskom období objektom kristianizačného záujmu kňazov a misionárov nielen z vtedajších náboženských centier v Akvileji, Pasove a Salzburgu, ale pravdepodobne aj z Byzancie.

Rastislav, moravské knieža, najprv neúspešne žiadal o vyslanie „kresťanských učiteľov“ pápeža Mikuláša I. v Ríme. Potom sa obrátil na cisára Michala III. v Konštantínopole s prosbou „o biskupa a učiteľa“, o čom hovorí 14. kapitola Života Konštantína. Túto snahu treba chápať ako úsilie o cirkevnú samostatnosť ním spravovaného územia po tom, čo v roku 855 získal faktickú nezávislosť na východofranskom kráľovi Ľudovítovi II. Nemcovi. Veľká Morava bola v tom čase považovaná za misijné územie spadajúce pod správu biskupstva v bavorskom Pasove. Kvôli umenšeniu franského vplyvu Rastislav vyhnal z Veľkej Moravy franských kňazov, využil situáciu v pasovskom biskupstve a na jeho misijných územiach, paralyzovanú chaosom po mŕtvici biskupa Hartwiga (+866), a pravdepodobne po roku 860 požiadal o vyslanie učiteľov priamo pápeža Mikuláša I. Pápež však na presadzovanie cirkevných záujmov po rozpade Franskej ríše potreboval politické spojenectvo Ľudovíta II.

Nemca a nechcel si popudit' bavorský episkopát, preto Rastislavovej žiadosti (o ktorej obsahu však nevieme nič podrobnejšie) nevyhovel.

Rastislav sa preto obrátil s rovnakou prosbou na byzantského cisára Michala III., ktorý žiadosti vyhovel a v roku 863 prišla na územie Veľkej Moravy byzantská misia vedená Konštantínom a Metodom. Byzancia v tom mohla vidieť príležitosť rozšíriť sféru svojho záujmu až k naddunajským Slovanom. Rastislavovej žiadosti však vyhovel len čiastočne, keďže neposlali arcibiskupa ani biskupa ako základ budúcej samostatnej cirkevnej provincie, čím dali najavo, že územie Veľkej Moravy chápu ako oblasť latinského vplyvu. Iba Konštantín bol vysväteným kňazom, Metod bol pred misiou igumenom monastiera Polychron pod Olympom v Bitýnii. Konštantín ako filozof a teológ a Metod ako niekdajší vysoký štátny úradník mali všetky predpoklady na splnenie nábožensko-diplomatickej misie, na ktorú ich poslal byzantský cisár. Ich pôvod zo Solúna, odkiaľ poznali slovanskú reč a kultúru, im to mohol len uľahčiť.

V roku 867 sa Konštantín a Metod rozhodli urobiť ďalší krok smerom k samostatnej cirkevnej identite Veľkej Moravy a zamýšľali nechať vysvätiť kňazov, čo mohol urobiť iba biskup. Nie je možné určiť, či sa vysviacky mali uskutočniť v Konštantínopole alebo v Akvileji, ktorej patriarcha udržiaval priateľské vzťahy s konštantínopolským patriarchom. Vzhľadom na politickú situáciu však do Konštantínopolu ísť nemohli, keďže cisár Michal III. bol krátko predtým pri palácovom prevrate zavraždený a patriarcha Fótios zosadený. Pápež Mikuláš I. sa dozvedel o pobyte Konštantína a Metoda v Benátkach a pozval ich do Ríma, kde boli slávnostne prijatí v tom čase novozvoleným pápežom Hadriánom II. Napomohla tomu nielen skutočnosť, že so sebou niesli relikvie pápeža Klementa I., ale najmä situácia okolo tzv. bulharskej otázky.

Kým ešte v roku 860 alebo 861 pápež odmietol podporiť Rastislavovu snahu o vytvorenie samostatnej cirkevnej provincie, koncom roka 867, v čase príchodu Konštantína a Metoda do Ríma, bola situácia radikálne odlišná. V roku 864 sa nechal pokrstiť bulharský kráľ Boris I. a Bulharsko sa dostalo do centra sporu o jurisdikciu medzi Rímom a Konštantínopolom, pričom Boris sa usiloval o čo najväčšiu nezávislosť pre bulharskú cirkev. Zamýšľal obmedziť vplyv Byzancie na čo najmenšiu možnú mieru, zároveň však chcel byť čo najviac nezávislý na Ríme a usiloval sa o cirkevnú autokefalicu. V roku 866 boli z krajiny vyhnaní grécki misionári a prijatí latinskí. O rok neskôr, v roku 867, najmä pod vplyvom Fótia, zas boli

latinskí misionári vyhnaní a do krajiny prišli byzantskí misionári. V roku 870 bola na 4. konštantínopolskom koncile bulharská cirkev začlenená pod konštantínopolský patriarchát a v Pliske bolo zriadené arcibiskupské sídlo.

Celková situácia zvyšovala napätie medzi Mikulášom I. a Fótiom, ktorí sa vzájomne dávali do kliatby a vyhlasovali za zosadených. Pre Konštantína a Metoda to bola diplomaticky delikátna situácia, keďže Konštantín bol žiakom a neskôr blízkym spolupracovníkom Fótia, ktorý pravdepodobne navrhol oboch bratov na veľkomoravskú misiu. V tomto kontexte napätých a premenlivých vzťahov medzi Rómom a Konštantínopolom a strácaním vplyvu pápeža v Bulharsku, ktoré sa v tom čase rozprestieralo až k územiám Veľkej Moravy, pápež zmenil názor a bol ochotný vytvoriť na Veľkej Morave samostatnú cirkevnú štruktúru, podriadenú pápežskej autorite, čím by sa v tejto slovanskej krajine zabránilo zopakovaniu bulharského scenára. Pápežovo rozhodnutie schváliť používanie slovanského jazyka v liturgii a pri preklade Biblie na území pod rímskou jurisdikciou tak predstavovalo síce politicky pochopiteľný, ale vzhľadom na dovtedajšie cirkevné zvyklosti bezprecedentný krok.

Konštantínov zdravotný stav sa veľmi zhoršil, preto v Ríme vstúpil do gréckeho monastiera. Tam prijal meno Cyril (grécky Kyrillos) a po päťdesiatich dňoch 14. februára 869 zomrel. Aj keď Metod nemal v úmysle vrátiť sa na Veľkú Moravu, Konštantín-Cyriľ ho pred svojou smrťou presvedčil, aby sa tam vrátil a dokončil začatú misiu. V Ríme bol Metod na žiadosť Koceľa, Rastislava a Svätopluka vysvätený na kňaza a neskôr na biskupa. Pápež Hadrián II. ho menoval arcibiskupom a pápežským legátom. V liste *Gloria in excelsis Deo* vyhlásil vytvorenie osobitnej cirkevnej provincie titulárnym obnovením starobylého biskupského sídla v Sirmiu (dnešná Srijemska Mitrovica), ktoré kedysi bolo sídlom panónskych provincií a ktoré v roku 582 zničili Avari.

Arcibiskupstvo bolo priamo podriadené Rímu. Bolo nezávislé od franských cirkevných štruktúr, čo franskí biskupi chápali ako útok na ich cirkevné a politické postavenie, keďže teritória pod Metodovou jurisdikciou stále považovali za svoje misijné územia. Z tohto dôvodu prekazili Metodov návrat na Veľkú Moravu. V roku 870 ho cestou zajali a na synode v Regensburgu odsúdili na doživotné väzenie, pravdepodobne v kláštore v Ellwangene. Bol prepustený až po zákroku novozvoleného pápeža Jána VIII. Metod sa tak mohol vrátiť na Veľkú Moravu až v lete roku 873. V tom čase však už na Veľkej Morave nevládol Rastislav, ale Svätopluk, ktorý s Ľudovítom II. Nemcom uzavrel mier a stabilizoval politické pomery aj

za cenu upustenia od kultúrnej a náboženskej nezávislosti. Vzhľadom na spory o používaní liturgického jazyka je možné predpokladať, že sa po roku 874 vrátili na Veľkú Moravu aj franskí kňazi, používajúci v liturgiu latinčinu. Metod obnovil vzdelávanie kňazov a liturgiu v slovanskom jazyku. Franskí kňazi, vedení Vichingom, obvinili v Ríme Metoda, že nedodríava pápežove nariadenia a používa v liturgii slovanský jazyk. Pápež si Metoda predvolal do Ríma, kam prišiel v sprievode veľkomoravskej delegácie v roku 880. Výsledkom pápežského vyšetrovania bola bula Jána VIII. *Industriae tuae*, ktorú adresoval Svätoplukovi. Bula potvrdila cirkevnú podriadenosť Veľkej Moravy priamo Svätej stolici a Metodovo postavenie moravského arcibiskupa a schválila používanie slovanského písma a slovanskej reči v liturgii (evanjelium sa však muselo čítať najprv po latinsky). Zároveň uvádza, že za nitrianskeho biskupa, v sufragánnom postavení voči arcibiskupovi Metodovi, vysvätil Vichinga a že Svätoplukovi a jeho dvoru povoľuje bohoslužby v latinčine, keďže ju uprednostňujú.

Po návrate Metoda z Ríma na Veľkú Moravu pokračovali Vichingove útoky proti jeho osobe a proti slovanskej liturgii, podporované Svätoplukovými prolatinskými a profranskými postojmi. Situácia dospela do štádia, že pravdepodobne pod Vichingovým vplyvom pápež Štefan V. napísal v septembri 885 list *Quia te zelo fidei*, odsudzujúci Metodove bludné učenie, za ktoré mal byť potrestaný kliatbou („anathema“), a zakázal používanie slovanskej reči v liturgii (okrem homiletických a katechetických účelov). Metod však medzitým 6. apríla 885 zomrel, o čom však v Ríme v čase zostavovania listu nevedeli. Začiatkom roka 886 prišli na Veľkú Moravu pápežskí legáti biskup Dominik a kňazi Ján a Štefan, ktorí zatvorili školu pre prípravu kňazov na slovanskú liturgiu a suspendovali Gorazda, ktorého Metod podľa 17. kapitoly Života Metoda označil za svojho nástupcu, a prikázali mu ísť do Ríma obhájiť sa pred pápeža. Dôvodom tohto radikálneho zásahu proti slovanskej liturgii mohol byť aj vývoj v bulharskej cirkvi, ktorá sa definitívne stala súčasťou sféry vplyvu konštantínopolského patriarchátu, aj keď so silnou autonómiou.

Osudy Metodových žiakov po jeho smrti nie sú historicky doložené a existujú o nich viaceré hypotézy, založené na ústnych tradíciách. Kňazi, ktorí sa nechceli zriecť slovanskej liturgie, boli pravdepodobne vyhnaní, prípadne predaní do otroctva. Časť z tých, ktorí ušli z Veľkej Moravy, sa mohli uplatniť v Bulharsku alebo mohli prispieť aj k v tom čase prebiehajúcej kristianizácii Kyjevskej Rusi. V byzantsko-slovanskej tradícii je živý kult tzv.

sedmopočetníkov, ku ktorým okrem Konštantína-Cyrila a Metoda patria ich najvýznamnejší žiaci Gorazd, Kliment, Naum, Angelár a Sáva, považovaní za apoštolov slovanských národov.

Je možné, že Gorazd vôbec nemusel byť vyhnaný z Veľkej Moravy. Keďže pochádzal z veľmožského rodu, bol „vašej zeme slobodný muž“ (Život Metoda 17), jeho rodina mu mohla poskytnúť ochranu a nebol nútený postúpiť útrapy ostatných diskriminovaných Metodových žiakov. Podľa Života Klimenta od Teofilakta Ochridského z konca 11. storočia mohol Gorazd podstúpiť mučenícku smrť: „Podďte, potlačme Gorazda a chyťme ho, lebo nepodobný nám je jeho život i jeho cesty sú rozdielne od našich, vyčíta nám naše hriechy a ak by ostal nažive, znovu by nám ožil Metod“ (Život Klimenta VII, 24). Podľa inej tradície odišiel do okolia Beratu (dnes v Albánsku), kde pôsobil a neskôr zomrel.

Viching opustil v roku 892 Veľkú Moravu, pravdepodobne v dôsledku konfliktu medzi Svätoplukom a Arnulfom Korutánskym a otvorene prešiel na franskú stranu. Po Svätoplukovej smrti v roku 894 požiadal jeho nástupca Mojmir II. pápeža Jána IX. o obnovenie moravskej cirkevnej provincie. Stalo sa tak v roku 900, keď na Veľkú Moravu prišli traja pápežskí legáti (arcibiskup Ján, biskupi Benedikt a Daniel) a vysvätením jedného arcibiskupa a troch sufragánnych biskupov obnovili miestne cirkevné štruktúry. O miestach, kde títo biskupi sídlili, existujú rôzne teórie, spomínajú sa miesta ako Velehrad, Mikulčice, Olomouc, Bratislava, Nitra, Spišská Kapitula, Mukačevo, Premyšl, Krakov.

### **Otázka liturgie na Veľkej Morave**

Na otázku, či Konštantín a Metod slúžili počas svojho účinkovania na Veľkej Morave liturgiu len v byzantskom ríte, alebo či slávili bohoslužby aj v latinskom ríte (v oboch prípadoch v slovanskom jazyku), prípadne či používali oba rity (biritualizmus), alebo či mohli používať aj liturgiu sv. Petra, odpovedajú bádatelia rôzne.

Všetci autori zhodne uznávajú, že Konštantín a Metod určite používali na Veľkej Morave byzantskú liturgiu a oboznámili s ňou aj svojich žiakov. Jej samotné používanie na území, ktoré pri kristianizácii spadalo pod jurisdikciu rímskeho biskupa a na ktorom franskí misionári konali latinské bohoslužby v rímskom ríte, nebolo predmetom sporu, keďže byzantský rítus na území pod rímskou jurisdikciou existoval napr. v Dalmácii, v južnom Taliansku a tiež v gréckych monastieroch v Ríme už dlho pred byzantskou misiou na Veľkej

Morave. Keďže byzantský rítus používal lokálne jazyky, bolo len samozrejmé, že liturgia sa na Veľkej Morave konala v slovanskom jazyku. Pre latinskú cirkev to samo osebe nepredstavovalo žiaden problém.

