
Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II.

Eds. Rastislav Kožíak – Jaroslav Nemeš. Bratislava: Chronos, 2006. 332 s.
ISBN 80-89027-20-2



© Centrum pre štúdium kresťanstva. Všetky práva vyhradené.

Pri citovaní prosíme dodržať autorské práva jednotlivých autorov a uvádzať zdrojovú publikáciu.

All published work, regardless of the medium in which it was published, is considered by law to be copyrighted by the author. It is important that all such articles and references to them be attributed to the author and source.

Viera v „spoločenstvo svätých“ – zdroj spoločenskej solidarity

Martin Mikolášik

MIKOLÁŠIK, Martin: *Belief in the Communion of Saints – Source of Social Solidarity*. In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 301-310.

The belief in the Communion of Saints, which is an ancient doctrine included in the Apostles' Creed, create the appropriate context for contemporary explanation of the sainthood. It helps to master the crisis of the concept of Sainthood – a heritage of protestant-catholic controversy and secularisation. The task of theology is, to open the fossilized category of sainthood on a base of its own tradition. The article presents vertical and horizontal dimension of the sainthood, which aims to solidarity as one of its manifestation and a space for the dialog with the social sciences. Lack of solidarity in the society creates big problems, and there is need of inspirations and source to overcome the individualistic tendencies.

KEYWORDS: Christianity, Fundamental Theology, Social Doctrine of Church, Communion of Saints

1. Kontextualizácia problému

Cieľom tohto príspevku je upozorniť na teologický interpretačný rámec, ktorý môže byť pri pohľade na svätosť a svätých v súčasnosti spoločensky relevantný. Tým je zdôraznenie anonymného „spoločenstva svätých“, v rámci ktorého sú isté osobnosti – oficiálni svätci – všeobecne známe, ostatných členov spoločenskej skupiny však nemožno pri takto zvolenom rámci vynechať. V kontexte proklamovanej multidisciplinárnosti konferencie sa tento príspevok orientuje na teologicko-filozofické východiská a postupy.

Tri okolnosti sa mi zdajú byť podstatné na zdôvodnenie témy tohto príspevku. Po prvé, *názov a ciele konferencie* sú veľmi príbuzné tomu, čomu sa venuje aj istá časť teológie – fundamentálna teológia, ktorá leží na teologickej hranici s filozofiou a jej najbližším susedom z filozofickej strany je filozofia náboženstva. Jedným z jej cieľov je hermeneuticky interpretovať cirkevnú tradíciu v jej živom cirkevnom a spoločenskom kontexte. To sa týka aj témy svätca, resp. svätosti, ktoré sprevádzajú kresťanstvo od jeho počiatkov. Zároveň môže ako hraničná disciplína ponúknuť spoločenským vedám, pre ktoré sa témy cirkevnej tradície stávajú objektom výskumu, rozlíšený a kompetentný pohľad „zvnútra“ na často netušené komplexné pozadie fenoménu.

Druhou okolnosťou je *kríza konceptu svätosti*, ktorý pretrváva vo vedomí veriacich, čo je stav, ktorý je potrebné teoreticky reflektovať a korigovať. Hrozieb je z teologického pohľadu niekoľko. Nekorigovaná úcta k svätým môže v ľudovej zbožnosti ešte stále vyústiť do istého typu idolatrie a privátnej alibistickej reli-

giozity. V nej veriaci využíva identifikáciu sa s postavou svätca ako priestor na únik z reality, zloženie starostí a túžob na neho. Pritom sa potláča úloha realizovať ideál svätosti vo vlastnom živote a vnímať Božie pôsobenie v reálnej prítomnosti. Kríza konceptu svätosti je konkrétne pri uctievaní svätých posilňovaná aj spoločenskou skepsou voči ideálnemu životu, priepasťou medzi (post)industriálnym spôsobom života od života oficiálnych svätcov a čností, ktoré predstavujú.

Tretou okolnosťou pre tému príspevku je postupné *oslabovanie solidarity* v modernej spoločnosti. Prejavuje sa napríklad v prehlbovaní sociálnych rozdielov medzi jednotlivými spoločenskými vrstvami, v prehlbovaní rozdielov medzi jednotlivými krajinami v rámci stále globalizovanejšieho sveta. V neposlednom rade sa prejavuje vytrácaním medzigeneračnej solidarity, čo vidieť v kríze dlhodobejšie budovaných dôchodkových a zdravotníckych systémov, v ekologickej necitlivosti a ohrozovaní budúcich generácií a ako ukážeme neskôr, na nedostatku solidarity sa môže dostať do krízy samotný právny štát a demokratická spoločnosť.

Výsledkom pozorovania takéhoto stavu je presvedčenie, že spoločenské vedomie potrebuje ideové zdroje a motívy pre solidárnejšie myslenie a konanie. Čím viac sa takýchto zdrojov nájde, tým širšie spektrum populácie môže ovplyvniť. Viacero zdrojov v minulých storočiach ponúkalo aj náboženstvo. Pretlmočenie viery v „spoločenstvo svätých“ do dnešného kontextu chce byť príspevkom v tomto hľadaní.

