

HISTORIA ET THEORIA IURIS (HTI) je vedecký časopis venujúci sa právnym dejinám, právnej teórii a príbuzným oblastiam.

Dodržiava štandardy anonymizovaného recenzovania príspevkov.

hti.casopis@gmail.com, <https://www.flaw.uniba.sk/veda/hti/>

ISSN 1338-0753

Redakcia

Mgr. Adam Kőszeghy, PhD.

Prof. Mgr. Miroslav Lysý, PhD.

Mgr. Lenka Martincová, PhD.

Editor čísla

Prof. Mgr. Miroslav Lysý, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta

Adresa redakcie

HISTORIA ET THEORIA IURIS

Katedra právnych dejín a právnej komparatistiky

Právnická fakulta UK

Šafárikovo nám. č. 6

P. O. BOX 313

810 00 Bratislava 1

Obsah

Štúdie.....	3
VALÉRIA TERÉZIA DANČIAKOVÁ Exorcizmus otrokyne vo Filipách a rímske právo	4
TOMÁŠ GÁBRIŠ Včelí úl medzi emblémom a symbolom: k paralelám včelstva a spoločnosti	14
JAKUB JANKOVIČ Právne nástroje boja proti maďarskej iredente v medzivojnovom období na Slovensku	23
DÁVID MAUKŠ Náboženská sloboda na príklade politiky apartheidu v Juhoafrickej republike	32
MICHAELA PRIHRACKI Koncept spravodlivosti v judaizme obdobia Druhého chrámu	44
FREDERIKA VEŠELÉNYIOVÁ Legislatívne ukotvenie ústavnej starostlivosti o maloletých na Slovensku v 20. storočí.	55
Recenzie	67
KUKLÍK, Jan. <i>Příběh československé ústavy II.</i> Praha: Karolínium, 2022 (Marián Ruňanin)	68

Štúdie

Exorcizmus otrokyne vo Filipách a rímske právo¹

Valéria Terézia Dančiaková

Kánonické texty sú predovšetkým predmetom záujmu štúdia teologických disciplín, či už ide o dogmatiku, alebo biblistiku, ktorá skúma texty nie len z ich teologického hľadiska, ale za účelom ich pochopenia neopomína ani historický kontext textov. Mimo teológie sa však týmto textom málokto venuje, a to aj napriek tomu, že napríklad autor Evanjelia podľa Lukáša a Skutkov apoštolov označuje tieto texty za akýsi „historický“ záznam udalostí. Obzvlášť Skutki apoštolov predstavujú skôr historiografické dielo, keďže popisujú udalosti šírenia prvotného kresťanstva. Antická historiografia sa však neriadila pravidlami modernej historiografie, a preto bývajú Skutki apoštolov odsúvané bokom. Záznam udalostí, ako sú v nich popísané jednoducho nie je možné brať ako historický fakt. Rovnako aj z teologického hľadiska býva kniha Skutkov apoštolov opomínaná, keďže obsahuje záznam zvesti z druhej ruky, teologickú interpretáciu zvesti Petra, či Pavla v podaní druhej generácie kresťanov.

Napriek tomu si dovoľíme tvrdiť, že Skutki apoštolov sú cenným zdrojom historických reálií o fungovaní Rímskej ríše a aj v prípade, že autor niektoré situácie interpretoval mylne, môže nám to napovedať niečo o pôvode autora, ktorého identita ešte stále nie je uspokojivo definovaná. V príspevku chceme predstaviť niekoľkú momentov časti Sk 16, 16 – 40 v kontexte rímskeho práva, ako predprípravu rozsiahlejšej štúdiu knihy Skutkov apoštolov v kontexte rímskeho práva.

SK 16, 16 – 40 V KONTEXTE KOMENTÁRA CRAIGA KEENERA

Inšpiráciou pre skúmanie knihy Skutkov apoštolov v kontexte rímskeho práva bola naša predchádzajúca práca na texte, v rámci ktorej sme skúmali antijudaistickú tendenciu jedného z rukopisov Skutkov (rukopis D) a v rámci analýzy textu sme narazili na komentár teológa Craiga

Abstract

The Acts of the Apostles are one of the canonical books of the New Testament that get little attention compared to other biblical texts. The historians discard Acts as not credible enough concerning the historical events and the theologians see it only as a reception of the message of Paul and others, and as such not very authentic. But can we really put aside the text of Acts like this? Despite the historical account not being necessarily accurate, the realities that we find in the text reflect immediate experience and historical context of the author, the context of the Roman Empire of the first century CE. For that reason, one of the possible approaches to the study of the Acts is through the prism of Roman law, formal or substantive, the functioning of the provincial administration, and the interaction of the Roman citizens and the instate of citizenship with the foreigners. In the contribution, we want to focus on the pericope speaking of Paul being arrested in Philippi in the context of Roman law.

Keywords

apostle Paul, Roman law, Acts of the Apostles, common law, Lex Aquilia

Author

Mgr. et Mgr. Valéria Terézia Dančiaková, PhD.
Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta
valeria.terezia.danciakova@flaw.uniba.sk

Cite

DANČIAKOVÁ, Valéria Terézia. Exorcizmus otrokyne vo Filipách a rímske právo. In *Historia et theoria iuris*, 2024, roč. 16, č. 1, s. 4 – 13.

¹ Štúdia bola podporovaná Vedeckou grantovou agentúrou Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky a Slovenskej akadémie vied, ako súčasť vedeckého projektu „Raná recepcia apoštola Pavla v korpuse novozmluvných textov (VEGA 1/0188/22), ktorého domovským pracoviskom je Univerzita Komenského v Bratislave, Evanjelická bohoslovecká fakulta.

Keenera² k epizóde vo Filipách, kde sme si všimli viacero prvkov, ktoré by bolo vhodné vysvetliť v kontexte rímskeho práva.

Sk 16, 16 – 40:

„16 Jedného dňa, keď sme sa uberali na miesto modlitby, stretli sme akúsi dievčinu, ktorá mala vešteckého ducha a veštením prinášala svojim pánom veľký zisk. 17 Chodila za Pavlom a za nami, a vykrikovala: „Títo ľudia sú služobníkmi Najvyššieho Boha a ohlasujú vám cestu spásy.“ 18 Robila tak veľa dní. Pavla to zamrzelo, obrátil sa a povedal tomu duchu: „Prikazujem ti v mene Ježiša Krista, vyjdi z nej von!“ A on v tú hodinu vyšiel. 19 Keď jej páni videli, že im pominula nádej na zisk, chytili Pavla a Sílasa a zavliekli ich na námestie pred vrchnosť. 20 Predviedli ich pred sudcov a povedali: „Títo ľudia poburujú naše mesto. Sú to Židia 21 a hlásajú obyčaje, ktoré my Rimania nesmieme ani prijať, ani zachovávať.“

Upozorniť chceme na dva prvky, ktoré vo svojom diele komentuje Craig Keener, a to nemožnosť použitia žaloby podľa *lex Aquilia* vo vzťahu k „pominutej nádeji na zisk“ a potom význam slova „obyčaj“ vo verši 21 a prečo by táto obyčaj mala spôsobiť tak nepriateľský postoj a uväznenie Pavla so Sílasmom, ako dôsledok rímskej xenofóbie.

POMINUTÁ NÁDEJ NA ZISK

Vo svojom komentári sa Keener zamýšľal nad dôvodmi prečo, majiteľ otrokyne nevyužil na ochranu svojich záujmov *lex Aquilia*, ale obvinil Pavla verejne z poburovania a šírenia zakázaných obyčajov. Skutková podstata protiprávneho poškodenia cudzej veci (*damnum iniuria datum*) si vyžadovala naplnenie troch základných prvkov, hoci ako uvidíme, na aplikácia samotného zákona sa vyžadovalo viac. Týmto prvkami bolo spôsobenie škody/ujmy (*damnum*) na strane žalobcu, protiprávne konanie žalovaného (*iniuria*) a ujma spôsobená (*datum*) konaním žalovaného.³ Zaujímavé je, že Keener nikde nespomína samotný zákon, hoci z kontextu je jasné, že naráža na *lex Aquilia*, keďže hovorí o poškodení cudzej veci a spája ho v tomto prípade s telesným poškodením otroka. Dôvodí v zásade, že by sa mohla v tomto prípade použiť *actio legis Aquilliae*, avšak poškodený vlastník chcel vznietť voči Pavlovi so Sílasmom závažnejšie verejné obvinenie.⁴

Tomuto dôvodu si však dovoľíme oponovať o to hneď z niekoľkých dôvodov. *Lex Aquilia*, pôvodom z druhého až tretieho storočia p. n. l., pravdepodobne 287, p. n. l.,⁵ vo svojej pôvodnej podobe vyžadovalo, aby bolo spôsobené fyzické poškodenie a to priamym telesným pôsobením na vec. Okrem toho v pôvodnom znení zákon hovorí vo svojej prvej kapitole o usmrtení otroka alebo štvornohého stádového zvieratá a v druhej kapitole o strate spôsobenej inému spálením, zlomením alebo zničením⁶ (opäť vo vzťahu k otrokovi alebo zvieratú):⁷

?si quis seruum seruam alienum alienam quadrupedem pecudem iniuria occiderit, quanti id in eo anno plurimi fuit, tantum aes ero dare damnas esto.? (kapitola 1)

² KEENER, C. Craig. *Acts: An Exegetical Commentary: 15:1-23:35*. V. 3, Grand Rapids: Baker Academics, 2014, s. 2465 a nasl.

³ ANDERSON, Craig. *Roman Law for Scots Law Students*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021, s. 387.

⁴ KEENER, ref. 2, s. 2470.

⁵ ANDERSON, ref. 3, s. 386.

⁶ Použité je slovo *rumpo*, ktoré má významy ako zlomiť, prasknúť, pretrhnúť, natrhnuť, porušiť (dohodu), vybuchnúť, či odseknúť. HLUŠÍKOVÁ, Marta. *Latinsko-slovenský slovník*. Bratislava: Kniha - spoločník, 2003, s. 1668; *Latin Concise Dictionary*. Glasgow: HarperCollins, 1997, s. 190.

⁷ Pozri aj D 9,2,27,6: *Si quis igitur non occiderit hominem vel pecudem, sed usserit fregerit ruperit, sine dubio ex his verbis legis agendum erit. Proinde si facem servo meo obieceris et eum adusseris, teneberis mihi.*; D 9, 2, 2, 1: *pr. Lege Aquilia capite primo cavetur: "Ut qui servum servamve alienum alienamve quadrupedem vel pecudem iniuria occiderit, quanti id in eo anno plurimi fuit, tantum aes dare domino damnas esto".*

?si quis alteri damnum faxit, quod usserit fregerit ruperit iniuria, quanti ea res fuit in diebus triginta proximis, tantum aes ero dare damnas esto.?⁸ (kapitola 3)

Vo vzťahu k obsahu tretej kapitoly, Jolowitz navrhoval interpretáciu, že v tom prípade ide o úplné zničenie neživých vecí, takže všetky tri kapitoly by vzťahovali na zánik hodnotných vecí.⁹ Daube na druhej strane zastáva názor, že kapitola tri sa vzťahuje na zranenie (poškodenie) predmetov spomenutých v kapitole 1.¹⁰ S postupom času sa upúšťalo od podmienky priameho telesného pôsobenia a bolo možné priznať žalobu aj v prípade, že škoda bola spôsobená nepriamo, či už v podobe žaloby *in factum*, alebo neskôr žaloby vyplývajúcej zo samotného zákona ako *actio legis Aquiliae utilis*. Tieto boli v čase klasického práva už k dispozícii.¹¹ Nebolo teda potrebné telesné pôsobenie na vec. Problém však nastáva so skutočnosťou, že tu nedochádza k fyzickému poškodeniu veci, ale len k strate určitej schopnosti otrokyne, ktorá prinášala jej pánovi zisk. Je pravda, že postupne sa nahrádzal aj ušlý zisk a náhrada škody sa rozdelila do dvoch kategórií, a to *damnum emergens* (samotná škoda) a *lucrum cessans* (ušlý zisk)¹², avšak v tomto prípade by sa v zásade kompenzoval len ušlý zisk bez zjavnej škody. Ujma však v klasickom práve predpokladala zrejme oba komponenty.¹³

Na to, aby sme mohli skutkovú podstatu subsumovať pod *lex Aquilia* (v jeho pôvodnom zmysle), muselo byť splnených v zásade 5 podmienok, a to: 1) žalobca musel utrpieť stratu (*damnum*); 2) strata bola následkom zničenia/poškodenia veci (*res corrupta*), a to buď v podobe *occidere* podľa prvej kapitoly alebo jedného z trojice výrazov, a to *urere*, *frangere* alebo *rumpere* podľa tretej kapitoly; 3) zničená poškodená vec patrila žalobcovi (*res auctoris*); 4) zničenie/poškodenie veci spôsobil žalovaný svojím telesným pôsobením (*corpore suo*); 5) spôsobil to protiprávne (*iniuria*).¹⁴

Pozrime sa teraz na rozoberaný text. Majiteľ otrokyne utrpel stratu, hoci v tomto prípade by sme hovorili len o ušlom zisku. Samo o sebe *lex Aquilia* vyžadovalo fyzické poškodenie veci,¹⁵ v dôsledku ktorého utrpel majiteľ stratu a v tomto prípade k fyzickému poškodeniu nedošlo. Otázka telesného pôsobenia (*corpore suo*), alebo pôsobenia telesnou silou je tu jednoznačne zodpovedateľná, keďže nedochádza ani k sprostredkovanému fyzickému kontaktu medzi Pavlom a otrokyňou, preto už tento nedostatok by vylučoval použitie *lex Aquilia* v pôvodnom zmysle. Pavol spôsobil majiteľovi otrokyne ujmu slovom, teda že prikázal duchu, ktorým bola posadená, aby telo dievčiny opustil. Pokiaľ ide o potrebu fyzického pôsobenia na vec táto požiadavka sa v neskoršom vývoji rímskeho práva, a to už v klasickom období nevyžadovala, čiže v prípade nami rozoberaného textu, by mohla byť splnená požiadavka spôsobenia ujmy bez telesného pôsobenia. Za týmto účelom spočiatku prétor poskytoval žaloby *in factum* a neskôr bola doplnená žaloba *actio legis Aquiliae utilis*, pričom naďalej sa využívali žaloby *in factum* na

⁸ CRAWFORD, Michael H. *Roman Statutes*, London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, 1996, s. 723-726.

