

UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE
Filozofická fakulta

Roman Kečka

Rímsky katolicizmus na prahu 21. storočia

Vybrané aktuálne témy



BRATISLAVA

STIMUL 2016

Úvodná poznámka

Toto skriptum je určené ako študijný materiál pre študentov kurzov Kresťanstvo v 20. storočí, Špecializovaný seminár z kresťanstva 1 a Špecializovaný seminár z kresťanstva 2 na Katedre porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave.

Predložené texty umožňujú orientáciu vo vybraných aktuálnych témach rímskeho katolicizmu na začiatku 21. storočia v dejinnom a kultúrnom kontexte.

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 2016

© Roman Kečka, Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta, Katedra porovnávacej religionistiky 2016

ISBN 978-80-8127-172-4

EAN 9788081271724

OBSAH

1. Rímsky katolicizmus – dejinný prehľad	4
2. Rímsky katolicizmus: jedna cirkev, rôzne kultúrne podoby	14
3. Ortopraxia ako pojem pokoncilového rímskokatolíckeho myslenia	27
4. Rímskokatolícka bioetika: vznik a inštitucionalizácia	33
5. Prípadová štúdia: sekulárno-kresťanská bioetika Marciana Vidala	44
6. Rituál posvätenia vody: predkonicilový a pokoncilový obrad	57
7. Odstúpenie pápeža z úradu v roku 2013. Niekoľko poznámok.	67

1. Rímsky katolicizmus – dejinný prehľad

Rímskokatolícka cirkev¹ má svoje začiatky medzi nasledovníkmi učenia Ježiša z Nazaretu. Tvoria ju 24 cirkví (latinská cirkev a 23 východných cirkví), ktoré uznávajú pápeža za svojho najvyššieho predstaviteľa. Podľa pápežskej ročenky *Annuario pontificio* 2016 (použité údaje sú za rok 2014) je dnes vo svete 1,27 miliardy ľudí, ktorí boli pokrstení ako rímskokatolíci, čo tvorí 17,8% svetovej populácie. Aktuálna podoba rímskokatolíckej cirkvi je výsledkom vývoja počas takmer dvoch tisícročí jej dejín.

Začiatky

Dejiny rímskokatolíckej cirkvi začínajú v prvom storočí nášho letopočtu, keď Ježiš z Nazaretu vzbudil pozornosť svojím učením o blízkom príchode Božieho kráľovstva. Aj keď Ježiš nebol vo svojej dobe jediným kazateľom eschatologických a apokalyptických myšlienok, okruh jeho prívržencov sa po jeho smrti nerozpadol, ale začal vytvárať komunity, ktoré postupne prešli aj za hranice Izraela. Jeho prívrženci ho považovali za Bohom prisľúbeného mesiáša („pomazaný“, po grécky *christos*), ktorého židia očakávali. Spojením mena a mesiášskeho titulu (v gréčtine *Iesus ho Christos*) vzniklo latinizované meno *Iesus Christus*, v slovenčine Ježiš Kristus. Ranokresťanské texty sa odvolávajú na Ježišovo zmŕtvychvstanie a zoslanie Ducha svätého ako na zakladajúcu udalosť kresťanskej cirkvi. Kým evanjeliá sa koncentrujú na Ježišov pozemský život, listy apoštolov (najmä Pavla, obráteného príslušníka skupiny farizejov), ktoré tvoria veľkú časť posvätných kresťanských textov, dávajú dôraz na budovanie kresťanských komunít a na princípy kresťanskej praxe.

Rané kresťanstvo bolo zo začiatku bolo širokospektrálnych hnutí, ktoré disciplinárne a doktrínálne nebolo jednotné a organizované. Už v Izraeli nadobudlo dve podoby: jednu vychádzajúcu z okruhu judejských a galilejských Ježišových nasledovníkov a druhú tvorenú židmi z diaspory („helenistami“). Prvým mučeníkom bol židokresťan-helenista Štefan (aj meno mal grécke a nie židovské). Kresťanské učenie už počas prvej generácie prekročilo

¹ Rímskokatolícka cirkev označuje samu seba výrazom „*ecclesia catholica*“, t.j. katolícka cirkev. Vzhľadom na viaceré historické formy katolicizmu, ktoré však nepatria pod organizačnú štruktúru riadenú pápežom (starokatolícka cirkev, kresťanskokatolícka cirkev, národné katolícke cirkvi), budem na jej označenie používať výraz rímskokatolícka cirkev. Tento výraz používa aj sama rímskokatolícka cirkev v prípadoch, že ide o nadkonfesijný kontext, napr. v textoch ekumenického hnutia.

územie Palestíny a kresťanmi sa začali stávať aj tí, ktorí pôvodne neboli židmi. Nároky „pohanokresťanov“, žijúcich v polyteistickom svete, vyvolali napätia (aj spor medzi Pavlom a Petrom), ktoré muselo riešiť zhromaždenie apoštolov a ktoré nakoniec nových kresťanov zaviazalo len k štyrom záväzkom („zdržovať sa mäsa obetovaného modlám, krvi, zadusených zvierat a smilstva“), vyplývajúcim zo židovského náboženstva. Zrušením povinnosti obriezky kresťanstvo nastúpilo na svoju vlastnú cestu, ktorá nadobudla zrýchlenú dynamiku po zničení jeruzalemského chrámu v roku 70 a čoraz viac sa vzdŕaľovala od židovskej tradície.

Aj keď rané kresťanstvo malo dve varianty (židokresťanskú a pohanokresťanskú), časom prevládla forma, ktorá sa nábožensky aj kultúrne viac adaptovala na nežidovské antické prostredie. Kulty bohov, solárny kult, kult cisára, mitraizmus, gnóza, názory filozofov a ich škôl ovplyvňovali vznikajúce doktríny a kultovú prax raného kresťanstva a dávali mu charakter rôznosti, v závislosti od miesta a prostredia. Židokresťanské formy boli vytlačené na okraj a neskôr označené za heretické. Príkladom sú ebioniti, ktorí sa odvolávali na apoštola Jakuba, „Pánovho brata“, Ježiša považovali za Božieho syna v židovskom zmysle, neuctievali ho však ako Boha, a v Pavlovi videli odpadlíka, znevažujúceho Tóru.

Počas prvých troch storočí neexistovala jednotná doktrína, jednotná hierarchia, jednotný kult, jednotný zoznam posvätných textov. Doba raného kresťanstva bola skôr časom „kresťanstiev“ než jednotného systému. Kresťanská identita spočívala v uznávaní Ježiša Krista za syna jediného Boha, ktorý ohlasoval príchod Božieho kráľovstva, umrel násilnou smrťou a Boh ho vzkriesil z mŕtvych. Kresťania sa považovali za nasledovníkov „cesty“ („hodos“), ktorá sa len postupne menila na „religio“ (náboženstvo) v rímskom zmysle.

Výraz cirkve v tom čase nadobudol dvojaký význam: označoval miestnu kresťanskú komunitu, ale aj všetkých vyznávačov Krista v celom vtedajšom svete. Napriek rôznosti 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 ako jej vlastnosť, popri iných vlastnostiach ako jedna, svätá, či apoštolská. Je súčasťou Nicejsko-konštantínopolského vyznania viery, ktoré uznávajú všetky kresťanské cirkvi. Protestantské 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.

Štvrté storočie znamenalo prelom vo vývoji a organizácii kresťanskej cirkvi. Zmeny začínajú 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. V roku 325 cisár Konštantín zvolal do mesta Nikaia (latinsky Nicaea, dnešný Iznik v Turecku) koncil, ktorý mal dať kresťanskej cirkvi jednotnú podobu a mal rozriešiť doktrínálne spory. Špecifické postavenie kresťanská cirkev získala v roku 380, keď cisári Theodosius I., Gracián a Valentinián II. dekrétom *Cunctos populos* vyhlásili kresťanstvo za štátne náboženstvo. Olympijské hry boli zrušené, veštiareň v Delfách či Artemidin chrám v Ezeze boli zatvorené. Pravoverní kresťania sú dekrétom označení ako „katolícki kresťania“ („*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. Nicejsko-konštantínopolské vyznanie viery sa stalo záväzným znakom pravej viery. Odsúdenie a potlačenie arianizmu ako hlavného intelektuálneho protivníka predstavy o božskej trojici tak znamenalo zásadný krok k zjednoteniu kresťanských foriem. Pojem „katolícka cirkev“ sa začal používať (napr. Augustín či Vincent Lerínsky) na vyjadrenie protikladu „pravej cirkvi“ a spoločenstiev heretikov.

Rozchod latinskej cirkvi s východným kresťanstvom

V dôsledku rozdelenia Rímskej ríše na dve časti, narastajúceho odcudzenia kresťanstva na Západe a Východe, teologických nedorozumení, mentálnych rozdielov a faktu, že na Západe bol iba jeden patriarchát (v Ríme, kým 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 autority, ale aj hlavy celej kresťanskej cirkvi s jurisdikčným primátom. Rímska cirkev sa považovala za „matku a hlavu“ všetkých cirkví, čo na Východe vyvolávalo nevôľu. Aj keď vzd'alo vanie Západu a Východu prebiehalo postupne počas niekoľkých storočí, ako „tradičný“ dátum rozkolu sa uvádza rok 1054, keď rímsky legát Humbert de Silva Candida a jeho sprievod exkomunikovali konštantínopolského patriarchu Michaela Kerullaria a jeho stúpencov. Synoda v Konštantínopole na oplátku exkomunikovala Humberta a jeho sprievod. Vzájomné odcudzenie naberalo čoraz väčšie rozmery počas križiackych výprav, vzájomných vojenských

akcií, či ustanovením latinských patriarchov na miesta, ktoré už mali svojich patriarchov, nezávislých na Ríme. Toto odcudzenie dosiahlo svoj dramatický vrchol v roku 1204, keď križiaci počas 4. križiackej výpravy vydrancovali Konštantínopol, ustanovili v ňom Latinské cisárstvo a v meste ustanovili latinského patriarchu, čím 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 oddelenie sa od heretikov, kam zarad'ovala aj cirkev na kresťanskom Východe, neuznávajúce pápeža za svoju hlavu. Tie zasa zdôrazňovali presvedčenie o svojej pravej viere a bohoslužbe a používali označenie „pravoslávne“ (orthodoxos = pravoverný/pravoslávny). 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 v roku 1274 a Florentský v roku 1439) pokúsili o zmierenie a znovuzjednotenie Východu a Západu, skôr však z politicko-vojenských než náboženských dôvodov. Napriek podpísaným kompromisným teologickým formuláciám a zjednocovacím dokumentom únia medzi Východom a Západom bola len krátka a formálna a v praxi sa aj pre pád Konštantínopolu v roku 1453 nikdy nerealizovala. Synoda v Konštantínopole v roku 1484 ju výslovne odmietla, anulovala závery z Florencie a potvrdila všeobecný odmietavý názor pravoslávnych cirkví voči Rímu.

Protestantská reformácia a tridentská reakcia

Prelomovým obdobím formovania rímskokatolíckej cirkvi bolo 16. storočie. Aj keď počas predchádzajúcich storočí v nej prebiehali permanentné pokusy o reformy (viac alebo menej úspešné), nikdy neviedli k takým rozsiahlym zmenám, ako bola protestantská reformácia v 16. storočí. Jej dôsledkom bolo oddelenie veľkých skupín od rímskokatolíckej cirkvi najmä v severnej a strednej Európe. Na zdôraznenie pápežského charakteru (v pozitívnom či negatívnom zmysle) sa v období reformácie začína častejšie používať spojenie rímsky katolicizmus, prípadne v snahe zredukovať rímsky katolicizmus na pápeža a jeho inštitúcie protestanti označovali katolíkov pejoratívnym výrazom pápeženci.

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, ako napr. počet sviatostí alebo počet biblických kníh. Vo svojich dokumentoch vyslovene nespomínal meno žiadneho 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.

Život v cirkvi prebiehal nasledujúcich štyristo rokov až po Druhý vatikánsky koncil v 20. storočí podľa nariadení Tridentského koncilu. Rímsky 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. Rímskokatolícka cirkev v rámci svojej reformy vsadila na scholastickú teológiu vyžívajúcu sa v deleniach a kazuistike, 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 komunit, rozvoja poznania, vedy a technológií, jej bol čoraz cudzejší. Isté už neboli ani tradične katolícke krajiny. „Prvá dcéra cirkvi“ (Francúzsko) sa vydala cestou osvietenstva a revolúcie, ktorá rímskokatolícku cirkev odstránila z verejného života. Medzi rímskokatolíckym a protestantským svetom sa začínala tiahnuť deliaca línia: európsky aj americký sever bol protestantský, juh bol katolícky. Medzi nimi boli zóny napätí a konfliktov.

Rímskokatolícky svet zažíval razantné zmeny spoločenských vzťahov a vznikajúceho kapitalizmu. V 19. storočí si nahromadené problémy žiadali zaujať postoj. Pápež Pius IX. v roku 1864 vydal Syllabus errorum, v ktorom vymenoval 80 bludov vtedajšieho sveta. Prvý vatikánsky koncil (1869-70), 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.

Encyklika Aeterni patris pápeža Leva XIII. z roku 1879 určila za hlavnú intelektuálnu zbraň novoscholastiku, v ktorej malo dominantné miesto novým podmienkach prispôsobené učenie Tomáša Akvinského z 13. storočia. V roku 1891 pápež reagoval na zmenené spoločenské podmienky prvou sociálnou encyklikou Rerum novarum (O nových veciach). Niektorí ju privítali s nadšením ako potrebné a rozhodné pápežovo slovo do novej doby, iní – najmä nadšenci socialistických myšlienok a Marxových spisov – jej vyčítali prílišné meškanie (Marx vydal svoj Manifest v roku 1848) a zaseknutie v agrárnom feudálnom svete.

Premeny rímskeho katolicizmu v 20. storočí

V konfrontácii s novými archeologickými poznatkami a výsledkami kritického skúmania biblických textov sa pápež Pius X. v roku 1909 rozhodol založiť Pápežský biblický inštitút pod vedením jezuitov, ktorý mal brániť tradičnú katolícku exegézu Biblie pred liberálnou exegézou časti protestantských bádateľov. Rímskokatolícky teológ, ktorý by v tej dobe tvrdil, že Mojžiš nie je jediným a priamym autorom Tóry, by nesmel ďalej prednášať. V lepšom prípade skončil ako učiteľ katechizmu či latinčiny v nejakej misijnej škole, v horšom prípade by ho rovno exkomunikovali. V roku 1910 pápež Pius X. nariadil každému, kto mal prijať niektoré z vyšších svätení alebo nejaký cirkevný úrad, aby zložil Antimodernistickú prísahu, v ktorej musel prisahať, že bude bojovať proti bludom moderného sveta.

Pontifikáty Benedikta XV. (1914 - 1922), Pia XI. (1922 - 1939) a Pia XII. (1939 - 58) sa museli zaoberať najmä zmenenými politickými a spoločenskými pomermi, ktoré sa dotýkali rímskokatolíkov v príslušných krajinách – rozpad monarchií, dve svetové vojny, diktatúry komunistického, fašistického a národno-socialistického charakteru, studená vojna a rozdelenie sveta na mocenské bloky. Na jednej strane sa katolícka cirkev cítila byť ohrozená novými formami liberálnych a ateistických ideológií, na druhej strane silneli v samotnej cirkvi hlasy, volajúce po väčšej otvorenosti voči modernému svetu, uvoľnení rigidnej cirkevnej disciplíny a novom spôsobe teologického myslenia, pozorného voči poznatkom humanitných aj prírodných vied a pripraveného na medzikultúrny a medzináboženský dialóg.

Pápež Ján XXIII. (1958 – 1963), od ktorého pre jeho vysoký vek nikto neočakával odvážne činy, prekvapil, keď niekoľko mesiacov po svojom zvolení oznámil úmysel zvolať do Vatikánu koncil. Nemal bojovať proti herézam ani odpadlíkom, ale hľadať nové možnosti pre rímskokatolícku cirkev v podmienkach moderného sveta. Svoje očakávania pápež zhrnul do slova „aggiornamento“ („zdnešenie“, „aktualizácia“). Koncil sa uskutočnil v rokoch 1962 - 1965 a vzhľadom na zmeny, ktoré na ňom biskupi (na zasadaniach koncilu sa zúčastňovalo 2400 až 2600 katolíckych biskupov zo všetkých krajín sveta) postupne odhlasovali, bol vnímaný ako prevratná udalosť v dejinách rímskokatolíckej cirkvi. V šestnástich dokumentoch koncilu bol načrtnutý program do budúcich rokov: reforma Vatikánu, reforma bohoslužby, reforma rituálov, zavedenie živých jazykov do liturgie, aktualizácia výkladu biblických textov, modernizácia životného štýlu kňazov a rehoľných osôb, väčšie zapojenie laikov (t.j. nekňazov) do cirkevných aktivít, otvorenejší vzťah k iným kresťanským cirkvám a nekresťanským náboženstvám, využívanie moderných masovokomunikačných prostriedkov, uznanie práva nekatolíkov na náboženskú slobodu, ochota diskutovať o otázkach vedy, kultúry, politiky či rodiny.

Rozsah zmien nemal v dejinách rímskokatolíckej cirkvi obdobu. U rímskokatolíkov v krajinách Zpadnej Európy a Severnej Ameriky vyvolali až prehnané očakávania modernizácie, keď v priebehu krátkeho času sa malo zmeniť to, čo bolo niekoľkostoročnou tradíciou. Sedemdesiate roky 20. storočia tak boli v rímskokatolíckej cirkvi rokmi experimentov a pokusov o nový spôsob fungovania. Zároveň to však zvyšovalo napätie: kým konzervatívnejšia časť cirkvi bola za mierne a postupné zmeny, progresivisti chceli čo najviac zmien v čo najrýchlejšom slede. Pre časť rímskokatolíkov bola realizácia koncilu sklamaním a rozčarovaním: pre jedných to všetko prebiehalo príliš rýchlo, pre iných príliš pomaly. Časť tradicionalistických rímskokatolíkov okolo arcibiskupa Marcela Lefebvra odmietla závery koncilu a následné reformy a naďalej sa pridžala predkoncilovej praxe, čo z „lefebvrístov“ urobilo schizmatickú skupinu. V roku 1970 Lefebvre založil Kňazské bratstvo sv. Pia X., ktorého úlohou bolo udržať pri živote predkoncilovú doktrínu a prax. V roku 1988 Lefebvre bez súhlasu pápeža vysvätil štyroch biskupov, za čo bol exkomunikovaný on aj novovysvätení biskupi.

Zvolením iba 58-ročného kardinála z komunistického Poľska Karola Wojtylu za pápeža v roku 1978, prvého Netaliana od roku 1523, rímskokatolícka cirkev získala špecifické postavenie v globálnej spoločensko-politickej hre, čo Ján Pavol II. využil pre vylepšenie jej

imidžu vo svete. Vo vnútri rímskokatolíckej cirkvi postupne utlmil liberálne a progresívne prúdy, zároveň však neustúpil požiadavkám skupín, ktoré chceli viditeľnejší návrat do doby pred Druhým vatikánskym koncilom. V roku 1979 promulgoval nový latinský preklad Biblie (Neovulgata), v roku 1983 schválil nový systém cirkevného práva (Codex iuris canonici) pre latinskú cirkev a v roku 1990 pre východné katolícke cirkvi (Codex canonum ecclesiarum orientalium). V roku 1992 bol vydaný nový Katechizmus katolíckej cirkvi. Pápež intenzívne cestoval po svete a robil symbolické gestá: 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), na Popolcovú stredu v jubilejnom roku 2000 požiadal o odpustenie za hriechy katolíkov v minulosti. Kritizoval antikoncepciu, techniky umelého oplodnenia, génové technológie, interrupciu, eutanáziu, trest smrti aj manželstvá homosexuálov. Jeho rozhodnutia sa stretávali s nadšeným prijatím, ale aj s kritikou z progresívnej aj konzervatívnej strany. Jedni mu vyčítali prílišné kompromisy s moderným svetom, iní v ňom videli reštaurátora minulosti a brzdu pre intenzívnejšiu prítomnosť rímskokatolíckej cirkvi v súčasnom svete. Slovensko navštívil v rokoch 1990, 1995 a 2003.

Súčasný rímsky katolicizmus

Po smrti Jána Pavla II. v roku 2005 bol za pápeža zvolený Joseph Ratzinger, ktorý bol vo svojej pozícii prefekta Kongregácie pre náuku viery dovedy jedným z najvplyvnejších mužov vo Vatikáne. Dal si meno Benedikt XVI. (2005 – 2013). Jeho pontifikát nebol tak dynamický ako pontifikát jeho predchodcu. V mnohých ohľadoch ho považovali za pokračovateľa línie Jána Pavla II., azda s tým rozdielom, že sa menej zameriaval na vonkajšiu stránku a „public relations“ rímskokatolíckej cirkvi a viac sa orientoval na vnútorné prostredie. Výrazne podporoval tradičné formy kultu a spirituality. Povolil znova používať predkoncilový omšový formulár (tzv. tridentskú omšu) a Lefebvrovým prívržencom ponúkol veľkú autonómiu, ak sa vrátia do štruktúr rímskokatolíckej cirkvi. Postupnými krokmi, ktoré verejnosťou a médiami zostávali vzhľadom na ich zložitý vnútrocirkevný kontext takmer nepovšimnuté, rímskokatolícku cirkev „normalizoval“ dávaním väčšiemu dôrazu na tradíciu a posilnenie cirkevnej identity. Benedikt XVI. sa viac usiloval udržať získané pozície než získať nové, čo znamenalo intenzívnejšiu realizáciu tradičných schém a zatlačenie do úzadia síce

aktualizujúcich, no riskantných pokusov o progresívnejšie formy rímskeho katolicizmu. Dňa 11. februára 2013 oznámil, že 28. februára sa vzdá úradu pápeža.