Autori z pravoslávneho prostredia vylučujú, že by okrem byzantskej liturgie používali akúkoľvek inú, keďže vzhľadom na latinský rešpekt voči byzantskej tradícii nevidia dôvod, aby Konštantín a Metod používali latinskú liturgiu preloženú do slovanského jazyka. Autori z katolíckeho prostredia vychádzajú zo skutočnosti, že byzantská misia pôsobila na území pod rímskou jurisdikciou, a preto zaviedla slovanský jazyk do latinskej liturgie. Predpokladá sa, že solúnski bratia poznali aj liturgiu sv. Petra a jeden jej odpis priniesli na Veľkú Moravu. Niektorí autori pripúšťajú, že na Veľkej Morave možno „hovoríť o určitom liturgickom synkretizme, ktorý vytvorili apoštoli Slovanov, alebo o biritualizme ako charakteristike ich misie“.

### **Kontinuita prítomnosti byzantského obradu v 10. storočí?**

Podľa niektorých autorov „v roku 906 nezanikla len Veľká Morava, ale aj veľkomoravské kresťanstvo“. Maďari, obsadzujúci územia Veľkej Moravy, nevyznávali v tom čase kresťanskú vieru a na nimi ovládaných územiach kresťanstvo pravdepodobne netolerovali. Kresťanstvo prijali až počas Gejzovej vlády v poslednej tretine 10. storočia. Znamenalo by to, že latinské kresťanstvo by sa na naše územie vrátilo až kristianizáciou Maďarov a byzantsko-slovanský obrad by začal byť praktizovaný až v čase valašskej kolonizácie bez akejkoľvek kontinuity s veľkomoravskou misiou.

Ak však budeme vychádzať z toho, že do začiatku druhej polovice 10. storočia Maďari obsadili len južnejšie časti dnešného Slovenska, „možno v severnejšie položených oblastiach Slovenska predpokladať takmer nerušené kontinuálne vyznávanie kresťanstva“. Sporadické archeologické nálezy predstavujú „prítomnosť kresťanstva na konci 9. a v 10. storočí aj na východnom Slovensku“. Na východnom Slovensku „prežívala neraz sídlisková štruktúra z veľkomoravského obdobia, ale aj zvyšky včasnofeudálnej mocensko-právnej, prípadne i nižších foriem kresťanskej cirkevnej organizácie z veľkomoravského obdobia. Tieto časti Slovenska sa potom stávajú v pomerne dlhom procese, ktorý sa v severných oblastiach končí na hrebeňoch Karpát až v druhej polovici 11. storočia integrálnou súčasťou uhorského štátu“.



Avšak „východné Slovensko a s ním aj hornatejšie oblasti stredného a severovýchodného Slovenska žili po rozpade Veľkej Moravy svojim vlastným životom takmer celé tri storočia“.

Práve hradiská, vzdialenejšie od hlavných centier Veľkomoravskej ríše, v severných a východných častiach nášho dnešného územia, mohli byť v desaťročiach po rozprášení Metodových žiakov miestami, kde sa udržala kresťanská liturgia v byzantsko-slovanskej podobe. Napriek razantnému vysporiadaniu sa s dedičmi Metodovej misie neboli z Veľkej Moravy vyhnaní úplne všetci kňazi slovanského obradu, ale podľa prameňov sa to týkalo iba tých žiakov, ktorí pochádzali z územia mimo Veľkej Moravy a tiež tých, ktorí sa nachádzali na území pod Svätoplukovou vládou, t. j. na Nitriansku. Prítomnosť kňazov byzantsko-slovanského obradu vo východných častiach Veľkej Moravy tak mohla pokračovať, a preto možno považovať za „dostatočne logický a odôvodnený názor, že byzantsko-slovanský obrad, ku ktorému sa hlási dnešná cirkev hlásiaca sa k byzantskej liturgickej a obradovej tradícii, má – priamo alebo nepriamo – svoj pôvod v misijnej práci sv. Cyrila a Metoda a ich žiakov“.

### **Byzantsko-slovanské kresťanstvo v Uhorsku počas vlády Arpádovcov (10. storočie – 1301)**

Začiatky budovania uhorského štátu vytvorili pre kresťanstvo na našom území novú situáciu. Napriek nábožensko-politickej orientácii na západné kresťanstvo, stelesnené v rímskokatolíckej cirkvi a jej latinskom ríte, tu možno predpokladať viacero znakov pretrvávajúcej prítomnosti byzantského obradu, ako aj istý biritualizmus. Aj po usadení pretrvali u maďarských kmeňov vzťahy s Byzanciou a Bulharskom. Dá sa tu hovoriť o „prejavoch byzantskej christianizačnej aktivity v začiatkoch uhorského štátu“. V kresťanstve vládnuvších vrstiev, ktoré sa obracali na nové náboženstvo najmä z politických dôvodov, boli prítomné slovanské prvky a grécke vplyvy.

Šarolta, manželka kniežat'a Gejzu (972 - 997) podporovala byzantský obrad a na jej dvore pôsobili kňazi byzantského obradu. Počas Gejzovej vlády bol vo Veszpréme založený ženský grécky monastier, ako aj grécke monastiere v Pannonhalme a v Tihány, pričom pojem grécky tu treba pravdepodobne chápať v obradovom, teda byzantsko-slovanskom, a nie v etnickom zmysle. Prvý uhorský kráľ Štefan I. (997-1038) nábožensky začlenil svoju krajinu do západného kresťanstva a jeho rímsko-latinského rítu, rozčlenil ju na diecézy, ktoré boli podriadené arcibiskupovi v Ostrihome. Zostal však otvorený aj voči východnému kresťanstvu

a v Uhorsku zakladal aj byzantské monastiere. Preferencia latinského kresťanstva mala najmä politické dôvody: v snahe centralizovať svoju moc musel poraziť kniežatá vo východných oblastiach, ktoré mali bližšie k byzantskej tradícii. Nábožensko-politickým dôsledkom ich porážky bolo nahradenie východnej formy kresťanstva západnou. Príkladom tejto jeho politiky je napr. porážka kniežat'a Achtuma (Ajtona) v oblasti Maroša, ktorý bol pokrstený podľa „gréckeho“ rítu a založil grécky monastier sv. Jána Krstiteľa. Po Štefanovom víťazstve sa monastier premenil na benediktínsky kláštor a stal sa sídlom latinského biskupa, ktorý pravdepodobne nahradil predtým v monastieri sídliaceho byzantského biskupa. Vyhnaní „grécki“ mnísi sa načas uchýlili do Oroszlanosu, odkiaľ však tiež museli utiecť a boli nahradení benediktínmi. Za Štefanovej vlády je teda zrejma koexistencia či dokonca symbióza oboch kresťanských tradícií a rítov.

Štefanovým nástupcom sa stal Peter Orseolo (1038 - 41; 1044 - 46), ktorého matkou bola Štefanova sestra a otcom benátsky dóža. Narodil sa v Benátkach, kde vyrástol a bol vychovávaný, a preto ako kráľ presadzoval jednoznačnú prozápadnú orientáciu. Byzantský obrad bol počas jeho vlády potláčaný. Situácia sa zmenila po nástupe Ondreja I. (1046 - 60) na uhorský trón. Bol Vazulovým synom a časť svojho exilu prežil na Kyjevskej Rusi, kde sa oženil s Anastáziou, dcérou kyjevského kniežat'a Jaroslava I. Múdreho. V čase jeho panovania bol založený byzantský monastier na Visegráde. Počas vlády Ladislava I. (1077-95) sa kráľovská moc rozšírila severovýchodným smerom a na územie Sedmohradska, čím sa dostala do intenzívnejšieho kontaktu s byzantským obradom. Azda tieto okolnosti ovplyvnili civilnú a cirkevnú legislatívu Ladislava I. a jeho nástupcu Kolomana (1095 - 1116), ktorá vykazuje znaky aj východného kanonického práva najmä v pôstnej disciplíne, legalizácii ženatého kňazstva a pri slávení niektorých sviatkov, typických pre byzantský obrad.

Arpádovskí panovníci boli celkovo otvorení alebo aspoň zhovievaví voči byzantskej cirkevnej kultúre a východnému obradu. Dôvodov tohto postoja mohlo byť niekoľko. Na jednej strane to mohla byť príbuzenská spriaznenosť s rodinami východno-slovanských kniežat a na druhej strane diplomatická snaha o dobré vzťahy s Byzantskou ríšou. Medzi príčiny, prečo sa Slovania v Uhorsku pridržovali východného obradu, mohol patriť fakt, že slovanská liturgia im bola všeobecne zrozumiteľná, a tiež nezanedbateľný bol aj ekonomický dôvod, že na rozdiel od latinských veriacich nemuseli platiť cirkvi desiatky, ktoré byzantská tradícia nepozná. K východnému obradu v Uhorsku patrili najmä sociálne slabšie vrstvy obyvateľstva.

Počas 13. storočia došlo k postupnému rozširovaniu latinského obradu a k intenzívnej latinizácii Uhorska. Súviselo to s celkovou situáciou dobového kresťanstva a k radikálnemu rastu napätia medzi západným a východným kresťanstvom. Aj keď sa tradične udáva rok 1054 ako rok schizmy medzi Východom a Západom, faktické rozštiepenie kresťanskej cirkvi na východnú a západnú nastalo najmä v dôsledku udalostí v roku 1204, keď križiaci dobyli a vyplenili Konštantínopol a zriadili v ňom Latinské cisárstvo, ktoré trvalo do roku 1261. Byzantská ríša po tomto údere už nikdy nenadobudla politický význam a jej obyvatelia boli presvedčení, že práve latinskí križiaci urýchlili jej pád. Počas Latinského cisárstva demonštrovala západná cirkev svoju moc zavedením dvojitej cirkevnej hierarchie: popri gréckych biskupoch ustanovili aj latinských, vrátane latinského patriarchu Konštantínopolu. Od roku 1213 tam boli dokonca zakázané grécke bohoslužby.

Situáciu v arpádovskom Uhorsku odráža list pápeža Inocenta III. kráľovi Imrichovi z roku 1204, v ktorom sa konštatuje, že na jeden latinský kláštor v Uhorsku pripadá mnoho gréckych. No „napriek tomu, že všetky kláštory a celý východný obrad sa nachádzal v tomto období pod latinskou právomocou, a preto v jednote s Rímom, latinský klérus, predovšetkým ten, ktorý prišiel z Nemecka alebo z Talianska, pokladal východných veriacich, zvlášť jednoduchý ľud za pohanov a priznával meno *christianus* iba členom latinskej cirkvi.“ Latinský klérus sa na príslušníkov východného obradu pozeral pohrdavo, odmietal ich nazývať kresťanmi a často ich nazýval dokonca pohanmi, ako to dokladajú dobové dokumenty. Tento postoj bol posilnený teologickým názorom, že východný obrad používa nesprávnu formulu „Krstí sa“ (latinská znie „Ja ťa krstím“), čo robí byzantský krst neplatným, a teda východní kresťania sú vlastne pohanmi („pagani“). V úmysle dehonestovať byzantský obrad nazývali latinskí kresťania východných kresťanov aj výrazmi „neveriaci“ („infideles“), „falošní kresťania“ („falsi christiani“) alebo „polokresťania“ („semichristiani“). Táto nevraživosť však bola aj na druhej strane – východná tradícia pokladala západnú krstnú formulu za heretickú, a preto latinský krst za neplatný a rímskokatolíkov za pohanov.

Nepriateľský postoj voči východnému obradu posilnili aj dekréty Štvrtého lateránskeho koncilu z roku 1215, ktoré pritvrdili v latinizácii území pod rímskym vplyvom. V 9. dekréte Koncil prikázal, že v mestách alebo diecézach, v ktorých sa nachádzajú biskupi viacerých obradov (t.j. západného a východného), smie byť iba jeden biskup – latinský – a druhý (t.j. východný) biskup sa má stať jeho obradovým vikárom, čiže sa dostane do podriadenej pozície pomocného biskupa. Takto vznikol v rámci latinskej cirkevnej správy systém biritualizmu,

ako je v 13. storočí doložený napr. v prepošstve na Spišskej Kapitule. Ak sa biskup východného obradu odmietol tomuto novému pravidlu podriaďiť, bol označený za pseudobiskupa. Takéto prípady v Uhorsku dokladá rozhodnutie pápeža Gregora IX. z roku 1234, v ktorom zakázal kresťanom rôznych obradov (t.j. východného aj západného) prijímať sviatosti od „gréckych pseudobiskupov“. Mohli ich prijímať len od latinského biskupa alebo od jemu podriadeného obradového vikára, určeného pre východný obrad.

Kým 9. dekrét zhoršil postavenie byzantského obradu pod latinskou jurisdikciou ekleziologicky, rozhodnutie 53. dekrétu skomplikovalo postavenie príslušníkov byzantského obradu ekonomicky. Dekrét zakázal prenajímať pôdu príslušníkom byzantského obradu, pretože neplatili (v súlade s byzantskými zvyklosťami) cirkvi desiatky, čím sa – ako to dekrét vyslovene uvádza – značne zvyšoval ich príjem. Ak by im zemepán pôdu predsa prenajal, bol povinný príslušné desiatky cirkvi zaplatiť za nich. Ak by tak neurobil, mal byť za to postihnutý cirkevnými cenzúrami (t.j. trestami, napr. exkomunikáciou).

V dôsledku rímskej politiky voči Byzantskej ríši a byzantskému kresťanstvu tak počas 13. storočia prebiehala systematická snaha pápežov o latinizáciu Uhorska a umenšenie vplyvu byzantského obradu na jeho území. Pápež Honórius III. v roku 1221 prikázal ostrihomskému arcibiskupovi, aby do monastiera na Visegráde boli nasťahovaní benediktínski mnísi. „Grécki“ mnísi tam smeli zostať a dožiť, ale nesmeli prijímať novicov. V roku 1229 pápež Gregor IX. poslal do Uhorska list, v ktorom žiadal, aby tam žijúci Gréci aj Slovania boli prevedení na latinský obrad. Vzhľadom na vzťah arpádovských kráľov k byzantskému kresťanstvu však latinizácia Uhorska neprebíhala radikálnym spôsobom. Niektorí panovníci latinizačné príkazy plnili čiastočne, iní vôbec nie.

Na priebeh latinizácie Uhorska nepanuje jednotný názor. Kým podľa niektorých „do prvej tretiny 13. storočia bol tento proces v podstate dovŕšený“, iní argumentujú, že byzantská cirkev v Uhorsku strácala na sile a „do konca 13. storočia sa z nej zachovali iba rudimentá“. Iní autori zastávajú názor, že byzantský obrad na Slovensku prežil aj po vyhnaní Metodových žiakov z Veľkej Moravy, z ktorých „časť utiekla do susedných štátov a časť sa uchýlila na Slovensko, žili v slovenských lesoch a jaskyniach. Ale ani napriek tomu všetkému cyrilometodská tradícia nezanikla, bola podporovaná naďalej z Carihradu, Kyjeva a Sedmohradska“. Východné kresťanstvo sa preto „zachovávalo najmä v horských oblastiach a vzdialených miestach od centier vtedajšej prozápadne vládnucej moci“.