2. Obsah viery v „spoločenstvo svätých“

2.1. Viera v spoločnosť svätých – dejinné etapy

Viera v „spoločenstvo svätých“ je tradičná a nová zároveň. Hoci v priebehu rôznych storočí boli populárne kulty jednotlivých svätcov, oficiálna náuka cirkvi paradoxne nepredpisuje veriacemu povinnosť úcty k akémukoľvek svätcovi. Článkom viery všetkých kresťanov je naopak viera v „spoločenstvo svätých“, kde sa slovo „svätý“ dostáva do vyváženého, nezúženého kontextu, ktorý treba rešpektovať pri akýchkoľvek iných úvahách o svätosti a jednotlivých svätcoch.¹

Tento článok viery, pochádzajúci zo starovekého krstného symbolu, nasleduje za vyznaním „verím vo svätú cirkev všeobecnú (katolícku)“² a rozvíja ho. „Čím iným je cirkev, ak nie zhromaždením všetkých svätých?“, pýta sa staroveký autor Nicetas, u ktorého nachádzame najstaršiu systematizáciu tohto pojmu. A pokračuje: „Lebo od začiatku sveta tvoria patriarchovia Abrahám, Izáka a Jakub, ako aj proroci, apoštoli a mučeníci, alebo ostatní spravodliví, ktorí boli, sú a budú, jednu cirkev. (...) Ver teda, že v tejto jednej cirkvi získaš účasť na Svätom – alebo na svätých (communione sanctorum).“³ Kto je teda v zmysle Nicetasa „spravodlivým“, patrí k spoločnosti svätých. Stojí uprostred sveta a zároveň prekračuje jeho hranice „nahor“.

¹ Skutočne, základný pohľad na svätosť sa oproti minulosti výrazne zmenil. Súčasná katolícka dogmatika sa snaží prekonať antropocentrickú, etickú a kultickú redukciu chápania svätosti, ktorá sa rozvinula predovšetkým v boji proti reformácii. Hlavné perspektívy sa dnes formulujú nasledovne: Svätosť je podstatne teocentrická, personálna, sociálna, univerzálna a eschatologická skutočnosť. (Porov. Kraus, G.: Gnadenehre – das Heil als Gnade. In: Beinert W. (vyd.): Glaubenszugänge. Paderborn 1995, str. 286-287). Všetky z týchto perspektív sú prítomné v téme „spoločenstvo svätých“, ale osobitne je prítomný sociálny, univerzálny a eschatologický rozmer.

² Nicetas z Remesiany, Explanatio Symboli 10. Migne, J.P.: Patrologia Latina (PL) 52,871B.

³ Nicetas z Remesiany, Explanatio Symboli 23. PL 52,87 B.

Toto tvrdenie stavia na jednotlivých biblických svedectvách. Ich *logika* je nasledovná: Milosť je účasťou na živote trojjediného Boha a spoločenstve medzi Otcom, Synom a Duchom (porov. 1 Ján 1,1n.; 4,8-16; Ján 16,14; 1 Kor 1,9; Fil 2,1; 4,17; 2 Kor 13,13; 2 Petr 1,4 atď.) Cirkev je účinným znakom tohto spoločenstva s Bohom. Cirkevná úloha sprítomňovania svätosti zodpovedá sebazdeleniu Boha cez ľudskú prirodzenosť Ježiša Krista (Jn 1,14; 1 Tim 2,5). Cirkev sa uskutočňuje ako spoločenstvo (koinonia) s eucharistickým telom a krvou Krista (1 Kor 19,26), je spoločenstvom v utrpení aj v radosi (1 Kor 1,7; 2 Kor 1,5.7), spoločenstvom budúcej spásy (1 Pt 5,1) a spoločenstvom v starostlivosti o potreby trpiacich bratov a sestier (Rim 16,12; 2 Kor 8,4.19, Hebr 13,16). V neskorších fázach novozákonného obdobia rastie povedomie putujúcej cirkvi, ktorá je na ceste k naplneniu v „nebeskom Jeruzaleme“ (porov. Gal 4,26; Hebr 12,22; 13,14; Zjv 3,12; 21,2.10). V nádeji, po smrti „spočinúť pri Pánovi“ (2 Kor 5,1.8 a i.) a v pohľade na „veľký oblak svedkov“ (Hebr 12,1) sa zakladá zároveň viera na dejinnú a eschatologickú jednotu Božieho ľudu. Celkovo sa veriaci nazývajú „povolánymi svätými“ (Rim 1,7; Kol 3,12), zhromaždením svätých (1 Kor 1,2; Hebr 2,17), sú Božím svätým ľudom, kráľovským kňazstvom (1 Pt 2,5.9; Rim 15,16) a sú povolani k svätosti (1 Sol 4,7).⁴

Z týchto jednotlivých prvkov vyrastá v období patristiky a scholastiky celkové chápanie spoločenstva svätých. Na *východe* prevláda aspekt spoločenstva v posvätných veciach. Cez vzťah k eucharistii sa zdôrazňuje univerzálne spoločenstvo cirkvi. V *západnej teológii* označuje výraz spoločenstvo svätých skôr nebeských svätých ako tých členov jedného Kristovho tela, ktorí už dosiahli naplnenie.⁵ Tento aspekt sa postupne stáva dominantným, dostáva sa do úzkeho vzťahu so samotným uctievaním svätých a v ľudovom povedomí prevažuje dodnes.