Nástupcom Benedikta XVI. sa 13. marca 2013 stal argentínsky kardinál Jorge Maria Bergoglio, ktorý si za pápežské meno zvolil František. Bol prvým pápežom, pochádzajúcim z amerického kontinentu, po 1270 rokoch prvý pápež, ktorý sa narodil mimo Európy a prvý pápež z jezuitského rádu. Od začiatku svojho pôsobenia zaujal otvoreným štýlom komunikácie, bezprostrednosťou a osobnou skromnosťou. Jeho pontifikát sa nezameriava na doktrínálne otázky, ale je orientovaný prakticky a pastoračne, s dôrazom na sociálny rozmer kresťanskej viery, vnímavosť na aktuálne potreby sveta, solidaritu s chudobnými, životné prostredie, kritiku sociálnej nerovnosti vo svete, či otvorenosť voči migrantom. Za jeden z cieľov svojho pontifikátu od začiatku deklaroval aj reformu Rímskej kúrie a Inštitútu pre náboženské diela, verejnosti známeho ako „vaticánska banka“.

Súčasná rímskokatolícka cirkev je pestrou zmesou foriem náboženského života, ktoré vychádzajú zo starších tradícií aj z novších podôb katolicizmu. Pri všetkých prejavoch mnohosti zostáva jednotne a dôsledne riadenou náboženskou organizáciou, v ktorej konečné slovo má rímsky biskup – pápež, čo rímskemu katolicizmu dáva v rámci kresťanstva špecifický „rímsky charakter“.

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 kresťanství*, Praha, Fortuna Print, 1998.

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.

FILIPÍ, Pavel, *Kresťanstvo*, Brno, CDK, 1998.

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

FRANZEN, August, *Malé církevní dějiny*, Praha, Zvon, 1995.

- HERRIN, Judith, *The Formation of Christendom*, Princeton University Press, 1987.
- CHADWICK, Henry, *The Church in Ancient Society: from Galilee to Gregory the Great*, 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
- 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.
- LEMAÎTROVÁ, Nicole (ed.), *Slovník křesťanské kultury*, Praha, Garamond, 2002.
- LIVINGSTONE, Elizabeth A., *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, Oxford University Press, ²1996.
- 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.
- POKORNÝ, Petr, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha, Vyšehrad, 1993.
- Slovník biblické kultury*, Praha, EWA, 1992.
- STUBHANN, Matthias, *Encyklopedie Bible*, 2 vols., Bratislava, Gemini, 1992.
- STUDENÝ, Jaroslav, *Křesťanské symboly*, Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 1992.
- VOUGA, François, *Dějiny raného křesťanství*, Brno, CDK, 1997.

2. Rímsky katolicizmus: jedna cirkev, rôzne kultúrne podoby

Rímskokatolícka cirkev je v súčasnosti najväčšou náboženskou organizáciou, ktorá je riadená z jedného centra. Svoju činnosť realizuje vo väčšine štátov sveta a jej prax je vo svojich formách príkladom symbiózy rôznych jazykov, kultúr a národov. Tým, že je svojou organizačnou štruktúrou náboženskou organizáciou fungujúcou na pyramidálnom systéme moci, predstavuje zároveň typ náboženskej monokultúry. Na jednej strane v rímskokatolíckej cirkvi spoluexistujú mnohé kultúry sveta, na druhej strane je v nej dôsledne budovaná identita jednej inštitúcie. Výsledkom je jedna náboženská identita s totožným obsahom po celom svete, ktorá sa formálne prejavuje v kultúrne diverzifikovaných podobách.

Organizačná štruktúra rímskokatolíckej cirkvi

Na čele cirkvi stojí pápež, ktorý má v cirkvi absolútnu moc. Jeho úrad koncentruje zákonodarnú, výkonnú a súdnu moc, proti jeho rozhodnutiam sa podľa Kódexu kanonického práva nemožno odvolať. V širokom spektre úloh, ktoré spadajú pod pápežskú autoritu, má v administrácii rímskokatolíckej cirkvi dôležité miesto rímska kúria, t.j. sieť vatikánskych úradov. Ich úloha je chápaná ako pomocná a všetky rozhodnutia, na ktorých sa kúria podieľa, sú prezentované s podpisom pápeža alebo jeho implicitným súhlasom. Pápež je vrcholným predstaviteľom cirkvi, ktorá dnes celkovo zahŕňa 24 cirkví. Najväčšou je cirkev vychádzajúca zo západnej, latinskej tradície, ďalších 23 cirkví sú východné katolícke cirkvi, ktoré vychádzajú z tradícií východného kresťanstva a postupne uzatvárali úniu s latinskou cirkvou. V minulosti ich označovali aj ako „uniatské cirkvi“, no dnes je tento názov považovaný za anachronický. Z tohto dôvodu je v rímskokatolíckej cirkvi dvojaký právny systém. Západná, latinská cirkev stojí na právnom základe *Kódexu kanonického práva (Codex iuris canonici, 1983)*, východné katolícke cirkvi riadi *Kódex kánonov východných cirkví (Codex canonum ecclesiarum orientalium, 1990)*, pričom oba kánonické systémy podliehajú autorite pápeža.

Mocensky je rímskokatolícka cirkev podelená na rôzne správne jednotky ako rímska kúria, diecézy, eparchie, apoštolské administratúry, exarcháty, exemptné opátstva, rady, vojenské ordinariáty, personálna prelatura Opus Dei a ďalšie menšie správne jednotky s rôznymi názvami. Základný riadiaci systém je trojstupňový: pápež – biskup – farár a iba príslušníci

kléru majú podiel na moci a rozhodovaní, všetci ostatní majú len poradný hlas. Z rozhodovania v cirkvi sú tak úplne vylúčené ženy, keďže im nie je priznaná možnosť prijať kňazské svätenie.

Rímskokatolícka cirkev ako monokultúra v multikultúrnom prostredí

Kresťanské komunity už v prvej generácii mali členov, ktorí neboli Židmi z Palestíny ako prvý okruh Ježišových žiakov, ale boli z mimopalestínskej židovskej diaspory a v Novej zmluve boli označovaní ako helenisti alebo konvertovali z niektorého z pohanských kultov a tradične sú označovaní ako pohanokresťania. Podľa kresťanskej tradície sa o rozšírenie kresťanskej misie zaslúžil najmä Pavol, ktorý pôvodne patril k farizejskej frakcii a prvých kresťanov ako odpadlíkov prenasledoval, no neskôr konvertoval na kresťanstvo. Ovládal gréčtinu a mal rímske občianstvo, čo bolo v Rímskej ríši praktickou výhodou. Prvá kresťanská misia sa síce realizovala najmä vďaka Pavlovmu aktivizmu, no v tradícii bola teologicky zdôvodňovaná Ježišovým príkazom z Matúšovho evanjelia (kapitola 28, verš 19): „Chodte do celého sveta a učte všetky národy“. Biblická kritika nepovažuje tento výrok za pôvodný (Matúšovo evanjelium je väčšinou odborníkmi datované na 70. roky prvého storočia, teda štyridsať rokov po Ježišovej smrti), ale vidí v ňom konštatovanie v dobe písania evanjelia už existujúcej praxe (v tom istom Evanjeliu podľa Matúša 15,24 Ježiš hovorí, že je „poslaný iba k ovciam strateným z domu Izraela“ – čo protirečí univerzálnemu misijnému príkazu z 28. kapitoly toho istého evanjelia).

Kánonické texty Novej zmluvy hovoria o dvoch prístupoch ku kresťanskej misii. Petrov spôsob sa orientoval na Židov a dodržiavanie Tóry, pričom odmietal hlásať Ježišovo učenie „neobrezaným“. Pavlov prístup bol kozmopolitný, za adresátov misie považoval aj Nežidov. Text Listu Galátanom (kap. 2, verše 11-16) hovorí o konflikte medzi Pavlom a Petrom z dôvodu dvoch rôznych prístupov. Peter neskôr poľavil a otvoril sa aj pre možnosť vstupu pohanov do cirkvi, čo Nová zmluva vysvetľovala víziou, v ktorej Peter videl nečisté zvieratá zostupovať z neba a mal ich zabíjať a jesť (Skutky apoštolov, kap. 10). V otázke adresátov misie nakoniec zavládol kompromis, opísaný v Skutkoch apoštolov ako dohoda medzi apoštolmi, ktorá už nevylučovala Nežidov ani im neprikazovala obriezku, aj keď im bolo nariadené „zdržovať sa poškvrneného modlami, smilstva, zaduseného a krvi“ (Skutky

apoštolov, kap. 15, verš 20). Obriezka stratila pre kresťanov svoj význam a stala sa nepovinnou, symbolom Novej zmluvy sa stal krst vodou.

Nová zmluva a najmä jej kniha Skutky apoštolov je redakčne upraveným idealizujúcim textom, ktorý opisuje systematické úspechy ranokresťanskej misie. Skutky apoštolov sa pre kresťanskú cirkev stali normatívnym textom, ktorý vytváral model misie: bola univerzalistická, globálna a multikultúrna, čo bolo interpretované ako vôľa a zámer Boha.

Šírenie kresťanskej misie sa dialo efektom snehovej gule: kresťanstvo postupne absorbovalo do seba kultúrne, náboženské a jazykové prvky prostredí, ktorými prešlo. Rozvinulo židovské náboženské predstavy a prebralo prvky polyteistického prostredia kultov existujúcich v Rímskej ríši. Ranokresťanské texty obhajovali prax preberania pohanských prvkov do kresťanstva tým, že všetka kultúra a náboženstvo pred príchodom Krista slúžili ako „praeparatio evangelica“ („príprava na evanjelium“) a ich zmyslom bolo stať sa materiálom budovania kresťanských komunit. Podľa Klementa Alexandrijského bola grécka filozofia „prípravou na evanjelium“, zatiaľ čo podľa Euzébia Cézarejského hebrejská múdrosť bola prípravou na grécku filozofiu, pričom Gréci podľa neho všetko svoje poznanie ukradli Hebrejom. Fakt, že pohanské kulty existovali aj po vzniku kresťanstva, paralelne s ním a ďalej sa rozvíjali, ranokresťanskí spisovatelia vysvetľovali ako diabolské pokúšanie (Irenej; Justín).

Prvé tri storočia neexistovala v kresťanstve najvyššia normatívna autorita, neexistovalo jednotné učenie ani jednotný kult. Táto doba rôznych kresťanstiev skončila nástupom ríšskeho kresťanstva, keď v roku 325 Nicejský koncil, zvolaný iniciatívou cisára Konštantína, sformuloval Nicejské vyznanie viery a za úhlavného vnútrocirkevného nepriateľa označil Ária a jeho stúpencov, ktorých čerstvo sa tvoriace katolícké cirkevné štruktúry začali systematicky prenasledovať.

Multikultúrnu podobu si kresťanstvo zachovávalo aj naďalej pri šírení v Rímskej ríši a neskôr aj na územiach „za Alpami“, keď prenikalo medzi germánske a slovanské národy. V dôsledku rozpadu Rímskej ríše ako nositeľa moci a kultúry kresťanstvo v barbarskom prostredí strácalo svoju grécku filozoficko-teologickú základňu, alegorická a symbolická interpretácia učenia ustupovala do úzadia a nastávala postupná naturalizácia kresťanských predstáv. Príkladom tohto procesu sú tzv. eucharistické spory v 9. a 11. storočí v germánskom prostredí, keď obrazné a symbolické predstavy o eucharistii ako Kristovom tele a krvi dostávali naturálnu

podobu: napr. Berengár z Tours, ktorý chlieb a víno chápal ako symboly Kristovej prítomnosti, bol viacnásobne odsúdený synodami v Ríme, Paríži a Tours a musel podpísať vyznanie viery, podľa ktorého chlieb a víno sú „po premenení nielen sviatosti, ale sú pravým telom a krvou, ktorých sa dotýkajú ruky kňazov a lámajú ho a drvia zuby veriacich“.

Zberným košom multikultúrnych vplyvov bola liturgická prax. Za vzor síce slúžila rímska liturgia, no jej používanie vo franskom prostredí bolo obohacované miestnymi zvyklosťami. Takto pozmenená liturgia sa potom vrátila do Ríma, kde ju naďalej používali s nerímskymi prvkami, ako o tom svedčia ranostredoveké rímske liturgické texty. Liturgia sa tak stala zmesou rímskych, galských, franských a germánskych prvkov, ktoré sa po pápežskej kodifikácii ďalej z Ríma šírili ako normatívna, pápežom nariadená „rímska liturgia“.

Zaalpský vplyv sa prejavil aj na cirkevnom práve – pod tlakom „barbarských“ národov rímske právo ovplyvnené germánskym zvykovým právom, čo sa prejavilo napr. v manželskej legislatíve, kde podmienkou platnosti uzavretia manželstva bolo (a doteraz zostalo) nielen jeho deklarovanie ako zväzok („matrimonium ratum“), ale aj následné uskutočnenie pohlavného styku („matrimonium consumatum“).

Vývoj monokultúrnej identity rímskokatolíckej cirkvi

Kánonické aj nekánonické texty raného kresťanstva berú do úvahy mnohotvárnosť kresťanských foriem aj obsahov a je v nich badať zrejmé úsilie o unifikáciu. Multikultúrne prejavy boli síce chápané ako „Bohom chcené“, no zároveň bola zdôrazňovaná jednotiacia úloha Ježiša Krista. Nová zmluva vyjadrovala paradox mnohosti a jednoty obrazom ľudského tela: cirkev je ako telo, ktorého hlavou je Kristus, kým ostatní v cirkvi sú jeho „údmi“ s rôznymi funkciami (latinské slovo *membrum* znamená úd, časť tela, ale aj člena, príslušníka celku). Jedna cirkev tak bola chápaná ako jednota mnohých cirkví. Za skutočnú hlavu cirkvi považovali z neba vládnuceho Ježiša Krista. Na Západe sa posilňovala úloha rímskeho biskupa, ktorý bol najprv morálnou a neskôr aj juridicky chápanou autoritou: bol *vicarius Christi* (Kristov zástupca) a hlava cirkvi na zemi. V stredoveku sa stabilizovala pyramidálna hierarchická štruktúra, kde miestny biskup už nebol volený komunitou, ale do jeho voľby zasahoval pápež, prípadne úplne rozhodoval o jeho menovaní.

Protoštruktúra ranokresťanskej cirkvi, pozostávajúca z biskupa a diakonov, ktorí mali v ranej cirkvi sociálne, charitatívne a manažérske funkcie, bola najskôr miestne a neskôr všeobecne dopĺňaná o starších (*presbyteroi*), ktorí boli poradným orgánom biskupa a pri bohoslužbách mali čestné miesto po jeho boku. V prostredí latinskej cirkvi sa namiesto gréckeho výrazu *presbyteros* postupne presadil latinský výraz *sacerdos* („ten, kto koná posvätný úkon“), čo predstavovalo nielen jazykovú, ale aj funkčnú zmenu, keďže dôraz prešiel na kultovú funkciu. Kňaz tak bol predĺženou rukou biskupa, v jeho mene vykonával kultové úkony a manažoval cirkevnú obec, ktorá vzhľadom na geografické rozšírenie diecéz bola mimo fyzických možností biskupa. Diécezni kňazi sa stali výkonnými nositeľmi jednoty biskupského územia a zodpovedali sa biskupovi, ktorý nimi mohol podľa potreby voľne disponovať ako ľudskými zdrojmi.

Rastom authority pápeža na Západe sa vzťah biskup-kňaz preniesol na vzťah pápež-biskup. Tak ako biskup podľa ľubovôle disponoval kňazmi bez vplyvu miestnej komunity, tak pápež menoval a presúval biskupov, pričom miestna komunita na to nemala žiadny, alebo len minimálny vplyv.

Pyramidálny typ cirkevnej moci na Západe mal za následok vytvorenie mocenskej monokultúry – v zásadných veciach rozhodovala a konala pápežská autorita, v miestnych a pre celú cirkev nedôležitých záležitostiach bola rozhodovanie ponechané na miestne cirkevné authority. V krízových situáciách pápež zvolával koncil, ktorého sa mohli (a mali) zúčastniť všetci biskupi. Rozhodnutia koncilu však boli platné len vtedy, ak ich aproboval pápež. Bez jeho výslovného schválenia by bol koncil považovaný za nelegitímny.

Primát pápeža posilnili únie s východnými cirkvami, ktoré boli mentalitou síce bližšie k Východu a k pravoslávii, no najmä z politických a vojenských dôvodov sa rozhodli organizačne pripojiť k rímskokatolíckej cirkvi. Tento proces začal v 15. storočí na Florentskom koncile, keď západná a východné cirkvi uzavreli úniu najmä pre očakávanie východných cirkví, že Západ ich vojensky ochráni pred vpádom moslimov (únia s gréckou cirkvou: pápežská bula *Laetentur caeli*, 1439; únia s Arménmi: bula *Exsultate Deo*, 1439; únia s koptskou a etiópskou cirkvou: bula *Cantate Domino*, 1442). Únia s gréckou cirkvou však vzhľadom na fakt, že Konštantínopol v roku 1453 definitívne padol po rúk moslimov, zostala len na papieri. Dnes je súčasťou rímskokatolíckej cirkvi 23 východných cirkví, ktoré sa opierajú o tradície cirkvi alexandrijskej, antiochijskej, arménskej, byzantskej a chaldejskej.

Systematická monokulturizácia: Tridentský koncil (1545 - 63)

Multikultúrna podoba rímskokatolíckej cirkvi sa v konfrontácii s nárokmi protestantských reformátorov ukázala byť v 16. storočí problematická pri udržaní jej monokultúrnej identity. Podoba vtedajšej centralizácie nedokázala účinne udržať jednotu jednej kresťanskej cirkvi. Proti masovému protestantskému hnutiu vedenie cirkvi nebolo schopné zaujať adekvátny postoj aj vzhľadom na tureckú vojensko-politickú hrozbu, ktorá militarizovala pôsobenie vtedajších pápežov. Nakoniec sa koncil, ktorý jediný bol schopný zaujať komplexné stanovisko k vzniknutej situácii, bol zvolaný až v roku 1545 do severotalianskeho mesta Trento. Keďže koncil začal až 28 rokov po vystúpení Martina Luthera a 15 rokov po zostavení Augsburského vyznania viery, nedokázal už protestantskú reformáciu zastaviť a stal sa skôr impulzom reformy rímskokatolíckej cirkvi.

Prijaté riešenia, ktoré mali obnoviť narušenú jednotu, boli systematicky a radikálne vyjadrené v jeho dokumentoch. Tridentský koncil ukončil dobu multikultúrnej podoby rímskokatolíckej cirkvi a urobil z nej monolit, ktorý vo svojej praxi vyzeral vo všetkých častiach sveta rovnako. Koncilové dekréty, ich kánony a následné dokumenty ako *Zoznam zakázaných kníh* (1564), *Rímsky katechizmus* (1566), *Rímsky breviár* (1568), *Rímsky misál* (1570) a vydanie autorizovaného textu prekladu Biblie (*Vulgáta* vydaná v roku 1592) urobili z rímskokatolíckej cirkvi statickú náboženskú organizáciu, ktorá sa až po koncil v rokoch 1962 - 65 zmenila iba minimálne. Nastalo tak štyristoročné obdobie nielen pevnej, prísne kontrolovanej organizácie, ale aj nehybnej strnulosti.

Normou pre celosvetovú cirkev sa stala rímska prax a európska mentalita. „*Usus romanus*“ platil bez ohľadu na lokalizáciu miestnej cirkvi, čo malo dopad na teológiu, spiritualitu a katechizáciu. Toto riešenie bolo síce aktuálne pre európske pomery, no vo svete 16. storočia, poznačenom európskou expanziou na iné kontinenty, to bolo problematické už pri svojom zavedení. Európske modely myslenia boli presadzované v presvedčení o kultúrnej a náboženskej nadržanosti Európy a kresťanstva, čím sa aj rímskokatolícka cirkev stala významným faktorom kolonializmu. Europocentrická perspektíva bola v službách unifikácie rímskokatolíckej cirkvi až do polovice šesťdesiatych rokov 20. storočia, keď táto mentalita bola prekonaná Druhým vatikánskym koncilom. Hegemónia európskej praxe vytvorila náboženskú monokultúru, ktorá bola misijným pôsobením presadená na všetkých miestach, kde rímskokatolícka cirkev pôsobila.

Konkrétne to vyzeralo tak, že aj adepti na cirkevnú službu, pochádzajúci z afrických kmeňov, sa až do 20. storočia museli prehrýzať scholastickou metafyzikou, v Oceánii slávil sviatky nemeckých stredovekých opátov, v Číne slávil Vianoce v bohoslužobných rúchach bielej farby (hoci pre miestnych to bola farba smútku), v Afrike mala liturgia rovnako strnulý priebeh ako v Európe, v bohoslužobných odevoch v materiáloch a strihoch, vhodných pre Európu, menej však pre odlišné kultúrne a klimatické podmienky. Jedinou bohoslužobnou rečou bola latinčina, ktorá v tom čase bola už aj v Európe mŕtvym jazykom. Základné poučky rímskokatolíckej viery boli vyučované všade na svete rovnako čo do obsahu aj pedagogickej formy.

Dôvodom nemennosti tejto strnulej pozície bola aj skutočnosť, že rímskokatolícka cirkev bola zaujatá bojom o svoju pozíciu v neustále sa meniacich náboženských, politických, hospodárskych a štátnych pomeroch v Európe. Súčasťou misijnej stratégie nebola problematika inkulturácie, ktorá sa iba ojedinele vyskytla ako individuálna iniciatíva (napr. jezuitský misionár Matteo Ricci v Číne). Rády boli aj v misijnom prostredí zaťažené spormi z Európy (františkáni, dominikáni, jezuiti). Teológia sa vyčerpávala špekuláciami a dištinkciami neskorej scholastiky, mimoeurópske alternatívy myslenia neboli oficiálne prípustné. Moderný prístup k bádaniu starovekých textov bol považovaný za neaplikovateľný na biblické texty a za spochybňujúci rímskokatolícke dogmy. Vrchol tejto defenzívnej stratégie nastal počas pontifikátu Pia IX., ktorý v roku 1864 zverejnil zoznam 80 moderných bludov (*Syllabus errorum*) a v roku 1870 v dogmatickej konštitúcii Prvého vatikánskeho koncilu vyhlásil dogmu o pápežskej neomylnosti.