Druhá polovica 13. storočia bola v dôsledku rozvratu krajiny pri vpáde Tatárov v rokoch 1241 – 1242 obdobím politickej nestability, mocenských konfliktov a vojen. Krajina bola zdevastovaná a vyľudnená. Ohrozené bolo aj kresťanské náboženstvo, keďže rástol vplyv pohanských Kumánov, ktorých do krajiny vo veľkom počte prijal Belo IV. v snahe využiť ich v boji proti Tatárom. Nielenže sa ich nepodarilo „domestikovať“ a pokresťančiť, ale kočujúci Kumáni rabovali krajinu, lúpili aj cirkevné majetky a kresťanské obyvateľstvo obracali na pohanstvo. V dôsledku kumanizácie uhorskej spoločnosti v krajine zavládla anarchia, ktorá posilňovala moc oligarchov (rody Abovcov a Čákovcov). Situácia znepokojovala samotného pápeža. Ladislav IV. Kumánsky (matku mal Kumánku) bol opakovane exkomunikovaný pápežským legátom Filipom priamo na synode v Uhorsku. Jeho nástupca Ondrej III. nedokázal pomery konsolidovať a tiež bol v nemilosti pápežskej kúrie. Cirkev bola poznačená touto krízou, šľachta si privlastňovala jej majetky a oligarchovia (najmä Matúš Čák Trenčiansky) si úplne podriadili jej predstaviteľov. Kresťanstvo v Uhorsku významne upadlo. Významným faktorom pri obnove krajiny sa stali viaceré kolonizačné vlny, v ktorých prišli aj Rusíni a Valachovia. Kolonizačné vlny na valašskom práve významne ovplyvnili aj prítomnosť a pozíciu východného kresťanstva v Uhorsku.

Cirkevní historici z prostredia gréckokatolíckej a pravoslávnej cirkvi zdôrazňujú vo svojich prácach neprerušenu kontinuitu dnešného východného obradu s cyrilometodskou tradíciou, ktorá sa podľa nich neprerušila ani silnejúcou latinizáciou v Uhorsku v 13. storočí ani devastáciou krajiny počas tatárskeho vpádu v polovici 13. storočia. Kolonizácia na valašskom práve podľa nich na cyrilometodskú tradíciu nadviazala a ďalej ju rozvinula.

Obraz o náboženskej situácii v Uhorsku vytvára bula Inocenta IV. z roku 1243, z ktorej je zrejmé, že kresťania byzantského obradu v Uhorsku sa hlásili ku katolíckej cirkvi alebo k pravoslávniu a že katolíci byzantského obradu boli podriadení biskupom latinského obradu. Bula zopakovala súhlas Hadriána II. a Jána VIII. so slávením liturgie v slovanskom jazyku. Počty kresťanov byzantského obradu, ani ich pomer podľa príslušnosti ku katolíckej cirkvi alebo k pravoslávniu, však nie je možné z historických prameňov doložiť.

Smrťou Ondreja III. v roku 1301 Arpádovci vymreli. V krajine nastal boj o trón, ktorý nakoniec získala dynastia Anjouovcov z Neapola. Prvé desaťročia vlády Anjouovcov charakterizovali boje s časťou šľachty a spory medzi najmocnejšími magnátmi. Noví vládcovia boli plne orientovaní na Západ a dovŕšili proces cirkevnej latinizácie Uhorska, aj

keď tento proces nebol rovnako intenzívny vo všetkých vrstvách obyvateľstva a najmä v ľudových vrstvách nenašiel želateľnú odozvu. Byzantské kresťanstvo sa tak stalo náboženstvom najmä spodných vrstiev neslobodného a chudobného obyvateľstva, ktoré sa nedali latinizovať, ale ostali verní „starej viere“.

### **Byzantský obrad počas kolonizácie na valašskom práve**

Významným faktorom prítomnosti a upevnenia byzantského obradu na Slovensku sa stal náboženský rozmer kolonizácie na valašskom práve (v niektorých prácach nazývanej aj valašská kolonizácia). Jej začiatok síce súvisí s Valachmi, čo boli obyvatelia rumunského Valašska, a s ich systémom právnych noriem, no keďže viedli polokočovný štýl života založený na transhumancii a pri ich migrácii sa k nim pridávali aj iné etnické skupiny (vrátane Rusínov, Ukrajincov, Poliakov a Slovákov), termín „valašské právo“ nemá etnickú konotáciu, ale označuje panovníkom priznané práva a privilégia, ktoré súviseli s pastierstvom, dobytkárstvom a ochranou ciest a hraníc. U nás je v tejto súvislosti najznámejšie privilégium, ktoré v roku 1474 udelil Matej Korvín oravským a liptovským Valachom. Čím západnejšie a severnejšie kolonizácia postupovala, tým viac strácala rumunsko-valašský charakter a začala v nej prevažovať prítomnosť slovanských národov. Dobové dokumenty hovoria o Valachoch-Rusínoch, prípadne neskôr iba o Rusínoch, preto možno hovoriť aj o rusínsko-valašskej kolonizácii. Kolonizácia severného Slovenska prebiehala v poslednej tretine 13. storočia, na Spiši sa Valasi-Rusíni začínali usídľovať po roku 1270 a v nasledujúcich storočiach ich počet ďalej narastal. Od konca 16. storočia v dôsledku upevňovania nevoľníctva postupne prichádzali o svoje práva.

Valasi boli po náboženskej stránke východnými kresťanmi, prinášali so sebou pravoslávnu podobu kresťanstva. Podľa autorov, ktorí vidia koncom 13. storočia Uhorsko už úplne latinizované, znamenal ich príchod obnovenie byzantskej tradície na našom území. Pre autorov z pravoslávneho prostredia znamená príchod pravoslávnych Valachov-Rusínov posilnenie a oživenie značne oslabenej a v tom čase už aj marginalizovanej cyrilometodskej tradície na našom území, ktorá existovala už len v akejsi podobe náboženstva chudobných, bez opory vo vládnuccich vrstvách.

Autori z gréckokatolíckeho prostredia, ktorí rovnako ako pravoslávni uznávajú prítomnosť, aj keď značne zdecimovanú, východného kresťanstva na našom území v začiatkoch valašskej

kolonizácie, to vidia diferencovanejšie. Podľa nich sa východné kresťanstvo chápalo ako pravoslávne „na územiach, kde kolonizácia vytvorila celistvú demografickú štruktúru, nachádzajúc sa v numerickej väčšine voči ostatnému obyvateľstvu daného územia. Na druhej strane, predovšetkým na územiach, kde noví prisťahovalci tvorili nábožensko-národnostnú menšinu, sa čiastočne zaraďovali k existujúcim cirkevným štruktúram, bez výraznejších požiadaviek či konfliktných vystúpení“. Pod „existujúcimi cirkevnými štruktúrami“ sa myslia zrejme východní obradoví vikári latinských biskupov.

Príkladom takejto koexistencie západného a východného rítu pod latinskou jurisdikciou bolo spišské prepošstvo, kde je z tohto obdobia zachovaných viacero náznakov, dokladajúcich takéto spolužitie. Spišský prepošt dostal od pápeža Bonifáca IX. v roku 1402 povolenie udeľovať osobitné rozhrášenie pre Valachov a Rusínov, žijúcich na jeho území. Prepošstvo takisto v rámci špeciálneho privilégia dovolilo v niektorých obciach (Štrba, Važec) birmovať na východný spôsob už deti pri krste. Nasvedčovalo by to, že išlo o veriacich byzantsko-slovanského obradu pod latinskou katolíckou hierarchiou. Oravské drevené chrámy, nápisy cyrilikou v rímskokatolíckych kostoloch, nápis v cyrilike na zvone v Dolnom Kubíne alebo pôvodne latinský chrám, daný do užívania východným kresťanom v Olšavici na Spiši v prvej tretine 14. storočia, naznačujú, že latinská katolícka hierarchia mala pod svojou správou a napomáhala byzantsko-slovanskému obradu.

Za príklad koexistencie západného a východného obradu na Spišskej Kapitule považujú autori tzv. Spišské modlitby, ktoré zostavil spišský prepošt pri príležitosti posvätenia chrámu na Spišskej Kapitule. Na Spišských modlitbách je pozoruhodných viacero skutočností: sú napísané v slovenčine ovplyvnenej spišským dialektom ; obsahujú modlitby veriacich a obrad spoločného vyznania; štruktúrou pripomínajú jekténiu byzantsko-slovanskej liturgie sv. Jána Zlatoústeho. Samotná posviacka chrámu sa konala v predvečer sviatku sv. Demetera 25. októbra 1479, pričom 26. októbra sa sviatok slávi iba vo východných liturgiách, ale nie v latinskej. Zaujímavá je aj voľba dňa posviacky: sv. Demeter bol uctievaný byzantskou tradíciou a bol patrónom mesta Solún, z ktorého pochádzali Konštantín-Cyryl a Metod a bol aj jedným z patrónov ich misie na Veľkej Morave. Všetko toto by mohlo nasvedčovať, že ešte koncom 15. storočia na Spiši bol praktizovaný aj byzantsko-slovanský obrad a existoval biritualizmus, teda liturgická symbióza západného a východného obradu pod latinskou katolíckou jurisdikciou. Spišské modlitby očividne vychádzajú z tradície cyrilometodskej

byzantsko-slovanskej liturgie z 9.-10. storočia a nie sú závislé na východnej liturgii, ktorá sa k nám dostala až s valašskou kolonizáciou.

Aj keď Valasi a Rusíni, praktizujúci byzantský obrad, boli na Spiši zrejme pod jurisdikciou latinského prepošta zo Spišskej Kapituly, zo začiatku 15. storočia existujú doklady, že najmä na východnom Slovensku, kde bola ich populácia kompaktnjšia, Valasi a Rusíni boli pravoslávni a ako takí boli považovaní za schizmatikov a označovaní za „neveriacich“ („infideles“). Takto o nich hovorí aj odpustková bula pápeža Bonifáca IX., ktorou v roku 1402 udelil odpustky veriacim, ktorí uctievali relikvie svätej Kristovej krvi v košickom farskom kostole blahoslavenej Alžbety, v ktorom „sa zhromažďujú veriaci i neveriaci, menovite množstvá Valachov a Rusínov... a mnohí z týchto neveriacich, rozliatím Božej milosti, sa už doteraz obrátili a každodenne sa obracajú a prestupujú na katolícku vieru“. Intenzívna prítomnosť pravoslávnych Valachov a Rusínov na pútnickom mieste v Košiciach by bola zároveň dokladom toho, že vzťahy medzi katolíkmi a pravoslávnyimi tu nemali radikálne konfliktnú podobu, aká existovala na úrovni oficiálnych vzťahov medzi latinskou a gréckou cirkvou v dôsledku udalostí od 11. storočia, ktoré zvyšovali napätie medzi západnou a východnou cirkvou. Intenzívnejšie púte východných kresťanov do Košíc možno reálne predpokladať do Florentského koncilu (15. storočie), ktorý vyhlásil krátkotrvajúcu úniu medzi západnou a východnou cirkvou, prípadne až do doby Tridentského koncilu (16. storočie), nakoľko po ňom nastáva oveľa väčší dôraz na identitu u katolíckych, ale aj pravoslávnych veriacich. Stredoveké Košice tak boli miestom kontaktu latinskej a gréckej cirkvi, čo dosvedčuje aj prítomnosť stredovekej byzantskej liturgickej textílie s vyšívanými ikonami (pravdepodobne to bol pôvodne epitrichil), datovanej do 14. storočia, ktorá bola neskôr našitá na barokovú kazulu.

Významným svedectvom o vzťahu latinskej cirkvi k byzantskému obradu je bula pápeža Leva X. zo 16. mája 1521 uhorskému (a českému) kráľovi Ľudovítovi II. Jagelovskému. Bula konštatovala v Uhorsku jednu jurisdikciu (t.j. rímsku), ale dve obradové observancie, latinskú a grécku, a požadovala, aby sa k obom pristupovalo rovnako. Žiadala zastaviť latinizáciu veriacich, hlásiacich sa k byzantskému obradu, odsudzovala ich „prekrst'ovanie“ na latinský rítus a zakazovala excesy voči byzantskému obradu, najmä v liturgii a pri vysluhovaní sviatostí. Odvolávala sa na doktrínu Florentského koncilu, podľa ktorej byzantský obrad v latinskej cirkvi sa mal aj naďalej zachovať. Podľa buly nikto nesmel klásť byzantskému obradu prekážky. Biskup, na území ktorého sa nachádzali veriaci byzantského obradu, mal



pre nich menovať obradového vikára, ako to nariadil už pápež Gregor IX. Bula je tak dokladom koexistencie západného a východného obradu v latinskej cirkvi v Uhorsku. Najmä v severovýchodných častiach Uhorska však bola zrejmä aj prítomnosť Valachov a Rusínov, ktorí praktizovali byzantský obrad, avšak neboli zjednotení s Rímom, ale boli pravoslávni. Latinská cirkev ich považovala za schizmatikov a za neveriacich.

### **Mukačevský monastier – centrum byzantského kresťanstva v Uhorsku**

Monastier sv. Mikuláša na Černečej hore pri Mukačeve je tradične považovaný za duchovné centrum byzantského kresťanstva so zásadným významom pre územie Uhorska. Jeho vznik nie je úplne jasný. Niektorí by ho radi videli ako sídlo jednej z veľkomoravských diecéz, založených Metodom v 9. storočí. Iní jeho založenie, resp. znovuzaloženie dávajú do súvislosti s príchodom kniežaťa Teodora Koriatoviča, ktorý pravdepodobne v roku 1393 musel opustiť svoje majetky v Podolí a prišiel do Uhorska, kde mu kráľ Žigmund daroval Mukačevské panstvo. Existencia monastiera závisela od vlastníkov mukačevského hradu, ktorí podľa svojej blahovôle monastieru udeľovali určité výsady. Známe sú privilégia, ktoré igumenovi monastiera udelil Matej Korvín v rokoch 1458 a 1488. Podľa správy z roku 1491 bol monastier sídlom biskupa Jána, ktorý je považovaný za prvého historicky doloženého mukačevského biskupa. Ďalšia správa je až z roku 1551 a ako mukačevského biskupa uvádza Ladislava. Spôsob voľby alebo menovania mukačevských biskupov pred Užhorodskou úniou nie je možné z dostupných prameňov jednoznačne určiť. Mohlo ísť o zvykové právo, ktoré biskupovi umožňovalo pred smrťou určiť svojho nástupcu, ktorého potom duchovenstvo aj oficiálne zvolilo. Táto tradícia bola podľa všetkého dlhodobo a neporušene dodržiavaná.