V teológii reformácie hrá vertikálny rozmer menšiu úlohu a do popredia sa dostáva dejinno-horizontálna jednota cirkvi s Kristom a spolupráca všetkých vo viere a nádeji, v spoločenstve krstu a Pánovej večere. Cirkev sa definuje ako „communio sanctorum“ alebo „congregatio fidelium“. Na tomto základe možné aj evanjelicko-reformačné uctievanie nebeských svätých, ako nám to dosvedčujú viaceré príklady.⁶

Na katolíckej strane je obdobie posledných storočí poznačené dvoma

⁴ K celkovej logike interpretácie novozákonných výrokov porov. Jüngling H.-W.: „Heilig, das Heilige. III. Biblisch-theologisch“. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 4. zv., 3. vydanie, Freiburg 1995, str. 1272-1273.

⁵ Porov. Müller, G.L.: Gemeinschaft der Heiligen. In: Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung, Freiburg 2003, str. 1823.

⁶ Napriek kontroverznosti témy uctievania svätých stavia toto tvrdenie na pozorovaní, že v luteránskom kresťanstve existuje neustála línia pokusov, dotknúť sa liturgicky počas cirkevného roka pamiatky svätých, pretože reformácia nemá byť chápaná ako zrušenie kultu svätých, ale ako jeho navrátenie k forme zodpovedajúcej evanjeliu. (Porov. Lackmann. M., Verehrung der Heiligen. Versuch einer lutherischen Lehre von den Heiligen, Stuttgart 1958, str. 22-28. Medzi inými osobnosťami je napríklad W. Löhe exponentom ekleziálnej obnovy, A.F.C. Vilmar svojou interpretáciou kontroverzného obdobia a naviazania systematickej teológie o svätých na ekzeziológiu a ekleziálne podmienenú eschatológiu otvoril možnosti ekumenického dialógu a P.-Y. Emery integroval svätých do teológie a liturgie. (Porov. Müller, G.L.: Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen: geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Freiburg i. Br. 1986, str. 185-191). Spoločný text nemeckej biskupskej konferencie a Zjednotenej evanjelicko-luteránskej cirkvi v Nemecku pod názvom Communio sanctorum z 25. januára 2000 ukazuje plodnosť tohto prístupu pre ekumenický dialóg.

tendenciami. Na jednej strane dochádza v rámci konfesiónálnych sporov a teologických kontroverzií k subtilným rozlišovaniám v náuke o svätých, ktoré však neovplyvnili maximalistické a modlárske tendencie pri uctievaní svätých v ľudovej zbožnosti. Na druhej strane sa presadzuje najmä v Tübingenskej škole 19. storočia nový typ konštruktívnej teológie, ktorý stavia na novozákonnej myšlienke spoločenstva,⁷ a hoci sa voči oficiálnemu kurzu katolíckej cirkvi presadzoval ťažko, táto línia našla svoje vyvrcholenie a oficiálne uplatnenie v obnovenej náuke o cirkvi a svätých na Druhom vatikánskom koncile. V praktickej rovine si to však vyžiada čas a úsilie, aby sa prekonala privátna zbožnosť a meštiacka mentalita veriacich a rozmer „spoločenstva svätých“ našiel svoje uplatnenie.

2.2. Súčasná teologická syntéza viery v spoločenstvo svätých

V súčasnej systematickej a ekumenickej teológii sa teda uskutočňuje obnova náuky o cirkvi v znamení novozákonnej paradigmy spoločenstva – *koinonie*, respektíve spoločenstva svätých. Druhý Vatikánsky koncil hovorí o cirkvi ako o Božom ľude a uctievanie svätých má svoj „Sitz im Leben“ v napätí medzi Božou prítomnosťou v ľudstve ako takom, Božom účinkovaní v novom Božom ľude, ktorým je cirkev a jeho konečným naplnením v nebeskej sláve.