Moderná multikulturalizácia: Druhý vatikánsky koncil (1962 - 65)

Zásadná zmena v monokultúrnom prístupe potridentského obdobia nastala na Druhom vatikánskom koncile (1962 - 65). Už v januári 1959 pri oznámení úmyslu zvolať koncil pápež Ján XXIII. hovoril o otváraní okien svetu a o „aggiornamente“ („aktualizácii“) cirkvi. Koncil nemal definovať žiadne nové dogmy, nemal nikoho exkomunikovať ani odsúdiť moderné bludné učenia, ale mal nájsť stratégie pôsobenia rímskokatolíckej cirkvi v modernom svete. Nemal to byť dogmatický koncil, ako všetky pred ním, ale pastorálny, zameraný na praktické problémy cirkvi. Z hľadiska dejín koncilov (Druhý vatikánsky koncil bol v poradí dvadsiaty prvý koncil) to bol bezprecedentný zámer a program.

Zo šesnástich dokumentov, ktoré koncil vydal (Dokumenty, 2008), najviac táto myšlienka vynikla v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes*, ktorá bola pri pohľade na svet najoptimistickejším dokumentom, aký rímskokatolícka cirkev vo svojich dejinách vydala. Konštitúcia odrážala naliehavú potrebu otvoriť rímskokatolícku cirkev impulzom modernej doby, obsahovala nadšenie z moderných technických prostriedkov a vyjadrovala dôveru v zodpovedné konanie ľudí, čo z veľkej časti odrážalo optimistickú náladu šesťdesiatych rokov 20. storočia pri pohľade na pokrok ľudstva.

Koncil znamenal koniec monokultúrneho princípu, platného takmer štyristo rokov v potridentskom období. Dovtedy platný europocentrický princíp bol považovaný za prežitý a ďalej nepoužiteľný. Rímskokatolícka cirkev si dala za úlohu zohľadniť a rešpektovať miestne podmienky. Pri dileme, či má v modernom svete vôbec zmysel šíriť kresťanstvo misijným spôsobom, koncil sa rozhodol pokračovať v misijných aktivitách rímskokatolíckej cirkvi, avšak do praxe mali byť uvedené princípy akomodácie a inkulturácie. Akomodácia bola chápaná ako prispôsobenie foriem miestnym okolnostiam pri zachovaní obsahu, inkulturácia sa chápala v zmysle možnosti prebratia všetkého, čo svojou podstatou neprotirečilo katolíckej viere, no čo by mohlo pomôcť jej šíreniu.

V nasledujúcich rokoch prebehlo množstvo aktivít na centrálnej aj miestnej úrovni, ktoré tieto princípy aplikovali v teológii (vznik miestnych teológií v Afrike, Ázii a v Amerikách), v katechéze (prispôsobenie moderným didaktickým postupom) v liturgických jazykoch (povolenie používať popri latinčine aj miestne živé jazyky) a v akomodácii kultových prejavov. Prejavilo sa to v rešpektovaní a zoficiálnení miestnych sviatkov, vyhlásení miestnych blahoslavených a svätých a ich zaradení do celocirkevného kalendára.

Čo sa týka množstva a rýchlosti zavedených zmien, bol Druhý vatikánsky koncil najdynamickejším a najreformnejším koncilom v dejinách rímskokatolíckej cirkvi. Otvorenosť voči zmenám, relatívna ľahkosť ich presadenia a minimálna opozícia voči nim v radoch svetového episkopátu bola bezprecedentná. Koncil mal plné pochopenie zo strany pápežov Jána XXIII., ktorý koncil zvolal a otvoril, a Pavla VI., ktorý doviedol koncil do konca a promulgoval jeho dokumenty.

Cirkevný snem vzbudil všeobecnú pozornosť masovokomunikačných prostriedkov, ktoré informovali o reformných procesoch v rímskokatolíckej cirkvi. Predstavitelia cirkevnej hierarchie organizovali tlačové konferencie a poskytovali novinárom rozhovory, v ktorých

veľmi otvorene hovorili o svojich predstavách reformy cirkvi. Koncil vzbudil sympatie aj u nekatolíckeho kresťanského sveta už tým, že na jeho zasadania boli pozvaní zástupcovia cirkví, ktorí dokonca mohli dávať svoje návrhy, podnety a pripomienky k vznikajúcim koncilovým dokumentom. Zdalo sa, že nastala nová éra spolupráce rímskokatolíckej cirkvi s ostatnými časťami kresťanského sveta – cirkev vnímala ostatné cirkvi partnersky, a nie ako odpadlíkov a bludárov. Koncil skončil v roku 1965 v atmosfére reforiem a dialógu cirkvi s moderným svetom. Výnimkou bola konzervatívna skupina okolo arcibiskupa Marcela Lefebvra, ktorá koncil považovala za zradu rímskokatolíckej tradície a rozhodla sa závery koncilu neprijat' a naďalej ostala verná predkoncilovej praxi, vrátane tridentskej bohoslužby.

Zmena spoločenskej klímy v Európe vo svete koncom šesťdesiatych rokov prispela k vytriezveniu z mnohých optimistických vízií budúcnosti aj v rímskokatolíckej cirkvi. Navyše sa ukázalo, že presadenie zmien nebude ani rýchle ani ľahké. Biskupi boli znova rozptýlení po svete a tempo reforiem začala znova určovať rímska centrála cirkvi. Starnúci Pavol VI. už nemal reformnú dynamiku začiatku svojho pontifikátu. Sedemdesiate roky sa tak stali v rímskokatolíckej cirkvi typom laboratórneho prostredia, keď najmä v krajinách prvého sveta liberálni veriaci a klerici navrhovali a čiastočne realizovali experimenty, ktoré mali byť vyjadrením presadzovania koncilových dokumentov do praxe. Zároveň rástla vnútrocirkevná opozícia, ktorá celé reformné dianie považovala za prírychle a navrhovala ho spomaliť či v niektorých aspektoch úplne zastaviť. Multikultúrne nadšenie malo dostať monokultúrnejšiu podobu.

Nové budovanie monokultúrnej identity počas pontifikátu Jána Pavla II.

Zvolenie Karola Wojtyly za pápeža Jána Pavla II. v roku 1978 prinieslo presunutie dôrazu na nové budovanie monokultúrnej náboženskej identity rímskokatolíckej cirkvi a nastavilo nové parametre pre chápanie multikulturality. Multikultúrne procesy, rozbehnuté reformami Druhého vatikánskeho koncilu prebiehali ďalej, no nový pápež vrátil mnohé rozhodovacie procesy späť do rímskej centrály cirkvi. Ján Pavol II. ukončil obdobie experimentovania s organizačnými, liturgickými a teologickými formami a posilnil rímsky centrálny dohľad. Prostredníctvom Rímskej kúrie schvaloval všetky zmeny a ich prispôsobenie na miestne podmienky (liturgické texty, zvyky, miestna legislatíva). Aj naďalej platil princíp akomodácie a inkulturácie, jeho konkrétnu realizáciu však museli odobriť vatikánske úrady. V prípade

misijných krajín je to Kongregácia pre evanjelizáciu národov, starší názov bol Kongregácia pre šírenie viery, po latinsky Congregatio de Propaganda Fide. Do ich rozhodovania nikto nesmel zasahovať a stávalo sa, že zmeny podľa miestnych špecifik, navrhnuté miestnou biskupskou konferenciou, pápež a jeho kúria neschválili.

Pápež podľa svojho uváženia verifikoval rozhodnutia národných a nadnárodných biskupských konferencií. Príkladom pápežského zásahu do záverečného dokumentu nadnárodnej biskupskej synody bol vplyv Jána Pavla II. na záverečný dokument CELAMu (Biskupskej konferencie latinskoamerických krajín) z Puebly z roku 1979. Pápežovi sa nepáčil sociálno-politický charakter dokumentu zo zasadania CELAMu v roku 1972 v Medellíne ani sympatie časti členov CELAMu voči teológii oslobodenia (pápež im vyčítal infiltráciu marxizmom), a preto sa zasadil, aby táto perspektíva v novom dokumente nebola, ale aby sa viac zaoberal ľudovou religiozitou a náboženskou kultúrou latinsko-amerických krajín. Dokument z Puebly tak predstavoval víťazstvo konzervatívnej frakcie CELAMu, ktorú pápež podporoval.

Druhým príkladom pápežskej kontroly biskupských konferencií boli kontinentálne synody, ktoré sa konali vždy v Ríme a pod patronátom pápeža. Prakticky to znamenalo, že keď prebiehali synody o Afrike v roku 1994 (dokument *Ecclesia in Africa*, 1995), o Severnej a Južnej Amerike v roku 1997 (*Ecclesia in America*, 1999), o Ázii v roku 1998 (*Ecclesia in Asia*, 1999) alebo Oceánii v roku 1998 (*Ecclesia in Oceania*, 2001), miesto ich rokovania sa nenachádzalo v príslušnej geografickej oblasti, ale delegáti museli pricestovať do Ríma, kde rokovanie prebiehalo pod predsedníctvom pápeža. Záverečné dokumenty týchto synod vyšli po jednom či po dvoch rokoch po redakcii, ktorú urobili vatikánske úrady a text bol aprobovaný pápežom.

Tento spôsob vedenia cirkvi za Jána Pavla II. podporoval jeden z najvplyvnejších mužov Vatikánu, prefekt Kongregácie pre náuku viery kardinál Joseph Ratzinger. Aj keď v šesťdesiatych rokoch ho považovali za reformne orientovaného teológa, ktorý robil poradcu nemeckým biskupom, prítomným na koncile, začiatkom sedemdesiatych rokov nasmeroval svoj kurz tradičnejším, konzervatívnym smerom. Počas pontifikátu Jána Pavla II. Joseph Ratzinger podporoval tradičný výklad koncilových dokumentov a po zvolení za pápeža v roku 2005 pokračoval ako Benedikt XVI. v línii svojho predchodcu. Súčasný pápež František

deklaroval naliehavú potrebu otvorenosti cirkvi pre nové pastoračné formy, pričom sa však nijako nemá meniť tradičný doktrinálny a morálny obsah.

Napätie medzi nutnosťou multikulturalizmu a obavou o stratu monokultúrnej identity

V súčasnej rímskokatolíckej cirkvi prebieha spor o to, v akom pomere majú byť multikultúrna otvorenosť cirkvi a budovanie monokultúrnej cirkevnej identity. Predstavuje to dve vnútrocirkevné kultúry, ktoré vytvárajú bipolárne napätie vo vnútrocirkevných vzťahoch.

Konzervatívna časť presadzuje zachovanie rímskej tradície bez ohľadu na špecifické podmienky miestnej komunity a dáva dôraz na jednotu cirkvi ako špecifikum rímskokatolíckej cirkvi, ktoré jej pomohlo prežiť storočia dejín. Požaduje tradičnú, konzervatívnu interpretáciu dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu v zmysle záverov Tridentského koncilu. Má obavy pred kultúrnou diverzitou v rímskokatolíckej cirkvi, ktoré pramenia z obavy o stratu špecifickej náboženskej identity. Podľa tejto názorovej platformy sú katolicizmus a liberálny multikultúrny svet v protiklade.

Naproti tomu progresívna časť požaduje čo najväčšiu autonómiu miestnych komunít a dáva dôraz na ich rôznosť, ktorú chápe ako biblický princíp budovania cirkvi. Víta multikultúrne formy a ich aplikáciu do praxe komunít ako oživujúci impulz pre rozvoj cirkvi. Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu interpretuje ako krok vpred, ako prekonanie schém Tridentského koncilu najmä v praktickej, pastorálnej oblasti. Pontifikáty Jána Pavla II. a Benedikta XVI. pribzdili tento progresívny aktivizmus, no zvolenie nového pápeža Františka v marci 2013 a jeho prvé prejavy prebudili nádeje najmä v progresívnejšej časti cirkvi na menšie zdôrazňovanie katolíckej monokultúry a väčšiu otvorenosť voči multikultúrnym formám v rímskokatolíckej cirkvi, aj keď konkrétne rozhodnutia a činy pápeža ako promotora týchto zmien v tomto smere doteraz urobené neboli.

Použitá a odporúčaná literatúra:

Pramene:

Annuario Pontificio per l'anno 2016. (2016). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Biblia Sacra Vulgatæ Editionis Sixti Quinti Pontificis Maximi iussu recognita atque edita.(2009) Lecce: Conte Editore.

Cantate Domino. Bulla unionis Coptorum Aethiopumque (1995). In: H. Denzinger; P. Hünermann . *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Bologna: Centro editoriale dehoniano, (s. 593-603).

Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. pont. max. iussu editus. (1989). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Codex canonum ecclesiarum orientalium. (1990). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Codex iuris canonici. (1983). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu (2008). Trnava: Spolok svätého Vojtecha.

Ecclesia in Africa (1995). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Ecclesia in America (1997). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Ecclesia in Asia (1999). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Ecclesia in Oceania (2001). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Exsultate Domino. Bulla unionis Armeniorum (1995). In: H. Denzinger; P. Hünermann . *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Bologna: Centro editoriale dehoniano, (s. 582-593).

La evangelización en el presente y el futuro de America Latina (1979). III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Laetentur caeli. Bulla unionis Graecorum (1995). In: H. Denzinger; P. Hünermann . *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Bologna: Centro editoriale dehoniano, (s. 578-581).

Missale romanum ex decreto sacrosancti Concilii tridentini restitutum. (1962). Taurini: Marietti.

Sväté Písmo. Nový zákon. (1992). Bratislava: Slovenská liturgická komisia.

Ďalšia literatúra:

Adam, A. (2008). *Liturgika. Kresťanská bohoslužba a její vývoj*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství.

Dillon, R. (1990). Acts of the Apostles. In: R.E. Brown; J.A. Fitzmeyer; R.E. Murphy, (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*. Prentice Hall: A Paramount Communication Company, (s. 722-767).

Dunn, J.D.G. (2007). *The Perspective on Paul*. B. Eerdmans Publishing Company

Dunn, J.D.G. (2011). *Jesus, Paul and the Gospels*. B. Eerdmans Publishing Company

Francesco; Spadaro, A. (2013). Intervista del Direttore a Papa Francesco. In: *Civiltà Cattolica*, 164 (2013) 449-477.

Horbury, W. (2009). Židovská dimenze. In: I. Hazlett, (ed.), *Rané křesťanství*. Brno: CDK, (s. 43-52).

Martin, L. H. (2009). Pohanské náboženské pozadí. In: I. Hazlett, (ed.), *Rané křesťanství*. Brno: CDK, (s. 53-64).

Slodička, A. (2009). *Staroorientálne ortodoxné cirkvi*. Poznaň: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Viviano, B.T. (1990). The Gospel according to Matthew. In: R.E. Brown; J.A. Fitzmeyer; R.E. Murphy, (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*. Prentice Hall: A Paramount Communication Company, (s. 630-674).

Wright, N.T. (2005). *Paul: In Fresh Perspective*. Fortress Press.

3. Ortopraxia ako pojem pokoncilového rímskokatolíckeho myslenia

Rímskokatolícke myslenie po Druhom vatikánskom koncile prinieslo viacero pojmov, ktoré sa udomácnili v teologickej reflexii. Jedným z nich je aj kategória ortopraxie. Kým teológia pred Koncilom sa usilovala predovšetkým o ortodoxiu, teda doktrínálnu pravovernosť, koncilové myslenie začalo dávať dôraz aj na správnu prax, teda ortopraxiu, ako kategóriu teologického uvažovania. Tento príspevok analyzuje preddejiny a krátke dejiny tejto kategórie a zamýšľa sa nad perspektívami pojmu ortopraxie.

Rímskokatolícka teológia po *Aeterni patris*: aktualizácia zdrojov teologickej práce

Encyklika Leva XIII. *Aeterni patris* (1879) bola výzvou nanovo premyslieť metódu a perspektívy rímskokatolíckej teológie. V dobe, keď vedné odbory pracovali na obnove svojich metód, musela aj reforma teológie začať reformou metódy. Nezačínala od nuly, ale nadviazala na teóriu *De locis theologicis* (O teologických miestach) o prameňoch teologickej práce. V roku 1560 Melchior Cano otvoril novú cestu teologickej metódy svojim dielom *De locis theologicis*, pričom sa inšpiroval Aristotelovým traktátom *Topica* a analogicky ho aplikoval na teológiu. Teológia konca 19. storočia v rámci svojej reformy preto musela nanovo premyslieť pojem teologického miesta (*locus theologicus*). K protagonistom tejto reflexie patrili francúzsky dominikán Ambroise Gardeil, ktorý navrhol zostaviť „materiálnu teologickú topiku“, analogickú aristotelovskému katalógu dialektických miest. V nej mali byť rozpracované všetky princípy teológie, ktoré by bádateľom umožnili bezpečne sa metodologicky pohybovať v Biblii, cirkevných otcoch a tradícii tak, aby nemuseli vždy nanovo zdôvodňovať svoju metódu.

Gardeil navrhoval všeobecnú systematizáciu všetkých známych teologických pozícií. Mali sa zhromaždiť všetky dovtedy známe pramene teologickej práce a mal sa určiť obsah, čo by pomohlo predovšetkým exegetickým a historickým vedám. Zároveň by sa preskúmali nové potenciálne teologické miesta, predovšetkým tie, ktoré priniesol rozvoj exegézy a používanie historickej metódy aj v systematickej teológii. Gardeilov návrh sa síce nikdy nepodarilo uskutočniť, no stal sa metodologickým impulzom pre jeho žiakov.

Hľadanie „živých teologických zdrojov“

Gardeilovu intuíciu ďalej rozvíjal jeho žiak M.-Dominique Chenu. Kým však Gardeil bol neoscholastikom a jeho predstava o nových teologických miestach mala statickú podobu archívu teologických teórií, Chenu používal historickú metódu. Nezaujímali ho teologické zdroje na úrovni teórií, ale *loci theologici in actu*, živé teologické pramene. Tento jeho záujem sa rozvinul v tridsiatych rokoch dvadsiateho storočia, keď ako historik a teológ začal formulovať vlastnú teologickú víziu. Hoci sa necítil byť kompetentný pre hĺbkové ekonomické a politické analýzy doby, ktorej bol svedkom, predsa mal – ako to nazval – „globálnu vnímavosť“ na dôležitosť dejín a ľudskej skúsenosti. Na tomto základe začal formulovať teológiu, ktorá nie je poznaním, ktoré akoby spadlo z neba vo forme formulácií (akou bola podľa neho neoscholastika), ale ktoré je “poznaním ponoreným v živote Božieho ľudu vo svete”.

Obnovená teológia sa mala podľa Chenuho inšpirovať šiestimi oblasťami, ktoré teologická reflexia dovtedy obchádzala. Predovšetkým bolo treba zhodnotiť pozitíva a negatíva misionárskej činnosti, a to bez zamlčievania jej prepojenia s fenoménom kolonializmu. Ďalej sa malo západné kresťanstvo viac inšpirovať kresťanským Východom, od ktorého bola latinská cirkev stáročia vedome izolovaná. Treťou oblasťou bolo rodiace sa ekumenické hnutie, usilujúce o kresťanskú jednotu. Zdrojom pre teologickú prácu mali byť aj formy apoštolátu Katolíckej akcie a ich skúsenosti z rôznych prostredí. Dve posledné oblasti sa týkali pluralizmu svetových civilizácií, ktorých zahrnutie do teologickej reflexie malo pomôcť prekonať teologický eurocentrismus, a mohutného sociálneho hnutia, ktoré podľa Chenuho vplýva aj na sociálne a politické vedomie kresťanstva.

Chenu zašiel ďalej než Gardeil: prameňom teologického poznania neboli pre neho v prvom rade diela teológov, ale kresťanské dejiny. Chenu si všimal, ako každá intenzívna dejinná zmena formovala vedomie kresťanov. Považoval preto za nutné brať do úvahy intelektuálne, ekonomické, sociálne a politické posuny, čo by zabránilo tomu, aby sa kresťania cítili medzi svojimi súčasníkmi ako “mentálni emigranti”. Aktuálnou otázkou každej dobovej podoby kresťanstva bola podľa neho podoba inkarnácie Kristovho evanjelia do meniacej sa spoločnosti. Za dobe primeranú podobu tejto inkarnácie považoval v predkoncilovom období Katolícku akciu v jej rôznych formách, hnutie Katolíckej robotníckej mládeže a hnutie kňazov-robotníkov.

Pokoncilová teológia ako legitimizácia nových teologických zdrojov

Pokoncilová obnova teológie motivovala Chenuho vrátiť sa k téme teologických zdrojov a hľadať nové zdroje teologickej práce. Vodiacim princípom klasických teologických zdrojov podľa Melchiora Cana bola autorita: autorita Písma, autorita Cirkvi, autorita Otcov, autorita teológov, kanonistov, filozofov. Bola to však autorita dokumentov. Niečo také, ako je autorita kresťanského života, vtedy neexistovalo. Autoritou boli vetné formulácie. Skúsenosť kresťanského života nemala ani právo ani nárok byť autoritou. Kresťanský život bol aplikáciou formulácií v praktickom živote, dedukciou správneho konania na základe autority správnych viet. Cano považoval síce dejiny a ľudské tradície za potenciálny zdroj teologickej reflexie, no dejiny mali byť skôr ilustratívnym príkladom než impulzom pre uvažovanie.

Druhý vatikánsky koncil priniesol posun akcentu: historická metóda získala legitímne miesto v teologickej metodológii a induktívna metóda – najmä vďaka konštitúcii *Gaudium et spes*, ktorá ju používala vo svojej prvej časti – obmedzila dovtedajšiu hegemoniu deduktívnej metódy. Spása zostala síce definovaným teologickým pojmom, no zároveň rástlo teologické vedomie dejinnosti spásy. Pojem „dejiny spásy“ musel byť objavený nanovo v 20. storočí.

Dejinný rozmer sa stal zásadným faktorom pri pokoncilovej obnove teológie a konkrétny kresťanský život s jeho spoločenskou a sociálnou podobou privilegovaným *locus theologicus* moderného kresťanského myslenia. Výsledkom tak mohla byť teológia, ktorá nevznikla pri práci nad textom za pracovným stolom, ale tvorila sa vychádzajúc z viery komunity kresťanov, z ich otázok a odpovedí na ne. Podľa Chenuho preto „prax je konštitutívnym prvkom teologickej produkcie v tom zmysle, že textové výpovede a diskurzy, ktoré táto prax vyprodukuje, získajú svoj plný význam len v živosti viery komunity a nie v racionálnom rozpracovaní objektivizovanej viery“.