Postavenie mukačevských biskupov nie je historicky úplne jasné. „Na jednej strane sa zdá, že neboli prísne podriadení žiadnemu metropolitovi, na druhej strane sú tu náznaky, ktoré poukazujú na časté vzťahy s Kyjevskou metropolou, kde boli mukačevskí biskupi v minulých rokoch pravdepodobne vysviacaní. V 17. storočí, teda pred užhorodskou úniou, prijímali vysviacku od moldavských metropolitov“. V dôsledku silnej latinizácie Uhorska po vymretí Arpádovcov začiatkom 14. storočia „veriaci na Zakarpatsku boli zbavení svojho biskupa. V tejto situácii duchovenstvo eparchie uznalo jurisdikciu ukrajinského biskupa v Přemysli, a tým sa vlastne podriadilo jurisdikcii Konštantínopolského patriarchátu. Na konci 16. storočia bola Mukačevská eparchia vtiahnutá protestantskými zemepánmi do sféry Sedmohradska a

prešla pod moldavského pravoslávneho metropolitu, tiež pod jurisdikciou Konštantínopolského patriarchátu.“ Žiadna zo susedných hierarchicky etablovaných pravoslávnych cirkví „nevznášala jurisdikčné nároky na mukačevských biskupov. Nie sú známe žiadne dôkazy o tom, aby kyjevskí či sedmohradskí pravoslávni metropoliti považovali mukačevských biskupov za svojich sufragánov. Zdá sa teda, že Mukačevské biskupstvo tvorilo samostatnú, na nikom nezávislú cirkevnú jednotku. Preto teda aj jeho ďalšia eklesiologická orientácia bola takpovediac v jeho 'vlastnej réžii'.“ Znamenalo by to špecifický druh samostatnosti a nezávislosti od východných i západných cirkevných štruktúr.

### **Užhorodská únia**

Na začiatku 17. storočia vznikla myšlienka zjednotenia mukačevskej eparchie s katolíckou cirkvou. Prvý pokus sa uskutočnil v monastieri v Krásnom Brode v roku 1614 počas odpustu na sviatok Zoslania Ducha Svätého. Iniciátorom bol miestny šľachtic Juraj III. Druget, ktorý bol pôvodne kalvínom, ale počas štúdií v Prahe sa v roku 1609 obrátil na katolícku vieru a stal sa prívržencom jezuitských snáh o rekatolizáciu nielen kalvínov na svojom panstve, ale aj podporovateľov zjednotenia byzantských kresťanov s latinskou cirkvou. V tejto snahe ho podporovali jezuiti v Humennom a gréckokatolícky biskup Atanáž Krupecký z Przemysla. Pre myšlienku zjednotenia získali päťdesiat kňazov východného obradu, ktorí dostali príslub zachovania byzantsko-slovanského obradu, a zároveň im sľúbili, že dostanú spoločenské a ekonomické postavenie latinských kňazov, keďže zemepáni považovali kňazov východného obradu za nevoľníkov a podľa toho s nimi aj zaobchádzali. Mukačevskí biskupi mali získať postavenie latinských biskupov. Pokus však nakoniec stroskotal, keďže v predvečer plánovaného uskutočnenia zjednotenia boli pri monastieri vyvolané nepokoje, biskupa Krupeckého napadli a museli zasiahnuť drugetovskí vojaci.

Myšlienka zjednotenia sa nakoniec zrealizovala v roku 1646. Vzhľadom na spoločensko-politickú, ekonomickú a náboženskú situáciu sa pre klérus a veriacich byzantsko-slovanského obradu stala otázka zjednotenia s katolíckou cirkvou otázkou prežitia. Väčšina z nich žila na území, ktoré ovládali dva vplyvné šľachtické rody: kalvínski Rákociovci v Mukačeve a katolícki (aj keď pôvodne kalvínski) Drugetovci v Užhorode a Humennom. Menej významní šľachtici boli podľa náboženskej príslušnosti lojálni k jednému alebo druhému rodu. Na drugetovskom panstve sa navyše od roku 1608 nachádzali jezuiti, ktorí svojím

pôsobením cieľavedome upevňovali pozície katolíckej cirkvi. Drugetovci boli inšpirovaní myšlienkou Brestskej únie, ktorá na území Poľsko-litovskej únie v roku 1596 zjednotila časť pravoslávnych (spolu s biskupmi) s katolíckou cirkvou. V zámockej kaplnke rodiny Drugetovcov v Užhorode sa 24. apríla 1646 zišlo 63 kňazov a po slávnostnej liturgii zložili do rúk jágerského biskupa Juraja Jakušiča vyznanie viery a prisahali vernosť pápežovi Inocentovi X., jeho nástupcom a vernosť katolíckemu učeniu. Žiadali pritom splnenie troch podmienok: 1. zaručenie práva zachovať byzantsko-slovanský obrad; 2. zaručenie práva voliť si biskupa, ktorého následne schváli pápež; 3. zaručiť rovnaké práva a privilégiá, aké mal latinský klérus.

Zjednocovací akt potvrdil 14. mája 1648 ostrihomský arcibiskup a uhorský prímás Juraj Lipaj a následne v septembri toho istého roku celouhorská synoda v Trnave. Pápež bol o únii informovaný až v roku 1650. Prvým mukačevským biskupom po uzatvorení únie sa stal Peter Partenius Petrovič v roku 1651, po smrti mukačevského biskupa Vasil'a Tarasoviča, ktorý Petroviča pred smrťou označil za svojho nástupcu. O udalosti zjednotenia pravdepodobne nebol spísaný nijaký oficiálny dokument, a tak jej prvý známy opis pochádza až z listu šiestich východoslovenských archidiakonov pápežovi Inocentovi X. z 15. januára 1652.

Prijatie únie v Mukačevskej eparchii, ktorá sa rozprestierala na území 13 komitátov, sa však neudialo hneď, ale trvalo niekoľko desaťročí v dôsledku odporu časti šľachty, ktorá sa obávala zlepšenia ťažkého sociálneho postavenia svojich poddaných, najmä kňazov, hlásiacich sa k byzantskému obradu, a tiež v dôsledku odporu časti veriacich, ktorí odmietali novú „panskú vieru“ a zotrúvali na svojej „starej viere“. Tento aspekt pomalého šírenia únie je dnes zdôrazňovaný najmä v pravoslávnom prostredí, ktoré považuje Užhodorskú úniu za násilný akt katolizácie byzantských veriacich, ktorý by neuspel, ak by nebol razantne podporovaný svetskou a cirkevnou mocou. Ešte v 18. storočí vzbudzovala tematika únie medzi byzantskými veriacimi vášne, protesty a excesy.

K Užhorodskej únii sa v roku 1651 pridali aj kňazi byzantského obradu zo spišskej, gemerskej a turnianskej župy, ktorí boli pod jurisdikciou latinského spišského prepošta a prostredníctvom neho pod jurisdikciou arcibiskupa v Ostrihome.

Najtťažšie a najpomalšie sa do praxe uvádzala tretia podmienka, týkajúca sa spoločenského a ekonomického zrovnoprávnenia východného kléru s latinským. Miestna šľachta nebrala na to zreteľ a s kňazmi byzantského obradu naďalej zaobchádzala ako so svojimi poddanými.

Zjednotení kňazi byzantského obradu a ich deti boli oslobodení z poddanského stavu až v roku 1692 výsadnou listinou kráľa Leopolda I. Rovnoprávneho zaobchádzania sa nedostávalo ani mukačevským biskupom, ktorých jágerskí biskupi považovali iba za svojich obradových vikárov pre východných veriacich a upierali im postavenie samostatných biskupov. Záležitosť sa vyriešila až v roku 1771, keď pápež kanonicky erigoval Mukačevskú eparchiu. Kanonické erigovanie Mukačevskej eparchie v roku 1771 dovŕšilo proces integrácie kresťanov byzantského obradu a ich kléru do prostredia katolíckej cirkvi. Jedinou oficiálnou a štátom podporovanou formou kresťanstva byzantsko-slovanského obradu na našom území sa tak nadjho stala gréckokatolícka cirkev.

Na druhej strane tento proces znamenal sťaženú existenciu odporcov únie a prakticky koniec pravoslávnej cirkvi. V Uhorsku bola pravoslávna cirkev síce formálne recipovaná v roku 1791, no jej kňazi boli aj nadjalej na úrovni poddaných, čo sa odrážalo na ich spoločenskej a vzdelanostnej úrovni. Pravoslávni kňazi (nazývaní popi či baťkovia) nemali možnosť formálneho vzdelania, preto väčšinou otcovia-kňazi naučili svojich synov vysluhovať obrady (často len spamäti, keďže nevedeli ani čítať) a nechali ich vysvätiť biskupovi. Zmena spoločenského a materiálneho postavenia bola často motiváciou prijatia únie. Pravoslávie tak mohlo prakticky existovať len v skrytej forme a jeho obroda nastala až v druhej polovici 19. storočia.

## **Záver**

Východné kresťanstvo je na území Slovenska permanentne prítomné od byzantskej misie, vedenej Konštantínom a Metodom, pričom jeho sporadickú prítomnosť možno predpokladať už aj pred ich príchodom. Okrem niekoľkých rokov pôsobenia Konštantína a Metoda na Veľkej Morave však musel byzantsko-slovanský obrad neustále zápasiť o svoju existenciu. Už od sedemdesiatych rokov 9. storočia bol na Veľkej Morave vystavený tlakom latinských kňazov, ktorí v ňom videli ohrozenie svojich záujmov a snažili sa obmedziť jeho pôsobenie popudzovaním pápežov proti slovanskej liturgii. Po Metodovej smrti byzantsko-slovanský rítus pravdepodobne nezanikol, ale bol vytlačенý do okrajových častí Veľkej Moravy v severných a východných častiach Slovenska, kde prežil aj po zániku Veľkej Moravy až do začiatkov Uhorského štátu. Vďaka sympatiám Arpádovcov voči kresťanskému Východu prežilo byzantské kresťanstvo v Uhorsku latinizačné snahy pápežov, zintenzívnené na

začiatku 13. storočia. Vlny valašskej kolonizácie od konca 13. storočia posilnili počet veriacich byzantského obradu, ktorí už buď patrili pod latinskú jurisdikciu alebo sa hlásili k pravoslávniu, v závislosti od miesta pôsobenia alebo od demografickej početnosti veriacich. V prvej polovici 17. storočia sa uskutočnili snahy o vytvorenie únie východných veriacich so západnou cirkvou. Užhorodská únia z roku 1646 sa stala začiatkom procesu, ktorý spoluprácou svetskej a cirkevnej moci kresťanov byzantsko-slovanského obradu v Uhorsku postupne začlenil do gréckokatolíckej cirkvi a pravoslávnych odporcov únie spoločensky, nábožensky a ekonomicky marginalizoval prakticky až do konca 19. storočia.

### **Použitá a odporúčaná literatúra**

- Aleš, P. (1985). Arcibiskup sv. Metoděj. Zápas o slovanskou bohoslužbu a církevní samostatnost. In: *Jubilejní sborník k 1100. výročí smrti sv. Metoděje, arcibiskupa Velké Moravy. Pravoslavná církev v ČSSR*. Praha: ÚCN, (s. 7-96).
- Bagin, A. (1985). *Apoštolé Slovanů Cyril a Metoděj a Velká Morava*. Praha: Česká katolická charita.
- Dostálová, R. (2003). *Byzantská vzdělanost*. Praha: Vyšehrad.
- Fedor, M. (1990). *Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku*. Košice: Byzant.
- Gerka, M. (2009). *Organizačná štruktúra Pravoslávnej cirkvi na Slovensku*. Dostupné na <http://www.pcopresov.sk/historia.html>
- Halaga, O. R. (1947). *Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. Košice: Svojina.
- Halaga, O. R. (1972). Cyrilometodejské dedičstvo po príchode Maďarov. In: *Slavia* 41(3): 285-294.
- Horkaj, Š.; Pružinský (1998). *Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočí*. Prešov: Prešovská univerzita.
- Krupa, J. (2014). Podoby ukrajinského kresťanstva. In: *Impulz* 10(1), 8-15.
- Kučera, M. (1985). Veľká Morava a slovenské dejiny. In: *Velká Morava a počátky československé státnosti*. Praha-Bratislava: Obzor, (s. 245-271).
- Lacko, M. (2012). *Užhorodská únia karpatských Rusínov s katolíckou cirkvou. Orientalia et Occidentalia 11*. Trnava: Trnavská univerzita.

- Lukačka, J. (2003). Ohrozenie kresťanstva v Uhorsku v druhej polovici 13. storočia. In: M. Kohútová, (ed.), *Kresťanstvo v dejinách Slovenska*. Bratislava: Historický ústav Slovenskej akadémie vied, (s. 27-31).
- Marek, P.; Lupčo, M. (2012). *Nástin dejín pravoslavné cirkve v 19. a 20. stolyí. Prologomena k vývoji pravoslavy v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1860-1992*. Brno: CDK.
- Marsina, R. (1985). *Metodov boj*. Bratislava: Obzor.
- Marsina, R. (1992). Kristianizácia Maďarov a Uhorska medzi Východom a Západom. In: *Historický časopis*, 40(4): 409-421.
- Marsina, R. (2003). Obnovenie Nitrianskeho biskupstva na prelome 11. a 12. storočia. In: M. Kohútová, (ed.), *Kresťanstvo v dejinách Slovenska*. Bratislava: Historický ústav Slovenskej akadémie vied, (s. 21-26).
- Novák, A. J. (1985). Cyrilometodějský ritus. In: *Jubilejní sborník k 1100. výročí smrti sv. Metoděje, arcibiskupa Velké Moravy. Pravoslavná církev v ČSSR*. Praha: ÚCN, (s. 139-161).
- Povala, G. (1969). Spišské modlitby, otázka ich genézy. In: *Jazykovedné štúdie. X. Štelcov zborník*. Bratislava: SAV, s. 146-266.
- Rábik, V.; Labanc, P; Tibenský, M. (2013). *Pramene k slovenským dejinám*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity.
- Ratkoš, P. (1980). Problematika kolonizácie na valašskom práve na území Slovenska. In: *Historické štúdie* 24, 181-224.
- Ruttkay, A. (1984). Najnovšie príspevky archeologického bádania k poznaniu dejín územia Slovenska v 9.-11. stolyí. In: *Slovenský ľud po rozpade Velkomoravskej ríše. Historické štúdie*, 27(2): 83-92.
- Ruttkay, A. (1985). Problematika historického vývoja na území Slovenska v 10.-13. stolyí z hľadiska archeologického bádania. In: *Velká Morava a počátky československé státnosti*. Praha-Bratislava: Obzor, (s. 141-185).
- Sedlák, P. (1999). *Christianizácia západných Slovanov s osobitným zreteľom na Slovensko*. Levoča: Polypress.
- Steinhübel, J. (1999). Die Kirchenorganisation in Neutra um die Jahrtausendwende. In: *Bohemia*, 40(1): 65-78.
- Škoviera, A. (2010). *Svätí slovanskí sedmopočetníci*. Bratislava: Slovenský komitét slavistov – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV.
- Šoltés, P. (2009). Spor o cyrilo-metodské dedičstvo. In: *Impulz* 5(2), 63-74.