⁹ JOLOWITZ, Herbert F. The Original Scope of the *Lex Aquilia* and the Question of Damages. In *LQR*, 1922, roč. 38, s. 221 a nasl.

¹⁰ DAUBE, David. On the Third Chapter of the *Lex Aquilia*. In *LQR*, 1936, roč. 52, s. 253.

¹¹ ZIMMERMANN, Reinhardt. *The Law of Obligations*. Kenwyn: Juta&Co., 1992, s. 981-983.

¹² LLOYD, Robert M. – CHASE, Nicholas J. Recovery of Damages For Lost Profits: The Historical Development. In *University of Pennsylvania Journal of Business Law*, Vol. 18, No. 2, 2016, s. 321. Dostupné na: <<https://scholarship.law.upenn.edu/jbl/vol18/iss2/2>>.

¹³ FELLMETH, Aaron X. – HORWITZ, Maurice. *Guide To Latin In International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 181.

¹⁴ BIRKS, Peter. *The Roman Law of Obligations*. Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 193.

¹⁵ Tamže, s. 196 – 197.

situácie, kedy prípad nebolo možné jednoznačne subsumovať pod prípady pokrývané priamou žalobou, alebo žalobou *utilis*, hoci skutková podstata mala určité analogické znaky.¹⁶

Pokiaľ ide o zavinenie, v rámci ktorého sa vyžadoval buď úmysel alebo nedbanlivosť,¹⁷ jednoznačne môžeme Pavlovi pripísať úmysel. K tomuto Gaius píše:

*Iniuria autem occidere intellegitur, cuius dolo aut culpa id acciderit, nec ulla alia lege damnum, quod sine iniuria datur, reprehenditur; itaque impunitus est, qui sine culpa et dolo malo casu quodam damnum committit.*¹⁸ (Gai. Inst. 3, 211)

Ak by však aj bolo možné subsumovať vzniknutú situáciu pod *lex Aquilia*, jeho aplikácii by mohla brániť otázka občianstva strán. Rímske právo, *ius civile*, bolo v zásade prístupné len rímskym občanom. Z kontextu state Sk 16, 16 – 21 vyplýva, že žalobcovia považovali Pavla so Sílasmom za cudzincov (*peregrini*), keďže ich nazývajú Židmi. Použitie *actio legis Aquiliae (utilis)* by teda v prvom rade bránil Pavlov status cudzinca, keďže svoje rímske občianstvo odhalí až vo verši 37. je pravda, že aj táto požiadavka sa postupom času oslabovala a ochrana pred poškodením cudzej veci podľa *lex Aquilia* sa postupne priznávala aj cudzincom, avšak nie automaticky, ale prostredníctvom žaloby s fikciou, prostredníctvom ktorej sa na cudzinca nazeralo ako na rímskeho občana, hoci ním nebol.¹⁹ Takto sa to uvádza napríklad v Gai. Inst. 4,37:

*Item ciuitas Romana peregrino fingitur, si eo nomine agat aut cum eo agatur, quo nomine nostris legibus actio constituta est, si modo iustum sit eam actionem etiam ad peregrinum extendi. uelut si furti agat peregrinus aut cum eo agatur, formula ita concipitur: IVDEX ESTO. SI PARET LVCIO TITIO A DIONE HERMAEI FILIO OPEVE CONSILIO DIONIS HERMAEI FILII FVRTVM FACTVM ESSE PATERAE AVREAE, QVAM OB REM EVM, SI CIVIS ROMANVS ESSET, PRO FVRE DAMNVN DECIDERE OPORTERET et reliqua; item si peregrinus furti agat, ciuitas ei Romana fingitur. similiter si ex lege Aquilia peregrinus damni iniuriae agat aut cum eo agatur, ficta ciuitate Romana iudicium datur.*²⁰

Vzhľadom na skutočnosť, že Gaiove Inštitúciu sa datujú do roku 160 n. l., nie je možné usudzovať, že poskytovanie žaloby s fikciou bolo bežnou praxou aj v polovici prvého storočia nášho letopočtu, kedy sa odohráva epizóda do Filipách, teda takmer o 100 rokov skôr. Vylúčiť sa to však nedá.

Jednoznačný problém by však vystal v otázke, či skutočne bola v tomto prípade spôsobená škoda. Pavol totiž nepôsobil nijakú fyzickú škodu na tele otrokyni, ktorá by bránila jej užívaniu. Ujma, ktorú spôsobil bola výsostne ekonomického charakteru, a teda že majiteľ otrokyne stratil pravidelný zárobok z jej prorokovania. Podľa pôvodného znenia *lex Aquilia*, by

¹⁶ ANDRESON, ref. 3, s. 387.

¹⁷ BIRKS, ref. 14, s. 202 – 210.

¹⁸ „Má sa potom za to, že protiprávne zabíja ten, koho zlomyseľnosťou alebo nedbanlivosťou by sa to stalo. A pretože žiadnym iným zákonom nie je stíhaná škoda, ktorá nie je spôsobená protiprávne, je beztrestný človek, ktorý bez nedbanlivosti, resp. zlého úmyslu sa dopustí škody nejakou náhodou.“ Súkromný preklad.

¹⁹ duPLESSIS, Paul J. *Borkowski's Textbook on Roman Law*. Oxford: Oxford University Press, 2020, s. 331.

²⁰ „Taktiež rímske občianstvo sa finguje pre cudzinca, ktorý žaluje alebo je žalovaný z dôvodu, z ktorého sa podľa našich zákonov poskytuje žaloba: avšak len vtedy, keď uplatnenie (rozšírenie) tej žaloby aj na cudzinca je spravodlivé, napríklad, ak cudzinec žaluje alebo je žalovaný z krádeže. Ak je cudzinec žalovaný, štylizuje sa formula takto: „BUĎ SUDCOM! AK VYJDE NAJAVO, ŽE PRIČINENÍM ALEBO NA RADU DIONA, SYNA HERAMEOVHO, BOLA LUCIOVI TITIOVI UKRADNUTÁ ZLATÁ MISKA A KEBY ON, AK BY BOL RÍMSKYM OBČANOM, BY AKO ZLODEJ MAL POVINNOSŤ HRADIŤ ŠKODU, a tak ďalej“. Takisto ak žaluje cudzinec z krádeže, finguje sa, že má rímske občianstvo. S fikciou, že je rímskym občanom, sa konanie dovoľuje aj v prípade, ak cudzinec žaluje alebo je žalovaný o náhradu protiprávne spôsobenej škody podľa Akvíliovho zákona.“ Súkromný preklad.

jednoznačne nebol tento nárok žalovateľný s použitím *actio legis Aquiliae*. Nebol by žalovateľný ani prostredníctvom žaloby *utilis*.²¹ Otázka teda vyvstáva, či by prétor v takomto prípade zasiahol a poskytol žalobu *in factum*. Tu chceme upriamiť pozornosť na fragment D 9,2,27,21:

*Si quis de manu mihi nummos excusserit, Sabinus existimat damni iniuriae esse actionem, si ita perierint, ne ad aliquem pervenirent, puta si in flumen vel in mare vel in cloacam ceciderunt: quod si ad aliquem pervenerunt, ope consilio furtum factum agendum, quod et antiquis placuit. Idem etiam in factum dari posse actionem ait.*²²

Sabinus tu priznáva žalobu za protiprávne poškodenie cudzej veci v prípade, že niekto vyrazí inému z roky mince a tieto spadnú tak nešťastne (napríklad do kanalizácie), že nikto k nim už nemôže získať držbu. Ak to však porovnáme s prípadom otrokyne, takto vyrazené peniaze by sme mohli považovať prinajmenšom za stratené, avšak je tu možné hovoriť aj o zániku veci. Takže hoci nedochádza reálne k ich fyzickému poškodeniu, vzhľadom na skutočnosť, že k nim už nikto nevie nadobudnúť držbu, môžeme povedať, že prestali existovať.

Ďalšiu podobnú situáciu nachádzame v Inst. Just. 4,3,16, kde sa hovorí a pustení otroka z okov, aby mohol utiecť:

*sed si non corpore damnum fuerit datum neque corpus laesum fuerit, sed alio modo damnum alicui contigit, cum non sufficit neque directa neque utilis Aquilia, placuit eum qui obnoxius fuerit in factum actione teneri: veluti si quis, misericordia ductus, alienum servum compeditum solverit, ut fugeret.*²³

V tomto druhom prípade však opäť útekem otroka zaniká fyzická možnosť držby, i keď iba na strane majiteľa a vec samotná akoby zaniká.²⁴

Toto v prípade otrokyne vo Filipách nenastáva. Vec samotná nezaniká, ani nedochádza k jej poškodeniu, zaniká len jej určitá funkcia, ktorá prinášala ekonomickú výhodu. Pripadala by do úvahy teda jedine žaloba *in factum*,²⁵ ale je otázne, či by ju na tento prípad prétor poskytol.

Zhrňujúc treba poznamenať, že by museli byť v tomto prípade udelené dve výnimky, a to poskytnutie žaloby *in factum* na náhradu ušlého zisku, zároveň použitie fikcie rímskeho občianstva, keďže v tomto bode Pavlov status rímskeho občana nie je ešte známy. Je možné, že vzhľadom na stav poznania majiteľ otrokyne nepredpokladal možnosť žalovať Pavla za vzniknutú škodu, a preto sa uchýlil k obvineniu z narušania verejného poriadku.

²¹ Pozri aj MOUSOURAKIS, George. Grounds of Delictual Liability in Classical Roman Juridical Literature. In 廣島法學, 2022, roč. 46, č. 1, s. 96-51.

²² „Ak mi niekto vyrazil z ruky mince, Sabinus sa domnieva, že je daná žaloba za protiprávne spôsobenú škodu, keď sa peniaze zničili tak, že sa nedostali k nikomu inému, napríklad ak spadli do rieky, do mora alebo do stoky. Ak by sa dostali k niekomu inému, treba žalovať zo spáchanej krádeže, uskutočnenej s pomocou i radou. To uznávali aj starí právní znalci. Ten istý (Sabinus) ďalej hovorí, že možno uplatniť aj žalobu na danú situáciu.“ Súkromný preklad. Podobne Gai. 3,202: *Interdum furti tenetur, qui ipse furtum non fecerit, qualis est, cuius ope consilio furtum factum est. in quo numero est, qui nummos tibi excussit, ut eos alius surriperet, uel opstitit tibi, ut alius surriperet, aut oves aut boues tuas fugavit, ut alius eas exciperet. et hoc ueteres scripserunt de eo, qui panno rubro fugavit armentum; sed si quid per lasciuiam et non data opera, ut furtum committeretur, factum sit, uidebimus, an utilis actio dari debeat, cum per legem Aquiliam, quae de damno lata est, etiam culpa puniatur.*

²³ „Ale tam, kde nebola spôsobená škoda telesným pôsobením, alebo telo zvieratá nebolo poškodené, ale vznikla na niečom nejakým iným spôsobom, keďže ani priama akviliánska, ani rozširujúca žaloba nemôže byť použitá, bolo rozhodnuté, že ten kto je vinný bude zodpovedať zo žaloby *in factum*; ako je to v prípade, keby niekto ovplyvnený ľútosťou prepustil otroka iného z okov, aby mohol utiecť.“ Súkromný preklad.

²⁴ Hoci držba pretrvávala až do momentu, kým sa otroka nezmocnil niekto iný.

²⁵ BIRKS, ref. 14, s. 214.