Kategória ortopraxie tak rozširuje perspektívy teológie: Nie je akoby ezoterickým poznaním niekoľkých expertov, laboratórne vydedukovaným z posvätných textov, ale reflexiou v konkrétnych podmienkach človeka a spoločnosti, a preto praktický rozmer patrí k jej podstate. Kresťanská prax tak nie je výsledkom aplikácie nejakej doktríny, ale už náuka sama má obsahovať praktický prvok. Pri takejto metodológii má rozlišovanie medzi teóriou a praxou, teológiou a spiritualitou, systematikou a pastorálkou síce význam pre antropologickú a epistemologickú analýzu, no treba pritom zachovať jednotu objektívneho a subjektívneho v teologickej práci. Prax bude vždy k teórii vo vzťahu permanentnej dialektiky, a preto bude

možné popri ortodoxii hovoriť zároveň o ortopraxii. Tento druh perspektívy bol typický najmä pre francúzsku teológiu od tridsiatych rokov 20. storočia a podstatne ovplyvnila myslenie Druhého vatikánskeho koncilu, najmä konštitúciu *Gaudium et spes*.

Istou vnútornou ťažkosťou ortopraxie je však jej menšia uchopiteľnosť v porovnaní s ortodoxiou, keďže v jej konkrétnych a jednotlivých prejavoch ju nemožno vtesnať do pojmových formulácií ani umiestniť pod autoritatívny imperatív. Prítomnosť ortopraxie bude mať tak za následok modifikáciu ortodoxie v jej prejavoch, typológii a nárokoch. Ortodoxia ako teória bude postavená pred nevyhnutnosť dostať sa do bližšieho vzťahu k ortopraxii, čo bude mať za následok väčšiu antropologickú vnímavosť a otvorenosť teológie a nové nároky na štrukturálne pomery v kresťanskom spoločenstve.

Úlohou pokoncilovej teológie sa tak stalo nájdenie vyváženého vzťahu rôznych druhov poznania, ktoré vstupujú do teologickej reflexie. Teologické poznávanie sa podľa toho nebude chápať iba na kognitívnej úrovni, ale okrem intelektuálneho bude mať aj emočný a sociálny rozmer. Prax je nový a nevyhnutný *locus theologicus*; avšak iba jeden z mnohých. Entuziasmus z objavenia praxe ako teologickej kategórie nemá jednostranne zvýhodniť prax ako druh poznania. Prax nemôže byť – napriek všetkej jej dôležitosti – východiskom teologického poznania, akoby praktické pozície mohli a mali byť jediným základom pre racionálnu analýzu. Prax tak nie je aplikáciou teórie a zároveň teória sa nemôže stať iba dôsledkom zaužívanej praxe. Nie je ani prispôbením sa okolnostiam za každú cenu ani sociálno-politickou redukciou viery pre potreby spoločnosti. Zabudovanie praxe do teologického systému vedie v konečnom dôsledku k reflexii o vzťahu myšlienky a činu, poznania a konania.

Ortodoxia a ortopraxia po Koncile

Reflexie o ortopraxii odrážajú teologický entuziazmus sedemdesiatych rokov dvadsiateho storočia. Komplementarita teórie a praxe, ortopraxia ako rovnocenná partnerka ortodoxie, prax ako neprehliadnuteľná teologická kategória, či dokonca „prvá medzi rovnými“ – to všetko sa ukázalo síce ako horizont možnej budúcej teológie, ale zároveň ako problematický krok. Od menej entuziastických teológov prišli otázky: Ako je možné definovať a ohraničiť „prax“, definovať „skúsenosť“? Čo je to vlastne „kresťanský život“? Napriek odvážnym perspektívam zostala pokoncilová teológia aj naďalej predovšetkým intelektuálnym

procesom, s definíciami, popismi, teóriami a filozofickým základom. Nároky praxe, ako ich formulovali napr. teológia oslobodenia či feministická teológia, sa ukázali byť problematickými práve pre svoju novosť, nezadefinovanosť a pojmovú nepresnosť. S odstupom času sa javila naliehavou nová reflexia o teologickom pluralizme a o rôznych teológiách v rámci jednej teológie. Navyše zo strany kritikov praxe ako teologickej kategórie zaznievali výhrady a kritika: Nie je to len aplikácia hegelovskej dialektiky dejín v teológii? Nie je to druh teologického marxizmu? Čo znamená „dejinnosť“ v teológii? Je zjavenie vo svojej podstate dejinné, sú dejiny ontologickou súčasťou Zjavenia? Alebo je Zjavenie naddejinné (ale nie „mimodejinné“), a preto ortopraxia si nemôže nárokovať rovnakú intelektuálnu dôstojnosť ako ortodoxia?

Ortopraxia je stále otvorenou teologickou kategóriou, ktorá čaká na dopracovanie. Má však už príliš pevné miesto v súčasnom kresťanskom myslení na to, aby bola odmietnutá a zabudnutá. Ťažšie si bude hľadať miesto v teológiách neoscholastického typu, kde filozofia a najmä metafyzika sú exkluzívnym spoločným menovateľom teologického uvažovania. Jej miestom budú modely kresťanského myslenia orientované na reflexiu konkrétnosti evanjelia v konkrétnych podmienkach sveta.

Použitá a odporúčaná literatúra:

ALBERIGO, G. 1985. Christianisme en tant qu'histoire et "théologie confessante". In : CHENU, M.-D., *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris : Cerf, s. 9-34.

CHENU, M.-D. 1974. Orthodoxie-orthopraxis, in *Le service théologique dans l'Eglise*, Festschrift Y. Congar. Paris: Cerf, s. 51-63 .

CHENU, M.-D. 1975. *Un théologien en liberté*, Paris 1975.

CHENU, M.-D. 1977. Les lieux théologiques chez Melchior Cano. In: *Le déplacement de la théologie. Recherches actuelles III* (1977), s. 45-50.

CHENU, M.-D. 1985. *Une école de théologie: Le Saulchoir*. Paris: Cerf, s. 142.

CONGAR, Y. 1967. *Situation et taches présentes de la théologie*. Paris: Cerf.

- DONNEAUD, H. 1997. Le renouveau thomiste sous Léon XIII : critique historiographique. In : *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité*. Paris : Le Centre d'études du Saulchoir, s. 85-119.
- FÉRET, H.-M. 1974. La théologie concrète et historique et son importance pastorale présente. In: *Le service théologique dans l'Église*, Fs. Y. Congar, Paris: Cerf, s. 193-247.
- GARDEIL, A. 1908. La notion du Lieu théologique. In : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2 (1908), s. 51-73.246-276.484-505.
- GARDEIL, A. 1926. Lieux théologiques. In: *Dictionnaire de théologie catholique* IX, Paris: Librairie Letouzey et Ané, s. 712-747.
- GIL, J. 1997. Història de la teologia i teologia de la història. In: BUSQUETS, J., MARTINELL, M. *Fe i teologia en la història*, Estudis en honor del professor Evangelista Vilanova. Barcelona: Eclipse Libros, s. 51-62.
- JUHÁS, V. 2012. Johann Baptist Metz a dejinná konkrétnost' spásy. In : *Verba Theologica* 22 (2012), s. 75-85.
- LAUNAY, M. 1984. La J.O.C. dans son premier développement. In : PIERRARD, P., LAUNAY, M., TREMPÉ, R., *La J.O.C. Regards d'historiens*, Paris : Editions de l'Atelier, 42-50.
- MARLÉ, R. 1990. La question du pluralisme en théologie. In: *Gregorianum* 71 (1990), s. 465-486.
- POULAT, E. 1999. *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin*, Paris : Cerf.
- RIEDMATTEN, H. DE. 1967. Histoire de la Constitution pastorale. In: *L'Église dans le monde de ce temps. Gaudium et spes. Commentaire du schéma XIII*. Paris: Cerf, s. 42-92.
- TURBANTI, G. 2000. *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*. Bologna: il Mulino.

4. Rímskokatolícka bioetika: vznik a inštitucionalizácia

Termín bioetika sa do oficiálnych dokumentov vedenia rímskokatolíckej cirkvi dostal až v apoštolskej exhortácii Jána Pavla II. *Christifideles laici* a nachádzal sa aj v názve inštrukcie *Dignitatis personae* „o niektorých bioetických otázkach“, vydanéj Kongregáciou pre náuku viery a aprobovanú pápežom Benediktom XVI. Otázkami biomedicínskej a bioetickej povahy sa však rímskokatolícka cirkev autoritatívne zaoberala už od pontifikátu Pia XI. (1922 - 39). Zásadným dokumentom jeho pontifikátu bola encyklika *Casti connubii* (Pius XI., 1930), podľa ktorej je cieľom manželstva v zmysle chápania sv. Augustína jedine plodenie potomstva a každé konanie proti tomuto cieľu považuje za hriešne. Rímskokatolícka cirkev týmto postojom reagovala na anglikánsku cirkev, ktorá v tom istom roku na siedmej Lambethskej konferencii zmenila dovtedajšie negatívne stanovisko voči regulácii pôrodnosti a odobrila kontrolu počatia (bez špecifikácie metódy), ak jej účelom je zodpovedné plánovanie rodiny. Jeho nástupca Pius XII. (1939 - 58) sa venoval bioetickej a biomedicínskej problematike vo svojej encyklike *Mystici corporis* (1943) a vo svojich príhovoroch katolíckym lekárom a pracovníkom v zdravotníctve v rokoch 1940 - 1958.

Druhý vatikánsky koncil ako otvorenie možnosti pre rozvoj bioetiky

Nové doktrinálne spracovanie impulzov, prichádzajúcich z rozvoja biomedicíny a biotechnológií, sa v prostredí rímskokatolíckej cirkvi rozvinulo počas pontifikátov Jána XXIII. a Pavla VI., ku ktorým neoddeliteľne patrí konanie Druhého vatikánskeho koncilu (1962 - 65). V jeho duchu, otvárajúcom možnosti aj katolíckym laikom, zriadil v roku 1963 Ján XXIII. Pápežskú komisiu pre štúdium kontroly pôrodnosti. Spočiatku mala osem členov, ktorí pochádzali z Európy a neboli teológovia, ale špecialisti na populačnú problematiku. Po smrti Jána XXIII. (1963) nový pápež Pavol VI. v priebehu troch rokov komisiu rozšíril najprv na 61 a potom až na 75 členov, pričom do nej patrili kardináli, biskupi, teológovia a laickí (=neklerickí) experti z odborných oblastí, ktorých sa problematika kontroly počatia týkala. Úlohou komisie bolo nájsť také riešenie problému, ktoré by nenarušovalo kontinuitu pápežskej autority, a zároveň by bolo otvorené výzvam doby. Išlo hlavne o to, ako nespochybniť učenie Pia XI. v encyklike *Casti connubii*, ktoré pripúšťalo kontrolu počatia len

sledovaním plodných a neplodných dní ženy a všetky ostatné metódy považovalo za hriešne, s novými možnosťami, ktoré priniesla antikoncepčná „pilulka“. Americký úrad pre dohľad nad potravinami a liečivami totiž v roku 1960 povolil tabletky Enovid ako ochranu pred otehotnením (od roku 1957 sa mohli používať pri menštruačných ťažkostiach), čím sa najprv v Amerike a za krátko aj v Európe (vo Veľkej Británii od roku 1961 pod názvom Enavid) začala éra hormonálnej antikoncepcie. Kým protestantské cirkvi považovali tému používania antikoncepcie za individuálny problém svedomia veriacich, v rímskokatolíckej cirkvi sa stala jednou z najdôležitejších tém bioetickej doktríny. Komisia mala za cieľ zmierniť rigoristický postoj vyjadrený v *Casti connubii* a urobiť normy tejto encykliky flexibilnejšími v nových podmienkach. Úlohou komisie nebolo rozhodovať o doktríne, ale mala iba poradný hlas, ktorý mal pápežovi pomôcť zorientovať sa v novej problematike.

V kontexte Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý bol najmä progresívne orientovanými katolíkmi často až príliš entuziasticky vnímaný ako začiatok novej éry v rímskokatolíckej cirkvi a prekonanie štyristo rokov starých smerníc Tridentského koncilu (1545 - 63), sa v katolíckych teologických kruhoch západnej Európy a severnej Ameriky začali viesť rozsiahle debaty o etickom rozmere prudko sa rozvíjajúceho biomedicínskeho výskumu. Encyklika Pia XI. *Casti connubii* z roku 1930 bola v šesťdesiatych rokoch prijímaná s otvorenými rozpakmi. Progresívne orientovaní teológovia ako redemptorista Bernhard Häring a jezuiti Richard McCormick, Charles Curran a Albert Jonsen sa prihovárali za väčšiu otvorenosť cirkvi k témam kontroly počatia a medicínskeho výskumu.

V katolíckej verejnosti bol obľúbený výrok Jána XXIII. o otvorenom okne a novom vetre, ktorý mal do cirkvi priniesť Koncil. Jeho heslo „aggiornamento“ („aktualizácia“) malo preniknúť aj morálnu doktrínu rímskokatolíckej cirkvi, ktorá sa mala aktualizovať v súlade s novými výzvami a poznatkami doby. Pozornosť voči „znakom časov“, čo bola odvolávka na Ježišov výrok v evanjeliách, sa brala ako povinnosť pri obnove teologickej doktríny, vrátane morálnej. Progresívni katolícki morálni teológovia si dali za cieľ hľadať odpovede na etické dilemy veriacich v súlade s cirkevnou doktrínou a zároveň s pohľadom na nové, otvorené možnosti.

K otvorenosti voči sekulárnemu vnímaniu sveta metodologicky nabádala pastorálna konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes* s podtitulom O cirkvi v súčasnom svete. Dokument prvýkrát v dejinách katolicizmu neaplikoval cirkevné dogmy na riešenie

problémov deduktívnym spôsobom, ale nabádal použiť induktívnu metódu pri analýze situácie sveta a jeho problémov a až následne ich vidieť v optike cirkevných dogiem.

Encyklika *Humanae vitae* (1968)

Po niekoľkoročnej práci odovzdala Pápežská komisia pre štúdium kontroly pôrodnosti v roku 1966 pápežovi svoju záverečnú správu. Aj keď mala byť určená iba jemu, v roku 1967 sa na verejnosť dostali dva texty, známe ako väčšinová a menšinová správa, ktoré poodhalili zákulisie práce komisie a jej výsledok. Väčšinovou správou je myslený text, ktorý odhlasovala väčšina členov komisie a podľa ktorého kontrola počatia nie je sama osebe zlá. Správa odporúčala, aby pápež upravil učenie zakazujúce katolíckym párom používanie akejkoľvek metódy kontroly počatia okrem metódy plodných a neplodných dní, a aby otvoril diskusiu o dovoľnosti antikoncepcie, za ktorú sa väčšinová správa prihovárala. Menšinová časť komisie pod vedením amerického jezuitu Johna Forda (patrili do nej ďalší traja teológovia: Jan Visser, Marcelino Zalba a Stanislaus de Lestapis) nesúhlasila s postojom väčšiny a vydala svoju správu, podľa ktorej cirkev mala zostať verná svojmu dovtedajšiemu učeniu a nemala meniť striktný zákaz každej antikoncepcie, ako ho sformulovala encyklika *Casti connubii*. Odôvodnili to tým, že zmeniť učenie by znamenalo spochybniť pápežskú autoritu Pia XI. a Pia XII., podľa ktorých má byť každý pohlavný styk manželov otvorený na počatie nového života a ktorí považovali každú inú praktiku za hriešnu a ohrozujúcu večnú spásu. Keďže však väčšinová správa radila pápežovi „rozvinúť“ katolícku doktrínu a nepovažovať antikoncepciu za neprirodzený spôsob kontroly počatia, vzbudila očakávania na liberálne riešenie problému.

Skúšobným kameňom pokoncilovej rímskokatolíckej doktríny najmä v morálnej oblasti sa tak stalo publikovanie encykliky *Humanae vitae* „o správnom spôsobe regulovania pôrodnosti“ pápežom Pavlom VI. v roku 1968. Voči antikoncepcii zaujala negatívny postoj a len zopakovala, čo už bolo povedané v encyklike *Casti connubii* Pia XI. v roku 1930. Akékoľvek použitie hormonálnej alebo bariérovej antikoncepcie ako umelé a neprirodzené metódy kontroly počatia pápež v encyklike odmietol a za mravne akceptovateľnú označil len prirodzenú metódu založenú na sledovaní plodných a neplodných dní ženy. Encyklika *Humanae vitae* tak v konečnom dôsledku prijala stanovisko tzv. menšinovej správy a odmietla stanovisko tzv. väčšinovej správy, ktorá odporúčala zmierlivejší postoj voči

niektorým umelým prostriedkom kontroly počatia. To vyvolalo najmä v krajinách západnej Európy a Severnej Ameriky búrlivú diskusiu a vlnu odmietnutia voči Pavlovi VI., dovtedy považovanom za nositeľa zmeny a pokroku v rímskokatolíckej cirkvi. Azda najočakávanejšia encyklika v dejinách cirkvi, ktorej pozadie v podobe práce komisie niekoľko rokov sledovala katolícka i nekatolícka verejnosť s veľkým záujmom, sa tak v konečnom dôsledku stala prvým pápežským dokumentom, ktorý bol progresívnou časťou rímskokatolíckych veriacich odmietnutý. Neprijatie encykliky o regulácii pôrodnosti sa tak v prostredí rímskokatolíckej cirkvi stalo prvýkrát priestorom na vytvorenie disentu proti pápežskej morálnej doktríne. Na protest proti učeniu encykliky vystúpili niektorí katolíci v Severnej Amerike a západnej Európe z cirkvi, čo vyvolalo krízu disciplíny a lojality v cirkvi, keďže podobná situácia sa nikdy predtým neudiala.

Diskusia o *Humanae vitae* sa stala spúšťačom rozvoja bioetiky v rímskokatolíckom prostredí. Od začiatku sedemdesiatych rokov 20. storočia v textoch rímskokatolíckej hierarchie narastal priestor venujúci sa bioetickým témam ako transplantácie orgánov, antikoncepcia, potrat a lekárska etika. Sedemdesiate roky sa stali obdobím polarizácie rímskokatolíckej cirkvi, v ktorom si dve vyhranené skupiny „konzervatívcov“ a „progresistov“ predhadzovali, kto z nich vernejšie interpretuje Druhý vatikánsky koncil. To sa prenieslo aj na pole morálnej teológie. Radikálnejšia časť progresívnych teológov, zaoberajúcich sa bioetickými problémami (napr. Curran a Jonsen), opustila cirkev a prešla do akademického prostredia, skúmajúceho biomedicínu a biotechnológie z hľadiska sekulárnej etiky. Umiernenejšia časť (napr. Häring a McCormick) sa vydala na cestu vnútrocirkevného disentu, snažila sa brániť svoje postoje ako zlučiteľné s cirkevnou doktrínou a kresťanskou tradíciou, a musela znášať podozrenia a vyšetrovania Kongregácie pre náuku viery. Faktorom diferenciacie bioetiky v rímskokatolíckom prostredí sa stal postoj k výsledkom sekulárneho etického bádania na poli biomedicíny a biotechnológií.

Presadzovanie normatívnej bioetiky: FIBIP a Pápežská akadémia pre život

Systematickým promotorom bioetickej doktríny sa v rímskokatolíckej cirkvi stal pápež Ján Pavol II., ktorého dôraz na bioetické témy sa stal jedným z ideových centier jeho pontifikátu. Pápežské dokumenty od konca osemdesiatych rokov začali slúžiť ako inštrukcie pre klérus a veriacich v bioetických otázkach. Ich obsah sa dostával aj do teologického štúdia a stal sa

súčasťou prípravy rímskokatolíckeho duchovenstva. Pápeži, vatikánske kongregácie a pápežské rady vydali od tej doby vyše stovky dokumentov, týkajúcich sa „ľudského života“ a rôznych bioetických tém. Spomedzi nich sú najvýznamnejšími apoštolská exhortácia *Familiaris consortio* z roku 1981 a encyklika *Evangelium vitae* z roku 1995. Zásadný význam mala inštrukcia Kongregácie pre náuku viery *Donum vitae* z roku 1987 a tiež inštrukcia Kongregácie pre náuku viery *Dignitatis personae* z roku 2008, ktorá vyšla počas pontifikátu Benedikta XVI. Pre vývoj bioetickej doktríny katolíckej cirkvi sú dôležité aj príhovory Jána Pavla II. a Benedikta XVI. pre Pápežskú akadémiu pre život.

Po roku 1987, v súvislosti s vydaním exhortácie *Christifideles laici* a inštrukcie *Donum vitae*, začala v rímskokatolíckej cirkvi systematická inštitucionalizácia bioetickej doktríny v zmysle týchto dokumentov. Modelom, ktorý sa mal pri tejto stratégii nasledovať, bolo Centrum pre bioetiku, ktorú na Katolíckej univerzite Najsvätejšieho Srdca v Miláne v roku 1985 založil kňaz Elio Sgreccia. Tento kňaz a morálny teológ sa špecializoval na bioetickú a biomedicínsku tematiku podľa zásad pápežských a iných cirkevných dokumentov a formuloval zásady katolíckej bioetiky založenej na „ontologicky chápanom personalizme v bioetike“. Svoj prístup rozvinul pod názvom personalistická bioetika. V roku 1990 spolu s Josephom Ratzingerom napísal komentár k inštrukcii *Donum vitae*, čím získal privilegované postavenie medzi teológmi podporujúcimi pápežskú líniu v bioetickej doktríne a začal zohrávať kľúčovú úlohu pri zakladaní bioetických centier a inštitútov a tiež pri založení Pápežskej akadémie pre život v roku 1994. Pápež Ján Pavol II. verejne deklaroval svoju podporu Sgrecciovým snahám o vytvorenie normatívnej katolíckej bioetiky. Od roku 2003 bol prezidentom Medzinárodnej federácie centier pre bioetiku a inštitútov, inšpirovaných personalizmom (talianska skratka FIBIP vychádza z názvu Federazione internazionale dei Centri e Istituti di Bioetica d'Ispirazione personalista), ktorá akútálne združuje 47 takto zameraných centier pre bioetiku v Európe, v oboch Amerikách a v Ázii. Cieľom FIBIPu je podporovať proces inštitucionalizácie katolíckej bioetiky „zdola“ prípravou bioetikov, formovaných podľa pápežských a cirkevných zásad, a urobiť z nej jediné a normatívnu bioetiku v rímskokatolíckom prostredí. Ostatné bioetické prístupy sú marginalizované, ignorované alebo sú predmetom vyšetrovania rehoľnými predstaviteľmi (prípád jezuitu Juana Masíu, prepusteného z rádu) či priamo Kongregáciou pre učenie viery (pozri ďalej prípad Marciana Vidala). Benedikt XVI. ocenil Sgrecciove zásluhy menovaním za kardinála v roku 2010, čím jeho dielo dostalo punc inštitucionálnej lojality a doktrinálnej spoľahlivosti.