- Šturák, P. (2008). *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*. Prešov: Petra.
- Švagrovský, Š. (1998). Grécko-byzantský rítus na území Slovenska. In: *Slavica Slovaca*, 33(2): 97-108.
- Vasiľ, C. (2000). *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*. Trnava: Dobrá kniha.
- Vasiľ, C. (2000). *Gréckokatolíci. Ludia, osudy, osobnosti*. Košice: Byzant.
- Vladimirus de juxta Hornad. (2004). *Dejiny gréckokatolíkov Podkarpatska (9.-18. storočie)*. Košice: (vydavateľ neuvedený).
- Vragaš, Š. (1991). *Život Konštantína Cyrila a Život Metoda*. Martin: Matica slovenská.
- Zubko, P. (2012). *Kult svätej Krvi v Košiciach*. Košice: Viliam Ščavnický.
- Žeňuch, P.; Vasiľ, C. (2003). *Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu. Cyrilské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae I*. Roma-Bratislava-Košice: Pontificio Istituto Orientale.

## **5. Súčasnú bioetické pozície vybraných kresťanských cirkví**

Etické otázky, ktoré vznikli v reakcii na možnosti súčasnej biomedicíny a moderných biotechnológií, sú naliehavé aj pre kresťanské cirkvi. Na rozdiel od etických problémov, ktorých riešenie je spracované už v biblickej tradícii a ktoré majú jasne formulované riešenia ešte z dôb nerozdeleného kresťanstva, stavajú aktuálne bioetické dilemy kresťanské cirkvi pred nutnosť zaujať stanoviská, ktoré sa nemôžu oprieť o doterajšiu tradíciu. Cieľom tohto textu je identifikácia postojov vybraných kresťanských cirkví a ich porovnanie s ostatnými skúmanými cirkvami. Jeho zámerom nie je hĺbková analýza postojov jednotlivých cirkví k bioetickým problémom v kontexte historického vývoja ich učenia.

### **Kritériá výberu porovnávaných cirkví**

Objektom analýzy bioetických postojov sú tri cirkvi, pôsobiace na Slovensku: rímskokatolícka, evanjelická cirkev augsburského vyznania a pravoslávna cirkev, keďže každá reprezentuje najväčšiu cirkev v rámci veľkých prúdov vývoja kresťanských konfesií: rímskokatolícka cirkev reprezentuje katolícku tradíciu, evanjelická cirkev augsburského vyznania protestantskú a pravoslávna cirkev východnú ortodoxiu.

Rímskokatolícka cirkev na Slovensku je súčasťou svetovo pôsobiacej rímskokatolíckej cirkvi, ktorá má svoje centrum vo Vatikáne, a preto jej doktrína, vrátane bioetických postojov, nevzniká na Slovensku, ale kopíruje rozhodnutia nadnárodného vedenia cirkvi. Evanjelická cirkev augsburského vyznania a pravoslávna cirkev na Slovensku (právne je súčasťou Pravoslávnej cirkvi v českých krajinách a na Slovensku), nemajú nad sebou nadnárodnú „centrálu“, ako je to v prípade rímskokatolíckej cirkvi, ale sú vo svojich rozhodnutiach autonómne a neviazané preberať formulácie alebo učenia (v prípade pravoslávnej cirkvi by bol jedinou výnimkou ekumenický koncil, ktorého závery by boli záväzné pre všetky pravoslávne cirkvi, no posledný taký koncil bol v roku 787). Obe cirkvi spolupracujú s ostatnými evanjelickými resp. pravoslávnymi cirkvami vo svete a sledujú ich spôsoby riešenia bioetických otázok najmä v prípade vplyvnejších a početnejších cirkví a inšpirujú sa nimi.



V tejto analýze budú preto brané do úvahy aj vyjadrenia bioetických postojov týchto cirkví, ktoré majú pôvod mimo nášho územia, ktoré však majú dosah na formuláciu postojov analyzovaných cirkví u nás. Pri skúmaní bioetických postojov jednotlivých cirkví vychádzam z dokumentov a stanovísk ústredí jednotlivých cirkví, ich bioetických komisií a názorov ich teológov.

Pri analýze postojov, ktoré skúmané cirkvi zaujímajú k bioetickým otázkam, som vyseletoval desať problematík, ktoré sú v pozornosti cirkví. Tieto problematiky delím do troch kategórií, podľa druhu postoja cirkví voči nim, a jednotlivé postoje charakterizujem.

### **Zhodný pozitívny postoj**

Analyzované cirkvi majú zhodný pozitívny postoj (aj keď nie pozitívny bezvýhradne, ale s upresneniami) v problematikách transplantácie orgánov a somatickej génovej terapie.

#### *Transplantácia orgánov*

Ohľadom darovania a transplantácie orgánov a tkanív majú všetky tri skúmané cirkvi jednotne pozitívny a nekonfliktný postoj. Považujú ich za „službu životu“, za humánný čin s vysokou mravnou hodnotou. Odňatie a darovanie orgánu alebo tkaniva je podľa nich oprávnené na základe zásady solidarity medzi ľuďmi a lásky človeka k trpiacemu bližnému. Žijúceho darcu nesmie darovanie ťažko a nenapraviteľne zmrzačiť a môže darovať len ten orgán, ktorého darovanie neohrozí závažným spôsobom jeho život, zdravie alebo osobnú totožnosť (napr. pri transplantácii mozgu alebo pohlavných žliaz). Odňatie orgánov alebo tkanív od mŕtveho darcu je oprávnené až pri spoľahlivom zistení jeho smrti, za ktorú sa považuje jeho mozgová smrť. Všetky tri cirkvi považujú rozhodnutie človeka darovať za života alebo po smrti svoje orgány alebo tkanivá za vysoko šľachetné. Na druhej strane však nikto nesmie byť nútený stať sa darcom nedobrovoľne. Za neprípustné považujú skrátenie života iného človeka kvôli záchrane života iného. Právo človeka zomrieť so svojimi orgánmi a byť s nimi pochovaný má prednosť pred možným terapeutickým využitím jeho orgánov a tkanív. Darované orgány a tkanivá nesmú byť predmetom obchodu a zneužívania.

### *Somatická génová terapia (génová terapia telových buniek)*

Všetky tri analyzované cirkvi majú pozitívny názor na využitie génového inžinierstva pri gébovej terapii telových buniek. Schopnosť terapeuticky liečiť jedinca už na bunkovej úrovni považujú za účasť na Božom stvoriteľskom diele. Názor pravoslávnej cirkvi, že „genetické poruchy sú nezriedka následkom zanedbania mravných princípov, výsledkov nemravného spôsobu života, ktorého dôsledkami trpí aj potomstvo“, rímskokatolícka ani evanjelická cirkev v oficiálnych dokumentoch nezdieľajú. Všetky cirkvi považujú za neprípustnú génovú terapiu na zárodočných bunkách, keďže pri nej dochádza k zmenám génov, prenosných na ďalšie generácie. V takýchto zásahoch cirkvi vidia narušenie samej ľudskej prirodzenosti. Zákroky na ľudskom embryu považujú za dovolené, len ak cieľom zásahu je zlepšenie jeho zdravotného stavu alebo jeho individuálne prežitie.

Cirkvi sú za zodpovedný rozvoj tejto oblasti génového inžinierstva, s vylúčením zneužitia alebo manipulácie „ľudskej prirodzenosti“. Podľa evanjelického teológa Igora Kišša „by bolo teologickým omylom gentechnológiu paušálne odmietnuť a zakázať. Cirkev nemôže zopakovať pri gentechnológiách tragický omyl s Galileom Galileim. To by retardačne pôsobilo pre vývoj vedy, bolo by to škodlivé pre cirkev a po rokoch by takýto omyl musela cirkev nanovo verejne oľutovať“. Tento ústretový názor však nie je v cirkvách všeobecný, prevláda v nich opatrnosť voči pokroku v génových technológiách.

### **Zhodný negatívny postoj**

Zhodne negatívny postoj majú skúmané cirkvi k piatim bioetickým problematikám: klonovanie ľudí, darovanie pohlavných buniek, zástupné materstvo a priama eutanázia.

### *Klonovanie človeka*

Klonovanie človeka všetky tri cirkvi jednoznačne odmietajú a odsudzujú.

Na Slovensku vydali rímskokatolícka cirkev a evanjelická cirkev augsburského vyznania k tejto problematike spoločné vyhlásenie. Klonovanie podľa neho „zásadným spôsobom odporuje dôstojnosti človeka a dobru jednotlivca i celého ľudského spoločenstva. Predstavuje neprípustné zneužitie medicíny a vedeckého pokroku v oblasti biomedicínskych vied.“ Cirkvi

sa obávajú klonovania aj v širšom kontexte: „Znamenalo by tiež ohrozenie, ba prevrátenie a zničenie základných ľudských hodnôt a vzťahov, na ktorých stojí existencia i budúcnosť ľudskej spoločnosti a civilizácie (napr. rodina, rodičovstvo, pokrvné príbuzenstvo, národné a etnické spoločenstvo, atď.).“

Podľa pravoslávnej cirkvi človek, ktorý klonuje ľudskú bytosť, si prisvojuje pozíciu Boha-Stvoriteľa, na ktorú nemá právo. Klonovanie človeka podľa nej má pre spoločnosť zničujúci potenciál a hrozí jeho zneužitie totalitnými ideológiami.

### *Darovanie pohlavných buniek*

Darovanie pohlavných buniek kvôli heterológnemu umelému oplodneniu všetky tri cirkvi považujú za morálne neprijateľné a v princípe porušujúce práva človeka, ktorý by takto vznikol a nemal by možnosť poznať jedného či dokonca oboch biologických rodičov a „zasahuje tým podstatne do utvárania biologického základu identity dieťaťa“. Ani veľká túžba po dieťati takéto konanie morálne neospravedľuje. Darovanie pohlavných buniek „narúša plnosť osobnosti a výlučnosť manželských vzťahov“. Cirkvi takisto odsudzujú komerčný charakter, ktorý darovanie pohlavných buniek väčšinou v sebe nesie.

### *Náhradné materstvo*

Náhradné materstvo je analyzovanými cirkvami označené ako „protiprirodzené a morálne neprípustné, a to aj v prípadoch, keď nie je založené na komerčnom vzťahu“. Veľmi často je zneužitím zlého postavenia žien, ochotných stať sa tzv. náhradnými matkami len zo sociálnych dôvodov. Rodičia, ktorí využijú služby tzv. náhradných matiek, „konajú tak v rozpore so základnými morálnymi princípmi slobodnej demokratickej spoločnosti (napr. zákaz obchodovania s ľuďmi, komercializácie ľudského tela, vykorisťovania, ponižovania a zneužitia osôb atď.), so všeobecne rešpektovanými ľudskými právami, ako aj v protiklade s oprávnenými záujmami tzv. náhradnej matky a nimi objednávaného dieťaťa“ a voči dieťaťu tzv. náhradnej matky „ide o krivdu preto, že prichádza na svet počatím v nezvyčajných, niekedy až bizarných podmienkach, pričom dochádza k umelému, vopred plánovanému rozdeleniu medzi jeho genetickými, biologickými a sociálnymi rodičmi“.

### *Priama eutanázia*

Podľa Spoločného vyhlásenia rímskokatolíckej cirkvi a evanjelickej cirkvi augsburského vyznania „eutanázia ako úmyselné usmrtenie ťažko chorého, trpiaceho človeka lekárom zvyčajne na priamu žiadosť pacienta, úplne popiera ľudskú dôstojnosť i hodnotu života chorého. (...) Eutanázia predstavuje dezerciu (útek) lekára, zdravotníkov i rodinných príslušníkov od chorého práve vtedy, keď ich prítomnosť, pomoc a solidaritu najviac potrebuje. Ako zbavenie života nevinného človeka (hoci i na jeho "žiadosť") eutanázia napĺňa skutkovú podstatu činu vraždy. Tento čin nemožno ospravedlniť nijakými "etickými" dôvodmi. Svojou podstatou ničí každú nádej chorého a jeho okolia. Kresťanská viera eutanáziu vždy dôsledne odmieta a aj v súčasnosti dôrazne odmieta.“

Pravoslávna cirkev priamu eutanáziu považuje za formu vraždy, príp. samovraždy, a odsudzuje ju. Vyjadruje zároveň obavu, že eutanázia „sa ľahko môže stať hrozbou pre tých pacientov, na ktorých liečbu niet prostriedkov“.

Všetky tri skúmané cirkvi uznávajú právo zomierajúceho na zbytočné nepredlžovanie jeho utrpenia a na odmietnutie liečby „za každú cenu“, ktoré by jeho zomieranie mohli urobiť nedôstojným, ba až ponižujúcim. Rozhodnutie o nepodávaní ďalších liekov alebo o nepoužití prístrojov však musí byť vždy so súhlasom pacienta alebo na základe rozhodnutia tých, ktorých to oprávňuje zákon. Smrť pritom nie je chcená ani ako cieľ ani ako prostriedok, ale prijíma sa ako niečo, čomu už nemožno zabrániť a čo je nevyhnutné. Ak sa aktívna liečba stáva neúčinnou a nemožnou, na jej miesto môže nastúpiť paliatívna starostlivosť, ktorú cirkvi považujú za prejav nezištnej lásky k blížnemu.

### *Umelé prerušenie tehotenstva*

Rímskokatolícka cirkev a pravoslávna cirkev

Podľa rímskokatolíckej aj pravoslávnej cirkvi ľudská bytosť vzniká v momente počatia a treba jej priznať všetky práva osoby, vrátane nedotknuteľného práva nevinnej bytosti na život. Priamo chcený potrat považujú za morálne neprijateľný a prísne ho trestajú. Kto v rímskokatolíckej cirkvi „zapríčiní potrat, ktorý skutočne nastane“, je týmto samým

spáchaným činom exkomunikovaný. Týka sa to všetkých, ktorí vedome a dobrovoľne spolupracujú pri potrate. Žiadne dôvody, nech sú akékoľvek, „nikdy nemôžu ospravedlniť úmyselné pozbavenie života nevinnnej ľudskej bytosti“.