Keener za týmto krokom vidí rímsku xenofóbiu, ktorú odôvodňuje jednak všeobecnou nevraživosťou voči Židom a potom aj skutočnosťou, že Filipi bolo pretransformované na rímsku kolóniu, kde sa usadili rímski veteráni.²⁶ Dovoľme si však tvrdiť, že ak išlo o xenofóbiu táto nemusela byť nevyhnutne rímska, keďže v meste naďalej zotrúvali aj pôvodní grécki obyvatelia²⁷ a nachádzalo sa v gréckom prostredí. Grécka nevraživosť voči židom nebola o nič menšia a toto je vidieť aj v textoch venovaných židovským právam u Jozefa Flavia, kde veľká časť nariadení je adresovaná práve do gréckych oblastí, kde zjavne dochádzalo k častému porušovaniu práv židovského obyvateľstva.

OBYČAJE, KTORÉ NESMIEME PRIJAŤ ANI ZACHOVÁVAŤ

„Ἰδόντες δὲ οἱ κύριοι αὐτῆς ὅτι ἐξῆλθεν ἡ ἐλπίς τῆς ἐργασίας αὐτῶν ἐπιλαβόμενοι τὸν Παῦλον καὶ τὸν Σιλᾶν εἵλκυσαν εἰς τὴν ἀγορὰν ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, 20 καὶ προσαγαγόντες αὐτοὺς τοῖς στρατηγοῖς εἶπαν· Οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες, 21 καὶ καταγγέλλουσιν ἔθνη ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν.“²⁸ (Sk 16, 19-31)

Ako sme už uviedli vyššie, majiteľ otrokyne, ktorú Pavol exorcizmom vylieči nesiahne po súkromno-právnych prostriedkoch riešenia situácie, ale namiesto toho verejne, pred vrchnosťou na námestí, obviní Pavla z narúšania verejného poriadku, a teda že poburujú mesto hlásaním obyčajov, ktoré oni, ako rímski občania nesmú zachovávať, pričom poukazujú na židovský pôvod Pavla so Sílasm.²⁹ Vystáva otázka: O aké obyčaje ide, ak ich rímski občania nesmú zachovávať?

Slovo, ktoré sa prekladá ako obyčaj je grécke slovo *τό ἔθος* a je použité aj v rôznych dokumentoch právneho charakteru, ktoré regulujú právne postavenie miest a komunít v rámci rímskej ríše v jednotlivých provinciách. Tieto texty je v zásade možné rozdeliť na dve skupiny, a to pramene regulujúce postavenie niekdajších mestských štátov na územiach provincií a potom pramene regulujúce právne postavenie židovského obyvateľstva, ktoré sú však zachytené v podstate len v diele Jozefa Flavia s názvom *Židovské starožitnosti*.³⁰ Celkovo tieto texty používajú 7 pojmov, ktoré nejakým spôsobom odkazujú na právnu reguláciu, práva, zvyky, výsady a podobne:

- 1) *ὁ νόμος* – užívanie, zvyk, mrav, obvyklý spôsob, poriadok, zásada pravidlo, princíp, zákon, konvencia, štatút, nariadenie.³¹ Pramene: *Epistula Lucii Scipionis Eiusque Fratris ad Heracleotas ad Latmum* (190 p. n. l.)³²; *Epistula magistratus Romani ad Ilienses* (1.

²⁶ KEENER, ref. 2, s. 2472 – 2474.

²⁷ LONG, Phillip J. How Roman Was First Century Philippi? In *Reading Acts*. [online]. Dostupné na internete: <<https://readingacts.com/2017/10/21/how-roman-was-first-century-philippi/>> [cit. 2024-05-05].

²⁸ ALAND, Barbara – ALAND, Kurt et al. *Novum Testamentum Graece. 28th Revised Edition*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, s. 436 – 437.

²⁹ Sk 16, 20b-21: „Títo ľudia poburujú naše mesto. Sú to Židia 21 a hlásajú obyčaje, ktoré my Rimania nesmieme ani prijať, ani zachovávať.“

³⁰ S výnimkou listu cisára Klaudia do Alexandrie z roku 49 n. l. (*Epistula Claudii ad Alexandrinos*), ktorý je zachytený na papyruse P. Lond VI, 1912 (C. Pap. Jud. II, 153 = Sel. Pap. II, 212 [DDBDP]).

³¹ LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. A *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 1180; PANCZOVÁ, Helena. *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*. Bratislava: Lingea, 2012, s. 861.

³² ... ἔχουσιν ὑ[φ'] / [αὐτοὺς πᾶν]τα τὰ αὐτῶν πολιτεύεσθαι κατὰ τοὺς ὑμετέρους νόμους... ποδεχόμεθα δὲ καὶ τὰ παρ' ὑμῶν φιλάνθρωπα καὶ τὰς / [πίστεις, κ]αὶ αὐτοὶ δὲ πειρασόμεθα μηδενὸς λείπεσθαι ἐγ' χάριτος ἀποδόσει... SHERK, Robert K. *Roman Documents from the Greek East*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969, pp. 217 – 218, n. 35.

st. p. n. l.)³³; SC. De Tabenis (82 – 80? p. n. l.)³⁴; SC. De Chiis (80 p. n. l.)³⁵; SC. De Stratonicensibus (81 p. n. l.)³⁶; SC. De Plarasensibus et Aphrodisiensibus (42 p. n. l.)³⁷; Epistula proconsulis Asiae ad Chios (5 – 14 n. l.)³⁸; Decretum Caii Iulii Caesaris (dekrét potvrdzující privilegia Hyrkánovi a jeho deťom – 47 p. n. l.)³⁹; Epistula P. Servilii Galbae proconsulis Asiae ad Milesios (o právach Židov 45 p. n. l.)⁴⁰; Epistula Iulii Antonii proconsulis Asiae ad Ephesios pro Iudaeis (9 – 6 p. n. l.)⁴¹; Edictum Augusti de Iudaeis (1 n. l.)⁴²; Edictum Claudii ad Alexandrinos et ad Syrios (41 AD)⁴³.

- 2) τὰ φιλόανθρωπα – privilegia, oprávnenia, výsady, imunity.⁴⁴ Pramene: Epistula M. Valerii Messalae praetoris ad Teios (193 p. n. l.)⁴⁵; Epistula Lucii Scipionis Eiusque Fratris ad Heracleotas ad Latmum (190 p. n. l.); SCC. De Thisbensibus (170 p. n. l.)⁴⁶; SC. De Stratonicensibus (81 p. n. l.); Epistula Iulii Caesaris et Octavviani et SCC. de Mytilenaeis (47 – 25 p. n. l.)⁴⁷; SC. De Plarasensibus et Aphrodisiensibus (42 p. n. l.); Edictum Marci Antonii triumviri ad Plarasenses et Aphrodisienses (39 – 38 p. n. l.)⁴⁸; Epistula Marci Antonii Triumviri ad Plarasenses et Aphrosisienses (39 – 35 p. n. l.)⁴⁹; Epistula proconsulis ad Aphrodisienses (2 – 3 st. n. l.)⁵⁰; Decretum Caii Iulii Caesaris (o

³³ ... [— — — — — ἐν νόμοις ἰε]ροις [— — — — —]... FRISCH, Peter. *Die Inschriften von Ilion*. Bonn: Habelt, 1975, n. 77.

³⁴ ... αὐ]τοῖς τοῖς νόμοις αἰρέσεσιν... SHERK, ref. 32, s. 100 – 104, n. 17.

³⁵ ... ὅπως νόμοις τε καὶ ἔθεσιν καὶ δικαίοις χ[ρῶν]-/ται ἃ ἔσχον... BOECKH, Augusto – FRANZIUS, Ioannes. *Corpus Inscriptionum Graecarum*. Berlin: Röhl, Hermann, 1828-77, n. 2222, ll. 15-18.

³⁶ ... [δικαίοις τε καὶ νόμοις καὶ ἔθισμοις τοῖς ἰδίοις... .. δῆμωι φιλοανθρώπως κεχρησ[θ]αι... ἐν τῇ συγκλήτῳ φιλοανθρώ-/πως ἀποκριθῆνα... SHERK, ref. 32, s. 105 – 111, n. 18.

³⁷ ... φιλοανθρώπως τε αὐτοῖς ἀποκριθῆ... ἃ τέ τινα ἔπαθλα, τειμάς, φιλόανθρωπα Γάϊος Καῖσαρ ἢ Μάρκος Ἀντώνιος... καλίστῳ τε νόμῳ ἐστίν... νόμοις / τε ἰδίοις π[ατρί]οις καὶ οὓς ἂν μετὰ ταῦτα ἐν ἑαυτοῖς κυρ<ώ>σ<ω>ιν χρῶν[ται]... Ῥωμαίων αὐτοῖς? ἐπιτάσσει παρὰ? τὰ φιλόανθρωπα τὰ ὑπὸ τῆς συγκλήτου [Ἀφροδισι]ῦσι δεδομένα... νόμοις ἰδίοις πατρίοις τε καὶ ἔθισμοις ἐχρ[?]ήσαντο... σηστερτίων νόμων... κατασταθῶσιν τε νόμον / [περὶ τούτων τῶν πρ]αγμάτων ἐπὶ τὸν δῆμον [ἐπιφέρωσιν... REYNOLDS, Joyce. Aphrodisias and Rome. In *Journal of Roman Studies Monographs*, 1982, č. 1, s. xviii + 214, n. 8.

³⁸ ... ὅπως νόμοις τε καὶ ἔθεσιν καὶ δικαίοις χ[ρῶν]-/ται ἃ ἔσχον... οἳ τε παρ' αὐτοῖς ὄντες Ῥωμ[αῖ]-/οι τοῖς Χείων ὑπακούουσιν νόμοις... BOECKH – FRANZIUS, ref. 35, n. 2222.

³⁹ ... ὅσα τε κατὰ τοὺς ἰδίους αὐτῶν νόμους ἐστὶν ἀρχιερατικά φιλόανθρωπα... Josephus, Ant. Iud., XIV, 10, 2. REINACH, Théodore. *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*. Paris: E. Leroux, 1900.

⁴⁰ ... καθὼς ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς, αὐτόν τε κατὰ τοὺς νόμους εὐθὺν κέναι τὸ <δίκαιον> ψήφισμα... Josephus, Ant. Iud., XIV, 10, 21. Tamže.

⁴¹ ... αὐτοῖς χρῆσθαι τοῖς ἰδίοις νόμοις καὶ ἔθεσιν... Josephus, Ant. Iud., XVI, 6, 7. Tamže.

⁴² ... χρῆσθαι τοῖς ἰδίοις θεσμοῖς κατὰ τὸν πάτριον αὐτῶν νόμον... Josephus, Ant. Iud., XVI, 6, 2. Tamže.

⁴³ ... φυλάσσεσθαι δ' αὐτοῖς καὶ τὰ πρότερον δικαιώματα ἐμμένουσι τοῖς ἰδίοις ἔθεσιν... Josephus, Ant. Iud., XIX, 5, 2. Tamže.... Καλῶς οὖν ἔχειν καὶ Ἰουδαίους τοὺς ἐν παντὶ τῷ ὑφ' ἡμᾶς κόσμῳ τὰ πάτρια ἔθη ἀνεπικωλύτως φυλάσσειν... καὶ μὴ τὰς τῶν ἄλλων ἐθνῶν δεισιδαιμονίας ἐξουθενίζειν, τοὺς ἰδίους δὲ νόμους φυλάσσειν... Josephus, Ant. Iud., XIX, 5, 3. Tamže.

⁴⁴ LIDDELL – SCOTT, ref. 31, s. 1932.

⁴⁵ ... αἱ τὰ τε εἰς / τὸν θεὸν τίμια καὶ τὰ εἰς ὑμᾶς φιλόανθρωπα πειρασό-/μεθα συνεπαύξειν... DITTENBERGER, Wilhelm. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. 3. ed. Leipzig: S. Hirzel, 1917, n. 601.

⁴⁶ ... καὶ ἑάν που εἰς ἄλλας πόλεις βούλωνται γράμματα φιλόαν-/θρωπα δοῦναι ἔδοξεν... RICCOBONO, Salvatore et al. *Fontes iuris romani antejustiniani*. Florencia: S. a. G. Barbèra, 1940, s. 242-246.

⁴⁷ ... [φυλάττειν τὰ φιλόανθρωπα ἃ διεπράξ]ασθε δι' ἡμῶν... ὑπὸ τῆς συγκλήτου φιλόανθρωπα συγκεχωρημένα ἦν... καὶ τοῖς] φιλοανθρώποις ἃ ἔχετε παρ' ἡμῶν... ἅτινα φιλόανθρ[ωπα]... νόμου δῆμ[ου]... PATON, Guilelmus R. *Inscriptiones Graecae*, XII, 2, Berlin: W. de Gruyter, 1899, n. 35.

⁴⁸ ... καὶ ὑπὲρ τῶν προγεγο-/ [νό]των φιλοανθρώπων... REYNOLDS, ref. 37, n. 7.

⁴⁹ ... ᾧ καὶ τὰ καθήκοντα / ἀπεμέρισα φιλόαν-/θρωπα ἄξιον ἡγή-/σάμενος τὸν ἄν-/δρα τῆς ἡμ<ῶ>ν / τειμῆς... στίγν δὲ ἀντίγραφ[α] / τῶν γεγονότων ὑ-/μεῖν φιλοανθρώπων / τὰ ὑπογεγραμμένα... Tamže, n. 6.