Na propagáciu a obranu „hodnôt ľudského života“ založil pápež Ján Pavol II. v roku 1994 Pápežskú akadémiu pre život. Podľa jej štatútu má za úlohu „študovať, vychovávať a informovať“ o všetkom, čo sa týka hlavných otázok biomedicíny a práva, propagovať a brániť život, najmä v záležitostiach dotýkajúcich sa kresťanskej morálky a nariadení učiteľského úradu cirkvi. Jej prezidentom bol v rokoch 2005 - 2008 Elio Sgreccia, od roku 2010 je ním Ignacio Carrasco de Paula, biskup a člen Opus Dei. Akadémia je elitným rímskokatolíckym klubom, pozostávajúcim zo 150 členov a administratívneho personálu, z ktorých môže byť najviac 70 riadnych členov, ktorých vyberá sám pápež, a čestných členov, čo sú bývalí riadni členovia, ktorí dosiahli vek 80 rokov. Akadémia má aj členov-korešpondentov (tvoria väčšinu členstva), ktorí sú vyberaní na obdobie piatich rokov. Zastúpené sú všetky kontinenty, no prevažujú Európania s takmer dvojtretinovým zastúpením, Slovensko je aktuálne zastúpené jedným členom. Členmi sú najmä lekári, bioetici, morálni teológovia, filozofi, právnici, farmaceuti, biochemici, psychológovia, sociológovia a Pro-life aktivisti, pričom asi tretina sú príslušníci kléru a dve tretiny sú laici-špecialisti. Členstvo v Akadémii nie je natrvalo, ale obnovuje sa každý rok a môže byť zrušené, ak člen poruší „Vyhlásenie služobníka života“, ktoré podpísal a podľa ktorého má brániť „hodnotu života a dôstojnosť ľudskej osoby“. Podľa Regolamenta člen musí byť „verným obrancom života a dôstojnosti osoby podľa učiteľského úradu cirkvi“. Úlohou člena Pápežskej akadémie pre život je vo svojej krajine politicky, legislatívne a spoločensky presadzovať bioetické záujmy rímskokatolíckej cirkvi (Štatút, článok 6) a o svojich aktivitách informovať Akadémiu (Regolamento, článok 6 §3), ktorá takto získava prehľad o zákonoch a zdravotníckom systéme jednotlivých krajín, podporuje v nich prípravu osôb (ekonomicky to zabezpečuje Nadácia Vitae mysterium, podľa článku 7 Štatútu), zastávajúcich katolícke postoje a v politických a medicínskych kruhoch lobuje za presadenie bioetických princípov podľa učenia rímskokatolíckej cirkvi.

Prípado Marciáno Vidal

Ján Pavol II. sa od začiatku svojho pontifikátu snažil stabilizovať pomery teologickej debaty v rímskokatolíckej cirkvi, v čom mu pomáhala najmä Kongregácia pre náuku viery, vedená Josephom Ratzingerom, ktorý bol už pred svojím menovaním v roku 1979 na čelo Kongregácie svetoznámy teológom s tradično-konzervatívnou orientáciou. Hneď v roku

1979 Kongregácia s pápežovým súhlasom „urobila poriadok“ s nemeckým progresívnym teológom Hansom Küngom, ktorý okrem iného spochybnil neomylnosť pápeža, a odňala mu *missio canonica*, t.j. povolenie vyučovať katolícku teológiu a zakázala mu ďalej sa nazývať katolíckym teológom. Vzhľadom na intenzívny záujem verejnosti a médií o Küngov prípad a negatívnu publicitu Vatikán zmenil spôsob vyšetrovania podozrivých teológov a snažil sa prípady riešiť diskretnejším štýlom.

V oblasti bioetickej doktríny je najznámejším prípadom kauza španielskeho morálneho teológa Marciana Vidala. Po niekoľkoročnom skúmaní vydala vo februári 2001 Kongregácia pre náuku viery „Notifikáciu týkajúcu sa niektorých spisov Marciana Vidala“ a text „Niekoľko poznámok k Notifikácii“ v máji toho istého roku. Notifikácia si všima „nejasnosti a chyby“ v niektorých dielach Marciana Vidala, najmä však v trojväzkovom Manuáli teologickej etiky (Vidal, 1994, 1995, 1996, 1997), pričom išlo predovšetkým o jeho chápanie antikoncepcie, potratu, masturbácie, homosexuality a reprodukčnej medicíny. Manuál vyšiel v španielčine v roku 1990, teda desať rokov pred vydaním Notifikácie, no zhŕňa Vidalove názory, ktoré po častiach publikoval už od konca sedemdesiatych rokov 20. storočia. Vidal učil morálnu teológiu na prestížnej Pápežskej univerzite v Salamance a na Accademia Alfonsiana v Ríme, čo je univerzita rádu redemptoristov, ku ktorému patrí aj Vidal. Vidal sám seba považuje za umierneného žiaka Bernharda Häringa (1912-98), vplyvného progresívne mysliaceho katolíckeho morálneho teológa, ktorý bol v sedemdesiatych rokoch 20. storočia niekoľkokrát vyšetrovaný Kongregáciou pre náuku viery pre podozrenia z odklonu od katolíckej morálnej doktríny. Notifikácia síce uznáva Vidalove tvrdenie, že chce viesť pastorálny dialóg „s človekom, ktorý je autonómny, sekulárny a konkrétny“, no vyčíta mu, že tento jeho úmysel sa nakoniec míňa účinku, pretože sa zrieka základných a konštitutívnych aspektov katolíckeho morálneho učenia. Kongregácia pre náuku viery mu vyčíta, že výsledkom je taká etika, ktorej dominuje „sekularizovaná racionalita“, a nie „etika ovplyvnená vierou“.

Podľa Notifikácie sú dôsledkom etiky, založenej na „sekularizovanej racionalite“, mylné Vidalove závery vo viacerých oblastiach. Za chybné považuje jeho tvrdenia, že umelá antikoncepcia a sterilizácia môžu byť akceptovateľné „v mimoriadne naliehavých situáciách“ alebo s úmyslom „dosiahnuť ľudské dobro zodpovedným spôsobom“. Podľa Kongregácie obe tieto tézy protirečia učeniu katolíckej cirkvi. Zatiaľ čo Vidal tvrdí, že pri masturbácii je nutné brať do úvahy osobné podmienky a okolnosti jednotlivca, podľa Kongregácie je katolíckym

učení, že masturbácia je objektívnym zlom a za každých okolností morálne neprípustná. Ďalej je Vidal podľa Notifikácie v konflikte s katolíckym učení, keď tvrdí, že cirkevná doktrína o homosexualite nemá dostatočný biblický základ a je ovplyvnená historickým vývojom kresťanskej morálnej doktríny, a preto nemôže byť tak kategorická v odkazovaní homosexuálov na život v úplnom celibáte. Vidalove názory na oplodnenie in vitro sú podľa Notifikácie nejednoznačné: podľa neho je takéto oplodnenie prípustné ak sa týka manželky a manžela a vylučuje tretiu osobu ako darcu (katolícke učenie nepripúšťa umelé oplodnenie). Za nejasný je považovaný aj Vidalov názor na potrat, ktorý podľa Kongregácie nerozlišuje dostatočne medzi „nepriamym potratom“ spôsobeným za účelom záchranu zdravia a života matky a „priamo chceným“ potratom z eugenických dôvodov.

Podobné názory, ako zastáva Vidal, sú podľa Notifikácie síce rozšírené v sekulárnom prostredí, no z hľadiska rímskokatolíckej morálky sú absolútne neakceptovateľné. „Sekularizovaná racionalita“ je Notifikáciou považovaná za hrozbu, ktorá narúša katolícku etiku, ktorá má byť založená na princípoch náboženskej viery.

Záver

Encyklika *Humanae vitae* Pavla VI. v roku 1968 potvrdila, aj keď v miernejšom tóne, rigorózne stanovisko encykliky *Casti connubii* Pia XI. z roku 1930 v otázkach regulácie pôrodnosti a kontroly počatia. Toto pápežské rozhodnutie krátko po skončení reformne chápaného Druhého vatikánskeho koncilu viedlo k rozsiahlym diskusiám o postojoch rímskokatolíckej cirkvi k biomedicínskym a bioetickým otázkam a k polarizácii teologických názorov. Hneď po svojom zvolení Ján Pavol II. autoritatívne zasiahol do tejto vyhrotenej diskusie a systematicky začal podporovať vytváranie normatívnej bioetiky a sankcionovať teológov zastávajúcich názory mimo oficiálnej pápežskej línie, ktorá je formulovaná v dokumentoch *Casti connubii*, *Humanae vitae*, *Christifideles laici*, *Familiaris consortio* a *Evangelium vitae*. Pápežom podporovanými aktivitami kňaza Elia Sgrecciu vzniklo najprv v Miláne Centrum pre bioetiku (1985), Pápežská rada pre život (1994) a Medzinárodná federácia centier pre bioetiku a inštitútov inšpirovaných personalizmom (2003), ktorých úlohou je presadzovať v cirkevnom aj spoločenskom živote rímskokatolícku bioetickú doktrínu s dôrazom na vernosť a lojalitu voči cirkevnému učení. Sgrecciova „personalistická bioetika“ má v súčasnosti v rímskokatolíckej cirkvi monopolné postavenie. Ak názory

ostatných bioetikov v cirkvi s ňou neladia, sú marginalizované a určené na zánik. Cieľom normatívnej bioetiky je oslabenie vplyvu sekulárneho myslenia a „sekularizovanej racionality“, označenej ako protikladu postoja viery, a presadenie tradičných princípov rímskokatolíckej doktríny, rozvíjaných pápežmi Piom XI., Pavlom VI., Jánom Pavlom II. a Benediktom XVI.

Použitá a odporúčaná literatúra:

N. B. Pri pápežských dokumentoch uvádzam slovenský preklad textu, ak je dostupný na webovej stránke Konferencie biskupov Slovenska. Inak odkazujem na taliansky text na webovej stránke Vatikánu.

Congregazione per la dottrina della fede. (1987). *Donum vitae*. Nájdené na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/instrukcia-donum-vitae>

Congregazione per la dottrina della fede. (1990). *Donum vitae. Istruzione e commenti*. Città di Vaticano: Libreria editrice vaticana.

Congregazione per la dottrina della fede. (2001a). *Notificazione riguardante alcuni scritti del R.P. Marciano Vidal, C.Ss. R.* Nájdené na http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010515_vidal_it.html

Congregazione per la dottrina della fede. (2001b). *In margine alla Notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede circa alcuni scritti del R.P. Marciano Vidal, C.Ss. R.* Nájdené na http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010515_vidal-2_it.html

Congregazione per la dottrina della fede. (2008). *Dignitatis personae*. Nájdené na http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html.

Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu (1965). *Gaudium et spes*. Nájdene na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>

Hasler, A. B. (1981). *How the Pope Became Infallible; Pius IX and the Politics of Persuasion*. New York: Doubleday.

Häring, B. (1994). *Moja skúsenosť s cirkvou*. Praha: Sít'.

Ján Pavol II. (1981). *Familiaris consortio*. Nájdene na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio>

Ján Pavol II. (1987). *Christifideles laici*. Nájdene na <http://dkc.kbs.sk/dkc.php?&in=ChL>

Ján Pavol II. (1994). *Vitae mysterium*. Nájdene na http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_19940211_vitae-mysterium.html

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

Ján Pavol II. (1996). *Messaggio di Giovanni Paolo II. ai partecipanti ad un congresso internazionale in corso alla Facoltà di Medicina dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

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

Pius XI. (1930). Casti connubii. In: *Acta apostolicae sedis*, 22 (1930) 546-547.

Pontificia academia pro vita. (2004). Statuto. Nájdene na http://www.academiavita.org/_image/about_us/_documents/_statute/statuto.pdf

Pontificia academia pro vita. (2006). Regolamento proprio. Nájdene na http://www.academiavita.org/_image/about_us/_documents/_regulations/regolamento_proprio.pdf

Sartori, L. (1995). *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla „Gaudium et spes“*. Padova: Edizioni Messaggero.

Sgreccia, E. (1991). *Manuale di bioetica. Aspetti medico-sociali*. Milano: Editrice Vita e Pensiero.

Sgreccia, E. (1994). *Manuale di bioetica. Fondamenti ed bioetica biomedica*. Milano: Editrice Vita e Pensiero.

Sgreccia, E. (2012). *Personalist Bioethics: Foundations and Applications*. Philadelphia: National Catholic Bioethics Center.

Skalický, K. (2000). *Radost a naděje*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Smith, J. (1991). *Humanae vitae. A Generation Later*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Vidal, M. (1994). *Manuale di etica teologica I. Morale fondamentale*. Assisi: Cittadella Editrice.

Vidal, M. (1995). *Manuale di etica teologica II-Parte prima. Morale della persona e bioetica teologica*. Assisi: Cittadella Editrice.

Vidal, M. (1996). *Manuale di etica teologica II-Parte seconda. Morale dell'amore e della sessualità*. Assisi: Cittadella Editrice.

Vidal, M. (1997). *Manuale di etica teologica III. Morale sociale*. Assisi: Cittadella Editrice.

5. Prípadová štúdia: sekulárno-kresťanská bioetika Marciana Vidala

Nasledujúci text analyzuje kontext a rámec etiky španielskeho rímskokatolíckeho bioetika Marciana Vidala (nar. 1937), ich aplikáciu v jeho bioetických názoroch a reakciu rímskokatolíckej cirkvi na ne. Vidalove diela mali v Španielsku, Portugalsku, Taliansku a v krajinách Latinskej Ameriky výrazný vplyv takmer jedno štvrt'storočie, ovplyvnili etické názory celej jednej generácie a v sedemdesiatych, no najmä v osemdesiatych a deväťdesiatych rokoch 20. storočia boli používané ako študijná literatúra pri výučbe etiky v rímskokatolíckych inštitúciách. V anglickej a nemeckej jazykovej oblasti je známy len okrajovo. Na Slovensku je Marciano Vidal prakticky neznámy, nikdy nebolo preložené nič z jeho diel, v slovenských knižniciach sa nenachádza žiadne jeho etické dielo.

Kontext a rámec Vidalovej etiky

Najvplyvnejšou a najrozsiahlejšou Vidalovou prácou je jeho trojdielna *Morale de Actitudes*, ktorá vyšla v troch dieloch. V prvom dieli sa Vidal zaoberá základnými etickými princípmi (Vidal, 1994), v druhom (rozdelenom do dvoch zväzkov) bioetikou (Vidal, 1995) a sexualitou (Vidal, 1996) a v treťom dieli pojednáva o sociálnej etike (Vidal, 1997). Keďže táto práca je Vidalovým opus magnum, ktoré zhŕňa a dopĺňa jeho dovtedajšie práce, svoju analýzu sústredím na toto rozsiahle, takmer štyritisíc stranové hlavné dielo.

Vidalovým cieľom bolo vytvoriť „civilnú etiku“, ktorá by obsahovala „spoločné morálne minimum“, vyhla by sa absolutizácii princípov alebo presvedčení, prekonala by skutočné alebo zdanlivé protirečenia, vrátane kontrapozície medzi etikou náboženskou a etikou sekulárnou, resp. sekularizujúcou. Aj keď je Vidal rímskokatolícky teológ, chce vedome vylúčiť dogmatické prvky, naviazané najmä na rôzne náboženské presvedčenia, a ideologické prvky, spojené s rôznymi politickými pozíciami. „Civilná etika“ sa tak podľa Vidala bude môcť stať miestom uznania a konvergencie rôznych etických pozícií. „Civilný“ v jeho chápaní znamená „nekonfesionálny“, „nepolitický“ a „neideologický“. Taká etika bude od jednotlivcov a skupín požadovať zrieknutie sa totalizujúceho nároku na všeobecnú a exkluzívnu platnosť ich vlastnej etiky. To je podľa Vidala možné nájdením „spoločného morálneho minima“, pričom toto „minimum“ si vyžaduje podriadenie špecifického pohľadu určitej pozície v prospech jednotiacej vízie sveta („kozmovízie“). „Spoločný“ tak potom

znamená spoločne zdieľané etické aspekty, možné konvergenzie a styčné plochy, na ktorých je možné nájsť etický konsenzus. To podľa Vidala predpokladá vzájomnú komunikáciu i konfrontáciu, ktorých cieľom bude spoločný pozitívny etický postoj. Dohodnúť sa na „minime“ bude možné vtedy, ak sa z etického diskurzu odstráni každá exkluzivistická nadštruktúra a každé výhradné špecifikum náboženskej tradície (v tejto súvislosti Vidal hovorí o „dekonfesionalizácii“), špecifickej kultúry, príslušnosti a civilizácie. Konvergencia rôznych pozícií sa podľa Vidala môže uskutočniť len na pojme „ľudskosti“, ktorý je základom jeho „civilnej etiky“ – výraz „ľudskosť“ je tak súhrnom Vidalom požadovaného „spoločného morálneho minima“. „Ľudskosť“ je predpokladom a garantom vzájomného uznania a spolupráce medzi rôznymi platformami v spoločnosti, ktorá je demokratická, sekulárna a pluralistická. „Ľudskosť“ civilnej etiky je podľa Vidala najlepšie vystihnutá slovom „racionalita“. Civilnú etiku chápe ako jedinú alternatívu k existujúcim subjektívnym, relatívnym, dogmatickým a ideologickým pozíciám práve preto, že sa odvoláva na „racionalitu, ktorú zdieľajú všetky subjekty“. Táto ľudská a racionálna etika zodpovedá požiadavkám demokratickej, sekulárnej a pluralistickej spoločnosti.

Druhý rozmerom civilnej etiky podľa Vidala je jej schopnosť kritizovať, odhaľovať a búriť sa voči absolutizácii moci. Má mať kritickú a kontrolnú funkciu voči každému výkonu politickej, náboženskej alebo vojenskej moci. Zároveň sa má stavať voči výlučne pozitivistickej aplikácii štátnych zákonov, čím sa stane kontrolným mechanizmom výkonu moci.

Pozitívom civilnej etiky je podľa Vidala jej schopnosť „integrovat’ pluralizmus“. Spoločnosť je komplexný fenomén s rôznymi hodnotovými prvkami a úrovňami, ktoré si vyžadujú „poľudštenie“ prostredníctvom dôrazu na hodnoty, ktoré uznáva a zdieľa každý jednotlivec a každá kultúra. Civilná etika implikuje integráciu tohto hodnotového pluralizmu do „spoločného morálneho minima“, ktorého vytvorenie je podľa Vidala výsledkom zrelosti jednotlivých etických subjektov, ktoré neupadajú do dogmatizmu vlastných pozícií, ale sledujú spoločné dobro ľudskej spoločnosti.

Vidalovi je zrejmé, že „civilná etika“ založená na zdieľanom „spoločnom morálnom minime“ predstavuje utopický ideál, vychádzajúci z ambícií vytvoriť spoločnú univerzálnu etiku na základe prirodzeného etického zákona, implicitne obsiahnutého v hodnotových systémoch sekulárnej a náboženskej kultúry. V civilnej etike však vidí miesto konvergenzie rôznych

etických pozícií, náboženských aj sekulárnych, a vylúčenie extrémnych (t.j. exkluzivistických a totalizujúcich) pozícií, ktoré by mohli obsahovať. „Civilná etika“ tak nie je syntézou rôznych etických perspektív, ale priestorom spolupracujúcej jednoty hodnotových etických pozícií.

Vzťah náboženskej a civilnej etiky

Podľa Vidala náboženská etika (pod ňou má na mysli najmä kresťanskú etiku) vo všeobecnosti korešponduje na úrovni „konkrétnej normativity“ a „vnútrosvetskej skutočnosti“ s civilnou etikou: „morálka veriacich principiálne korešponduje s morálkou každého človeka dobrej vôle“. Na všeobecnej ľudskej úrovni si tak náboženská a civilná etika neprotirečia. Líšia sa síce v celkovom pohľade na svet a v jeho výklade, no z hľadiska konkrétnych morálnych obsahov nie je tento svet kresťanskej etike ani cudzí ani vzdialený, ale práve naopak – v ňom sa odohráva jej dynamika. Kresťanská etika sa neidentifikuje so žiadnym „vnútrosvetským projektom“ ani sa nepovažuje za „vnútrosvetskú alternatívu k ľudským projektom“, ale jej referenčným bodom je odkaz na Ježiša z Nazaretu ako horizontu chápania a skúsenosti s realitou sveta. Čo sa týka „vnútrosvetských obsahov a projektov“, „kresťanský étos nie je ‘alternatívou’ k ľudskej etickej racionalite“. Podľa Vidala tak kresťanstvo vo svojej podstate zahŕňa aj racionálnu a nekonzesionálnu dimenziu, priestor otvorenosti voči tomu, čo sa líši od kresťanstva – racionálny rozmer ľudského konania a normativita prirodzenej etiky sa prekrývajú s etickým konaním podľa kresťanskej viery. Demonštruje to na príklade myslenia Augustína z Hippo, Bonaventúru, Tomáša Akvinského, Alfonza z Liguori, Karla Rahnera, Bernharda Häringa a na dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu. Racionálny a „vnútrosvetský“ rozmer kresťanskej etiky vidí na debata o súčasných aktuálnych etických témach v oblasti bioetiky, ekológie, sexuálnej morálky a podobne.