V pravoslávnej cirkvi je taká osoba vylúčená z eucharistického spoločenstva a ak podstúpila potrat bez vedomia manžela, je to dôvod na rozlúčenie manželstva.

Výnimkou v tomto radikálne odmietavom postoji je nepriamo spôsobený potrat, ak je dôsledkom lekárskeho úkonu, zachraňujúceho život matky. Smrť plodu v takom prípade nie je chcená ani úmyselná, ale je výsledkom starostlivosti o matku. Potrat je v tomto prípade dôsledkom neabortívneho lekárskeho zákroku, ktorý nemožno odložiť po narodení dieťaťa ani použiť iný druh pomoci. Nepriamy potrat je považovaný za morálne prijateľný. Pravoslávna cirkev voči takýmto ženám „v pastierskej praxi odporúča prejaviť zhovievavosť, najmä ak má ďalšie deti“.

Keď však žena odmietne ísť na lekársky zákrok, ktorého vedľajším účinkom by mohol byť potrat (aj keď morálne prijateľný), a uprednostní vlastnú smrť, rímskokatolícka cirkev to považuje za prejav „mimoriadnej sily ducha“, za „gesto lásky a mučeníctva“, za „dokonalé darovanie sa Bohu a blížnym“, ako napr. v prípade Gianny Berettovej Mollovej (1922-62), ktorej počas tehotenstva diagnostikovali nádor na maternici, odmietla však jeho odstránenie a liečbu, keďže mohlo dôjsť k potratu. Zomrela týždeň po pôrode, zostali po nej štyri deti. Pápež Ján Pavol II. túto taliansku lekárku v roku 1994 vyhlásil za blahoslavenú a v roku 2004 za svätú.

### Evanjelická cirkev

Podľa evanjelickej cirkvi je každý život, narodený či nenarodený, hoden ochrany a zásadne odmieta umelé prerušenie tehotenstva, keďže ho považuje za porušenie Božích príkazov. Bezdôvodné umelé prerušenie tehotenstva ako aj prerušenie tehotenstva motivované egoistickými dôvodmi ekonomického charakteru sa považuje za morálne neprijateľné. Podľa evanjelickej cirkvi „poznatie o hodnote života ako Božieho daru“ ju vedie „k jednoznačnému odmietnutiu usmrtenia ľudskeho plodu, ktorý má vlastnú identitu a právo na život“ a „k odmietnutiu interrupcie ako prostriedku na riešenie problému neželaného tehotenstva“.

Evanjelická cirkev, na rozdiel od rímskokatolíckej a pravoslávnej cirkvi, však uznáva, že v tehotenstve sa môžu vyskytnúť „nepredvídateľné konfliktné situácie, v ktorých sa ženy dostanú do takej bezvýchodiskovej situácie, že nevidia inú možnosť, než tehotenstvo prerušiť“. Aj keď podľa evanjelickej cirkvi nemôže existovať „právo ženy na prerušenie tehotenstva“, cirkev vyzýva toto rozhodnutie paušálne neodsudzovať ani nevyvíjať na ženu tlak toto rozhodnutie zmeniť. Evanjelická cirkev považuje potraty za mravne neprijateľné, no pri posudzovaní tohto skutku a osôb, ktoré ho vykonali, používa miernejší tón než rímskokatolícka a pravoslávna cirkev a viac apeluje na osobnú zodpovednosť.

Podľa evanjelického teológa I. Kišša „umelý potrat je mravne ospravedlniteľný len vo veľmi výnimočných prípadoch“. Podľa neho sú prípady, keď „evanjelická etika uznáva nutnosť štátneho zákona o interrupciách v záujme riešenia určitých ťažko riešiteľných situácií“. Ide o tieto situácie:

- Ak by narodenie budúceho dieťaťa mohlo ohroziť život matky a existuje dilema, že zomrie buď matka alebo dieťa. Na základe lekárskej indikácie je v takom prípade prerušenie tehotenstva morálne prijateľné.
- Ak prenatalná diagnostika ukáže, že plod je evidentne geneticky ťažko postihnutý. V takom prípade má matka morálne právo sa rozhodnúť, či tehotenstvo preruší alebo či ťažko postihnuté dieťa prijme.
- Ak matka v ranom štádiu tehotenstva prekonala vážnu chorobu alebo bola vystavená pôsobeniu chemických látok, čo predstavuje vysokú pravdepodobnosť poškodenia plodu, na základe lekárskej indikácie sa matka môže rozhodnúť tehotenstvo prerušiť alebo dieťa donosiť.
- V prípade, že dieťa bolo počaté pri znásilnení, matka je na základe kriminologickej indikácie morálne oprávnená tehotenstvo prerušiť. To isté platí pre prípad, že dieťa bolo počaté pri inceste.

Sociálne a psychicky indikované prerušenie tehotenstva evanjelická cirkev považuje síce za morálne zlo, no nabáda takú ženu neodsudzovať a uznáva právo štátu takéto prerušenie legislatívne umožniť.

Podľa iných názorov v evanjelickej cirkvi však vykonanie potratu nikdy nie je obhájiteľné ani sa nemôže považovať za menšie zlo. Podľa evanjelického teológa Michala Valča „hoci ešte

nenarodení nie sú ľudskými osobami v plnom zmysle slova (biologickom, psychologickom, právnom, atď.), sú našimi blíždymi v „ľudskom“ a „stvoriteľskom“ zmysle slova. (...). Kresťania tvrdia, na základe teológie stvorenia, že ak správne chápeme povahu našej ľudskosti, jej hodnotu, dôstojnosť a poslanie, tak potom našou úlohou a mravnou povinnosťou je chrániť život tých, ktorí sú medzi nami najslabší, ktorí sa o seba sami postarať nemôžu a ktorí sa sami nedokážu brániť“.

### **Diferencované postoje**

Pri témach antikoncepcie, in vitro fertilizácie a výskumu na embryách nevládne medzi skúmanými cirkvami zhodný názor. Názorové diferencie sú pri niektorých témach aj vo vnútri samotných cirkví.

#### *Antikoncepcia*

##### Rímskokatolícka cirkev

Podľa učenia rímskokatolíckej cirkvi „je potrebné, aby každý manželský úkon zostal sám v sebe otvorený na plodenie ľudského života“. Člen cirkvi, rešpektujúci toto učenie, tak nesmie svojou aktivitou vylúčiť možnosť, že výsledkom pohlavného styku bude splodenie človeka. Podľa pápeža Pavla VI. „treba vylúčiť akýkoľvek zásah, ktorý buď vzhľadom k predvídanému manželskému styku, alebo pri jeho uskutočňovaní, alebo v priebehu jeho prirodzených následkov sleduje ako cieľ alebo ako prostriedok znemožniť splodenie života“. Dôsledkom toho je morálna neprijateľnosť každého druhu antikoncepcie, abortívnej aj neabortívnej, hormonálnej aj mechanickej. Za morálne neprijateľný sa považuje aj prerušovaný pohlavný styk, keďže aktívne napomáha zabrániť počatiu. Cirkev však uznáva, že manželia z nesebeckých dôvodov môžu chcieť časový odstup medzi plodením svojich detí. Morálne prijateľná je preto iba „periodická zdržanlivosť a metódy regulácie plodenia založené na sebazpozorení a využívaní neplodných období“. V praxi sú členovia cirkvi pred cirkevným sobášom oboznamovaní s tzv. Billingsovou metódou, ktorá korešponduje s týmto učením rímskokatolíckej cirkvi a je jediným morálne prijateľným prejavom zodpovedného rodičovstva (sami manželia Billingsovci mali deväť vlastných detí). Podľa

rímskokatolíckeho učenia ani „odôvodnenosť úmyslov neospravedlňuje používanie morálne neprípustných prostriedkov“, napr. antikoncepciu.

Za zmenu odmietavého postoja voči použitiu kondómu sa považovalo vyjadrenie pápeža Benedikta XVI. v jeho knihe Svetlo sveta, kde talianske vydanie uvádzalo, že prostytutka môže použiť kondóm v snahe zabrániť možnému šíreniu vírusu HIV. Po vlne pozitívnych reakcií, ktoré oceňovali zmenu pápežského postoja a považovali ho za príspevok v boji proti AIDSu najmä v Afrike, prišlo vysvetlenie, že ide o omyl v talianskom preklade nemeckého originálu knihy, v ktorom sa hovorí nie o prostitútke, ale o prostitútovi. Vatikánska Kongregácia pre náuku viery vydala oficiálne vyhlásenie, že v inkriminovanom výroku mal pápež na mysli človeka praktizujúceho prostitúciu, infikovaného AIDSom, ktorý „z úcty k životu iných“ nechce ďalej túto chorobu šíriť. Vyhlásenie zdôraznilo, že naďalej platí tradičné učenie, že prostitúcia je ťažko hriešna a že kondóm nemožno používať ako legitímny spôsob boja proti AIDSu, ktorým je aj naďalej pohlavná zdržanlivosť pred manželstvom a vernosť v manželstve. Nič sa takisto nemení na doterajšom učení rímskokatolíckej cirkvi o antikoncepcii.

#### Pravoslávna cirkev

Voči antikoncepcii nemá pravoslávna cirkev jednoznačne odmietavý postoj ako rímskokatolícka cirkev. Rozlišuje abortívne a neabortívne antikoncepčné prostriedky. Ak použitá antikoncepcia pôsobí potratovo, t.j. umelo prerušuje život embrya v jeho najranejších štádiách, platí o nej odmietavé stanovisko, ktoré má pravoslávna cirkev voči potratu. Použitie takejto antikoncepcie sa považuje za morálne neprijateľné.

Použitie neabortívnej antikoncepcie pravoslávna cirkev paušálne neodsudzuje. Od manželov však žiada, aby zvážili jej použitie a mali na pamäti, že zabezpečenie pokračovania ľudského rodu je jedným zo základných cieľov manželstva, a aby jej použitie ako výraz zámerného odmietnutia detí nebolo na základe egoistických pohnútok. Neabortívna antikoncepcia je akceptovateľná, ak je jej použitie výrazom zodpovednosti za zabezpečenie a výchovu už existujúcich detí v rodine. Aj keď sa odporúča v manželstve pohlavná zdržanlivosť počas určitej doby, zároveň sa uznáva, že nikto nemá právo manželov k nej nútiť. Rozhodnutie používať neabortívnu antikoncepciu musia urobiť obaja manželia po porade s kňazom, ktorý im má poradiť s ohľadom na ich životné podmienky, vek, zdravie, duchovnú vyspelosť



a schopnosť alebo neschopnosť zriecť sa pohlavného styku. Hlavným kritériom je tu ochranu a upevnenie manželského vzťahu a rodiny. O použití neabortívnej antikoncepcie je legitímne hovoriť len v kontexte manželstva a výchovy detí, keďže pohlavný styk mimo manželstva nie je považovaný za morálne prípustný.

V pravoslávnej praxi sa otázka používania neabortívnej antikoncepcie považuje za mieru schopnosti ovládať pohlavný pud a žiť v určitých časoch v pohlavnej zdržanlivosti. Podľa pravoslávneho kňaza Š. Pružinského „ak človek žije skutočne a prakticky podľa Evanjelia a Svätej Tradície Cirkvi, nepotrebuje žiadnu antikoncepciu. Ak človek nežije podľa Evanjelia a Svätej Tradície Cirkvi, čiže nežije s Bohom, bolo by veľmi dobré, aby sa vyhýbal aspoň tej antikoncepcii, ktorá zabíja alebo za istých okolností môže zabíjať už počaté deti, to znamená akejkolvek chemickej antikoncepcii a samozrejme interrupcii.“. Použitie antikoncepcie sa tak chápe ako prejav slabej viery.

J. Jacečko, pravoslávny kňaz, ktorý je zároveň lekárom-internistom, považuje každú antikoncepciu (nielen abortívnu) za „diablov vynález“. Podľa neho je poslaním ľudí biblické „Množte sa a naplňte zem!“ a každý druh antikoncepcie je protivením sa Božiemu príkazu. Je ešte radikálnejší než rímskokatolícka cirkev, ktorá ako jedinú metódu kontroly pôrodnosti povoľuje využívanie neplodných dní ženy pod názvom Billingsova metóda. „Billingsova metóda požehnaná rímskym pápežom je celkom proti prírode a láske. Manželia telesne nežijú spolu vtedy, keď podľa prírody má manželka najväčšiu túžbu, ale podľa plánu a tabuliek, čo môže nakoniec viesť k neurózam, strate libida a manželským nezhodám.“ Podľa Jacečka „pravoslávna cirkev (...) nemôže súhlasiť ani s takou 'vyšpekulovanou' antikoncepciou“. Podľa neho „Pravoslávna cirkev nikdy nenabádala ani nehovorila o antikoncepcii. Manželom radí žiť čistý, svätý život v láske a v zhode s Božou vôľou, pričom počet detí dáva celkom do Božích rúk, s vedomím, že milostivý Boh nedá človeku záťaž nad jeho sily. (...) Nerodenie detí manželmi, ktorí ich môžu mať, je hriech proti Bohu i blíznym i proti samým sebe“.

## Evanjelická cirkev

Evanjelická cirkev augsburského vyznania pokladá používanie antikoncepcie v sexuálnom živote manželov za morálne prijateľné. Nerozlišuje medzi tzv. prirodzenými metódami regulácie počatia a umelými prostriedkami, zabraňujúcimi počatiu, ako to robí rímskokatolícka cirkev. Ak sú dovolené prirodzené metódy, ktorými sa je možné vyhnúť

počatiu, nevidí dôvod, prečo by nemali byť dovolené umelé prostriedky, využívajúce moderné poznatky lekárskej vedy a farmakológie. Evanjelická cirkev dáva dôraz na zodpovedné rozhodnutie manželov a na cieľ, ktorý používaním antikoncepcie sledujú, t.j. princíp priamej zodpovednosti za počet detí, ktoré chcú vychovávať, a za podmienky, v ktorých sa chcú starať o deti, ktoré už majú. Podľa chápania evanjelickej cirkvi pohlavný styk manželov slúži nielen na plodenie potomstva, ale aj na zachovanie a upevnenie manželského vzťahu, a používanie antikoncepcie umožňuje manželom pohlavný život bez obáv, že by mohol viesť k splodeniu ďalších detí, ktoré manželia už nechcú mať zo zdravotných alebo ekonomických dôvodov. Antikoncepcia je zároveň považovaná za spôsob, ako zabrániť populačnej explózii najmä v krajinách postihnutých biedou.