Celkovo sa dá pri uctievaní svätých konštatovať štvoraký význam vzťahu putujúcej cirkvi k nebeskej cirkvi: 1. Pohľad na svätých udržiava bdelú *eschatologickú túžbu* veriacich na konečný cieľ človeka – naplnenie na „onom svete“. 2. Nádej na vertikálny a budúci cieľ otvára dejinné a *horizontálne cesty*, kde sa v mnohých životných pomeroch a situáciách dostávame k svätosti a plnému zjednoteniu s Bohom. 3. Okrem napodobňovania príkladu svätých, posilňuje vzťah k svätým, ktorý má v Kristovi svoj pôvod, *jednotu a spoločenstvo* bratov a sestier. 4. Uctievanie svätých má v sviatostnej *liturgii* svoje ťažisko, veriaci si v nej spoločne svätých uctievať, uvedomujú vzájomné puto s nimi, pričom celá táto úcta svätých presahuje a vrcholí vo vďake a oslave samého Boha.⁸

Súhrnne možno povedať, že výraz „spoločenstvo svätých“ sa v prvom rade vzťahuje na posvätné dary, ktoré Boh daruje svojmu ľudu, predovšetkým eucharistiu. Až na základe týchto darov sa môžu tí, ktorí ich prijímajú, stávať svätými. Účasť (*koinonia, communio*) na posvätných daroch (*sancta*) zakladá spoločenstvo (*koinonia, communio*) posvätených (*sancti*) s Kristom a medzi sebou.⁹

V dôsledku toho musí byť teda cirkev, ktorá chce byť dôveryhodným spoločenstvom svätých, solidárna a musí sa držať zásady solidarity, ako ju formuloval apoštol Pavol: „Ak teda trpí jeden úd, trpia spolu s ním všetky údy“ (1 Kor 12,26). Solidárna so všetkými svojimi členmi na svete, ale v zmysle nasledovania Ježiša aj s ľuďmi mimo kresťanského spoločenstva, keď môžu potrebovať pomoc a podporu. To znamená aj zasadzovanie sa za tých, ktorí inak nemajú v spoločnosti žiadneho zástancu.

⁷ Porov. Müller, G.L.: *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen: geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Freiburg i. Br. 1986, str. 130-148.

⁸ Porov. Müller, G.L.: *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen: geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Freiburg i. Br. 1986, str. 200. Tento princíp je zjavný aj z reformy Liturgického kalendára, v ktorom boli zdôraznené sviatky Pána a zredukované spomienky na svätých, aby sa základné a jednotiace tajomstvo Boha v liturgii svojvoľne nezahmlievalo.

⁹ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Trnava 1998, čl. 948, 949-959.

3. Interpretácie pre nábožensko-spoločenský dialóg

3.1. Dôvody pre dialóg

Aké dôvody nás však vedú k tomu, aby sme prekračovali nábožensko-spoločenskú hranicu a riskovali zmätok v ustálených pojmoch, otváranie zaužívaných teórií a postupov, zasahovanie jednej oblasti do druhej? Nie je jednoduchšie udržiavať ustálenú a zabehnutú koexistenciu spoločenského a náboženského sveta – myšlienok, terminológie a inštitúcií? Názov a ciele tejto konferencie potvrdzujú, že existuje záujem nielen o interdisciplinaritu, ale aj o hľadanie prienikov medzi náboženskou tradíciou a jej spoločenským kontextom.

Motivácia musí byť z oboch strán. *Zo strany kresťanstva* je to predovšetkým princíp inkarnácie božského do ľudského v Ježišovi Nazaretskom. On spochybňuje oddelenie sakrálneho od profánneho, paralelné zakuklenie sa do kultu a moralizovania na jednej strane, a na druhej strane mocenské záujmy na etnickom, národnom či kastovnom princípe. Ďalším náboženským motívom je pohľad na človeka, jednotlivca v každej dobe, ktorý je adresátom náboženstva a zároveň plnohodnotným členom spoločnosti, ktorého nemožno viesť ani k schizofrenickému paralelnému nasledovaniu nekompatibilných hodnôt a ideálov (nedeľa vs. pracovný týždeň), ani ho jednostranne indoktrinovať. Tretím dôvodom je intelektuálna prirodzenosť teologickej vedy, ktorá ako kritická reflexia viery a tradície, pritom v službe cirkevného spoločenstva, sa nemôže uspokojiť len s nejakým harmonickým teoretickým krytím daného stavu, ale musí byť slobodná porovnávať ideál so skutočnosťou, odkrývať rezervy a tvorivo ponúkať riešenia.¹⁰

Pre úspešný dialóg musia byť rovnako silné aj motívy *zo strany spoločenských vied*. Dlhé obdobie bol ich prístup k náboženstvu poznačený emancipáciou sa spod náboženského vplyvu, zápasom o svoju svojbytnosť. Následne, počas silnej sekularizačnej tendencie, zase nepovažovali za potrebné a prínosné všímať si náboženské tradície. Postupne sa však mení spoločenský kontext¹¹ a preto je potrebné viesť obojstranne motivovaný, spoločensko-náboženský dialóg.