Vidal sa vo svojich úvahách snaží na jednej strane prepojiť aktuálnu etickú diskusiu s historickým vývojom etickej, filozofickej a teologickej diskusie a na druhej strane sa snaží o formulovanie postoja, ktorý by bol zrozumiteľný pre súčasnú pluralistickú a globalizovanú spoločnosť. Usiluje sa o prepojenie medzi kresťanským poslanstvom a civilnou etikou, chce osloviť súčasného človeka, ktorý je „autonómny, sekulárny a konkrétny“. Takého človeka Vidal vidí aj na horizonte náboženskej viery, a preto súčasný kresťanský étos podľa neho nutne potrebuje „globálnu eticko-antropologickú mediáciu“. Medzi kresťanskou a civilnou

etikou Vidal vidí vzťah „cirkularity“ – jedna ovplyvňuje druhú vo vedomí, že sa nelíšia v zameraní reflexie, ale len formálne. Vidal tak v konečnom dôsledku civilnú etiku interpretuje ako implikáciu kresťanskej etiky. Kresťanstvo je podľa neho náboženstvo, ktoré je otvorené voči dejinám a ktoré v sebe implikuje sekulárny rozmer. Podľa Vidala kresťanstvo je vôbec prvé náboženstvo, ktoré má implicitne sekulárny a laický rozmer, t.j. vie integrovať spoločenské, kultúrne a politické rozdiely. Vzorom pre túto náboženskú jednotu v mnohosti dimenzií je podľa neho svätá Trojica ako jednota troch božských osôb. Ak kresťanstvo štrukturálne stojí na modeli Trojice, potom dokáže v sebe integrovať rôzne dimenzie ľudskej spoločnosti aj na etickej úrovni bez narušenia ich identity a špecifickosti. Podľa Vidala kresťanstvo už svojou podstatou, založenou na modeli božskej Trojice, implikuje etiku, ktorá vylučuje totalizujúci pohľad na svet a zároveň sa zrieka nároku univerzalizovať svoje špecifické perspektívy. Znamená to uznanie harmonického vzťahu medzi vierou a rozumom, ktorý sa uskutočňuje vo vzájomnom uznaní vlastnej autonómie v rôznych prostrediach.

Vidalove bioetické pozície

Tento svoj rámec Vidal aplikuje na jednotlivé oblasti bioetiky. Otvára tradičné rímskokatolícke riešenia bioetických problémov a zastáva pozície, ktoré sú podľa neho prístupnejšie k súčasnému náboženskému človeku, žijúcemu v sekulárnom svete.

Antikoncepčia

Oficiálna pozícia rímskokatolíckej cirkvi v pohľade na antikoncepciu vychádza z encykliky Pavla VI. *Humanae vitae*, ktorá akceptuje iba „prirodzené metódy“ regulácie počatia a všetky antikoncepčné metódy považuje za „umelé“. Vidal tvrdí, že postoje, ktoré kritizujú používanie pojmov „prirodzený“ a „umelý“ v cirkevnej doktríne o regulácii počatia, treba brať v cirkvi vážne a zapodievať sa nimi. Tradičný postoj nie je podľa neho vysvetlený jasne a pozície cirkevného magistéria treba nielen opakovať, ale aj interpretovať. Používanie neabortívnej antikoncepcie má byť podľa Vidala postavené na zodpovednosti manželov, ktorí prijmú primerané rozhodnutie podľa svojej celkovej konkrétnej životnej situácie, berúcej do úvahy ich zdravotné a sociálne podmienky. Nevidí dôvod na to, aby pre reguláciu počatia

platilo jediné pravidlo, ktoré sa aplikuje na každého človeka bez ohľadu na jeho špecifické životné podmienky.

Sterilizácia

V kontexte svojich etických postojov, ktoré principiálne vychádzajú zo zodpovedného posúdenia vlastnej životnej situácie rozhodujúcich sa ľudí, uznáva Vidal, že existujú situácie, v ktorých jedinou metódou regulácie počatia z dôvodov sociálnych a partnerských je sterilizácia. Etickým kritériom pri tom je výsledné dobro pre partnerov a rodinu, ktoré bude dôsledkom rozhodnutia podstúpiť chirurgický zákrok vedúci k neplodnosti jedného z partnerov.

Umelé oplodnenie

Podľa Vidala nemôže byť in vitro fertilizácia považovaná z princípu za nemorálnu. Je však podľa neho nutné, aby sa čo najviac vylúčili všetky riziká, ktoré by mohli ohroziť budúceho človeka, ktorý musí byť rešpektovaný ako ľudská bytosť. Čo sa týka heterológnych techník umelého oplodnenia, uvádza Vidal, že hoci väčšina rímskokatolíckych morálnych teológov ju úplne odmieta, časť z nich, aj keď výrazne menšia, ju považuje za morálne prípustnú. Ich kritériom nie je princíp prirodzenosti takejto techniky, ale celkové dobro osôb, ktorých sa jej použitie týka, t.j. dobro neplodného páru, ktorý chce mať deti, aj keby mali pohlavné bunky pochádzať od anonymného darcu.

Umelé prerušenie tehotenstva

Vidal síce považuje priamy potrat (vykonaný s úmyslom zabiť plod) za morálne neprípustný, no nie je podľa neho možné označiť ako morálne neprípustné každé umelé prerušenie tehotenstva. Zohľadniť treba pri tom hodnotu, ktorej záchrana je pri vykonaní takeého zákroku primárna, najmä ak ide o úkon zachraňujúci život matky. V prípade umelého prerušenia tehotenstva z genetických dôvodov, v situácii, že v budúcnosti sa získa morálna istota, že embryo v istom štádiu ešte nemožno považovať za ľudskú osobu, a za predpokladu, že pokrok diagnostických metód umožní určiť anomálie plodu ešte predtým, než plod bude považovaný za ľudskú osobu, Vidal pripúšťa možnosť umelého prerušenia tehotenstva na základe presne určených medicínskych kritérií.

Legalizácia umelého prerušenia tehotenstva

V prípade legalizácie umelého prerušenia tehotenstva nie je Vidal presvedčený o tom, že by malo existovať niečo ako „právo na potrat“. Na druhej strane tvrdí, že nie každá liberalizácia umelého prerušenia tehotenstva je eticky neprijateľná, ale že by mali existovať právne cesty, ako umelé prerušenie tehotenstva dekriminalizovať, a zároveň pripúšťa možnosť jeho depenalizácie.

Homosexualita

Kresťanský názor na homosexualitu podľa Vidala obsahuje spoločenské a kultúrne prvky, ktoré jej chápanie skresľujú a mystifikujú. Prihovára sa za to, že názor na ňu nemožno raz navždy uzavrieť do rigidnej schémy, ale treba nájsť v cirkvi spôsob, ako sa témou homosexuality zaoberať odborne a otvorene. Pre „trvalo homosexuálnu osobu“ nemôže byť východiskom jej „vyliečenie“ zmenou orientácie na heterosexuálnu ani úplná sexuálna zdržanlivosť, ako to požaduje súčasné učenie rímskokatolíckej cirkvi.

Masturbácia

Vidal zdôrazňuje, že masturbácia je súčasťou určitej vývojovej fázy ľudskej sexuality. Z toho dôvodu preto nemôže byť každý takýto prejav chápaný ako ťažké narušenie harmonického vývoja osobnosti a ani ho nemožno z nábožensko-morálneho hľadiska vždy klasifikovať ako objektívne ťažký hriech.

Vatikánsky proces s Vidalom

Koncom 90. rokov 20. storočia obrátila vatikánska Kongregácia pre náuku viery, ktorej úlohou je „bdieť a strážiť učenie viery“, svoju pozornosť na Vidalove spisy a otvorila proces preskúmania jeho diela. Kongregácia kriticky analyzovala najmä tri spisy: *Diccionario de ética teologica* (Vidal, 1991), *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis Splendor* (Vidal, 1994) a trojdielnu (v štyroch zväzkoch) *Moral de Actitudes* (v talianskom preklade *Manuale di etica teologica*, 1994, 1995, 1996, 1997).

Proces s Vidalom sa riadil podľa nového *Agendi ratio in doctrinarum examine*, t.j. postupom skúmania spisov, podozrivých z doktrínálnych omylov, ktorý schválil pápež Ján Pavol II. v roku 1997. Prv než Kongregácia vydala v roku 2001 svoje konečné rozhodnutie, tzv. Notifikáciu, niekoľko rokov skúmala Vidalove texty. Nejasné pasáže musel Vidal vysvetľovať osobne aj písomne. V decembri 1997 mu Kongregácia poslala svoje námietky (tzv. Kontestáciu) a Vidal mal vyjadriť svoje názory na vzťah Biblie, tradície a cirkevného magistéria, na vzťah medzi teológom a najvyššími cirkevnými autoritami a mal vysvetliť svoje názory v oblasti bioetiky, sociálnej etiky a eschatológie. Svoju odpoveď Vidal poslal v júni 1998. Kongregácia ju označila ako neuspokojivú a druhý raz ho vyzvala, aby znova a lepšie objasnil svoje názory. V januári 1999 mu Kongregácia doručila ďalšie otázky schválené Jánom Pavlom II. a dala mu tri mesiace na odpoveď. V liste z júna 1999 generálnemu predstavenému rádu redemptoristov, ktorého členom je Marciano Vidal, Kongregácia vyjadrila presvedčenie, že Vidal tieto otázky pochopí ako možnosť urobiť hlbšiu reflexiu „pre svoje dobro a pre dobro cirkvi“. Vidala vyzvali, aby sa vyhol vyhýbavým odpovediam a aby jeho odpovede boli „napísané ním osobne, jasné a stručné“. V novembri 1999 Kongregácia zareagovala na jeho odpoveď a ocenila jeho ochotu korigovať svoje názory na heterológne umelé oplodnenie, terapeutický a eugenický potrat, vernosť rímskokatolíckym doktrínálnym princípom a podriať sa učiteľskej autorite pápeža. V ostatných otázkach Vidal podľa Kongregácie neprejavil ochotu svoje názory zmeniť, a preto od neho požadovala, aby „výslovne uznal chyby a nejasnosti“ a aby „preukázal ochotu opraviť svoje knihy“.

Na stretnutí 2. júna 2000 za prítomnosti prefekta kongregácie kardinála Josepha Ratzingera a jeho tajomníka, granadského arcibiskupa (ako člena kongregácie a zástupcu španielskej biskupskej konferencie), generálneho predstaveného redemptoristov a bývalého generálneho predstaveného rádu a ďalších osôb Marciano Vidal prijal doktrínálne rozhodnutie Kongregácie pre náuku viery a prisľúbil, že svoje diela prepracuje podľa predložených požiadaviek pod dozorom doktrínálnej komisie španielskej biskupskej konferencie. Jeho diela sa nebudú môcť viac používať v rímskokatolíckych vzdelávacích inštitúciách. Dňa 9. februára 2001 pápež Ján Pavol II. aproboval „Notifikáciu k niektorým spisom Marciana Vidala“, ktorá zaujala postoj k Vidalovým názorom a veľkú časť z nich, týkajúcu sa najmä bioetických otázok, označila za neprijateľné a v rozpore s doktrínou rímskokatolíckej cirkvi. Notifikáciu

následne dňa 22. februára 2001 zverejnila Kongregácia pre náuku viery a neskôr jej bližšie vysvetlenie pod názvom „Na okraj notifikácie“.

Odsúdenie Vidalových bioetických postojov Kongregáciou pre náuku viery prijali konzervatívne cirkevné kruhy so zadost'učinením, no nezabudli pripomenúť, že roky nerušeného šírenia jeho názorov napáchali morálne škody u množstva ľudí, ktorých odvádzali od učenia rímskokatolíckej cirkvi. Španielska konferencia biskupov v roku 2005 vydala vyhlásenie, že Vidal odmieta svoje diela prepracovať, a biskupským konferenciám v Portugalsku a v Latinskej Amerike pripomenula, že Vidalove diela sa nesmú používať na vzdelávacie účely. Marciano Vidal svoje diela doteraz neprepracoval, ako mu to nariadila Kongregácia pre náuku viery v roku 2000.

Vatikánska Notifikácia, odsudzujúca Vidalove názory

V Preambule Notifikácie je popísaný postup, akým Kongregácia preskúmala jednotlivé časti obsiahlej Vidalovej spisby a akými procesuálnymi krokmi postupovala. Doktrinálna časť obsahuje dva rozsiahle body. Prvý všeobecne hodnotí Vidalovo dielo, druhý uvádza konkrétne „nejasnosti a chyby“ vo Vidalových etických pozíciách, ktoré sa takmer výlučne týkajú bioetickej problematiky.

Vo všeobecnom hodnotení Notifikácia síce považuje Vidalovu snahu „o dialóg s 'autonómnym, sekulárnym a konkrétnym človekom“, ktorý chce realizovať „s postojom láskavosti a pochopenia“, za chvályhodnú, no hneď dodáva, že tento jeho cieľ sa míňa účinku, pretože Vidal obchádza „základné a zásadné“ aspekty etickej doktríny rímskokatolíckej cirkvi – správnu teologickú metodológiu, správnu definíciu objektívnej morálky, presné vyjadrovanie a úplnosť argumentácie. Podľa Notifikácie sa vo svojich názoroch dopúšťa presne tých chýb, pred ktorými varovala encyklika Jána Pavla II. *Veritatis splendor*, t.j. nevychádza z predpokladu, že rozum a viera majú spoločný základ a spoločný cieľ, a dostatočne nezdôrazňuje postoj, že „morálny rozum“ má byť osvietený božským zjavením a vierou.

Vidalove mylné etické postoje Notifikácia vidí zhrnuté vo vyjadrení nájdenom v jeho diele a viackrát zopakovanom v rôznych variáciách: „To vlastné a špecifické kresťanského étosu nemáme hľadať v usporiadaní konkrétnych obsahov morálnych postojov, ale v celkovom

obraze svete („kozmovízii“), ktorý ich sprevádza.“ Podľa Notifikácie nevyplýva z toho úplne zreteľne, že celý základ etiky vychádza z Boha, ktorý sa zjavil v Ježišovi Kristovi, ale vytvára dojem, akoby si v priebehu dejín a v konkrétnych historických podmienkach ľudský rozum mohol autonómne vytvárať objektívne etické normy, čo priamo protirečí 37. bodu encykliky *Veritatis splendor*. Notifikácia ďalej konštatuje, že Vidal venuje nedostatočnú pozornosť „vertikálnemu rozmeru kresťanskej morálky“ a jeho témam ako vykúpenie, kríž, milosť, teologálne cnosti, modlitba, vzkriesenie, súd či večný život. Nevenuje ani dostatočnú pozornosť kresťanskej tradícii a učiteľskému úradu cirkvi (tzv. magistériu). Dôsledkom tohto prístupu je vzdialenie sa od cirkevného učenia v kritickej miere a vytvorenie takej etiky, ktorá je minimálne ovplyvnená vierou, a je založená „na sekularizovanej racionalite, úplne postavenej na horizontálnej rovine“.

Druhý bod uvádza konkrétne body, ktoré Kongregácia pre náuku viery považuje za problematické. Zhrniem ich v poradí, v akom som vyššie charakterizoval jednotlivé Vidalove bioetické pozície.

Antikonцепcia

Vidalov pozitívny názor v prospech neabortívnej antikoncepcie Notifikácia úplne odmieta a uvádza cirkevné dokumenty, ktoré zakazujú používanie akéhokoľvek druhu antikoncepcie okrem metódy plodných a neplodných dní. Vidalov názor, že nemožno uprednostniť žiadnu antikoncepčnú metódu, a preto jej výber závisí na zodpovednom posúdení a rozhodnutí manželov, Notifikácia považuje za neprijateľný, keďže podľa nej je úlohou najvyššej cirkevnej autority, aby posúdila použitie rôznych konkrétnych spôsobov aj v oblasti antikoncepčných metód a veriacim dávala vo svojich dokumentoch pokyny ohľadne ich dovolenosti a etickej prijateľnosti.

Sterilizácia

Vidalov názor o morálnej prijateľnosti sterilizácie za niektorých okolností a na základe zodpovedného posúdenia manželov, sledujúcich ich partnerské a rodinné dobro, považuje Notifikácia za mylný, neprijateľný a protirečiaci cirkevným dokumentom.

Umelé oplodnenie

Vidalov názor, podľa ktorého nemožno in vitro fertilizáciu principiálne považovať za nemorálnu, považuje Notifikácia za „vzd'alo vanie sa od cirkevnej doktríny“, ktorá je uvedená v dokumente Donum vitae. Vidalove názory na heterológne techniky umelého oplodnenia – umelé oplodnenie spermiami darcu pre manželský pár a heterológne oplodnenie in vitro – považuje Notifikácia za nejasne formulované, keďže nehovorí priamo, či s heterológnymi technikami súhlasí, no uvádza názory iných etikov, ktorí sa vyslovujú v ich prospech.

Umelé prerušenie tehotenstva

Notifikácia nepovažuje Vidalov názor na terapeutický potrat za jasný – z jeho textov nie je podľa nej zrejmé, či má pod tým na mysli neabortívny zákrok zachraňujúci život matky, tradične nazývaný „nepriamy potrat“ (doktrinálne a eticky prijateľný) alebo niečo iné. Rovnako za nejasný považuje text Vidalov názor na umelé prerušenie tehotenstva z genetických dôvodov. Vidalove názory na umelé prerušenie tehotenstva nie sú dostatočne jasne vyjadrené v zmysle cirkevných dokumentu De abortu procurato a encykliky Veritatis splendor.

Legalizácia umelého prerušenia tehotenstva

Podľa Notifikácie Vidal síce neuznáva legalizované individuálne právo na potrat a prihovára sa za dekriminalizáciu a depenalizáciu umelého prerušenia tehotenstva, no neuvedomuje si, že existujú rôzne druhy depenalizácie vykonaného umelého prerušenia tehotenstva, z ktorých niektoré je možné považovať prakticky za legalizáciu umelého potratu, zatiaľ čo iné sú v rozpore s rímskokatolíckym učením, vyjadreným v encyklike Evangelium vitae. Notifikácia považuje Vidalove pozície v tejto veci za nejasné.

Homosexualita

Notifikácia neprijíma Vidalove argumenty, že postoj rímskokatolíckej cirkvi k homosexualite nemá biblický základ, je dobovo podmienený a ovplyvnený omylmi, ktoré sprevádzajú celé dejiny kresťanskej sexuálnej morálky. Podľa nej nie sú kompatibilné s cirkevným učením,

podľa ktorého sexuálne vzťahy medzi osobami rovnakého pohlavia protirečia objektívnej morálnej norme. Takéto osoby majú podľa tradičného učenia svoju sexuálnu orientáciu žiť celibátnym spôsobom života, prípadne podstúpiť patričnú terapiu.

Masturbácia

Notifikácia odmieta Vidalov názor, že morálnu prijateľnosť a hriechnosť masturbácie treba posudzovať podľa okolností ako vek a životná situácia človeka. Pripomína tradičné rímskokatolícke učenie, že každý akt masturbácie bez ohľadu na okolnosti je vo svojej podstate morálne objektívne zlý a ťažko hriechny.

Záver

Vidal sa svojim rozsiahlym etickým dielom usiloval vytvoriť taký typ kresťanskej etiky, ktorá by s civilnou etikou zdieľala „spoločné morálne minimum“, rozvíjala by ho, bola by zrozumiteľná dnešnému človeku, brala by do úvahy úroveň súčasnej filozofickej a etickej reflexie, medicínske a psychologické poznatky a bola by oslobodená od nesprávnych odborných predpokladov, ktoré v minulosti kresťanskú etiku často viedli k mylným záverom.

Napriek značnému Vidalovmu vplyvu v sedemdesiatych až deväťdesiatych rokoch 20. storočia najmä v románskych krajinách však boli jeho názory v oblasti bioetických tém po preskúmaní vatikánskou Kongregáciou pre náuku viery označené v takmer všetkých bodoch za problematické – v niektorých bodoch za nejasne vyjadrené, v iných bodoch za priamo protirečiace rímskokatolíckej bioetickej doktríne. Podľa najvyšších cirkevných autorít už to nie je etika ovplyvnená vierou, ale „sekulárnou racionalitou“, ktorá v rímskokatolíckej cirkvi nemá miesto.

Vidalova snaha o takú etiku a bioetiku, ktorá v sebe spája kresťanský aj sekulárny rozmer, sa tak skončila ako neúspešný pokus, ktorý po doktrínálnom a disciplinárnom procese, ktorý proti Vidalovi v rokoch 1997 – 2001 viedla vatikánska Kongregácia pre náuku viery a ktorému sa musel podriadiť, slúži v rímskokatolíckej cirkvi ako memento pre všetkých, ktorí by chceli ísť v etických a bioetických otázkach podobnou cestou.

Použitá a odporúčaná literatúra:

N. B. Pri dokumentoch odkazujem na slovenský preklad textu, ak je dostupný na webovej stránke Konferencie biskupov Slovenska. V opačnom prípade uvádzam link na taliansky text na webovej stránke Vatikánu.

Congregazione per la dottrina della fede. (1974). *De abortu procurato*. Nájdené na http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1974_1118_declaration-abortion_it.html

Congregazione per la dottrina della fede. (1975). *Persona humana. Alcune questioni di etica sessuale*. Nájdené na http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1975_1229_persona-humana_it.html

Congregazione per la dottrina della fede. (1986). *Homosexualitatis problema*. Nájdené na http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1986_1001_homosexual-persons_it.html

Congregazione per la dottrina della fede. (1987). *Donum vitae*. Nájdené na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/instrukcia-donum-vitae>

Congregazione per la dottrina della fede. (2001a). *Notificazione riguardante alcuni scritti del R.P. Marciano Vidal, C.Ss. R.* Nájdené na http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2001_0515_vidal_it.html

Congregazione per la dottrina della fede. (2001b). *In margine alla Notificazione della Congregazione per la dottrina della fede circa alcuni scritti del R.P. Marciano Vidal, C.Ss. R.* Nájdené na http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2001_0515_vidal-2_it.html

Congregazione per la dottrina della fede. (2008). *Dignitatis personae*. Nájdené na http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2008_1208_dignitas-personae_en.html.

Congregatio pro doctrina fidei (1997). *Agendi ratio in doctrinarum examine*. Nájdené na http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19970629_ratio-agendi_lt.html

Ján Pavol II. (1981). *Familiaris consortio*. Nájdené na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio>

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

Ján Pavol II. (1993). *Veritatis splendor*. Nájdené na <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/veritatis-splendor>

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

Vidal, M. (1994). *Manuale di etica teologica I. Morale fondamentale*. Assisi: Cittadella Editrice.

Vidal, M. (1995). *Manuale di etica teologica II-Parte prima. Morale della persona e bioetica teologica*. Assisi: Cittadella Editrice.