Evanjelický teológ a špecialista na evanjelickú etiku Igor Kišš pripúšťa, že niektoré menšie skupiny v rámci evanjelickej cirkvi môžu odmietať používanie antikoncepčných prostriedkov, no podľa neho ide o menšinové, väčšinou za extrémne považované názory, ktoré sú však v cirkvi tolerované. Väčšinový názor na používanie antikoncepcie je pozitívny.

K istej opatrnosti evanjelická etika nabáda pri používaní abortívnej antikoncepcie (najmä tabletky „deň po“), od ktorej treba „odrádzať“ a treba „apelovať na ľudí“, aby ju nepoužívali. Nie je priamo označená za morálne neprijateľnú, keďže je otázka, kedy dochádza „k plnej hominizácii v embryu“, vedecky nedoriešená a ani v teologickej tradícii nie je na ňu jednoznačný názor. Evanjelická cirkev Nemecka však abortívnu antikoncepciu vo svojom vyhlásení vyslovene odmieta.

### *Umelé oplodnenie*

#### Rímskokatolícka a pravoslávna cirkev

Podľa rímskokatolíckej cirkvi nesmú byť pohlavný styk a splodenie dieťaťa oddelené. Ak plodenie nie je výsledkom pohlavného styku medzi manželmi, je považované za morálne neprijateľné. Za mravne neprijateľný rozmer umelého oplodnenia sa ďalej považuje fakt, že „je zvyčajne spojené s predchádzajúcou alebo nasledujúcou smrťou niekoľkých, až niekoľko desiatok ľudských zárodkov. Ide o tie, ktoré sú vyradené ako menejcenné pracovníkmi vykonávajúcimi umelé oplodnenie, alebo vystavené rizikám metód ich prenosu do maternice v podmienkach vzdialených od fyziologických, o tie, ktoré sú potratené umelým potratom pri

viacplodovej ťarchavosti (tzv. "redukcia plodov" v maternici, selektívny potrat) alebo sú uchovávané v mraziacich schránkach, neskôr vyhlásené za "nadpočetné" alebo za "materiál" na výskumné účely a potom zničené". Týka sa to každého druhu asistovanej reprodukcie, tak homológnych ako aj heterológnych postupov. Pri homológnom oplodnení (t.j. otec dieťaťa je manželom matky dieťaťa) plodenie nie je „v zhode s dôstojnosťou ľudskej osoby“. Heterológne techniky (otcom dieťaťa je anonymný darca) „porušujú právo dieťaťa narodiť sa z otca a matky, ktorých pozná a ktorí sú medzi sebou spojení v manželstve“.

Rímskokatolícka cirkev radí neplodným párom, aby svoju neplodnosť zobrali ako duchovnú výzvu, „majú sa spojiť s Pánovým krížom, prameňom každej duchovnej plodnosti“. Neplodnosť „môže byť pre manželov príležitosťou, aby poskytli iné dôležité služby pre ľudí, ako napríklad adopcia, rozličné formy výchovnej činnosti, pomoc iným rodinám, chudobným alebo hendikepovaným deťom“.

Pravoslávna cirkev tiež odmieta umelé oplodnenie a „šírenie ideológie tzv. reprodukčných práv“. Neplodní manželia môžu liečiť svoju neplodnosť terapeutickými alebo chirurgickými metódami, nie však metódou fertilizácie in vitro, ktorú pravoslávna cirkev považuje za mravne neprijateľnú z rovnakých dôvodov ako rímskokatolícka cirkev. Za jedinú prípustnú metódu považuje „umelé oplodnenie spermiami manžela, pretože nenarušuje plnosť manželského zväzku a zásadne sa nelíši od prirodzeného počatia, keďže prebieha v kontexte manželských vzťahov“. Neplodným manželom, ktorí nespodia dieťa morálne prípustnými spôsobmi, pravoslávna cirkev odporúča „zmieriť sa so svojou bezdetnosťou ako so zvláštnou životnou výzvou“ a poukazuje na možnosť adopcie cudzieho dieťaťa.

### Evanjelická cirkev

Podľa evanjelického teológa Igora Kišša evanjelická etika si uvedomuje výhrady rímskokatolíckej cirkvi proti umelému oplodneniu, najmä proti spôsobu získavania pohlavných buniek a zničeniu nepoužitých embryí. Napriek tomu ho považuje za prijateľné najmä pre cieľ, ktorý sleduje: naplnenie túžby po vlastnom dieťati. Umelé oplodnenie charakterizuje ako skutok lásky k blížnemu. Dobro v podobe vlastného dieťaťa, aj keď počatého využitím moderných biotechnológií, je tu argumentom v prospech použitia umelého oplodnenia, a prevažuje aj jeho negatívne a morálne problematické stránky. Evanjelická cirkev neodkazuje bezdetných manželov na zintenzívnenie duchovného a cirkevného života

alebo na adopciu dieťaťa, ako to robia napr. rímskokatolícka a pravoslávna cirkev, ale považuje za morálne prijateľné siahnuť po metóde umelého oplodnenia. „Láska k blížnemu nás teda zaväzuje, aby sme pre fertilizáciu in vitro nekládli falošné moralizujúce prekážky poukazom na zahynutie nadbytočných embryí. Tu treba dať jasnú prednosť menšiemu zlu (že zahynie nadbytočné embryo) pred väčším zlom (že sa nenarodí nový človek). Láska k blížnemu je totiž v kresťanstve hlavným etickým prikázaním a pred ním musia ustúpiť do úzadia všetky sekundárne dôvodenia. Túto novú možnosť narodenia nového človeka, ktorý by sa inak nenarodil, nám otvoril Boh prostredníctvom vedy a my nemôžeme túto cestu odmietat“. Umelé oplodnenie sa môže použiť, keď všetky ostatné pokusy počať dieťa, zlyhali, a možno ho použiť len v prípade manželov. „Riešenie cestou fertilizácie in vitro na dosiahnutie rodinného šťastia je teda možné. Preto by cirkev nemala brániť pred touto praxou prílišným dogmatizmom a zdržanlivosťou.“ V konflikte, ktorý vzniká medzi povinnosťou zvyšné embryá nezničiť a medzi naplnením túžby po dieťati, je podľa postoja evanjelickej cirkvi in vitro fertilizácia prípustným menším zlom. Za menšie zlo považuje aj použitie zvyšných embryí na ďalšie terapeutické účely pri liečbe ťažkých ochorení.

Evanjelická cirkev súhlasí len s homológym oplodnením, keď otcom dieťaťa je manžel ženy. Heterológne oplodnenie, keď otcom je anonymný darca, odmieta. Podľa evanjelickej etiky je morálne neprípustná voľba pohlavia budúceho dieťaťa, ktorú technológia umelého oplodnenia umožňuje. Neprípustné je ďalej umelého oplodnenie u žien vo veku, v ktorom za normálnych okolností už k otehotneniu prirodzenou cestou nedochádza. Za morálne neprijateľné považuje darcovstvo pohlavných buniek ako aj náhradné materstvo.

Konzervatívnejšia evanjelická línia, odvolávajúca sa na teológiu stvorenia človeka podľa Božieho obrazu, sa prikláňa skôr k stanovisku rímskokatolíckej cirkvi a nesúhlasí s technikami umelého oplodnenia, keďže manipulujú s ľudským embryom, považovaným za ľudskú osobu, aj keď nie „v plnom zmysle slova“.

### *Výskum na embryách a embryonálnych kmeňových bunkách*

Rímskokatolícka a pravoslávna cirkev

Základom rímskokatolíckej a pravoslávnej argumentácie proti výskumu na embryách a embryonálnych kmeňových bunkách je – rovnako ako pri téme potratu – tvrdenie, že ľudská

bytosť vzniká v momente počatia a treba jej priznať všetky práva osoby, vrátane nedotknuteľného práva nevinnej bytosti na život. Túto pozíciu rímskokatolícka cirkev zastáva od roku 1869, keď pápež Pius IX. v bule *Apostolicae sedis moderationi* exkomunikoval všetkých, ktorí vykonajú potrat v akomkoľvek štádiu tehotenstva. Embryo tak získalo status plnohodnotnej ľudskej bytosti, ktorá dostáva dušu v momente svojho počatia. Podľa dovtedajšieho oficiálneho chápania bol potrat vykonaný až vtedy, keď bol usmrtený „foetus animatus“ alebo „foetus formatus“, t.j. plod, ktorý má dušu, alebo formovaný plod, čo v praxi znamenalo čas, keď matka začínala cítiť pohyby plodu, teda okolo 20. týždňa gravidity. Zrejme ovplyvnený v tom čase sa vznikajúcou embryológiou Pius IX. prestal rozlišovať medzi foetus animatus a foetus inanimatus a za okamih animácie (oduševnenia) plodu určil počatie. V dôsledku toho sa každé usmrtenie embrya začalo považovať za potrat, trestaný exkomunikáciou. Zničenie embrya sa od tej doby považuje za vraždu ľudskej osoby a žiaden dôvod v prospech takejto zásahu nie je považovaný za dostačujúci. Podľa rímskokatolíckej cirkvi neexistuje žiadne dobro terapeutického alebo iného charakteru, ktoré by bolo dosiahnuteľné usmrtením embryí. Podľa pozície rímskokatolíckej cirkvi je diskusia o výskume embryí a embryonálnych kmeňových buniek v skutočnosti len iným spôsobom vedenou debatou o potratoch. Takýto výskum preto rímskokatolícka cirkev považuje za morálne neprijateľný. Rímskokatolícki morálni teológovia a vedenie cirkvi požadujú zamerať pozornosť na alternatívy takejto výskumu, akými sú výskum dospelých kmeňových buniek a kmeňových buniek z pupočníkovej krvi.

Pravoslávna cirkev považuje výskum na embryách za formu uskutočňovania priameho potratu, ktorý za každých okolností odmieta a „neprijíma ho ani v tých prípadoch, keby zničenie počatého ľudského života bolo v prospech zdravia iného človeka. Taká prax nevyhnutne vedie k ešte väčšiemu rozšíreniu a komercializácii potratov, je jasným príkladom nemorálnosti a má zločinný charakter, aj keby bola preukázaná jej efektívnosť, dnes zatiaľ hypotetická“.

#### Evanjelická cirkev

Ohľadne výskumu ľudských embryí a embryonálnych kmeňových buniek a ich použitia na terapeutické účely nevládne v evanjelickej cirkvi jednoznačný názor. Najvýraznejšiu pozíciu v prospech tohto výskumu zastáva Igor Kišš. Podľa neho „treba podporiť tento výskum. (...)

Ale zároveň nemožno vedcom ani zakázať ďalšie (...) výskumy spôsobov terapeutického využitia embryí, kde už dochádza aj k obetovaniu embrya zo skúmanky v prospech zdravia iných. (...) Naopak cirkvám by to mohlo veľmi poškodiť v dôvere voči nim u ľudí, ak by takúto revolúciu v medicíne chceli zabrzdiť. V etickom dôvodení je totiž najdôležitejším prikázanim láska k blížnemu. A keď niečo odpovedá láske k blížnemu (pomôcť miliónom ťažko chorých k zdraviu), nemožno to eticky diskvalifikovať na základe nie vždy dost presvedčivých dôvodov, ktoré sú pritom v rozpore s inými cirkevnými autoritami (Tomášom Akvinským a cirkevným otcom Augustínom)“. Jeho argumentácia v prospech výskumu ľudských embryí stojí na nejednoznačnosti filozofického a teologického postoja voči otázke začiatku ľudského života. Podľa Tomáša Akvinského, jednej z najväčších stredovekých teologických autorít, duša vstupuje do mužského tela v 40. a do ženského tela v 80. dni. Kišš to nazýva „hominizáciou embrya“ a poukazuje na to, že sama rímskokatolícka cirkev začala názor o vzniku plného ľudského života už pri počatí presadzovať až od roku 1869.

Podľa časti evanjelických teológov sú rímskokatolícké argumenty nepresvedčivé. Kišš tvrdí: „Je to i môj vlastný názor, že tieto výskumy v záujme budúcnosti a dobra ľudstva treba robiť a nebrzdiť prostredníctvom teológie a cirkvi určitú revolúciu v medicíne smerujúci k blahu ľudstva“. Podľa Kišša tento výskum umožní liečenie vážnych a ťažko liečiteľných chorôb. Jeho argumentácia má tri kroky:

1. „Plná hominizácia“ embrya od okamihu počatia je vedecky kontroverzná. Ak cirkev bude trvať na tomto stanovisku, „cirkvi takto hrozí, že sa tu dostane do rozporu so svetovým étosom a morálnym citom ľudstva“. „Etický vzťah k ľudským embryám a kmeňovým bunkám a ich použitiu na terapeutické ciele nemožno teda budovať na zásade, že za žiadnych okolností nemôže byť ľudské embryum obetované v prospech iného cieľa. Vo vojnách je totiž normálne, že dospelý ľudský život je obetovaný v prospech vyššieho cieľa obrany vlasti, a to koľkokrát bez súhlasu obetovaný vojakov. Zdá sa preto eticky prípustné, že sa bude analogicky postupovať v rámci bioetiky a v prípade ľudských embryí, lebo ide o navrátenie zdravia miliónom ľudí“.

2. „V prípade kolízie etických povinností treba vždy voliť menšie zlo a dať prednosť láske k blížnemu aj proti formálnemu zneniu určitého prikázania.“ Keď stojí jeden etický príkaz proti druhému, treba sa rozhodnúť pre menšie zlo. V tomto prípade prikázania Nezabiješ!

3. „Cirkev môže veľmi poškodiť hlásaniu evanjelia, ak bude aplikovať (inak správne) etické príkazy príliš dogmaticky bez ohľadu na lásku k blížnemu a na nutné výnimky“. Podľa Kišša cirkev nezíska ľudí pre evanjelium „tvrdými prikázaniami v mene morálky, ale proti zdravému rozumu.“

Evanjelický teológ Michal Valčo zastáva opačnú pozíciu než Kišš. Svoj názor označuje ako kresťansko-konzervatívny, vychádzajúci z „teológie stvorenia človeka na Boží obraz“. Považuje ho za totožný s oficiálnym stanoviskom rímskokatolíckej cirkvi a podľa neho ho zastávajú „mnohí kresťania z protestantských cirkví“. Formuluje ho takto: „Snaha získať stratené zdravie, alebo predĺžiť ľudský život, nemôže ospravedlniť vraždu, t. j. cielené zabitie iného človeka. Ľudské embryo je tu od momentu oplodnenia vnímané ako také, ktoré má plný status ľudskej osoby. Diskusia o výskume embryonálnych kmeňových buniek je len pokračovaním diskusie o interrupciách. Žiadna osoba, ani tá nenarodená, sa nesmie stať prostriedkom naplnenia cieľov a potrieb iných osôb. Použit' embryonálne kmeňové bunky pre zlepšenie kvality života iných ľudí je síce ušľachtilý cieľ, no skrýva sa za ním nebezpečenstvo znehodnotenia a straty dôstojnosti ľudského života.“ Byť proti tomuto výskumu podľa neho znamená brániť život tých, ktorí sa ešte bránia, nemôžu a aj keď ide o život nedovyvinutý a nenarodený, má svoju hodnotu a dôstojnosť a je povinnosťou kresťana ho chrániť. Výskum embryí a embryonálnych kmeňových buniek je podľa Valča morálne neprijateľný, schvaľuje však výskum somatických kmeňových buniek alebo tzv. indukovaných pluripotentných kmeňových buniek.