Podľa súčasného nemeckého filozofa a sociológa J. Habermasa si musí práve moderný právny štát, založený na princípe občianskej spoločnosti, zachovať po-

¹⁰ „Zdanlivo paradoxné slovné spojenie „Glaubenswissenschaft“ (veda viery, veda o viere – pozn. prekl.) vyjadruje, že viera a veda/vedeckosť tu vstupujú do interakcie, spôsobom, že viera a vec viery sa stáva predmetom vedeckého poznávacieho snaženia a vedecký diskurz nástrojom poznania viery a zodpovednosti viery, a sice tak, že obe inštanície v interakcii pritom nestrácajú svoju podstatu, ale môžu pri zachovaní vlastného charakteru a svojich špecifických záujmových oblastí nepoškodené a produktívne spoluúčinkovať“ (Seckler M., *Theologie als Glaubenswissenschaft*. In: Kern, W. – Pottmeyer H.J. – Seckler, M. (vyd.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Zv. 4, Tübingen 2000, str. 131-184, citát str. 131).

¹¹ Dochádza k neočakávanej revitalizácii rôznych náboženských ortodoxií a k celosvetovej politizácii náboženských spoločenstiev. Tieto sa ťažko zmierujú so sekulárnym myslením humanizmu, osvietenstva a politického liberalizmu. Konvergencia postmoderných teórií, skeptických voči racionálnemu riešeniu nahromadených problémov a náboženských fundamentalistických síl vyúsťuje do tézy, že zdrvenej moderne môže pomôcť zo slepej uličky už len náboženské nasmerovanie na transcendentný orientačný bod. (Habermas, J.: *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, *Zur Debatte* 1/2004, München 2004, str. 3.) Takýto diskontinuitný vzťah k moderne a osvietenскеj tradícii by však nevedol k reálnym konštruktívnym riešeniam.

trebnú mieru solidarity a demokratickú podstatu.¹² Tá je dnes ohrozená zvonku – „vykoľajenou modernizáciou spoločnosti“. Jej hlavnými faktormi sú politicky neovládaná dynamika celosvetového hospodárstva a celosvetového spoločenstva. Trh preberá vedenie aj v tých oblastiach života, ktoré doteraz normatívne držali pokope buď politické, alebo predpolitické (rozumej predovšetkým náboženské) formy komunikácie.¹³

Habermas zvyrazňuje úlohu náboženských tradícií ako zdrojov „politických cností“ a potrebnej miery solidarity pre udržanie demokratických systémov. Na druhej strane je potrebné, aby filozofia a iné spoločenské vedy pomohli otvoriť a „preložiť“ obsah biblických pojmov ponad hranice náboženského spoločenstva všeobecnému publiku inak veriacich a neveriacich. Musí dôjsť k „sekularizujúceho pôrodu nábožensky zapuzdrených významových potenciálov“. „Postsekulárna spoločnosť“ musí vo svojom záujme „šetrne zaobchádzať“ so všetkými kultúrnymi prameňmi, z ktorých sa živí vedomie noriem a solidarity občanov“. Sekularizovaní občania nesmú práve „ako občania“ v zásade ani odopierať náboženským predstavám potenciál pravdy, ani popierať veriacim spoluobčanom právo formulovať svoje príspevky do verejných diskusií v náboženskom jazyku. Dokonca sa od nich očakáva, že sa budú podieľať na úsilí prekladať relevantné príspevky z náboženského do verejne prístupného jazyka. Táto záťaž nesmie byť naložená len na plecía tej časti verejnosti, ktorá sa deklaruje ako náboženská. V tomto tkvie najväčší posun od sekulárne chápaného štátu k štátu postsekulárnemu, ako ho definuje Habermas.

3.2. Spôsoby pretlmočenia viery v „spoločenstvo svätých“ (Ako?)

a) Sémantická otvorenosť pojmov

Formálnou podmienkou pretlmočenia viery v „spoločenstvo svätých“ do spoločenského kontextu je otvorenosť kľúčových teologických pojmov, ktoré potom hľadajú svoj ekvivalent v inom slovníku. Táto otvorenosť nie je zrejmá z pozorovania náboženského života a je úlohou teológov posudzovať stálu a premenlivú zložku týchto pojmov. Bez zachádzania do detailov si všimnime niektoré.

Pojem *cirkve* znamená na prvý pohľad inštitúciu, ktorá ako iné inštitúcie má svoje vedenie, svoje pravidlá a pod. Už menej sa vníma, že inštitucionálny prvok cirkvi je len jedným z viacerých, a už vôbec nie tým najpodstatnejším. Má byť v službe cirkvi chápanej ako spoločenstvo veriacich v Krista. A ani veriaci v Krista nie sú len pokrstení, ale medzi nich možno rátať aj tých, ktorí zdieľajú Kristovho ducha a v svojich okolnostiach sa inšpirujú jeho príkladom. A tak prideme až k pojmu K. Rahnera „anonymní kresťania“.

Podobne je to s *eschatológiou*. Na prvý pohľad sa to chápe tak, že človek žije

¹² Habermas je v tejto súvislosti vhodný príklad z viacerých dôvodov. Patrí medzi jedného z najvýznamnejších a najreprezentatívnejších európskych filozofov. Vo svojej filozofii sa snažil vždy udržiavať kontakt s problémami spoločnosti a dokázal formulovať reprezentatívne hodnotenia spoločenského vývoja. Vo vzťahu k náboženstvu sa vyhýba jednostranným postojom a aj ako „nábožensky nemuzikálny“ sa snaží rešpektovať obsahy náboženskej tradície.