Vidal, M. (1996). *Manuale di etica teologica II-Parte seconda. Morale dell'amore e della sessualità*. Assisi: Cittadella Editrice.

Vidal, M. (1997). *Manuale di etica teologica III. Morale sociale*. Assisi: Cittadella Editrice.

Vidal, M. (1991). *Diccionario de ética teologica*. Madrid: Verbo Divino.

Vidal, M. (1994). *La propuesta moral de Juan Pablo II . Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis splendor*. Madrid: PPC.

6. Rituál posvätenia vody: predkoncilový a pokoncilový obrad

Posvätená voda je v rímskokatolíckej cirkvi súčasťou každého obradu posvätenia ľudí, predmetov a priestorov. Veriaci si nechávajú kropiť posvätenou vodou predmety na sakrálné i bežné použitie. Pri každom vstupe do sakrálneho priestoru sa nachádza nádoba s posvätenou vodou, do ktorej si veriaci namočí prsty pravej ruky a prežehná sa. Každý kostol disponuje posvätenou vodou a mnoho veriacich ju má v zásobe aj vo svojom dome. Niekoľko storočí starý obrad posvätenia vody bol v rámci veľkej reformy liturgie po Druhom vatikánskom koncile (1962 - 65) upravený a aktuálne sa používa nový obrad.

Predkoncilový rituál posvätenia vody

Pred reformou liturgie v šesťdesiatych rokoch 20. storočia sa pred nedeľnou omšou používal obrad posvätenia vody a pokropenia vodou ľudí zhromaždených na bohoslužbu. Tento rituál bol chápaný ako očistenie duše a bol určený veriacim. Obrad bol interpretovaný ako analógia kňazských očisťovacích modlitieb, ktoré kňaz vykonával pred omšou. Keďže ľud nemal takéto modlitby liturgického charakteru, kňaz ho pred začatím omše kropil posvätenou vodou.

Rituálne používanie vody a krstnej vody malo od začiatku svoje miesto v kresťanskom kulte a náboženskej praxi a časom jeho používanie i dôležitosť rástli. Text obradu posvätenia vody, ktorý sa používal pred liturgickou reformou, vychádzal z textu v obradnej knihe *Rituale Romanum*, ktorú promulgoval pápež Pavol V. v roku 1614 a ktorý bol zostavený na základe pravidiel pre reformu liturgie, ako ich určil Tridentický koncil (1545 - 1563). Obrad zostal počas storočí nezmenený a vydanie *Rituale Romanum* z roku 1952, promulgované pápežom Píom XII., obsahovalo rovnaký text. Z praktických dôvodov sa text požehnania vody nachádzal aj v *Missale Romanum*, bohoslužobnej omšovej knihe.

Obrad začínal rituálom s dvojitou štruktúrou: soľ a voda sú najprv exorcizované a potom posvätené. Soľ i vodu kňaz oslovuje výrazom „creatura“ (stvorené) a priamo im adresuje exorcizmus akoby živým bytostiam. Kňaz najprv vykonal exorcizmus nad soľou²:

² Pri rituáli sa používal latinský jazyk, ktorý bol jediným bohoslužobným jazykom rímskokatolíckej cirkvi až do Druhého vatikánskeho koncilu. V poznámkach k starému obradu preto uvádzam latinské znenie exorcizmov a modlitieb podľa *Missale Romanum* z roku 1962. Preklad z latinčiny v texte štúdie je môj vlastný, pokiaľ nie je uvedené inak.

„Zaklínam ťa, stvorenie soli, skrze Boha živého, Boha pravého, Boha svätého: skrze Boha, ktorý ťa prostredníctvom proroka Elizea prikázal nasypať do vody, aby uzdravil jej neplodnosť: nech ty, exorcizovaná soľ, uzdravíš veriacich: a budeš všetkým, ktorí ťa prijmú, na spásu tela i duše: nech odíde a opustí miesto, na ktoré budeš pokropená, každá fantázia a nehanebnosť či klamné diabolské zvody, každý nečistý duch, zaprisahaný tým, ktorý ohňom príde súdiť živých i mŕtvych i svet“³.

Po exorcizme nasleduje požehnanie exorcizovanej soli. Kňaz sa neobracia na soľ, ale na Boha:

„Všemohúci večný Bože, pokorne ťa prosíme o tvoju nekonečnú zhovievavosť: aby si toto stvorenie soli, ktoré si dal ľuďom na používanie, ráčil požehnať svojou láskou: nech je všetkým, ktorí ju prijmú, na spásu tela i duše: a čohokoľvek sa dotkne, nech je uchránené od každej duchovnej nečistoty a ničotnej hanebnosti“⁴.

Pri exorcizácii vody kňaz svoje slová adresuje „kreatúre vody“:

„Zaklínam ťa, stvorenie vody, v mene Boha Otca všemohúceho, aj v mene Ježiša Krista, jeho Syna, nášho Pána, aj v sile Ducha svätého: nech sa staneš exorcizovanou vodou, ktorá vyženie každého mocného nepriateľa, ktorého nech máš silu vykoreniť a vytrhnúť aj s jeho padlými anjelmi, v sile nášho Pána Ježiša Krista, ktorý ohňom príde súdiť živých i mŕtvych i svet“⁵.

Potom nasleduje modlitba požehnania exorcizovanej vody, v ktorej kňaz prednáša modlitbu k Bohu, aby silou posväteného elementu vody chránil veriacich pred pôsobením „démonov“, „zhubného ducha“ a „skrytého nepriateľa“:

³ „Exorcizo te, creatura salis, per Deum vivum, per Deum verum, per Deum sanctum: per Deum, qui te per Eliseum prophetam in aquam mitti iussit, ut sanaretur sterilitas aquae: ut efficiaris sal exorcizatum in salutem credentium: et sis omnibus summentibus te sanitas animae et corporis: et effugiat atque discedat a loco, in quo aspersum fueris, omnis phantasia et nequitia vel versitia diabolicae fraudis, omnisque spiritus immundus, adiuratus per eum, qui venturus est iudicare vivos et mortuos, et saeculum per ignem.“ *Missale Romanum* (1962: /231/).

⁴ „Immensam clementiam tuam, omnipotens aeternae Deus, humiliter imploramus: ut hanc creaturam salis, quam in usum generis humani tribuisti, benedicere tua pietate digneris; ut sit omnibus summentibus salus mentis et corporis: et, quicquid ex eo tactum vel respersum fuerit, careat omni immunditia omnique impugnatione spiritalis nequitiae.“ *Missale Romanum* (1962: /231/).

⁵ „Exorcizo te, creatura aquae, in nomine Dei Patris omnipotentis, et in nomine Iesu Christi Filii eius Domini nostri, et in virtute Spiritus Sancti: ut fias aqua exorcizata ad effugandam omnem potestatem inimici, et ipsum inimicum eradicare et explantare valeas cum angelis suis apostaticis, per virtutem eiusdem Domini nostri Iesu Christi: qui venturus est iudicare vivos et mortuos, et saeculum per ignem.“ *Missale Romanum* (1962: /231/).

„Bože, ktorý si pre spásu ľudského pokolenia vytvoril svoje veľké tajomstvá (sviatosti) v substancii vody: vypočuj láskavo naše modlitby a zošli moc svojho požehnania na tento element, pripravený mnohými očisťovaniami: nech toto tvoje stvorenie, zachovávajúce tvoje tajomstvá, zaodeje sa božskou milosťou a vyženie démonov a choroby, aby všetko, čo pokropí v príbytkoch a domoch veriacich, bolo oslobodené od všetkého nečistého a škodlivého. Žiaden zhubný duch ani zlovoľná atmosféra nech tam nezostane; nech sú rozptýlené všetky zákernosti skrytého nepriateľa. A čokoľvek, čo prekáža bezpečiu a pokoju obyvateľov, nech je vyhnané pokropením touto vodou, aby zdravie, skrze vzývanie tvojho svätého mena, bolo ochránené od všetkých útokov“⁶.

Po exorcizovaní a posvätení oboch elementov nasleduje ich rituálne zmiešanie, pričom sa kňaz obracia na Boha:

„Bože, pôvodca nepremožiteľnej sily a kráľ neprekonateľnej ríše a najväčšie víťaz: ty, ktorý zadržávaš moc protivníkovej vlády: ty, ktorý premáhaš zúrivosť revúceho nepriateľa: ty, ktorý mocne vyháňaš zákerné ničomnosti: teba, Pane, chvejúc sa pokorne prosíme a žiadame: pohliadni milostivo na toto stvorenie soli a vody, láskavo osvetli a rosou svojej lásky ho posväť: nech sú všade tam, kde bude ňou pokropené, skrze vzývanie tvojho svätého mena, zahnané útoky nečistého ducha a do ďaleka odohnané hrôzy jedovateho hada: a nech ráči byť pri nás, ktorí ťa prosíme o milosrdenstvo, prítomný Duch Svätý.“⁷

Pri „vytvorení posvätej vody“⁸ sa v každej modlitbe niekoľkokrát spomínajú nečisté sily, zlí duchovia, padlí anjeli, ktorí majú byť silou rituálu odohnaní a odstránení. Zo soli i vody sú najprv rituálne vyhnaní zlí duchovia, oba elementy sú osobitne požehnané, potom sú rituálne zmiešané a ako celok opäť požehnané. Tento sakrálny „produkt“ týmto rituálnym dianím

⁶ „Deus, qui ad salutem humani generis maxima quæque sacramenta in aquarum substantia condidisti: adesto propitius invocationibus nostris, et elemento huic, multimodis purificationibus præparato, virtutem tuæ benedictionis infunde; ut creatura tua, mysteriis tuis serviens, ad abigendos dæmones morbosque pellendos divinæ gratiæ sumat effectum; ut quidquid in domibus vel in locis fidelium hæc unda resperserit careat omni immunditia, liberetur a noxa. Non illic resideat spiritus pestilens, non aura corrumpens: discedant omnes insidiæ latentis inimici; et si quid est quod aut incolumitati habitantium invidet aut quieti, aspersione hujus aquæ effugiat: ut salubritas, per invocationem sancti tui nominis expetita, ab omnibus sit impugnationibus defensa.“ *Missale Romanum* (1962: /231/).

⁷ „Deus, invictæ virtutis auctor et insuperabilis imperii Rex ac semper magnificus triumphator: qui adversæ dominationis vires reprimis, qui inimici rugientis sævitiam superas, qui hostiles nequitias potenter expugnas: te, Domine, trementes et supplices deprecamur ac petimus: ut hanc creaturam salis et aquæ dignanter aspicias, benignus illustres, pietatis tuæ rore sanctifices; ut, ubicumque fuerit aspersa, per invocationem sancti nominis tui, omnis infestatio immundi spiritus abigatur, terrorque venenosi serpentis procul pellatur: et præsentia Sancti Spiritus nobis, misericordiam tuam poscentibus, ubique adesse dignetur.“ *Missale Romanum* (1962: /232/).

⁸ Nadpis rituálu je „*Ordo ad faciendam et aspergendam aquam benedictam*“, doslova „*Poriadok urobenia a pokropenia svätenou vodou*“.

získal silu sám vyháňať nečisté sily všade tam, kde bol použitý. Posvätená voda bola preto v katolíckom kresťanstve považovaná za posvätnú materiu s mimoriadne silným apotropajným účinkom.

Po tejto príprave a viacnásobnom zaklínaní nečistých síl nasleduje pokropenie posvätenou vodou: najprv kňaz, kľáčiac na oltárnom schode⁹, trikrát pokropí oltár, seba (dotkne sa kropáčom svojho čela) a asistenciu pri oltári. Potom sa postaví a pokropí klérus a nakoniec prítomný „ľud“. Obrad končí modlitbou, v ktorej kňaz prosí Boha, aby prítomným poslal anjela-ochrancu: „*Vyslyš nás, Pane, svätý Otče, všemohúci večný Bože: a ráč zoslať z neba svojho svätého Anjela; nech stráži, pomáha, ochraňuje, navštevuje a obraňuje všetkých obyvateľov tohto príbytku.*“¹⁰

Starý rituál posvätenia a pokropenia bol samostatným obradom, ktorý sa vykonával v nedeľu pred omšou (najmä tzv. veľkou, t.j. slávnostnou so spevom a predchádzajúcou kázňou). Kňaz bol pri tomto obrade oblečený do pluviálu, liturgického odevu určeného pre samostatné obrady mimo omše.

Tento starobylý obrad posvätenia a pokropenia je vsadený do kontextu boja dobrých a zlých duchovných síl. Boh je v rituáli predstavený ako víťaz nad nečistými silami a prv, než ho kňaz prosí o posvätenie vody, pripomína mu jeho absolútnu prevahu nad zlom. Každá modlitba je ukončená výrazom „*Per Christum Dominum nostrum*“, ktorým kňaz prosí o vyslyšanie Boha „*skrze Krista, nášho Pána*“, čo zodpovedá štruktúre latinskej modlitby, na konci ktorej sa vždy uvádza Kristus ako garant vyslyšania a účinku modlitby. V modlitbách exorcizmov je tento záver o to dôležitejší, keďže podľa dogmatizovanej kresťanskej predstavy Kristus po svojej smrti zostúpil do pekla, kde vyhral boj nad diablom a oslobodil všetkých spravodlivých, ktorí tam trpeli (napr. Mojžiša, Abraháma a ďalšie postavy z doby pred príchodom Krista na zem), pretože brány neba otvoril až Kristus, keď porazil smrť. Zmŕtvychvstanie nasledovalo až po tomto zápase v podsvetí, a tak je Kristus považovaný za premožiteľa smrti, víťaza nad diablom a osloboditeľa uväznených duší.

⁹ Podľa potridentských liturgických predpisov musel byť oltár vyvýšený nad ostatným sakrálnym priestorom a viedli k nemu schody („stupne“). Omša sa začínala tzv. stupňovou modlitbou kňaza (reforma liturgie po Druhom vatikánskom koncile túto modlitbu z omše vynechala).

¹⁰ „*Exaudi nos, Domine, sancte Pater, omnipotens aeternus Deus: et mittere digneris sanctum Angelum tuum de caelis; qui custodiat, foveat, protegat, visitet atque defendat omnes habitantes in hoc habitaculo. Per Christum Dominum nostrum.*“ *Missale Romanum* (1962, /232/). Slovenský preklad je podľa *Misálu latinsko-slovenského*, (1952: 499).

Nový obrad podľa liturgickej reformy Druhého vatikánskeho koncilu

Pri liturgickej reforme rímskokatolíckej bohoslužby bol obrad posvätenia vody zásadne zmenený. V porovnaní s predkoncilovým rituálom má jednoduchšiu štruktúru. Najprv kňaz povie úvod do obradu: „*Drahí bratia a sestry, prosme Boha, aby posvätil túto vodu, ktorou budeme pokropení na pamiatku nášho krstu. Prosme o milosť, aby sme zostali verní Duchu svätému, ktorého sme prijali vo sviatosti krstu.*“ Nasleduje chvíľa ticha, po ktorej kňaz prednáša modlitbu:

„Všemohúci a večný Bože, ty si chcel, aby nám voda bola zdrojom života a očisty, kúpeľom duše a prameňom večného života. Chceme k tebe prichádzať s čistým srdcom a v tebe nájsť svoju spásu. Posväť teda túto vodu, aby nás dnes posilnila, obnovila v nás milosť svätého krstu a chránila nás pred každým zlom duše i tela. Skrze Krista, nášho Pána. Amen.“

Popri tejto modlitbe sú možné ďalšie dve alternatívy:

„Pane, všemohúci Bože, ty si bohatý prameň všetkého života, telesného i duchovného. Prosíme ťa, posväť túto vodu, ktorú chceme s dôverou používať, aby sme si vyprosili odpustenie hriechov a dosiahli tvoju milosť na ochranu proti všetkým chorobám a proti úkladom nepriateľa. Zmiluj sa nad nami a dávaj nám stále hojnosť živej vody pre večný život, aby sme k tebe pristupovali s čistým srdcom a vyhýbali sa nebezpečenstvám tela i duše.“

Alebo vo tzv. veľkonočnom čase (obdobie 50 dní v dobe od Veľkonočnej nedele po Turíce):

„Pane, všemohúci Bože, milostivo vyslyš naše prosby a láskavo posväť túto vodu, aby nám pripomínala, ako obdivuhodne si nás stvoril a ešte obdivuhodnejšie vykúpil. Ty si stvoril vodu, aby zúrodňovala polia a aby nás osviežovala a očisťovala. Ty si ju postavil do služieb svojho milosrdenstva: Vodou Červeného mora si vyslobodil svoj ľud z egyptského otroctva. Vodou zo skaly uhasil si na púšti smäd svojho ľudu. V predpovediach prorokov voda bola obrazom novej zmluvy, ktorú si chcel uzavrieť s ľudstvom. Napokon ju Kristus v Jordáne posvätil, aby vo sviatosti znovuzrodenia obnovovala porušenú ľudskú prirodzenosť. Nech nám teda táto voda pripomína náš krst, aby sme sa radovali s našimi bratmi a sestrami, čo na Veľkú noc prijali sviatosť krstu.“

Kňaz pri modlitbe urobí nad vodou rukou znak kríža.

Na rozdiel od predkoncilového obradu je použitie a posvätenie soli v novom obrade iba možnosťou, a to len tam, „*kde miestne okolnosti alebo ľudová obyčaj vyžadujú, aby sa pri tomto obrade do vody primiešalo soli*“. Pritom kňaz prednáša modlitbu:

„Prosíme ťa, všemohúci Bože, posväť túto soľ. Svojomu prorokovi Elizeovi si ju kázal nasypať do prameňa, aby vode vrátil blahodarnú silu. Aj my sypeme soľ do vody a prosíme ťa, daj, aby pokropenie touto vodou oslobodilo nás od nepriateľských útokov a pomohlo nám žiť pod stálou ochranou Duchu Svätého.“ Každá modlitba končí výrazom „Skrze Krista, nášho Pána“, v súlade s latinskou tradíciou štruktúry modlitby.

Potom – po primiešaní soli alebo hneď po posvätení vody bez primiešania soli – kňaz pokropí seba a asistenciu pri oltári („miništrantov“), klérus a ľud. Pokropenie oltára je tu vynechané (podľa starého obradu bol oltár kropený ako prvý a až trikrát). Rituál ukončí modlitba prednášaná kňazom:

„Nech náš všemohúci Boh očistí od hriechov a nech nás touto eucharistickou obetou posväť, aby sme sa mohli s ním zúčastniť na nebeskej hostine v jeho kráľovstve.“

Tento nový obrad sa už nekoná samostatne mimo omše, ale (ak sa koná, keďže nie je povinný) na začiatku nedeľnej omše ako alternatívny obrad namiesto tzv. úkonu kajúcnosti, t.j. spoločného vyslovenia ľútosti nad hriechmi na začiatku omše. Kňaz si pri posvätení vody môže vybrať jednu z troch modlitieb. Kňaz je oblečený do kazuly, omšového bohoslužobného rúcha, čo znamená, že obrad je súčasťou omše. Po pokropení ľudu omša pokračuje ako po úkone kajúcnosti.

V obrade neexistuje exorcizmus nad vodou ani exorcizmus nad soľou. Element soli v novom obrade nezohráva podstatnú rolu; je len možnosťou, ak existuje miestny zvyk alebo to vyžadujú miestne okolnosti, teda ak miestna ľudová kultúra pripisuje soli mimoriadnu liečivú moc, alebo ju bežne používa na konzerváciu potravín. Použitie soli pri novom obrade závisí od subjektívneho úsudku kňaza. Ak sa kňaz rozhodne použiť soľ, modlí sa nad ňou bez predchádzajúceho exorcizmu. Potom ju mlčky prisype do vody, nehovorí pritom žiadnu modlitbu.

Nový obrad nespomína anjelov, dobrých ani zlých duchov, žiadne čisté či nečisté sily. V alternatívnej modlitbe sa síce hovorí o „úkladoch nepriateľa“, čo pripomína text exorcizmu nad vodou v starom rituáli, no tento „nepriateľ“ už nie je špecifikovaný prítomnosťou „jeho

padlých anjelov“. Nový obrad posúva nepriateľa do pozemskej roviny medziľudských vzťahov, bez prepojenia s diablom alebo nečistými silami. Nový obrad nehovorí o zle, ktoré zosobňuje diabol alebo zlý duch ale iba všeobecne prosí o ochranu „pred každým zlom tela a duše“. Nespomína sa ani anjel, ktorého má poslať Boh, aby chránil pokropených veriacich, ako to je v starom obrade.

Zrejmovou odlišnosťou od starého obradu je ideový rámec rituálu. Hlavný rozdiel je v zameraní obradu na krst: posvätená voda má veriacim pripomenúť krst, obnoviť v nich milosť, pochádzajúcu z prijatia krstu, má ich chrániť sprostredkovať odpustenie hriechov. Alternatívna modlitba vychádza z biblických obrazov vyslobodenia židov z Egypta vo vodách Červeného mora a z proroctiev, pre ktoré voda bola znakom novej zmluvy Boha s jeho vyvoleným národom. Je použitý aj obraz Kristovým krstom posvätenej vody rieky Jordán a voda krstu je aj symbolom spolupatričnosti s neofytmi, ktorí prijali krst na Veľkú noc. Modlitba po pokropení prosí Boha o očistenie od hriechov.

Centrom nového rituálu je krst a jeho pripomenutie symbolom vody. Text rituálu neevokuje kontext metafyzického boja dobra a zla, dobrých a zlých, Boha a jeho verných na jednej strane a zosobneného Zla a jeho „padlých anjelov“ na druhej strane. Nový rituál má silný antropologický charakter, s dôrazom na aktuálne dobro v pozemskom živote. Apotropajný účinok, ktorý bol podstatou starého, potridentského rituálu, úplne ustúpil v prospech významu vody ako symbolu krstu a záchranu v pozemskom i posmrtnom živote.

Reforma požehnaní po Druhom vatikánskom koncile

Obrad posvätenia vody a kultové používanie vody je v rímskokatolíckej cirkvi podmienené normatívou predstaviteľov cirkvi. Obrad, tak ako je uvedený v liturgických knihách, je schválený pápežom a v predpísanej podobe je záväzný pri vykonávaní kultu. Dôvody zmeny rituálu preto treba hľadať v zmene liturgických pravidiel na pokyn koncilu a pápeža.