⁵⁰ ... ἃ δεδομένα φιλόανθρωπα... Tamže, n. 49.

privilegiách Židov – 47 p. n. l.)⁵¹; *Epistula Marci Antonii triumviri ad Hyrcanum* (o zajatých Židoch a židovskej zemi 41 p. n. l.)⁵².

- 3) *τό ἔθος* – zvyk, návyk, obyčaj, mrav, zvykové právo, zvyk predpísaný právom, inštitút, predpis, rítus.⁵³ Pramene: *Epistula Caii Iulii Caesaris ad Parianos de Iudaeorum libera religionis exertatione* (46 – 44 p. n. l.)⁵⁴, *Epistula C. Norbani Flacci proconsulis Asiae ad Sardonios* (35 p. n. l.)⁵⁵, *Edictum Claudii ad Alexandrinos et ad Syrios* (41 n. l.), v ktorých sa nachádza ako jediný použitý pojem; *SC. De Chiis* (80 BC), *Decretum Caii Iulii Caesaris* potvrdzujúci privilegia udelené Hyrkánovi a jeho deťom (47 BC), *Epistulae Iulii Caesaris et Octaviani et SCC. De Mytilenaeis* (47 – 25 BC), *Epistula P. Servilii Galbae proconsulis Asiae ad Milesios* (45 BC), *Epistula Iulii Antonii proconsulis Asiae ad Ephesios pro Iudaeis* (9 – 6 BC), *Edictum Claudii ad Alexandrinos et ad Syrios* (41 AD), kde je popri iných pojmoch.
- 4) *τὸ δίκαιον* – právo, spravodlivosť, zákonný nárok.⁵⁶ Pramene: *SC. De Chiis* (80 p. n. l.); *SC. De Stratonicensibus* (81 p. n. l.); *Epistula proconsulis Asiae ad Chios* (5 – 14 n. l.); *Decretum Caii Iulii Caesaris* (o privilegiách Židov – 47 p. n. l.); *Decretum Caii Iulii Caesaris* (o Hyrkánových privilegiách – 46 – 44 p. n. l.).
- 5) *θεσμός* – to, čo je stanovené, zákon, nariadenie, pravidlo, rítus, ustanovenie, zvyk, právo, právomoc, rozkaz.⁵⁷ Pramene: *Edictum Augusti de Iudaeis* (1 n. l.).
- 6) *ὁ ἐθισμός* – návyk, zvyk, obyčaj.⁵⁸ Pramene: *SC. De Stratonicensibus* (81 p. n. l.); *SC. De Plarasensibus et Aphrodisiensibus* (42 p. n. l.); *Epistula P. Cornelii Dolabellae proconsulis Syriae ad Ephesios qua Iudaeis militia vacation et religionis libertas conceditur* (o privilegiách Židov 43 p. n. l.)⁵⁹.
- 7) *τὰ πάτρια/ τὸ πάτρων* – dedičný zvyk, zvyky predkov, zdedená konštitúcia.⁶⁰ Pramene: *Epistulae Spurii Postumi praetoris et SC. De Delphorum autonomia* (189 p. n. l.)⁶¹; *Epistula C. Livii consulis et SC ad Delphos* (189 – 188 p. n. l.)⁶²; *Epistula M. Vipsanii Agrippae ad Ephesios pro Iudaeis* (14 p. n. l.)⁶³; *Epistula M. Vipsanii Agrippae ad Cyrenaeos pro Iudaeis* (13 p. n. l.)⁶⁴; *Epistula Iulii Antonii proconsulis Asiae ad Ephesios pro Iudaeis* (9 – 6 p. n. l.); *Edictum Claudii ad Alexandrinos et ad Syrios* (41 n. l.).

Zamerať sa však chceme na v Sk 16, 21 použité slovo *ἔθος* (καὶ καταγγέλλουσιν ἔθῃ ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὐσιν). Je pravda, že v jednotlivých prameňoch,

⁵¹ ... τὰ τε **φιλόανθρωπα** ὅσα τε τοῦ δήμου ψηφισαμένου καὶ τῆς συγκλήτου ἔσχον... πρὸς τούτοις τε τοῖς **δικαίοις** χρῆσθαι αὐτοῖς ἐξεῖναι ἐν Λύδδοις... Josephus, Ant. Iud., XIV, 10, 6. REINACH, ref. 39.

⁵² ... τοῖς τε ὑπ' ἐμοῦ δοθεῖσιν καὶ Δολαβέλλα **φιλανθρώποις** χρῆσθαι ὑμᾶς βούλομαι... Josephus, Ant. Iud., XIV, 12, 3. Tamže.

⁵³ LIDDELL – SCOTT, ref. 31, s. 480; PANCZOVÁ, ref. 31, s. 393; STRONG, J. Greek Dictionary of the New Testament. Albany: Books for Ages, 1997, s. 139; GRIMM, C. L.W. – THAYER, J. H. A Greek-English Lexicon of the New Testament. Piscataway: Gorgias Press, 2010, s. 168.

⁵⁴ ... κατὰ τὰ πάτρια **ἔθῃ** καὶ **νόμιμα** συνάγεσθαι τε καὶ ἐστιᾶσθαι... Josephus, Ant. Iud., XIV, 10, 8. REINACH, ref. 39.

⁵⁵ ... ὅσα ἂν ὦσιν κατὰ τὸ πάτριον αὐτοῖς **ἔθος** συναγαγόντες... Josephus, Ant. Iud., XVI, 6, 6. Tamže.

⁵⁶ LIDDELL – SCOTT, ref. 31, s. 429; PANCZOVÁ, ref. 31, s. 355.

⁵⁷ LIDDELL – SCOTT, ref. 31, s. 795; PANCZOVÁ, ref. 31, s. 615.

⁵⁸ LIDDELL – SCOTT, ref. 31, s. 479 – 480.

⁵⁹ ... χρῆσθαι τοῖς πατρίοις **ἐθισμοῖς**... Josephus, Ant. Iud., XIV, 10, 12. REINACH, ref. 39.

⁶⁰ LIDDELL – SCOTT, ref. 31, s. 1348.

⁶¹ ... καθὼς **πάτριον** αὐτοῖς ἐξ ἀρχῆς... POUILLLOUX, Jean. *Fouilles de Delphes*, III, 4, 4, Paris: E. de Boccard, 1976, n. 353.

⁶² ... διὰ τὸ / **πάτριον** ἡμῖν εἶναι... DITTENBERGER, ref. 45, n. 611.

⁶³ ... φυλακὴν βούλομαι τοὺς ἐν Ἀσίᾳ Ἰουδαίους ποιεῖσθαι κατὰ τὰ **πάτρια**... Josephus, Ant. Iud., XVI, 6, 4. REINACH, ref. 39.

⁶⁴ ... ὡς ἔστιν αὐτοῖς **πάτριον**... Josephus, Ant. Iud., XVI, 6, 5. Tamže.

kde je tento termín použitý nachádzame často paralelu s náboženskými zvykmi.⁶⁵ Pojmy je však potrebné vykladať v kontexte prameňa, v ktorom je takýto pojem použitý, ako aj v kontexte samotného autora. Jeden pojem môže mať totiž rôzne významy, respektíve dôrazy, vzhľadom na komunitu, ktorá s ním pracuje. Asi najvýznamnejší slovník starovekej gréčtiny od autorov Liddela a Scotta, uvádza významy slova v zmysle obyčaje, zvyku.⁶⁶ Helena Panczová však význam slova rozširuje aj o obyčajové právo⁶⁷ a práve táto možnosť upútala vo vybranej stati našu pozornosť.

Zvyky spomenuté v Sk 16, 21 v zásade biblickí komentátori spájajú s náboženským kultom, teda by išlo o hlásanie nových náboženských praktík v rozpore s oficiálnym štátom uznaným kultom.⁶⁸ Tejto dobe v zásade ešte neexistuje „kresťanstvo“, ale ide o odnož Židovstva, ktorá vyznala Ježiša Krista ako svojho Mesiáša. Toto nové hnutie teda požívalo status *religio licita*. V antickom svete existoval fenomén sympatizantov s Judaizmom, ktorí buď neskôr úplne konvertovali na Judaizmus, teda podstúpili aj obriezku, čím sa začlenili do židovského národa, alebo zotrvali v kontakte s miestnou synagógou, ako tzv., *sebomenoi/fóbúmenoi*, teda bohabojní. Fredriksenová v tomto kontexte upozorňuje však, že títo sympatizanti v zásade neopustili svoje pôvodné náboženstvo, ale akoby pridali kult Jahveho do panteónu bohov, ktorých vyznávali. Napriek tomu situácia s Pavlom by mohla spadať pod zákaz misie.⁶⁹

Rimania v zásade nezakazovali súkromné vyznávacie nejakého náboženstva a ako vidíme, vedeli aj judaizmus začleniť do svojej životnej praxe. Preto by sme chceli navrhnúť iné riešenie problému, a to hlásanie tohto *ἔθος* ako právneho systému, ktorého prijatie by mohlo mať závažné dôsledky pre rímskych občanov. Aj niektorí z komentátorov spomínajú konverziu na judaizmus, ale konverzia na judaizmus nebola len zmenou náboženského kultu. Ak ste sa stali Židom, stali ste sa súčasťou židovského národa, a teda človek v zásade zmenil svoj občiansky status.⁷⁰

Samotné slovo *ἔθος* je v niektorých slovníkoch preložené aj s významom obyčajové právo,⁷¹ či zvyk predpísaný právom.⁷² V tomto kontexte Zeev upozorňuje, že v prípade Židov nebol praktický rozdiel medzi zákonom a zvykom, keďže zvyky boli určené aj regulované pravidlami písaného a ústneho práva.⁷³ Život podľa židovských zvyklostí bol životom podľa Zákona a mnohé zvyky časom získavali silu zákony.⁷⁴ Sme toho názoru, že práve takéto vnímanie

⁶⁵ Napríklad *Epistula Caii Iulii Caesaris ad Parianos de Iudaeorum libera religionis exertatione*, kde už samotný názov naznačuje tému kultickej/náboženskej praxe.

⁶⁶ LIDDELL – SCOTT, ref. 31, s. 480.

⁶⁷ PANCZOVÁ, ref. 31, s. 393.

⁶⁸ Pozri TALBERT, Charles H. *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*. Georgia: Smyth & Helwys Publishing, Inc., 2005, s. 144; HAENCHEN, Ernst. *The Acts of the Apostles: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1971, s. 496; KEENER, ref. 2, s. 2470 – 2472;

⁶⁹ FREDRIKSEN, Paula. What "Parting of the Ways"? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City. In BECKER, Adam H., Reed, Anette Y. (eds.). *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, s. 35 – 64, s. 51 – 53.

⁷⁰ Hoci existoval v tomto čase zrejme už aj koncept viacnásobného občianstva, je otázne do akej miery bol prístupný bežnej populácii. Pozri SHERWIN-WHITE, Adrian N. *The Roman Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1973, s. 111; MATHISEN, Ralph W. Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire. In *The American Historical Review*, 2006, roč. 111, č. 4, s. 1011 – 1040, s. 1012 – 1014.

⁷¹ PANCZOVÁ, ref. 31, s. 393; ἔθος, -εος, τό. In *Diccionario Griego-Español*. [online]. Dostupné na internete: <<http://dge.cchs.csic.es/xdge/%E1%BC%94%CE%B8%CE%BF%CF%82>> [cit. 2024-05-05].

⁷² STRONG, ref. 53, s. 139; GRIMM – THAYER, ref. 53, s. 168.

⁷³ ZEEV, Miriam P. B. *Jewish Rights in the Roman World: The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, s. 416.

⁷⁴ Existovali samozrejme aj miestne zvyky, ktoré boli nezáväzné, ako liturgia, svadobné rituály a podobne. Jewish Custom (Minhag) Versus Law (Halacha). In *My Jewish Learning*[online]. Dostupné na Internet: <<https://www.myjewishlearning.com/article/jewish-customs/>> [cit. 2024-05-05].

zvyku a zákona je aj za používaním tohto pojmu i v iných textoch a o to viac v biblických textoch, ktoré často vykazujú židovský vplyv.⁷⁵

ZÁVER

Z hľadiska rímskeho práva je situácia v meste Filipi nasledovná. Pavol sleduje otrokyňu, ktoré svojím prorokovaním vytvárala zisk pre svojho pána, avšak toto prorokovanie bolo výsledkom posadnutia. Pavol sa rozhodne vykonať na otrokyňi exorcizmus a uzdraviť ju, čím spôsobí majiteľovi škodu. Majiteľ otrokyne sa rozhodne obviniť Pavla z narušenia verejného poriadku tým, že hlása obyčaje, ktoré rímski občania nemôžu nasledovať, čo vedie k bitiu a uväzneniu Pavla so Sílasmom.