¹³ Základné myšlienky tejto tretej časti sú zhrnuté v príspevku Habermas, J.: Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, Zur Debatte 1/2004, München 2004, str. 2- 12. Habermas sa však vzťahu medzi štátom a náboženstvom venuje čoraz častejšie, porov. Habermas, J.: „Glauben und Wissen“. In: Habermas, J.: Zeitdiagnosen, Frankfurt/M. 2003, 249-262; Habermas, J.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, najmä str. 119-155.

na tomto svete preto, aby si zaslúžil večný život a šťastie na „druhom svete“. Kvôli tomu je najvhodnejšie, aby v tomto „slzavom údolí“ trpel podľa Kristovho príkladu. Ale na príklade viery v „spoločenstvo svätých“ vidíme, že kresťanská eschatológia sa nachádza medzi týmto extrémom a extrémom budovania svetlých zajtrajškov a ideálnej spoločnosti na tomto svete. K cieľu človeka patrí už aj samotná cesta, po ktorej putuje týmto životom a budovanie Božieho kráľovstva, ktoré sa začína na tomto svete a vyznačuje sa spravodlivosťou, pokojom, láskou a radosťou.

To isté platí pre *sviatosti* a sviatosťnosť. Sviatosti ako viditeľné znaky Božej prítomnosti sa nedajú zredukovať len na sedem scholastikou definovaných liturgických slávení. Samotným základom, prasviatosťou, je cirkev, o ktorej podobe sa spomína vyššie. A tak koniec koncov nemožno vydefinovať v rámci nášho životného priestoru oblasť, o ktorej by sme mohli tvrdiť, že nemá žiadnu sviatosťnú kvalitu. Rovnako definícia pojmu *náboženstvo* je pre teológiu určená viac teocentrickou koncentráciou než kultúrnou podobou, teda náboženstvo je predovšetkým spásu prinášajúcim vzťahom k Bohu, čo znovu otvára priestor pre komunikáciu bežne chápaného náboženského a nenáboženského sveta. A tak by sme mohli pokračovať pri mnohých iných teologických pojmoch.¹⁴

b) Solidarita horizontálna – nový „martýr“

Okrem formálnej otvorenosti je pre dialóg zároveň potrebné nachádzať spoločné obsahové témy, z ktorých sa dotkneme dvoch. Ako rozlišujeme v téme „spoločenstvo svätých“ horizontálny a vertikálny rozmer, to isté možno uplatniť aj v súvislosti so spoločnými témami. Prvou je potreba „politickej svätosti“ a aktualizovaná koncepcia „martýra“. V rámci horizontálnej, medziľudskej aktuálnej solidarity sa teológia snaží predovšetkým v oblastiach tretieho sveta, kde je dlhodobo a vo veľkej miere potláčaná dôstojnosť človeka, prehodnotiť obraz svätosti a jeho vrcholnej podoby – martýria. „Svätosť nespočíva v púhom opakovaní toho, čo sme sa predtým naučili. Milosť svätosti spočíva v tom, aby sa skúsenosť Ježiša nanovo zrodila vo svojom prítomnom čase, v tom, aby sa na výzvy, ktoré nám dávajú život a dejiny, nachádzala odpoveď podľa kritérií Pána.“¹⁵

Ak je každý kresťan svätý na základe svojho povolania a je vyzvaný meniť svoj život k svätosti, v kontexte marginalizácie, chudoby, závislosti a zneužívania aktívna svätosť znamená sociálnu zmenu, angažovanosť a predovšetkým vnímavosť voči chudobným.¹⁶ Takto situovaná svätosť sa prejavuje ako politická svätosť, pretože teologálne čnosti viery, nádeje a lásky sa stávajú účinnými tak, že sa snažia zmeniť existujúce spoločenské štruktúry smerom k ideálu Božieho kráľovstva a privádzať k Bohu tohto kráľovstva.¹⁷

¹⁴ Porov. Beinert, W.: Ewiges und Geschichtliches in der Botschaft der Kirche. In: Beinert, W.: Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche, Freiburg 1993, str. 56-77. V dostupnej literatúre Rahner, K. – Vorgrimler, H.: Teologický slovník. Praha : Zvon, 1996. Beinert, W.: Slovník katolické dogmatiky. Olomouc : MCM, 1994. Problém dejinnosti poznávacích princípov zasahuje aj do samotných „axióm“ teológie, teda dogiem: „Iste, že musíme akceptovať dogmy cirkvi a učiteľského úradu, ale zároveň treba pamätať na to, že predstavujú len začiatok dogmatického vývoja, a teda sa musia ďalej rozvíjať“ (K. Rahner: Zeitschrift für Katholische Theologie 99, číslo 1, str. 22).