Reforma katolíckej liturgie v 20. storočí sa uskutočnila podľa pravidiel, prijatých na Druhom vatikánskom koncile. Medzi hlavné zásady patrili princípy jednoduchosti, stručnosti, vynechania nepotrebných opakovaní, zrozumiteľnosti bez dodatočného vysvetľovania a prispôsobenia obradov súčasnosti. V rokoch po skončení koncilu boli

v zmysle týchto pravidiel postupne upravené, zmenené alebo zrušené niektoré rituály. Konkrétne úpravy robili komisie, ktorých členovia boli menovaní pápežom.

Obrad posvätenia vody prešiel zásadnou zmenou v textoch a ideovom zameraní. Pravidlá reformy požehnaní boli tieto: 1. Požehnania musia ďakovať Bohu a chváliť ho, 2. Požehnania sa primárne týkajú ľudí a ich činnosti a až sekundárne vecí a ich použitia, 3. V požehnaníach je dovolené vzývať Boha proti diabolským silám, avšak iba v prípade, že nehrozí, že z požehnanej veci sa nestane ochranný amulet alebo talizman pre šťastie. Apotropajné invokácie na odvrátenie pôsobenia diabla sú dovolené len vtedy, ak nepovedú k predstavám, že samotné použitie predmetu má ochranné účinky. Používať pri požehnaníach exorcizmy nie je vôbec dovolené, nakoľko sa obracajú na démonov alebo na stvorené veci a teda ich nemožno kvalifikovať ako invokácie, určené iba Bohu.

Uvedené pravidlá – najmä tretie – spôsobili, že z upravených rituálov úplne zmizli zaklínania diabla a exorcizmy nad predmetmi ako dominujúci prvok požehnaní pred Druhým vatikánskym koncilom. Zo sto formulácií nových požehnaní zostalo len päť, ktoré nejakým spôsobom súvisia s predkoncilovou knihou požehnaní. Nová kniha požehnaní v konečnom dôsledku nebola revíziou starých požehnaní, ale úplne novým dielom. Obrad posvätenia vody, ktorý mal v starom *Rituale Romanum* po stáročia prvé miesto (v niektorých stredovekých misáloch dokonca nasledoval hneď po kalendári na začiatku knihy), sa v pápežom promulgovanej knihe požehnaní *De benedictionibus* dostal až do 33 kapitoly. Texty v rituáli sú úplne nové, nenadväzujú na texty s podobnou tematikou v dovtedy používaných liturgických knihách.

Používanie posvätenej vody už nemá pri požehnaníach svoje centrálné miesto, jej použitie je fakultatívne. V praxi to znamenalo, že posvätená voda stratila apotropajný význam a zdôraznilo sa jej symbolické použitie na pripomenutie krstu. Dôvod, prečo by sa posvätená voda mala používať na kropenie vecí alebo priestorov, tak zostal fakticky bez odpovede. Staré, tradičné použitie posvätenej vody s protektívnou a exorcizujúcou silou je tak v súčasnom rímskokatolíckom chápaní redukované a zdôrazňuje sa, že posvätenie predmetu a priestorov znamená posvätenie osôb, ktoré dané predmety alebo priestory používajú. Posvätené sú tak osoby, a nie predmety, hoci predkoncilová liturgická prax požehnávala predmety, čím im dávala apotropajný význam. Na túto prax podľa všetkého narážali nové

pravidlá reformy požehnaní, ktoré mali nové rituály sformulovať tak, aby vo veriacich nevznikol dojem, že posvätený predmet je „talizman“ alebo „amulet“.

V rímskokatolíckej cirkvi sa ozývajú hlasy, že nové použitie posvätenej vody a vôbec novú interpretáciu požehnania treba prehodnotiť a treba sa vrátiť aj k staršej praxi. K eminentným hlasom za prehodnotenie prirýchleho zreformovania a odstránenia starých katolíckych rituálov patrili Joseph Ratzinger (napr. vo svojej knihe *Der Geist der Liturgie*). Názory z druhej strany spektra považujú reformu rituálov za zabrzdenu v polovici cesty a žiadajú ich novú aktualizáciu, jasnejšiu biblickú orientáciu, väčšiu zrozumiteľnosť používaných symbolov a vylúčenie „magických prvkov“. Od prvej adventnej nedele roku 1969 bolo zakázané používať starý, potridentský omšový misál Pia V. a povinný bol nový misál promulgovaný pápežom Pavlom VI. V súčasnej rímskokatolíckej praxi sú však obe omšové knihy rovnocenné, nakoľko v roku 2007 pápež Benedikt XVI. znova povolil používanie misála Pia V. z roku 1570 (s následnými menšími úpravami; posledné predkoncilové vydanie promulgoval pápež Ján XXIII. v roku 1962). Táto prax sa javí ako kompromis medzi dvoma tendenciami, keď jedna dbá na dodržiavanie starých rituálov bez ohľadu na ich zrozumiteľnosť a druhá trvá na aktualizácii rituálov v textovej a kultovej podobe.

V súčasnosti je v rímskokatolíckom kulte možné používať oba rituály posvätenia vody. Prvý, starší, zodpovedajúci predpisom Tridentského koncilu má zrejmú apotropajnú funkciu, existuje v kontexte boja nadprirodzených síl, ktoré sú vzývané a zaklínané a vykonáva sa v latinčine. Druhý, novší, je formulovaný v zmysle učenia Druhého vatikánskeho koncilu ako rituálna pripomienka krstu, zdôrazňuje dobro a požehnanie v pozemskom živote a je možné vykonávať ho aj v živých jazykoch.

Použitá a odporúčaná literatúra:

Missale Romanum, ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum (1962). Città del Vaticano.

Missale Romanum, editio typica tertia (2002). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Misál latinsko-slovenský (1952). Trnava: Spolok svätého Vojtecha.

Nedel'ný misál (1982). Rím: SÚSCM.

Catechismus Ecclesiae Catholicae (1997). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Katechizmus katolíckej cirkvi (1998). Trnava: Spolok svätého Vojtecha.

Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu (1993). Trnava: Spolok svätého Vojtecha.

BENEDIKT XVI. (2007): *Summorum Pontificum*. From http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum_lt.html

DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter (1995): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: Centro editoriale dehoniano.

CHAUVET, Louis-Marie (1987): *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. Paris: Cerf.

HENDERSON, J. Frank (2009 June 20): *Rite of Blessing and Sprinkling Holy Water Within Mass: Analysis and Critique*, from <http://www.jfrankhenderson.com/pdf/sprinklingrite.pdf>

JUNGMANN, Josef Andreas (1948): *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, I. zv. Wien: Herder.

LANG, Jovian P. (1989): *Dictionary of Liturgy*. New York: Catholic Book Publishing.

RATZINGER, Joseph (2000): *Der Geist der Liturgie*. Freiburg i. Br.:Herder.

VAN SLYKE, Daniel G., The Order for Blessing Water: Past and Present, In: *Antiphon* 8: 2 (2003), 12-23, from <http://www.liturgysociety.org/JOURNAL/Volume8/VanSlyke8.2.pdf>

7. Odstúpenie pápeža z úradu v roku 2013. Niekoľko poznámok.

Sede vacante – uprázdnenie pápežského stolca

Rok 2013 sa do dejín rímskokatolíckej cirkvi zapísal mimoriadnou udalosťou: Pápež odstúpil zo svojho úradu. Historickým dátumom tento udalosti sa stal na pondelok 11. februára 2013. V ten deň sa pápež Benedikt XVI. zúčastnil na riadnom verejnom konzistóriu, ktoré sa týkalo svätorečenia niektorých blahoslavených. Prítomných však pápež zaskočil, keď vo svojom latinskom príhovore prítomným povedal, že sa zišli nielen kvôli záležitostiam niekoľkých svätorečení, ale aj preto, aby im oznámil dôležité rozhodnutie. Oznámil im, že mu z dôvodu pokročilého veku už mu nestačia sily k náležitému vykonávaniu pápežského úradu. Následne vyslovil vetu, ktorá je z hľadiska cirkevného práva (kánon 332 §2) dôležitá pre právoplatnosť pápežskej rezignácie: „S vedomím závažnosti tohto úkonu úplne slobodne prehlasujem, že sa vzdávam služby rímskeho biskupa, nástupcu svätého Petra, ktorou ma poverili kardináli 19. apríla 2005, takže od 28. februára 2013 o dvadsiatej hodine bude rímsky stolec, stolec sv. Petra uprázdnený a bude potrebné, aby ten, komu to prislúcha, zvolal konkláve, ktoré zvolí nového pápeža“. Kanonické právo požaduje, aby toto „zrieknutie sa bolo slobodne vykonané a náležite prejavené, a nevyžaduje sa, aby ho niekto prijal“. Niet nikoho, kto má toto zrieknutie sa pápežského úradu prijať alebo potvrdiť.

O dvadsiatej hodine dňa 28. februára 2013 pápež opustil Vatikán a pápežský stolec bol uprázdnený, nastala situácia „sede vacante“. Ak preskočíme problematiku dvoj- a trojpápežstva, ktorú po rokoch cirkevných sporov vyriešil Kostnický koncil, keď všetkých troch pápežov (zvolených rôznymi frakciami kardinálskeho kolégia) postupne prinútil rezignovať a zvolil za pápeža 11. novembra 1417 Martina V., najznámejším prípadom zrieknutia sa pápežského úradu je prípad Celestína V., ktorý vydal dekrét, umožňujúci pápežovi odstúpiť, čo sám aj urobil 13. decembra 1294.

Po vyše sedemsto rokoch to bol prvý prípad, keď sa pápež rozhodol sám od seba svojho úradu zrieknuť. Vyhlásenie vzbudilo vlnu prekvapenia, pre niektorých, najmä rímskokatolíkov, dokonca šok. Pápež svoje rozhodnutie oznámil podľa hovorca Vatikánu pevným hlasom, náležitou kánonicko-právnou formou, triezvo a bez páťosu. O ôsmej večer 28. februára 2013 Benedikt XVI. opustil Pápežský palác aj Vatikán a vrtuľník ho previezol do pápežského

letného sídla v Castel Gandolfo. Po zvolení nového pápeža sa emeritný pápež vrátil do Vatikánu, kde sa nast'ahoval do renovovaného bývalého klauzúrneho kláštora.

Hlavným dokumentom pre situáciu sede vacante je v súčasnosti apoštolská konštitúcia *Universi dominici gregis* pápeža Jána Pavla II. z roku 1996, ktorá nahradila predpisy o uprázdnenom pápežskom stolci v dokumente *Romano pontifici eligendo* pápeža Pavla VI. z roku 1975. Sám Benedikt XVI. prispel k týmto pravidlám svojím tzv. *motu proprio De aliquibus mutationibus* z roku 2007. Dokument Jána Pavla II. v 92 bodoch presne definuje, čo a ako má prebiehať po uprázdnení pápežského stolca a pri voľbe nového pápeža. Aj keď uprázdnenie pápežského stolca zrieknutím sa bolo až doteraz len teoretickou možnosťou, dňom 11. februárom 2013 sa stalo realitou. Dočasnú zodpovednosť za dianie v cirkvi až do prijatia úradu novozvoleným pápežom prebralo podľa platných noriem kardinálske kolégium, manažované kardinálom s titulom „camerlengo (komorník) svätej rímskej cirkvi“, ktoré však rieši len praktické otázky fungovania rímskej kúrie, nie je oprávnené prijímať žiadne zásadné rozhodnutia, nič nesmie meniť a zakazuje sa mu riešiť záležitosti, vyhradené iba pápežovi.

Hodnotenia pontifikátu Benedikta XVI. boli rôzne. Mnohí sa zhodli v tom, že aj vzhľadom na jeho vek pri nastúpení do úradu nemalo jeho pôsobenie dynamiku jeho predchodcu. V mnohých ohľadoch ho považovali za pokračovateľa línie Jána Pavla II., azda s tým rozdielom, že sa menej zameriaval na vonkajšiu stránku a „public relations“ rímskokatolíckej cirkvi a viac na jej vnútorné prostredie. Výrazne podporoval tradičné formy zbožnosti. Benedikt XVI. sa viac usiloval udržať doterajšie pozície než získať nové, čo znamenalo intenzívnejšiu realizáciu tradičných schém a zatlačenie do úzadia síce pre mnohých katolíkov modernejších a aktualizujúcich, no z pohľadu Benedikta XVI. riskantných pokusov o progresívnejšie formy rímskeho katolicizmu.

Kto poznal myslenie Benedikta XVI. z jeho kníh a prejavov, nebol jeho rozhodnutím prekvapený. V rozhovore s Petrom Seewaldom v knihe *Svetlo sveta*, ktorá vyšla v roku 2010, vyslovil názor, že pápežský úrad nie je len reprezentácia, ale aj veľká zodpovednosť. Dokonca pripustil možnosť, že pápež sa môže svojho úradu aj zrieknuť, ak bude nad jeho fyzické a psychické sily. Aj keď žil už dlho v Ríme, jeho myslenie a vnímanie sveta zostalo nemecké, so silným zmyslom pre zodpovednosť, povinnosť a funkčnosť inštitúcie. Bol svedkom posledných rokov pontifikátu Jána Pavla II. a jeho utrpenia a zomierania. Napriek fantáziám a konšpiračným predstavám o pozadí rozhodnutia súčasného pápeža o odstúpení,

ktoré sa po jeho odstúpení šírili mediálnym priestorom, zdá sa pravdepodobné, že za pápežovým rozhodnutím bola racionálna a praktická úvaha o vedení cirkvi. Aj keď bol považovaný za tradicionalistu, v tejto veci urobil rozhodnutie, ktoré patrí skôr do kategórie manažérskych rozhodnutí. Čas ukáže, či to bol iba precedens, ktorý sa tak skoro nezopakuje, alebo či „tradicionalista Ratzinger“ zaviedol novú tradíciu.

Príprava na voľbu nového pápeža

Mimoriadne dlhý pontifikát Jána Pavla II. spôsobil, že mnoho ľudí si identifikovalo inštitúciu pápežstva s jeho osobou. Niektorí si dokonca povzdychli, že keď si konečne zvykli na Benedikta XVI., odstúpil zo svojho úradu. V očakávaní nového konkláve prichádzali otázky nielen o osobe nového pápeža, ale aj o pápežstve ako inštitúcii, ktorá je dosť starobylá, komplikovaná a neprehľadná na to, aby o nej bolo množstvo faktov, dezinformácií, mýtov a fantázií.

Oficiálny titul pápeža znie „rímsky biskup, zástupca Ježiša Krista, nástupca kniežaťa apoštolov (myslí sa tu Peter), najvyšší veľkňaz všeobecnej cirkvi, taliansky prímás, arcibiskup a metropolita rímskej cirkevnej provincie, suverén vatikánskeho štátu, sluha sluhov Božích“. Do roku 2006 v Pápežskej ročenke figuroval aj titul „patriarcha Západu“, pápežmi používaný od 5. storočia, Benedikt XVI. ho však prestal používať.

Pápež má nad katolíckou cirkvou riadnu, vlastnú, najvyššiu, plnú, bezprostrednú, všeobecnú a slobodnú moc (kánon 331 Kódexu kanonického práva); proti jeho rozhodnutiam niet odvolania (kánon 333 §3). Tento juridický status je od roku 1870 podopretý aj dogmaticky: v presne vymedzených prípadoch sú pápežove výroky v oblasti viery a morálky neomylné. V rukách pápeža sú všetky tri typy moci: zákonodarná, exekutívna aj súdna. Pápež koncentruje absolútnu moc nad katolíckou cirkvou, je najvyšším tvorcom práva, jeho vykonávateľom aj najvyšším sudcom.

Pápežovi síce pomáha sieť úradov Rímskej kúrie, no porovnávať ju s ministerstvami je nesprávne: svojou podstatou je to hierarchicky usporiadaný zástup pápežových asistentov. Ani kardináli, stojaci na čele vatikánskych úradov nemôžu rozhodovať o zásadných veciach, ak sa tak nedeje s explicitným alebo implicitným súhlasom pápeža. Absolútne postavenie pápeža v doktrínalnej, morálnej a právnej oblasti a súčasné disponovanie zákonodarnou,

výkonnou a súdnou moci je výsledkom vývoja dvadsiatich storočí a má mu zabezpečiť jediné: možnosť, právo a povinnosť rozhodovať podľa svojej vôle.

Rímskokatolícka cirkev mimoriadne dbá na – prinajmenšom formálnu – kontinuitu so svojou minulosťou, a preto pápežova právomoc má svoje limity: dogmy a tradície. Staré doktrínálne formulácie a zažité tradície majú vo svojej moci aj pápeža. Môže mať svoje priority, no majú ich aj rôzne vplyvné záujmové skupiny v cirkvi. Podľa cirkevného učenia je formulácia dogmy konečná a vyjadruje absolútnu pravdu, ktorú veriaci musí prijímať „v poslušnosti rozumu a vôle“, no súčasne platí, že jedna dogma môže byť „rozvinutá“ inou, ktorá ju ani neruší ani nenahrádza, ale dopĺňa. Pápežovi zostáva len voľnosť výberu priorít a interpretácií a prináleží mu rozhodnúť, akú podobu doktríny bude prezentovať.

Aj keď je pápež absolútnym monarchom rímskokatolíckej cirkvi, musí tiež rešpektovať zložitý systém tradícií, ak nechce stratiť podporovateľov a znepriatelíť si mocenské a názorové frakcie. Hoci mnohé z tradícií nesúvisia s dogmami a nikdy nebudú môcť byť vyhlásené za dogmy, ich dosah je na praktické dianie v cirkvi často väčší než vplyv dogmami.

Nový pápež bude konfrontovaný so zvedavosťou, či prekročí horizonty predchádzajúcich dvoch pontifikátov. Roky vlády tandemu Wojtyła-Ratzinger zanechali po sebe množstvo doktrínálnych postojov a ich disciplinárnych aplikácií. Ratzinger bol ideológom pontifikátu Jána Pavla II., a preto – vo vernosti sebe samému – bol pontifikát Benedikta XVI. obsahovo skôr doplnením a dovŕšením pôsobenia Jána Pavla II. než samostatným príbehom pápežského pôsobenia.

Každý pápež je viazaný postojmi svojich predchodcov a nikdy ich okato nenapráva (aj keby s nimi nesúhlasil), čo má zvýrazňovať kontinuitu pápežského úradu. Rozhodnutia nového pápeža nikdy nie sú retroaktívne: doktrína sa nekoriguje, disciplína sa nekomentuje, privilégia sa nerušia.

Nový pápež musí byť nadovšetko šikovný, aby vedel kľučkovať medzi realizáciou vlastných predstáv a tichou ignoráciou nepoužiteľných spôsobov svojho predchodcu. Stalo sa, že nový pápež niekedy hľadal cesty k dovedy odstaveným. Bez toho, aby komentoval konanie svojho predchodcu, otvoril dvere tým, ktorí z doktrínálnych alebo cirkevno-politických dôvodov ich mali zatvorené.

Príkladom z 20. storočia sú návraty teológov, ktorí boli „personae non gratae“ za Pia X. a Pia XII.: ich nástupcovia Benedikt XV. a Ján XXIII. omilostili niekoľkých mysliteľov, podozrievaných z nepravovernosti. Zdôvodnenie návratu bolo formulované obratne: odsúdenia „niektorých teologických tendencií“ zostali v platnosti (=formálna neopraviteľnosť pápežských výrokov), no už ich neaplikovali na dotyčné, dovtedy disciplinárne postihnuté osoby (=interpretačná voľnosť pontifika).

Popri všetkých zmenách od jedného pontifikátu k druhému bola vždy dodržaná schéma: Doktríny zostali v platnosti, posunula a zmenila sa ich interpretácia a použitie.

Pápežskej odvahe pre novoty v súčasnosti neprajú ani okolnosti, v ktorých sa rímskokatolícka cirkev nachádzala počas pontifikátov Jána Pavla II. a Benedikta XVI. Jej hierarchia sa správala defenzívne, cítila sa ohrozená liberalizmom, relativizmom, agnosticizmom a materializmom a obávala sa straty svojich doterajších pozícií. Optimistické naladenie katolíckej cirkvi voči svetu v šesťdesiatych rokoch 20. storočia a ochota sa ním inšpirovať boli preč. Podľa cirkevnej optiky sa svet zmieta v chaose a neistote, je sekularistický a protikatolícky. Proti „slabému mysleniu“ sveta cirkev zdôrazňuje „silné myslenie“, korešpondujúce s rímskokatolíckym presvedčením. Požiadavky veriacich najmä z tzv. prvého sveta, volajúcich po modernizácii cirkvi a otvorenosti voči civilnej spoločnosti sú Rímom vyhodnocované ako podľaľhnutie „duchu sveta“ a oslabenie viery.

Osobnosť pápeža, jeho charizma, fyzické a psychické sily, schopnosť získavať si spojencov a čeliť útokom nepriateľov sú pre podobu a význam konkrétneho pontifikátu rozhodujúce. Z tohto hľadiska bol Ján Pavol II. veľmi zdatný. Pre Benedikta XVI. boli tieto nároky, ako sa časom ukázalo, z rôznych dôvodov nad jeho sily.

Ako ukázal výsledok konkláve, ktoré 13. marca 2013 za pápeža zvolilo Argentínčana Jorgeho Bergoglia, ešte nenastal čas na pápeža z Afriky ani Ázie. Nový pápež František je síce Latinskoameričan, no vzhľadom na svoje talianskej korene má k Európe i Taliansku veľmi blízko. Nový pápež sa hlási k vojtylovsko-ratzingerovskej tradícii, nezaoberá sa doktrínami a teóriami, no v rámci možností, ktoré mu jeho úrad poskytuje, snaží sa cirkevnú prax adaptovať na podmienky moderného sveta a súčasne upevňovať identitu príslušníkov rímskokatolíckej cirkvi.

Použitá a odporúčaná literatúra:

Fischer, H.-J. (2005). *Dějiny papežů. Analýza současného stavu církve*. Olomouc: Aquamarin Fontána.

Franzen, A. (1995). *Malé církevní dějiny*, Praha, Zvon.

Jedin, H. (1990). *Malé dějiny koncilů*, Praha, Ústřední církevní nakladatelství.

Kódex kanonického práva. (1983).

Šefčík, M. (2013). *Konkláve*. Bratislava: Dobrá kniha.