Dovolíme si tvrdiť, že tento sled udalostí nie je nevyhnutne výsledkom xenofóbie, ale dôsledkom frustrácie jedného Rimana, ktorému Pavol zničil nádej na zisk a pravdepodobne nevnímal využitie žaloby podľa *lex Aquilia* ako dostupnú možnosť. O tomto majiteľovi nevieme nič iné, než to, že bol rímsky občan. Áno, určitá miera nevraživosti mohla hrať v celom dianí úlohu, ale je možné, že ak by aj chcel postupovať inak, nebola mi by mu priznaná žaloba. Ako sme už spomínali, prekážkou by mohol byť Pavlov status, keďže v tomto bode sa nevie, že má byť rímsky občan, bolo by potrebné poskytnúť žalobu s fikciou. Okrem toho, ak by aj takéto riešenie bolo dostupné, stále vystáva otázka, či by prétor uznal poškodenie, v ktorom dochádza len k strate zisku bez fyzického poškodenia veci samotnej, ako dôvod na priznanie žaloby *in factum*, keďže priama ani obdobná žaloba podľa *lex Aquilia* určite neprichádza do úvahy. Je možné, že dotýčny si bol týchto limitácií vedomý, alebo a priori predpokladal nedostupnosť *ius civile* pre cudzinca, tak rozhodol Pavlovi pomstiť verejným obvinením.

Ako sme už uviedli závažnosť tohto obvinenia nevidíme v hlásaní nového náboženstva, alebo náboženských praktík, ale v hrozacej strate občianskeho statusu, ak by niekto prijal judaizmus. Pavol síce hlásal vieru v Krista bez konverzie, ale to neznamená, že obyvatelia Filíp si boli tejto zmeny vedomý. Skutočnosť, že dotknutý jednotlivец označuje Pavla za Žida a s týmto židovstvom spája zvyky, ktoré nesmú zachovávať môže byť práve odkazom na vstup do židovského ľudu v prípade prijatia judaizmu, a teda možnú stratu občianskeho statusu.

V tomto bode ide o predstavenie tézy, ako možného motívu za konaním Filipianov, pričom jej overenie bude predmetom ďalšieho skúmania rímskeho občianstva v období Pavla a to aj s dôrazom na nároky na Pavlovo rímske občianstvo, ktorému sa budeme venovať v nasledujúcom období.

⁷⁵ V prípade Matúšovho evanjelia sa bádatelia zhodujú na jeho židovskom pôvode a Lukáša označujú za prozelytu. Pozri ÁBEL, František. *Úvod do Novej zmluvy*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2009, s. 63 a nasl.

Včelí úl' medzi emblémom a symbolom: k paralelám včelstva a spoločnosti¹

Tomáš Gábriš

ÚVOD

Emblematika a emblematické knihy sú bohatým, ale v právnej historiografii často opomínaným zdrojom poznania dobových predstáv o právnych a politických konceptoch novovekého právno-filozofického myslenia. Emblémy pritom vystihujú „predstavy“ o práve skutočne doslova – emblém sa totiž skladá z troch základných častí: v kartuši či na nápisovej páske sa nachádza gnómicke motto (*lemma*, *inscriptio* alebo *sententia*), jadro predstavuje rytina zachytávajúca obrazovú predstavu (*icona*, *pictura* alebo *imago*) a pod rytinou sa vyskytuje krátky text (*subscriptio*, *epigram*). Polemickým je v náuke o emblémoch akceptovanie emblémov bez sprievodného textu, či bez lemmy. Niektoré emblémové knihy navyše obsahujú iba zopár emblémov a prevažuje text, pri iných je tomu naopak.² Zásadne sa však prijíma široká definícia emblémov a emblematických kníh, ako špecifika novovekej a barokovej kultúry.

Bohatým zdrojom emblematickej literatúry sú zdigitalizované fondy zahraničných univerzít a vedeckých pracovísk, ktoré umožňujú vyhľadávať emblémy podľa obrazových motívov, ako aj podľa lemmy.³ To umožňuje právnenému historikovi, ale aj historikovi umenia, identifikovať niektoré neznáme obrazové motívy zachované

Abstract

The paper analyzes the historical evolution of the emblem or the symbol of a beehive as a parallel to human society. In the 16th to 18th centuries, the emblematic use of the beehive, its interpretations and understanding differed in individual emblematic books with regard to the title (*lemma*, motto) or epigram as part of the respective emblem. These emblems acquired religious meanings on the one hand, but also secular ones on the other. Since the 18th century, the decline of the concept of emblematics took place, and a gradual inclination towards understanding the beehive as "only" a generally comprehensible symbol is present in Europe, in its relatively reduced meaning of human efforts and diligence. Even here, however, one can trace back some intersections with the older emblematic interpretations. Namely, similarly to the older emblematics, on the one hand, the beehive was understood as a purely secular symbol from the 18th century onwards, but on the other hand, in the second line, also as a spiritual or even occult symbol - especially in the case of Freemasons. Currently, it is especially the secular connotations of beehives and their symbolic meaning that survives in general knowledge. Thereby, interestingly, the secular symbol was appropriated especially by the economic and financial institutions - as a specific symbol of monetary institutions. The indicated rich development with a number of meaning transformations allows us to trace and present a rather winding transformation of the understanding of the beehive from its socio-philosophical and religious dimensions to a more materialistic and flatter meaning of this symbol in the 19th and 20th centuries.

Keywords

Emblems, emblematics, beehive, society, legal philosophy, political philosophy, symbol

Author

Prof. JUDr. PhDr. Tomáš Gábriš, PhD., LL.M., MA
Trnavská univerzita v Trnave, Právnická fakulta
tomas.gabris@truni.sk

Cite

GÁBRIŠ, Tomáš. Včelí úl' medzi emblémom a symbolom: k paralelám včelstva a spoločnosti. In *Historia et theoria iuris*, 2024, roč. 16, č. 1, s. 14 – 22.

¹ Práca/štúdia bola vypracovaná v rámci projektu APVV-20-0371 Lesk a pád šľachty. Stratégie šľachtickej reprezentácie v dejinách Slovenska.

² DZURNÁKOVÁ, Zuzana. *Úvod do novodobej emblematiky a príklady aplikovaných emblémov v Trnave*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2019.

³ <https://emblemstudies.com/digitisation-projects/>; <http://emblematica.grainger.illinois.edu/>; <https://www.emblems.arts.gla.ac.uk/>; <https://digital.libraries.psu.edu/digital/collection/emblem/search> (navštívené dňa 23.6.2024).

v knihách a iných vizuálnych pamiatkach, ale tiež potenciálne uvažovať nad premenami konceptov patriacich do dejín práva a dejín právneho myslenia (právnej filozofie). Na tomto mieste sa pokúsime o takúto sondu do možností využitia emblematických kníh na výskum „obrazu“ spoločnosti vnímanej ako včelí úl, resp. ako organizované včelie spoločenstvo. Ide o motív, ktorý v myslení akceptujeme i dnes, avšak už bez priameho prepojenia na myšlienku ústavnej organizácie a monarchistického zriadenia na čele s „kráľovnou“. Historicky však tento motív vsuktu už od antických čias predznačoval aj ideál spoločenskej organizácie. Postupné odčleňovanie morálnych aspektov od aspektov politicko-filozofických však napokon viedlo k tomu, že dnes už včelstvo chápeme nanajvýš ako symbol usilovnosti. Osobitnou epizódou historických premien symbolu včelstva je však tiež ekonomické chápanie včelstva ako sporovlivého prístupu k narábaniu s finančnými prostriedkami prostredníctvom vznikajúcich bankových inštitúcií (sporiteľní). Mnohovýznamovosť včelstva a včelieho úľa je tak vhodným adeptom na predstavenie emblematiky ako pomocnej vedy (právo)historickej.

Včely a včelie úle totiž boli obrazy a motívy nabité bohatými významami už pri spätnom pohľade naprieč vekmi a ľudskými civilizáciami. Chov včiel sa dokladá napríklad už okolo roku 2600 p.n.l. v starom Egypte, pričom vládca Dolného Egypta bol nazývaný aj ako „Ten, čo patrí včele“.⁴ V Číne bol chov včiel tiež známym už pred vekmi, pričom výraz pre včelu vraj v čínskom jazyku znie podobne ako výraz pre grófsku hodnotu.⁵ Včelstvo a brtníctvo sa napokon spája aj so životom slovanských kmeňov strednej a východnej Európy. Všeobecne pritom bola včela vo všetkých kultúrach symbolom usilovnosti, hoci v Číne zároveň i prelietavosti a mladíckej nerozvážnosti v láske. V európskom prostredí sa však naopak kládol dôraz na včelu ako symbol cudnosti a čistoty, ale zároveň sa už od antiky (Plínius Starší) zdôrazňovala aj jej spoločenskosť a osobitne hierarchickosť včelieho spoločenstva v úli. Prirovnávajúc zimný spánok včiel k smrti, včely sa stali v kresťanských spoločenstvách tiež symbolom zmŕtvychvstania. Ich medonosnosť sa zase využívala na symbolizovanie rečníckeho talentu cirkevných kazateľov – osobitne svätého Ambróza a sv. Jána Zlatoústeho.⁶ Sám sv. Ambróz porovnával cirkev a úl, a mal za to, že včela tak ako kresťan zbiera zo sveta len to najlepšie a vyhýba sa vôni pýchy.⁷ V Západnej Európe sa preto včela chápala aj ako Boží vtáčik, alebo vtáčik Panny Márie, keďže sa verilo, že svoje potomstvo včely zbierajú z kvetov a samé ho neplodia. V neposlednom rade možno uviesť, že bola tiež symbolom ľudskej duše.⁸

Nás pritom na tomto mieste bude z načrtnutého bohatého významu včelstva a včelích úl'ov zaujímať iba časovo a aj tematicky podstatne zúžený výsek naznačenej problematiky. Zameriame sa totiž primárne iba na ikonografiu motívu včelieho úľa, a to osobitne v období od 16. storočia do začiatku 20. storočia. Práve v tomto období sa totiž stretávame najprv v 16. až 18. storočí s emblematickým využívaním včelieho úľa, pričom jeho možné výklady a chápanie sa v jednotlivých emblematických knihách líšia s ohľadom na nadpis (lemma, devíza), či epigram ako súčasti príslušného emblému. Tieto emblémy pritom nadobúdali na jednej strane významy náboženské, ale na druhej strane i svetské. Od 18. storočia sa následne stávame svedkami opúšťania konceptu emblematiky, a postupného príklonu k chápaniu včelieho úľa už „iba“ ako všeobecne zrozumiteľného symbolu, v jeho pomerne redukovanom význame ľudskej usilovnosti. I tu však nachádzame niektoré prieniky s vybranými staršími emblematickými interpretáciami, ako na to poukážeme nižšie. Opäť pritom tiež podobne ako v staršej emblematike bude platiť, že na jednej strane bol včelí úl' od 18. storočia chápaný ako symbol svetský, ale na druhej strane tiež v druhej línii aj ako symbol duchovný, resp. až okultný –

⁴ BIEDERMANN, Hans. *Lexikón symbolov*. Bratislava: Vydavateľstvo Obzor, 1992, s. 326 – 327.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže.

⁸ Tamže.

špeciálne v prípade slobodomurárov. Osobitne sú to však najmä svetské konotácie včelích úľov a ich sekulárny symbolický význam, ktoré v širokom povedomí prežívajú až do 20. storočia. To platí najmä v sekulárnom živote ekonomickom a finančnom – práve tam sa totiž včelí úľ začal využívať ako špecifický symbol peňažných inštitúcií. Naznačený bohatý vývoj s množstvom významových premien nám tak umožňuje vysledovať a historickým oblúkom predstaviť pomerne zaujímavý prerod chápania včelieho úľa od jeho sociálnofilozofických a náboženských rozmerov až k materialistickejšiemu a významovo plochejšiemu uchopeniu tejto symboliky v 19. a 20. storočí.

1 STAV POZNANIA

Problematike využitia motívu včelieho úľa v emblematike sa vo svetových aj českých podmienkach už v minulosti venovala podrobná pozornosť. Za všetky diela možno spomenúť príspevok českého autora Pavla Panocha a v ňom citovanú bohatú literatúru a primárne zdroje.⁹ Panoch poukazuje na mnohostranne bohatý ideový náboj emblému so včelím úľom osobitne na príklade emblému s lemmou: *NULLI PATET*, to jest: „Nikto nepozná (tú vec)“. Ide pritom o emblém využitý Diegom de Saavedra y Fajardo (1584–1648) v jeho knihe *Idea de un Príncipe político-cristiano...* (1640), v ktorom ide o morálne *exemplum*: podobne ako včely nenápadne, ale zato pilne pracujú v tichu a skrytosti vo svojich úľoch, máte aj vy s obozretnosťou a rozvahou vládnuť k zaisteniu spoločného blaha. Uvedené morálne ponaučenie, ako akési vladárske zrkadlo kresťanského panovníka, teda úzko súvisí s chápaním štátoprávnym, keď sa včelí úľ stáva symbolom dobre usporiadaného štátu na čele s múdrom panovníkom.