¹⁵ Biskupská konferencia Čile (vyd.) Iglesia servidora de la vida. Orientaciones pastorales 1986-1989, Santiago de Chile 1985, str. 9.

¹⁶ Porov. Goldstein, H.: Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung. Düsseldorf 1991, str. 90.

¹⁷ Porov. Sobrino, J.: Profil einer politischen Heiligkeit. In: Concilium (Deutsche Ausgabe) 19/1983, str. 182-187.

Kontemplácia, modlitba a liturgia sú pritom miesta stretnutia sa s Bohom kráľovstva a života. Kde pustoší vzťahy sociálny a štrukturálny hriech, musí sociálna a štrukturálna láska – niekedy označovaná aj ako politická láska – navzájom zmierovať antagonistické spoločenské triedy. Každodenným sprievodným javom takejto politickej svätosti sú nedorozumenia, podozrenia a prenasledovanie. Nasledovanie Ježiša v sociálno-politickom prostredí takýchto krajín vedie často k martýriu. Od jedného z takýchto „svedkov krvi“, v San Salvadore v roku 1989 zavraždeného Ignacia Ellacuria pochádza výrok, že svätosť spočíva v tom, „že sa zasadí celý život za chudobných, aby zo sveta vymizol hriech, negácia životodarného ducha, a aby do dejín vstúpilo kráľovstvo Boha, ktorý je Bohom života“.¹⁸

c) Solidarita vertikálna – citlivosť voči mŕtvym

Pri uvažovaní o vertikálnej solidarite, ktorá začína pri medzigeneračnej solidarite a presahuje ju nielen smerom k budúcim generáciám, ale aj k minulým, by mohla byť inšpiratívnu viera v spoločenstvo svätých, ktoré existuje medzi veriacimi putujúcimi na tomto svete a tými, ktorí zosnuli (či ich už kategorizujeme ako „oslávených“ alebo „očisťujúcich sa“). Táto viera nachádza svoje liturgické vyvrcholenie na sviatok všetkých svätých a pamiatku zosnulých, kedy si veriaci pripomínajú nielen tých, ktorí majú za sebou verejne známy víťazný životný zápas, ale v nádeji na ich večné šťastie si pripomínajú všetkých.

To stojí v kontraste nielen voči už spomínanej strate medzigeneračnej solidarity a solidarity s budúcimi generáciami, ale aj voči „zriedkavej ľahkovážnosti voči mŕtvym“¹⁹ ktorú pozorujeme. Tá je výsledkom skeptického racionalizmu a materialistickej teórie poznania, ktorá definitívne popiera akúkoľvek existenciu duchovnej osoby v inom vzťahu k individuálnej materiálnosti (jednoducho: „po smrti *všetko* končí“). Mŕtvi, s ktorými človek žil, nepôsobia určujúco na vlastný život, ale sa strácajú v minulosti, ktorá všetko pohltí. Vzťah k mŕtvym sa prejavuje len ako reprodukcia spoločnej minulosti, nie však ako prítomný život s nimi smerujúci k spoločnej budúcnosti.

Synodálny text nemeckých biskupstiev hovorí, že veľké ideály ľudských dejín, akými sú spravodlivosť a mier, sa nedajú uskutočniť, ak k nim nie sú spoločne zapojení aj mŕtvi. Ich utrpenie nebude zmierené len tým, ak ho pochopíme ako humus pre blaho svojich vnukov. Požiadavka univerzálnej solidárnej existencie, ktorá má byť základom kresťanskej antropológie, zahŕňa v sebe „spoločenstvo s mŕtvymi“. Len tak môže byť posolstvo o zmŕtvychvstaní oslobodené od abstraktného a izolovaného horizontu individualisticky poňatého „pokračovania života po smrti“, alebo vystúpenia „duše“ z každej naviazanosti na „matériu“.²⁰

Pri uctievaní si svätých sa nejedná o abstraktný pohľad na človeka, ale na konkrétnych ľudí s ich osobitnými a naplnenými dejinami. Veriaci sú presvedčení, že dejiny každého človeka majú význam nielen pre neho samotného, ale aj pre iných ľudí na každom mieste a v každom čase vďaka tej solidarite, v ktorej všetci jeden

¹⁸ Ellacuria, I.: Spiritualität im Geist Christi. In: Collet, G. (vyd.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der I. Befreiungstheologen. Freiburg 1988, str. 205.

¹⁹ Müller, G.L.: Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen: geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Freiburg i. Br. 1986, str. 207.