## **Záver**

Bioetické postoje rímskokatolíckej cirkvi vznikajú na základe rozhodnutia najvyššej cirkevnej autority, t.j. pápeža, alebo na základe záverov ním autorizovaných cirkevných inštitúcií. Aj keď bioetické postoje pápeža a kolégia biskupov nemajú záväznosť dogmatického učenia, Kódex kanonického práva vyžaduje od veriacich voči náuke pápeža a kolégia biskupov v oblasti viery a morálky (teda aj bioetiky) „nábožnú poslušnosť rozumu a vôle“ a „starostlivo vyhýbať sa tomu, čo sa s ňou nezhoduje“. Rozhodnutia a odporúčania v oblasti bioetiky tak vytvárajú jednotnú bioetickú doktrínu rímskokatolíckej cirkvi s vysokým stupňom autority a ich rešpektovanie sa považuje za rešpektovanie autority pápeža. Na Slovensku neexistuje rímskokatolícky teológ, ktorý by v bioetických otázkach verejne vyjadril iný názor než je

oficiálna línia. Bioetické postoje sú na mienkotvornej úrovni cirkvi jasne formulované a úplne jednotné. Cirkevné štruktúry a inštitúcie diseminujú bioetickú doktrínu medzi veriacich systematicky a intenzívne, s úsilím o presah aj do prostredia mimo cirkvi.

Pravoslávna cirkev pri svojich postojoch aj v oblasti bioetických problematík vychádza z učenia Biblie, z autority spisov tzv. cirkevných otcov, t.j. vplyvných autorov kresťanského staroveku, a z kánonov siedmich ekumenických koncilov (posledný bol v roku 787). V porovnaní so západnou kresťanskou tradíciou (katolíckou a protestantskou), kde sa náboženský rozmer bioetických problémov teologicky reflektuje prakticky súčasne s rozvojom biomedicíny a biotechnológií, sa pravoslávne cirkvi začali týmto témam systematickejšie venovať na lokálnych synodách najmä v posledných dvoch desaťročiach (systematickejšie reflexie pozri v Základoch sociálnej koncepcie Ruskej pravoslávnej cirkvi z roku 2000 a vo vyhláseniach Gréckej pravoslávnej cirkvi k asistovanej reprodukcii a eutanázii z roku 2007). Z týchto formulovaných postojov je možné definovať jednotné pravoslávne bioetické pozície. Výnimkou je postoj k neabortívnej antikoncepcii, kde na úrovni oficiálnych vyhlásení je síce prezentovaný súhlas s používaním antikoncepcie za presne určených podmienok, no v pastoračnej praxi je možné sa stretnúť s ambivalentným postojom, ktorý jej používanie alebo nepoužívanie chápe ako výraz sily alebo slabosti duchovného života.

Evanjelická cirkev augsburského vyznania vychádza pri formulácii bioetických postojov z biblických princípov a názorov teológov, najmä špecialistov na etiku, ktoré preberajú vedenia cirkví do svojich vyhlásení a odporúčaní členom cirkvi. V porovnaní s rímskokatolíckou a pravoslávnu cirkvou je evanjelickým špecifikom koexistencia protichodných názorov pri niektorých témach: „Pripusťme teda v (evanjelickej) cirkvi oba názory aj v otázke embryí v bioetike. Kto si myslí, že na život embrya v nijakom prípade nie je možné siahnuť, nech je v tom dôsledný a nech naň nesiaha, ale nech rešpektuje v cirkvi aj tých, ktorí dávajú prednosť láske k blížnemu pred životom embrya pri fertilisatio in vitro, pri nutných interrupciách, či pri výskume v prospech víťazstva nad najťažšími chorobami ľudstva.“ (Kišš). Zvnútra cirkvi sa ozývajú aj hlasy o intenzívnejšie zaujatie bioetických postojov. Názor z Cirkevného zboru ECAV vo Vranove nad Topľou: „Naša ECAV na Slovensku je dlhodobo pasívna v proklamovaní jasných kresťanských a biblických názorov na tieto vážne otázky dnešnej doby. Existujú síce viaceré oficiálne stanoviská našej cirkvi (...), predsa však naši predstavitelia verejne o tom málo hovoria a sú prizývaní k týmto diskusiám. Dôležité je však sa týmto témam venovať aj dole v cirkevných zboroch.“



Analýza bioetických postojov skúmaných cirkví ukázala, že všetky tri cirkvi majú pozitívny a nekonfliktný názor na transplantáciu orgánov a tkanív a na génovú terapiu na somatických bunkách. Na ostatné problematiky má rímskokatolícka cirkev negatívny názor, považuje ich za morálne neprijateľné. Pravoslávna cirkev má takmer totožné postoje ako rímskokatolícka okrem dvoch: za prijateľné považuje používanie neabortívnej antikoncepcie v prípade zodpovedného manželského páru, ktorý už má deti, a pripúšťa umelé oplodnenie spermiami manžela. Evanjelická cirkev augsburského vyznania považuje za morálne prijateľné používanie neabortívnej antikoncepcie a existujú v nej protichodné názory na umelé oplodnenie a na výskum embryí a embryonálnych kmeňových buniek.

Rímskokatolícka aj pravoslávna cirkev striktne a dôsledne trvajú na „práve na život od počatia“, ktoré považujú za základné právo človeka, za základ ľudského spolunažívania a za základný pilier civilizovanej spoločnosti a od neho odvádzajú svoje bioetické postoje. Tohto postoja sa pridŕža aj časť názorov v evanjelickej cirkvi augsburského vyznania, zatiaľ čo iní sú v nej otvorení voči vedeckej diskusii na tému morálneho statusu embrya a z toho vyplývajúcich etických konzekvencií.

V bioetických postojoch rímskokatolíckej, pravoslávnej a časti evanjelickej cirkvi augsburského vyznania vládne voči biomedicíne a biotechnológiám opatrnosť, nedôvera, obava z možného zneužitia a pocit ohrozenia na individuálnej, spoločenskej a globálnej úrovni. Iba časť názorov v evanjelickej cirkvi, prezentovaných teológom Igorom Kiššom, pozerá na možnosti biotechnológií, najmä v oblasti umelého oplodnenia a výskumu embryí a embryonálnych kmeňových buniek, ako na nové, morálne odôvodniteľné a prijateľné možnosti, ktoré veda prináša jednotlivcovi a spoločnosti.

## Prehľad bioetických postojov vybraných cirkví

(o – morálne prijateľné, x – morálne neprijateľné, o/x – diferencované postoje)

	RKC	PC	ECAV
<b>Transplantácie orgánov a tkanív</b>	<b>o</b>	<b>o</b>	<b>o</b>
<b>Somatická génová terapia</b>	<b>o</b>	<b>o</b>	<b>o</b>
<b>Klonovanie ľudí</b>	<b>x</b>	<b>x</b>	<b>x</b>
<b>Náhradné materstvo</b>	<b>x</b>	<b>x</b>	<b>x</b>
<b>Darcovstvo pohlavných buniek</b>	<b>x</b>	<b>x</b>	<b>x</b>
<b>Eutanázia</b>	<b>x</b>	<b>x</b>	<b>x</b>
<b>Priamy potrat</b>	<b>x</b>	<b>x</b>	<b>x</b>
<b>Neabortívna antikoncepcia</b>	<b>x</b>	<b>o/x</b>	<b>o</b>
<b>In vitro fertilizácia</b>	<b>x</b>	<b>x</b>	<b>o/x</b>
<b>Výskum na embryách</b>	<b>x</b>	<b>x</b>	<b>o/x</b>

Vysvetlivky:

RKC Rímskokatolícka cirkev

PC Pravoslávna cirkev

ECAV Evanjelická cirkev augsburského vyznania

### Použitá a odporúčaná literatúra:

BENEDIKT XVI. (2010). *Licht der Welt: Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*. Freiburg i. Br.: Herder.

Bioethics Committee. The Holy Synod of the Church of Greece (2007). *Basic Positions on the Ethics of Assisted Reproduction*. Athens: Apostoliki diakonia. Dostupné na <http://www.bioethics.org.gr/en/Assisted%20Reproduction41.pdf>

Bioethics Committee. The Holy Synod of the Church of Greece (2007). *Basic Positions on the Ethics of Euthanasia*. Athens: Apostoliki diakonia. Dostupné na <http://www.bioethics.org.gr/en/Euthanasia4l.pdf>

Congregazione per la dottrina della fede (2010). *Nota sulla banalizzazione della sessualità a proposito di alcune letture di „Luce del mondo“*. Dostupné na [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20101221\\_luce-del-mondo\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20101221_luce-del-mondo_it.html)

ECAV Vranov n/T (2011). *Krest'an – interrupcia a eutanázia*. Dostupné na [http://ecavvt.sk/?content\\_id=173](http://ecavvt.sk/?content_id=173)

GIOVANNI PAOLO II. (2004). *Omelia di Giovanni Paolo II. Sesta Domenica di Pasqua, 16 maggio 2004*. Dostupné na [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2004/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20040516\\_canonizations.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2004/documents/hf_jp-ii_hom_20040516_canonizations.html)

JACEČKO, J. (2010). Život je Boží dar, antikoncepcia diablov výmysel. In: *Odkaz sv. Cyrila a Metoda. Mesačník Pravoslávnej cirkvi na Slovensku*, 61(11): 11-13.

JÁN PAVOL II. (1995). *Evangelium vitae*. Dostupné na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelium-vitae>

*Katechizmus Katolíckej cirkvi* (1998). Trnava: Spolok svätého Vojtecha.

KIŠŠ, I. (2003). Antikoncepcia, interrupcia a umelé oplodnenie v zrkadle evanjelickej etiky. In: BIANCHI, G. (ed.), *Upgrade pre sexuálnu výchovu. Zborník z konferencie "Alternatívy zodpovednej sexuálnej výchovy"*. Modra 28. - 30. 11. 2001. Bratislava: VEDA. Dostupné na <http://www.kvsbk.sav.sk/wp-content/uploads/upgrade-sex-vychova/kiss2.htm>

KIŠŠ, I. (2006). *Sociálna etika*. Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta.

*Kódex kanonického práva* (1983). Dostupné na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/kodex-kanonického-prava/c/3-uciaca-uloha-cirkvi>

Komisia pre otázky bioetiky. Konferencia biskupov Slovenska (1998). *Stanovisko k problému transplantácií*. Dostupné na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/stanovisko-k-problemu-transplantacii>

Kongregácia pre náuku viery (1987). *Inštrukcia Donum vitae. O rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia*. Dostupné na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/instrukcia-donum-vitae>

Kongregácia pre náuku viery (2008). *Inštrukcia Dignitatis personae o niektorých otázkach bioetiky*. Dostupné na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/instrukcia-dignitatis-personae>

Kongregácia pre náuku viery (2009). *Vysvetlenie ohľadom umelého potratu*. Dostupné na [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_2009\\_0711\\_aborto-procurato\\_sk.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2009_0711_aborto-procurato_sk.html)

*Organtransplantationen. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD* (1990). Bonn/Hannover. Dostupné na [http://www.ekd.de/EKD-Texte/organtransplantation\\_1990.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/organtransplantation_1990.html)

PAVOL VI. (1968). *Humanae vitae*. Dostupné na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/humanae-vitae>

PRUŽINSKÝ, Š. (2015). *Aký názor má pravoslávna cirkev na antikoncepciu?* Dostupné na <http://bpm.orthodox.sk/bpm3/index1.php/predaj/my/index1.php?go=otazky/pravoslavie/antikoncepcia>

*Rolle der Frau in der EKD. Anhörung vor dem Gleichstellungsausschuss des Europarats "Frauen und Religion"* (2004). Dostupné na <https://www.ekd.de/bevollmaechtigter/stellungnahmen/2004/52400.html>

*Stanovisko Generálneho presbyterstva Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku k interrupciám* (2009). Dostupné na [http://www.ecav.sk/?p=Aktual/AktualStanov/stanovisko\\_generalneho\\_presbyterstva\\_evanjelickej\\_cirkvi\\_augsburskeho\\_vyznania\\_na\\_slovensku\\_k\\_interrupciam](http://www.ecav.sk/?p=Aktual/AktualStanov/stanovisko_generalneho_presbyterstva_evanjelickej_cirkvi_augsburskeho_vyznania_na_slovensku_k_interrupciam)

Subkomisia pre bioetiku Teologickej komisie KBS (1999). *Vyhlásenie k problému oplodnenia v skúmavke*. Dostupné na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/vyhlasenie-komisie-pre-otazky-bioetiky-kbs-k-problemu-oplodnenia-v-skumavke>

Subkomisia pre bioetiku Teologickej komisie KBS (2012). *Stanovisko Subkomisie o „darcovstve“ pohlavných buniek*. Dostupné na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/stanovisko-subkomisie-o-darcovstve-pohlavných-buniek>

Subkomisia pre bioetiku Teologickej komisie KBS (2014). *Stanovisko Subkomisie pre bioetiku Teologickej komisie Konferencie biskupov Slovenska k niektorým etickým aspektom tzv. náhradného materstva*. Dostupné na <http://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/stanovisko-k-aspektom-nahradneho-materstva>

TONDRA, F.; FILO, J. (2000). *Spoločné vyhlásenie k problému eutanázie*. Dostupné na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ekumenicke-dokumenty/c/spolocne-vyhlasenie-k-problemu-eutanazie>

TONDRA, F.; FILO, J. (2001). *Stanovisko k problému klonovania človeka*. Dostupné na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ekumenicke-dokumenty/c/stanovisko-k-problemu-klonovania-cloveka>

VALČO, M. (2011). Nádej alebo hrozba? In: *Evanjelický východ. Časopis kresťanskej duchovnej orientácie*. Dostupné na <http://www.evychod.sk/index.php/archiv-all/40-evychod-10-2011/65-nadej-alebo-hrozba>

*Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve* (2009). Červený Kostelec: Pavel Mervart.