Zároveň však ide aj o múdrosť „kresťanského“ panovníka, čo umožňuje rovnaké závery analogicky uplatňovať aj na fungovanie a riadenie cirkvi, resp. všeobecne kresťanstva. Táto mnohostrannosť Saavedrovho emblému v čítaní Pavla Panocha, je pritom v podstate kumuláciou viacerých paralelne existujúcich svetských a náboženských využití emblematickej ikonografie včelieho úľa, avšak s rôznymi lemmami a epigramami, ktoré nájdeme v početných emblematických knihách najmä 17. storočia. O ich predstavenie a postupne košatejšú kategorizáciu sa pokúsime na nasledujúcich riadkoch, pričom začneme najstaršími dochovanými exemplármi emblémov s včelím úľom, ktoré predchádzali Saavedrovmu dielu.

2 ÚĽ V EMBLEMATIKE 16. A 17. STOROČIA

A) ÚĽ AKO EMBLEMATICKÉ VYJADRENIE MÚDREJ VLÁDY

Už Andrea Alciato vo svojom zakladateľskom diele emblematiky, *Emblemata* (prvé vydanie z roku 1531), zahrnul aj emblém so včelím úľom, a to s lemmou „Múdrosť vládca“.

⁹ PANOCH, Pavel. Jan Václav Michna z Vacínova a emblematická výzdoba kostela sv. Jakuba Většího v Kratonohách. In *Theatrum historiae* 2, Pardubice, 2007. Dostupné na internete: https://dk.upce.cz/bitstream/handle/10195/35056/PanochP_Jan%20V%C3%A1clav_2007.pdf?sequence=1&isAllowed=y (navštívené dňa 23.6.2024). Ten tiež odkazuje na zahraničnú literatúru k tejto problematike: HENKEL, Artur – SCHÖNE, Albrecht. *Emblemata: Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Stuttgart: Metzler, 1967, stl. 918 – 929.



EMBLEMA CXLVIII. Zdroj: <https://www.emblems.arts.gla.ac.uk/french/emblem.php?id=FALc148>

Podľa epigramu k tomuto emblému, múdry vládca nikoho nebudne svojím ostňom, hoci je dvakrát taký veľký ako všetci ostatní. Vláadne umiernené, prostriedkami práva, zverenými dobrým sudcom.¹⁰ Práve toto chápanie včelieho úľa v uvedenom emblematickom význame pritom možno považovať za paradigmatické a primárne, nakoľko vychádza ešte z myšlienok o organizácii spoločnosti včiel z diela Plínia Staršieho (*Historia Naturalis*), a zároveň jeho chápanie pretrvá i nasledujúce storočia, ako to dosvedčuje aj literárne spracovanie tejto symboliky jednak v Shakespearovom diele Henrich V. o sto rokov neskôr, ale aj v Mandevillovom príbehu *The Fable of the Bees* o ďalšie storočie neskôr.¹¹ V tomto pôvodnom chápaní tak včelí úľ symbolizuje usporiadanosť monarchickej spoločnosti na čele s vládcom, ktorého jeho poddaní nasledujú a rešpektujú pre jeho múdrosť. Takéto spoločenstvo prekvitá a prináša bohaté plody, čo už je však ďalšia významová rovina, na ktorú budú poukazovať až neskoršie emblémy a ich autori.

B) ÚĽ AKO EMBLÉM KREŠŤANSTVA

O storočie neskôr po Alciatových emblémoch sa v diele protestantského kazateľa Johanna Arndta (1555–1621), *Vier Bücher vom wahren Christentum*, pôvodne z roku 1605, vydávanom až do 18. storočia (napr. v bratislavskej Univerzitnej knižnici sa nachádza výtlačok z Lipska z roku 1743¹²), stretneme s ďalším emblémom pracujúcim so včelím úľom. Ide o emblém č. 8 s lemmou „*Nicht ihnen selbst*“. Arndtov výklad teda už nie je výkladom obrazu svetskej spoločnosti, ale skôr spoločnosti kresťanskej, spoločnosti veriacich, ako to naznačuje i názov celého jeho diela.

Arndt tu pracuje s citátom z 2. listu Korint'anom, 5,15: „*A zomrel za všetkých, aby aj tí, čo žijú, už nežili pre seba, ale pre toho, ktorý za nich zomrel a vstal z mŕtvych*“. Zmyslom emblému je

¹⁰ VESPARUM quòd nulla unquam rex spicula figet,
Quòdque aliis duplo corpore maior erit,
Arguet imperium clemens, moderatàque regna,
Sanctàque iudicibus credita iura bonis.

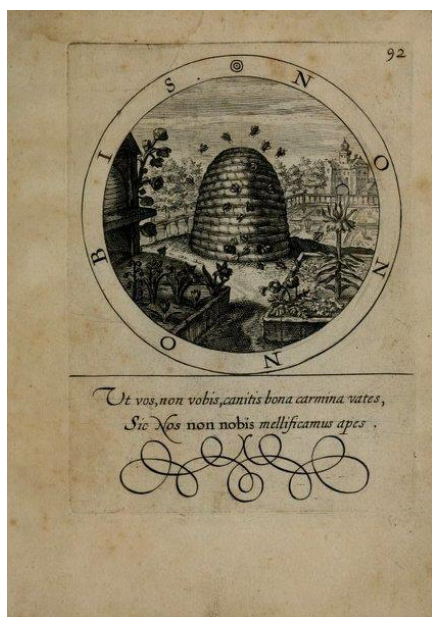
¹¹ U Shakespearea v jeho hre Henrich V., sa využíva obraz úľa ako príkladu dobre usporiadaného kráľovstva:
“So work the honey-bees,
Creatures that by a rule in nature teach
The art of order to a peopled kingdom.” (Akt 1, scéna 2).
Mandeville-ov príbeh *The Fable of the Bees* sa datuje k roku 1714.

¹² MÉSZÁROSOVÁ, Klára. *Emblémové knihy Univerzitnej knižnice v Bratislave*. Bratislava: Univerzitná knižnica v Bratislave, 2011, s. 65.

teda pripodobnenie kresťana k včele, ktorá v námahe usilovne produkuje med, hoci ten nie je určený pre ňu samotnú, rovnako ako kresťan žije pre Krista a nie pre seba.¹³ Práve tu sa teda zrejme objavuje prvé „čisto“ náboženské využitie tohto emblému, ktoré následne začnú vo veľkom propagovať osobitne jezuiti, ako to zdôrazňuje napríklad Richard Dimler – ten však vidí prvé náboženské využitie tohto emblému až v knihe *Emblemata Sacra* (1630) od Bartholomea Hulcia.¹⁴ Podobenstvo cirkvi ako včelieho úľa sa následne stalo frekventovaným a ustáleným toposom barokovej homiletiky.

C) ÚĽ AKO EMBLÉM PRO-SPOLOČENSKEJ ČINNOSTI

V podobnom duchu ako Arndtov emblém sa nesie i lemma „*Non nobis*“ emblému z diela Gabriela Rollenhagena – *Gabrielis Rollenhagii Selectorum emblematum centuria secunda* z roku 1613. Autorom textov je Gabriel Rollenhagen (1583–1619) a autorom rytín známy Crispijn van de Passe. Epigram tohto emblému vystihuje rovnakú myšlienku ako v Arndtovom prípade, avšak bez priameho napojenia na cirkevný či náboženský význam. Epigram totiž iba stručne sumarizuje: „*Tak ako vy sami pre seba nespievate, my včely nerobíme med pre seba*“. Ide tu teda zrejme skôr o alúziu na spoločnú činnosť v prospech druhých, resp. v prospech spoločnosti ako celku, než o priamy náboženský cieľ.



Zdroj: <http://emblematica.library.illinois.edu/detail/emblem/E019907>

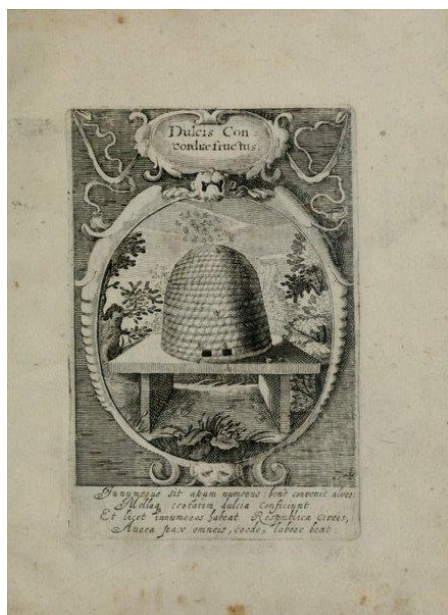
D) ÚĽ AKO EMBLÉM SVORNOSTI

Z bezprostredne nadväzujúcich, svetskou líniou pokračujúcich emblematických diel pracujúcich s ikonografiou včelieho úľa, možno ďalej uviesť dielo *Emblemata politica in aula magna Curiae Norinbergensis depicta : quae sacra virtutum suggerunt monita prudenter*

¹³ Pozri bližšie LIESKE, Reinhard. *Sonderbare Bilder in der evangelischen Kirche von Steigra. Ein emblematischer Bilderzyklus nach Bildmotiven aus Johann Arndts Wahrem Christentum*. In: *Pietismus und Neuzeit Band 38 - 2012: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, s. 10 a nasl.

¹⁴ DIMLER, Richard. Jesuit Emblem Books: An Overview of Research Past and Present. In: BATH, Michael – CAMPA, Pedro F. – RUSSELL, Daniel S. (eds.). *Emblem Studies in Honour of Peter M. Daly*. Baden-Baden: Koerner, 2002, s. 63 – 122.

administrandi fortiterque defendendi rempublicam autorov Petra Iselberga/Isselburga (1568 – ca. 1630 – autor rytín) a Georga Remusa (1561 – 1625 – autor textov), vydané v Norimbergu v roku 1617. V ňom sa úl objavuje v embléme s lemmou „*Dulcis Concordiae fructus*“.



Zdroj: <http://emblematica.library.illinois.edu/detail/emblem/E000935>

Tento emblém mal za cieľ zvýrazniť prínos harmónie spoločnosti, v ktorej svornosť prináša sladké plody – pričom v tomto prípade už možno sladké plody potenciálne vnímať aj inak ako len pokoj a poriadok. Plodmi totiž už môžu byť aj hospodárske výsledky štátu.

S rovnakým emblémom s totožnou lemmou *Dulcis concordiae fructus* – sladký je plod svornosti sa stretávame aj v diele *Emblematum ethico-politicorum Centuria* (1619) z pera Julia Wilhelma Zingrefa, ktoré slúžilo aj ako podklad pre neskoršie maľby a samostatné závesné obrazy vychádzajúce z emblematickej tradície.¹⁵

E) ÚL AKO EMBLÉM KLÁŠTORNÉHO ŽIVOTA

Napriek vyššie uvedeným svetským významom tohto motívu sa v katolíckom cirkevnom kontexte emblém s ikonografiou včelieho úľa paralelne stále zachováva aj ako nástroj pre vyjadrenie cirkevných myšlienok – a to aj pomerne špecifickej myšlienky vzdania sa majetku v prospech druhých. V takomto osobitnom zmysle kláštorného či rehoľného vzdania sa majetku pri sľube chudoby sa s motívom úľa stretávame v juhonemeckom kontexte v kláštornom embléme na freske v bavorskom Wettenhausene *Proprii nil habet ista Domus* („Tento dom nepozná súkromné vlastníctvo“) z konca 17. storočia.¹⁶ Bola to pripomienka pre rehoľníkov, vo vzťahu k ich povinnosti vyplývajúcej zo sľubu chudoby. Aj táto myšlienka však pritom vychádza ešte zo starších, dokonca predkresťanských tradícií, keď sa takto vo svetskom kontexte vyjadril už Plínius Starší v diele *Historia naturalis*, podľa ktorého v štáte včiel neexistuje súkromné vlastníctvo, iba spoločné vlastníctvo.

¹⁵ V neskoršej podobe maľovaných emblémov sa s ním stretávame napríklad vo „Farebnej izbe“ z roku 1673 v nemeckom Ludwigsburgu. Pozri: <https://www.deckenmalerei.eu/7d2e8522-7894-4549-9fc4-fb631c89f9f4> (navštívené dňa 23.6.2024).

¹⁶ Porovnaj so situáciou v Rakúsku – LESKY, Grete. *Barocke Embleme in Vorau und anderen Stiften Österreichs*. Graz: Styria, 1963, s. 90 a 100.



Zdroj: https://de.wikipedia.org/wiki/Emblematischer_Gem%C3%A4ldezyklus

F) ÚĽ AKO EMBLÉM USILOVNOSTI A SPOLOČENSKO-EKONOMICKÝCH VÝSLEDKOV

Postupné opúšťanie myšlienky činnosti iba pre dobro druhých, a naopak, pripustenie prínosu i pre seba ako pre člena spoločnosti, naznačuje v emblematickom myslení nemecký autor Wolfgang H. v. Hohberg, ktorý vo svojom emblematickom diele *Lust- und Artzeney-Garten des Königlichen Propheten Davids* z roku 1675 k emblému s úľom a včelami uvádza lemmu *Concordia ditat* a v sprievodnom texte píše: „Včielky usilovne hľadajú šťavy kvetov, aby ich voskové kráľovstvo bolo bohaté medom, lebo tam, kde jednota srdcia spája, kvitne užitočnosť a zároveň aj sladké ovocie“. ¹⁷ Z uvedeného epigramu už môže vyplývať aj myšlienka spoločnej snahy o všeobecný pokrok, vrátane pokroku ekonomického, ako to bude vyhovovať i myšlienkam rodiaceho sa osvietenstva.