²⁰ Porov. tamtiež.

pre druhého žijú a každý je Bohom chcený, lebo Boh chce všetkých spolu s celkovými dejinami sveta. Uctievanie svätých vidí každého svätého v jeho neopakovateľnej jedinečnosti a zároveň v jeho naplnení v spoločenstve svätých, v ktorom je bez závidy uznaný zo strany všetkých, v jednote všeobjímajúcej a zároveň každému jednotlivcovi určenej Božej lásky.²¹

Náboženstvo – spoločenský dialóg by mohol viesť k tomu, aby sa prehĺbila spoločenská citlivosť a zodpovednosť aj voči tým mŕtvym, ktorí nestoja na strane víťazov a poznáme ich z učebníc histórie. Len citlivosť voči osudom tých, ktorí sa snažili viesť poctivý zápas o hodnoty aj za cenu utrpenia alebo straty spoločenského úspechu môže byť základom, na ktorom bude stáť úspešný zápas o hodnoty v generácii prítomnej. V takomto dialógu vidím nádej, že hodnota tradičnej viery v „spoločenstvo svätých“ má potenciál korigovať nie vždy vhodnú ľudovú úctu k svätým a zároveň dokáže byť inšpiratívnou nielen pre veriacich, ale i pre neveriacich, pri prekonávaní individualizácie životného priestoru.

doc. PhDr. ThDr. Martin Mikolášik, PhD.; Erzbischöfliches Amt
für Unterricht und Erziehung, Stephansplatz 3/IV, 1011 Wien
(m.mikolasik@edw.or.at)

Zusammenfassung

Glaube an „Gemeinschaft der Heiligen“ – Quelle der gesellschaftlichen Solidarität

Martin Mikolášik

Zwei Hauptgründe stehen hinter dem gewählten Thema. Erstens, die unterbrochene theologische Entwicklung im ehemaligen Ostblock hat bis heute die Folge, dass viele Einzelthemen noch nicht im Geiste der theologischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts und des Zweiten Vatikanischen Konzils erarbeitet wurden – dazu gehört auch der Glaube an Gemeinschaft der Heiligen als Rahmen für die Heiligenverehrung. Zweitens, die gesellschaftliche und allgemeine akademische Relevanz der theologischen Themen ist immer gering. Nicht nur wegen der theologischen Unterentwicklung, sondern in gleichem Maß wegen ideologischem Missbrauch der humanistischen Wissenschaften in der Zeiten des Realsozialismus und daraus folgenden tabuisierten Themas und Vorurteilen.

In drei Schritten verfolgt der Beitrag das Ziel, einen theologischen hermeneutischen Rahmen anzubieten, der heute für den Zutritt zu individuellen Heiligen hilfreich und für Überwindung bestimmter gesellschaftlichen Krisenphänomene relevant ist.

Im ersten Schritt (*Kontextualisierung des Problems*) wurde der Bezug zu den anderen, überwiegend historischen und religions-wissenschaftlichen Beiträgen

²¹ Porov. Rahner, K.: Die Gemeinschaft der Heiligen und die Heiligenverehrung. In: Beinert, W.: Die Heiligen heute ehren, Freiburg 1983, str. 239-240.

definiert. Es geht vor allem darum, dass die Fachdisziplinen, die religiöse Phänomene zum Objekt haben, in einem inderdisziplinären Dialog die von der Theologie vorgestellte Komplexität und lebendige Natur des Thema Heiligkeit wahrnehmen sollen. Die öfters kritisierte Krise der Heiligenverehrung und schwindende Relevanz des Themas in anderen Humanwissenschaften kann auch mit der Hilfe der eigenen Tradition überwinden werden – durch Akzentuierung und er-neuerte Interpretation des Glaubens an Gemeinschaft der Heiligen

Im zweiten Schritt (*Inhalt des Glaubens an Gemeinschaft der Heiligen*) wurde historisch und systematisch dargestellt, dass dieser Glaube großes ökumenisches Potenzial behält und in der vertikalen und eschatologischen Verankerung horizontale, geschichtliche Realisierung findet. Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils stellt offiziellen Höhepunkt dieser Perspektive dar. In Anlehnung an die Paulusworte von den leidenden Gliedern hat diese Perspektive klare Folgen für den Solidaritätsgedanke.

Im dritten Schritt (*Interpretierung für den religiös-gesellschaftlicher Dialog*) wurde dieser Glaube in den gesellschaftlichen Kontext interpretiert und sein Potential eröffnet. Zuerst muss es geklärt werden, ob beiderseits ernsthafte Gründe zum Dialog bestehen. Auf der Seite des Christentums ist es Inkarnationsprinzip, der holistische Auffassung jedes Menschen, der ein ernsthaftes Mitglied der Glaubensgemeinschaft und der Gesellschaft sein will und die wissenschaftliche Natur der Theologie, die die Tradition kritisch und kreativ lebendig machen will. Als gesellschaftlich dialogbedürftige wurden die Ideen von J. Habermas vorgestellt, der eine „Übersetzung“ der religiösen Traditionen für die Zukunft der Demokratie und notwendige Solidarität fordert. Demnach sind wir sogar von einer säkularen zu einer postsäkularen Gesellschaft übergegangen. Zum Schluss wurden zwei Themen angeboten, die möglicherweise gemeinsame religiös-soziologische Erörterung verdienen – Idee eines neuen „Martyrer“ innerhalb horizontaler Solidarität und eine Empfindlichkeit gegenüber den Toten innerhalb vertikaler und intergenerationellen Solidarität.