Týmto dielom sa totiž už blížime k 18. storočiu, v ktorom sa ekonomické chápanie emblému začne úplne otvorene spájať na jednej strane s finančníctvom (hospodárstvom), ale na druhej strane aj s okultným myslením, keď sa včelí úľ stane symbolom slobodomurárskych lóží, ako obraz povinnosti racionálnosti ľudských bytostí usilovať sa o spoločné dobro. ¹⁸

3. ÚĽ AKO SYMBOL – 18.-20. STOROČIE

Aj po odoznení popularity emblematických kníh od druhej polovice 18. storočia včelí úľ zostáva i naďalej mnohovýznamovým motívom, hoci je pravdou, že sa z technického hľadiska stáva už „iba“ symbolom, a prestáva byť emblémom. Nie je totiž doprevádzaný lemmou a ani žiadnym epigramom. Aj vzhľadom na jeho dovtedajšie mnohostranné využívanie emblematickou však zostáva nabitým historickými významami, z ktorých však pochopiteľne v sekularizovanejšom svete začínajú dominovať tie svetskejšie kontexty. Práve preto sa s úľom stretneme čoraz častejšie v peňažníckom sektore, prípadne v kontexte síce duchovnom, ale už nie kresťanskom a cirkevnom, ale skôr okultnom, keď si tento symbol osvojuje slobodomurárske hnutie. V oboch prípadoch je však úľ primárne zrozumiteľným symbolom usilovnosti, ¹⁹ prípadne v kontexte peňažníckom i sporovlivosti, resp. všeobecne kumulácie – či už poznania, dobra, alebo ekonomických zdrojov.

¹⁷ BIEDERMANN, Hans. *Lexikón symbolov*. Bratislava : Vydavateľstvo Obzor, 1992, s. 327.

¹⁸ Rituál lóže Royal Cumberland Lodge z 18. storočia to sumarizuje nasledovne: „*The Beehive teaches us that as we are born into the world rational and intelligent beings, so ought we also to be industrious ones, and not stand idly by or gaze with listless indifference on even the meanest of our fellow creatures in a state of distress if it is in our power to help them without detriment to ourselves or our connections; the constant practice, – of this virtue is enjoined on all created beings, from the highest seraph in heaven to the meanest reptile that crawls in the dust.*“ Citované podľa: <https://dr-david-harrison.com/freemasonry/the-lost-symbols-of-freemasonry-the-beehive/> (navštívené dňa 23.6.2024).

¹⁹ HUNT, Charles Clyde: *Masonic Symbolism Of The Beehive*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010.

Vo finančnom sektore sa s úľom ako symbolom usilovnosti a sporovlivosti stretávame už v roku 1822 ako s prvým logom banky Lloyds Bank.²⁰ Nejde však len o využitie v zmysle obchodnej značky či ochrannej známky tejto jednej konkrétnej banky. Vďaka prepojeniu s finančným sektorom sa včelí úľ následne stáva všeobecným a všeobecne rozpoznateľným symbolom obchodu a peňažného trhu, pričom sa objavuje dokonca aj v architektúre finančných ústavov po celej Európe, bez ohľadu na ich vlastné logá, obchodné mená či obchodné značky alebo ochranné známky.

Z príkladov z nášho územia, zachovaných ako prvky architektúry historických budov peňažných ústavov, možno uviesť napríklad čerstvo zrenovovanú budovu bývalej sporiteľne na Hlavnej ulici v Trnave, ktorá má na priečelí nad vstupnou bránou symbol úľa. Obdobné prípady využitia symbolu včelieho úľa sporiteľňou nájdeme aj v okolitých štátoch – napríklad v Kószegu v Maďarsku, prípadne na vývesnom štíte obchodného domu v Soprone.²¹ Rovnako to však platilo aj v Západnej Európe, a dokonca v rámci koloniálneho vplyvu i mimo územia Európy – v rámci úzkeho prepojenia s finančníctvom nás potom nemusí prekvapiť ani použitie včelieho úľa na platidle, akým je päťfranková bankovka Belgického Konga z roku 1940.



Zdroj: <https://thecoinhouse-auctions.eu/auctions/auction-11-22062019/1977/>

Včelí úľ a usilovnosť včiel sa tak z pôvodného emblematického významu dobre organizovanej spoločnosti pod vedením múdreho panovníka, resp. mnohorakých náboženských významov práce bez súkromného vlastníctva, či práce v prospech druhých, stala najmä v 19. storočí jednoduchším symbolom hospodárskeho a spoločenského pokroku, ako výsledku ľudskej pracovitosti, spolupráce, a primárne snahy o kumuláciu – peňazí a výrobných prostriedkov, príznačne pre buržoázu spoločnosť presadivšiu sa naplno po roku 1848.

ZÁVER

Emblematika, populárna najmä v 16. a 17. storočí, a prežívajúca až do polovice 18. storočia, pracovala nielen s novovytváranými motívmi, ktoré boli autorsky originálne

²⁰ Dostupné na internete: <https://www.lloydsbankinggroup.com/who-we-are/our-heritage/lloyds-bank.html> (navštívené dňa 23.6.2024).

²¹ Oba príklady sú publikované ako fotografie v CSATKAI, André. *Alte Aushängeschilder und Embleme in Ungarn*. Budapest: Corvina Verlag, 1971, obr. č. 21 a 22.

vysvetľované epigramami a lemmami, ale využívala aj už predtým známu staršiu symboliku. Príkladom využitia takýchto univerzálnych symbolov, ktoré však práve pre svoju všeobecnú známosť a mnohoraké konotácie mohli byť aj v emblematike využívané rôznymi spôsobmi, je i včelí úl, prípadne včely ako také. Práve pre už v antike vyslovované úvahy o špecifickej organizácii včelieho spoločenstva, a o pracovitosti a poslušnosti včiel, sa včelí úl mohol stať mnohostranným a mnohovýznamovým obrazom v dobovej emblematike raného novoveku – s nábojom politickým, filozofickým, náboženským/duchovným, či hospodárskym. Táto mnohovýznamovosť pritom dočasne pretrvala aj po odoznení popularity emblémových kníh, keď sa však v spojení so sekularizáciou spoločnosti začali posilňovať skôr tie svetskejšie polohy a významy chápania včelieho úlu – ako symbolu usilovnosti a medonosnosti včiel. Politické a náboženské významy postupne celkom ustupujú, snád' s výnimkou pretrvávania v prispôsobenom slobodomurárskom chápaní prínosu jednotlivca k pokroku spoločnosti. Vo všeobecnosti však od 19. storočia takmer úplne začína dominovať sekulárne, ekonomické chápanie včelstva – ako predobrazu kumulácie hospodárskych výsledkov usilovnou prácou.

I napriek tomu, že sa uvedené môže javiť ako zdanlivo radikálny rozchod s minulosťou emblematiky včelieho úlu, predsa len však isté prepojenie s ranonovovekými významami podľa nášho názoru i tak možno v modernom použití symboliky včelieho úlu objaviť. Hromadenie prostriedkov v sporiteľniach a iných peňažných ústavoch totiž umožňuje kumulované prostriedky využívať aj inými osobami než samotnými sporiteľmi – napríklad v prospech podpory užitočných projektov financovaných bankovými úvermi z vkladových prostriedkov. V takom prípade prostriedky neslúžia iba samotnému sporiteľovi – podobne ako tomu bolo už v ranonovovekom chápaní emblému s lemmou „*non nobis*“. I kumulácia kapitálu v sporiteľniach tak môže byť stále chápaná ako nástroj rozvoja celej spoločnosti, a nielen nástroj slúžiaci na prospech samotného sporiteľa. V takom prípade potom stále platí aj tradícia emblematickej lemmy *Concordia ditat* a *Dulcis Concordiae fructus* – i keď zaiste, za úplne odlišnými cieľmi a s radikálne odlišným spoločensko-ekonomickým pozadím.

Právne nástroje boja proti maďarskej iredente v medzivojnovom období na Slovensku

Jakub Jankovič

VZNIK PRVEJ REPUBLIKY A MAĎARSKEJ IREIDENTY

Vznik Československej republiky je, prirodzene, v našej spoločnosti vnímaný ako kľúčový historický moment, vyvrcholenie emancipačného boja Čechov a Slovákov o vlastnú slobodu a štát. Samotný akt vyhlásenia nezávislosti späť s dátumom 28. októbra 1918, bol však iba jeden z medzníkov, spojených so začiatkami budovania Československa. Tieto snahy ale v prvých rokoch narážali na viacero prekážok. Bezprostredne po vzniku republiky sa na Slovensku objavilo akési mocenské vákuum. Začiatkom novembra 1918 sa prakticky celé územie Slovenska ocitlo v živelnom a revolučnom pohybe, ktorý sprevádzali rabovačky a výtržnosti. Široké vrstvy bežného obyvateľstva, počnúc roľníkmi, remeselníkmi, končiac vidieckou a malomestskou chudobou, s podporou demobilizovaných vojakov, sa pod vplyvom konca prvej svetovej vojny, vyhlásenia vzniku republiky či správ o Martinskej deklarácii a rozpade Rakúsko-Uhorska začali mobilizovať a búriť. Primárnym cieľom ich hnevu boli predstavitelia starej vrchnosti, bezprostrední vykorisťovatelia a utláčatelia – notári, richtári, obchodníci, žandári či statkári. Vlna týchto násilností, navyše posilnená iluzórnym chápaním absolútnej slobody spojenej s dobovými spoločenskými zmenami, bola logickým vyústením vtedajšej povojnovej katastrofálnej sociálnej situácie.¹

Prechod Slovenska z pozície integrálnej časti Uhorska do Československa ale nebol proces nárazový, ale postupný. Prevzatie zákonodarnej, výkonnej a vojenskej moci prostredníctvom

Abstract

This paper analyses the approach of the first Czechoslovak republic towards the issue of Hungarian irredentism during the interwar period. The specific attention is given to the legal tools and their use in combating Hungarian anti-Trianon policies in all of its varieties. As the article illustrates, the term irredentism and especially its content and meaning used to be problematic and interpreted extensively. Czechoslovak government and its bureaus perceived any resistance or Hungarian state related support or manifestation as dangerous and potentially threatening to its existence. Therefore, a certain measures were applied to eliminate this menace. Such measures included but were not limited to censorship of news and books, interference with the right to assembly, ban on the Hungarian anthem, Hungarian national colours and flag, celebration of Hungarian national holidays or police investigation of Hungarians often followed by criminal procedure due to their membership in irredentist organisations. The article theorises that using above mentioned measures or methods was in certain cases not only inappropriate but in clear contradiction with Czechoslovak democratic and liberal values as well.

Keywords

Czechoslovakia, interwar period, Hungarians in Slovakia, censorship, freedom of speech

Author

Mgr. Jakub Jankovič

Comenius University in Bratislava, Faculty of Law

jakub.jankovic@flaw.uniba.sk

Cite

JANKOVIČ, Jakub. Právne nástroje boja proti maďarskej iredente v medzivojnovom období na Slovensku. In *Historia et Theoria iuris*, 2024, roč. 16, č. 1, s. 23 – 31.

¹ HRONSKÝ, Marián. *Boj o Slovensko a Trianon 1918 – 1920*. Svedectvá, zv. IV. Bratislava: Nár. lit. centrum, 1998, s. 57.

Národného výboru československého po 28. októbri na území Čiech a Moravy prebehlo bez väčších problémov. Na Slovensku bola situácia odlišná. Slovensko (vtedy ešte stále nejednoznačne vymedzené hranicami) už bolo *de iure* súčasťou Československa, *de facto* ale moc na jeho území stále držala v rukách maďarská administratíva, financie či ozbrojené sily. Postupným preberaním moci na Slovensku poverila 11. novembra československá vláda Vavra Šrobára, ktorá ho zároveň dosadila do čela *Ministerstva Československa s plnou mocou pre správu Slovenska* so sídlom v Žiline. Nastol'ovanie moci československej zaznamenalo v rámci vtedajších možností úspechy na západe, severe či strede Slovenska. O východnom a južnom Slovensku toto povedať nemožno. V regiónoch ako Spiš, Zemplín alebo Šariš stále rozhodovali uhorské stoličné a okresné úrady riadené maďarskými županmi, slúžnymi a policajnými zložkami. Čerstvo vymenovaný predseda maďarskej vlády gróf Mihály Károlyi vydal maďarskej armáde a úradníctvu pokyn, aby ustúpili československým vojenským jednotkám bez odporu a vyhli sa tak ozbrojenému stretu. Prítomnosť československých vojakov na Slovensku považoval za prechodnú a neudržateľnú záležitosť. Veril, že sa mu podarí situáciu vyriešiť diplomatickou cestou a udržať integritu Uhorska a jeho hraníc.²

Maďarská zahraničná politika sa k emancipačným snahám nemadžarských národov v Uhorsku spočiatku stavala odmietavo, neskôr preferovala vytvorenie čisto etnických hraníc a to na základe plebiscitu na všetkých sporných územiach. Priebeh a výsledok mierových rokovaní medzi porazenou maďarskou stranou a víťaznými mocnosťami podnietil vznik maďarského iredentizmu – politickej stratégie, ktorej základným cieľom bolo prinavrátenie územia majoritne obývané maďarským obyvateľstvom a to buď s pomocou vypísania referenda pre všetky územia majoritne obývané maďarským obyvateľstvom, ktoré sa dostali k susedným štátom alebo postupné získanie ostatných častí bývalého Uhorska.³ Fenomén maďarskej iredenty alebo revizionizmu sa tak stal pre rodiace sa a vyvíjajúce sa Československo problémom nielen neuralgickým – ale doslova životohrozujúcim. Kolaps uhorskej časti monarchie vyvolal nevôľu nielen v bývalých najvyšších uhorských politických kruhoch ale prierezovo naprieč celou maďarskou spoločnosťou.

REPUBLIKA VRACIA ÚDER – PROPAGANDISTICKÉ PLAGÁTIKY, BROŽÚRY, NOVINY A LETÁKY

Ako na tieto výzvy reagovalo Československo? Jeden z prvých bojov, ktorému museli československé sily čeliť, boli letákové agitácie z Pešti nevídaných rozmerov. Slovensko bolo zaplavené brožúrami, letákmi, či plagátmi dovezenými poštou, železničiarimi, lietadlami či dokonca aj z Maďarska cestujúcimi osobami. Obsah týchto propagandistických materiálov mal jasný cieľ – povzbudzovať úradníkov, aby neslúžili, sudcov aby nesúdili, železničiarov a poštárov aby sabotovali a vojakov aby neposlúchali. V prípade spolupráce s československou mocou im Maďari hrozili krvavou pomstou a to hneď, keď opäť zaujmú Slovensko. Maďarskej propagande bolo treba čeliť domácou propagandou a za týmto účelom Vavro Šrobár zvolal 19. februára 1919 dôvernú poradu. Výsledkom tejto schôdzky bolo vytvorenie stálej tlačovej kancelárie v rámci *Ministerstva Československa s plnou mocou pre správu Slovenska*, ktorá mala monitorovať domáce aj zahraničné časopisy. Rovnako sa uzniesli na masívnej výrobe a distribúcii

² RUTTKAY, Fraňo. *Maďarská iredenta a Slovensko: 1918 – 1920*. Bratislava: Kubko Goral, 1997, s. 12.

³ SZARKA, László. Maďarská zahraničná politika a orientácia maďarskej menšinovej politiky v medzivojnovom Československu. In GABZDILOVÁ, Soňa. *Vybrané aspekty postavenia maďarskej minority na Slovensku v rokoch 1918 – 1929*. Košice: Spoločenskovedný ústav SAV, 2011, s. 94.

ilustrovaných a farebných letákov, podporujúcich československé záujmy a republikánske zriadenie.⁴

Mnohí toto obdobie nazývali zv. „letákovou vojnou“. Maďarskí agitátori okrem iného v týchto tlačivách vystríhali Slovákov pred spojením sa s Čechmi v spoločnom štáte a vyhlasovali, že pokiaľ k tomu dôjde, tak zanikne „slovenský svojráz, mravy, zvyky ba i slovenská reč.“⁵

ZÁSAHY DO ZHROMAŽDOVACIEHO PRÁVA

Prvá republika tak musela zápasit' s problémom iredenty od samého začiatku. V období 1918 až 1920 ešte neexistovala jednoznačne vymedzená hranica medzi Slovenskom a Maďarskom, nakoľko Slovensko v rámci Uhorska nikdy nefigurovalo ako samostatná korunná krajina. Táto skutočnosť spôsobila, že už v rámci demarkačnej línie sa na území postupne ovládanom československou mocou ocitli územia obývané prevažne maďarským obyvateľstvom. To, prirodzene, nemalo záujem byť súčasťou samostatného československého štátu, čo v tomto období viedlo k rôznym protestným akciám, ktoré poznačili výrazné zásahy do zhromažďovacieho práva.

Týmto zásahom sa vo svojej práci venoval maďarsky píšuci historik Attila Simon pôvodom zo Slovenska. Ten vo svojom výskume uvádza ako príklad protest z 20. marca 1919 v Želiezovciach. Skupina mladých chlapov sa rozhodla verejne vyjadriť nesúhlas s odvodovým listom do armády, pochodujúc ulicami mesta, spievajúc patriotické maďarské piesne. Československá moc bola vtedy v oblasti dnešného južného Slovenska limitovaná a pozostávala v meste iba z veliteľ'a čaty a dvoch vojakov. Títo sa vzhľadom k početnej prevahe protestujúcich rozhodli stiahnuť a zamknúť do miestnej budovy kasárne. Odtiaľ zavolali posily z neďalekej obce Pohronský Ruskov, v ktorom bola v miestnom cukrovare umiestnená skupina 15 vojakov, vedená desiatnikom. Táto jednotka z vlastnej iniciatívy a bez súhlasu svojich nadriadených vyrazila do Želiezoviec vlakom, vysporiadať sa s týmto zhromaždením. Protestné zhromaždenie pokračovalo toho istého dňa popoludní a neskorší stret s povolanou jednotkou skončil tragicky – nečakaná strelba do davu bez varovania si vyžiadala päť obetí a viacero zranených.⁶

Podobné nešťastie sa udialo len pár dní predtým na východe Slovenska v Košiciach. Na Hlavnej ulici sa tu pred bronzovou sochou honvéda s kurucom s blížiacim sviatkom na pamiatku maďarskej revolúcie 15. marca napriek zákazu zišiel dav občanov maďarskej národnosti, ktorý bol následne rozohnaný. Keďže toto súsošie sa pre maďarských Košičanov stalo symbolom odporu voči prvej republike, tak sa československé úrady veľmi rýchlo rozhodli pre jeho demontáž.⁷

Podľa výskumu Attilu Simona sa v nasledujúci deň, 16. marca 1919, v skorých ranných hodinách na tomto mieste zišli československí vojaci, ktorí predmetné súsošie zhodili z podstavca na zem a odťali mu hlavu. Zvesti o tomto útoku na symbol maďarskej revolúcie sa

⁴ Predmetné letáky a plagáty v 12 rôznych verziách skoncipoval český dramatik, esejista, spisovateľ a prozaik Jiří Mahen, vlastným menom Antonín Vančura (1882 – 1939). Tento propagandistický materiál bol vydaný v počte 2,5 milióna exemplárov a tieto bohato ilustrované a farebné plagáty boli vylepované po všetkých obciach na Slovensku. ŠROBÁR, Vavro. *Osllobodené Slovensko: pamäti z rokov 1918 – 1920*. II. Sväzok. Bratislava: Academic Electronic Press, 2004, s. 32 – 33.

⁵ RUTTKAY, ref. 2, s. 10.

⁶ Československá vláda ale reálne nemala záujem na rekrutovaní mužov maďarskej národnosti z dôvodu, že by mohli predstavovať nebezpečenstvo ako štátne nespokojlivý element. Podľa plánov tak mali byť len v rámci odvedenia registrovaní, ale nie mobilizovaní. SIMON, Attila. *Az átmenet bizonytalansága: az 1918/1919-es impériumváltás Pozsonytól Kassáig*. Somorja: Fórum Kisebbségkutatás Intézet, 2021, s. 99 – 100.

⁷ JARINKOVIČ, Martin – KÁRPÁTY, Vojtech – DULOVIČ, Erik et al. *Košice 1918 – 1938: zrod metropoly východného Slovenska*. Košice: Ministerstvo vnútra SR, Štátny archív v Košiciach, 2018, s. 111.

okamžite rozniesli po meste a o pár hodín sa v okolí zničenej sochy zhromaždili tisíce Maďarov. Na znak nesúhlasu spievali národné piesne a maďarskú hymnu. Situácia sa začala s príchodom ďalších československých legionárov na miesto eskalovať a opäť sa skončila strelbou do davu – tá si vyžiadala dve obete, pričom jednou z obetí bolo iba 13 ročné dieťa.⁸

Vnímanie týchto udalostí je nutné chápať v kontexte danej doby, keď akékoľvek protičeskoslovenské prejavy medzi ľuďmi boli považované štátnou mocou za spoločensky neakceptovateľné. Porušovanie zhromažďovacieho práva v tomto období tak možno pripísať nielen individuálnemu zlyhaniu jednotlivcov, ale najmä ako aktivitu s priamou ingerenciou štátu. V prípade Košíc tu možno aj v politických sférach badať snahu získať a udržať mesto a územie s ním spojené pre formujúci sa československý štát. Mesto bolo významným centrom pre široké okolie východného Slovenska, no etnický už bolo primárne maďarské. O tejto skutočnosti sa bohato zmieňuje aj dobová slovenská historiografia. Jej súčasťou bolo napr. československé periodikum *Prúdy*, ktoré označilo národné povedomie východoslovákov za slabé a Košice vykreslili ako najpomad'arčenejšie mesto východného Slovenska.⁹

Rovnaký naratív sa objavuje aj v práci Karola Medveckého, podľa ktorého Košice predstavovali významné mesto pre maďarský kultúrny život, čo patrilo medzi dôvody, na základe ktorých maďarská delegácia žiadala, aby sa mesto vrátilo za demarkačnú líniu.¹⁰

KOLABORANTI MAĎARSKEJ IREIDENTY

Východná časť Slovenska v kontexte maďarskej iredenty a podkopávania československej myšlienky bola pre prvorepublikové zriadenie tvrdým orieškom aj z iných dôvodov. Jedným z nich bola aj práca východoslovenských promaďarských propagandistov, medzi ktorých nepochybne patrí aj osoba Viktora Dvorčáka, maď. Dvorcsák Győző (1878 – 1943). Tento pôvodom prešovský župný archivár a politik vstúpil do služieb maďarskej iredenty a konzistentne sa snažil o rozbitie jednotného slovenského národného hnutia. Svoje názory, podľa ktorých východoslováci sa s hrdosťou považujú za Maďarov, rozprávajú s maďarským prízvukom a nepestujú slovenské národné povedomie, publikoval už v čase prvej svetovej vojny.¹¹

Snažil sa o pripojenie Slovenska k Maďarsku a vyhlasoval, že na východe Slovenska žije osobitné etnikum – tzv. Slováci, či Uhro-Slováci a ich spisovným jazykom je šarišské nárečie. Dvorčák po vyhlásení nezávislosti československého štátu založil v Prešove Východoslovenskú národnú radu. Pomocou tlače a letákov sa snažil mobilizovať východoslovenský ľud, aby sa k tomuto novozaloženému orgánu prihlásili a uznali jeho legitimitu. Napriek neúspechu jeho iniciatívy sa po dohode s maďarskou vládou rozhodol 11. decembra 1918 v Košiciach vyhlásiť založenie Východoslovenskej republiky, pričom sa sám vymenoval za jej prezidenta. Krátko na to utiekol pred postupujúcou československou armádou do Budapešti. Neskôr pôsobil v exile vo

⁸ SIMON, ref. 6, s. 137 – 138.

⁹ HÚSEK, Ján. Národné povedomie na východnom Slovensku. In *Prúdy*, 1924, č. 8, s. 563.

¹⁰ MEDVECKÝ, Karol Anton. *Slovenský prehľad*. Sväzok I. Bratislava: Komenský Vydavateľský a literárny spolok, 1930, s. 23.

¹¹ DVORČÁK, Viktor. *Sáros földje: 1914 – 1915*. Eperjes: Kósch Árpád, 1916, s. 32.

Varšave a v Paríži.¹² V neprítomnosti bol za svoju protištátnu činnosť a podporu maďarskej iredenty odsúdený na smrť.¹³

OBMEDZOVANIE KULTÚRNEHO A MENŠINOVÉHO ŽIVOTA

Československá štátna moc na Slovensku sa pri boji s iredentizmom a revizionistickými myšlienkami rozhodla často uchýliť ku kontroverzným opatreniam. Niektoré tieto opatrenia, mali priamy dopad na maďarský kultúrny a verejný život v Československu. K zhoršeniu postavenia maďarskej komunity nepochybne možno pripísať aj zúfalý pokus o okupáciu Slovenska maďarskými červenými gardami. Aj táto skutočnosť dala zástancom tvrdého postupu voči maďarskému obyvateľstvu ťažko spochybniteľné argumenty. Maďarsko a maďarská menšina boli tak prezentované ako permanentný zdroj ohrozenia.¹⁴

Zásahy do kultúrneho a minoritného života predstavovali pre československý štát efektívny nástroj ako sa vysporiadať s iredentistickými snahami. Glorifikácia minulosti vo forme sviatkov a pomníkov mala významné miesto v inštrumentáriu maďarskej iredenty. Medzi najpodstatnejšie sviatky slávené v Uhorsku nepochybne patrili oslavy maďarskej revolúcie z 15. marca a sviatok. sv. Štefana – zakladateľa uhorského kráľovstva.¹⁵ Prvorepublikové orgány boli s týmto, prirodzene, konfrontované a nútené na oslavy uhorského štátu a jeho minulosti patrične reagovať. Ministerstvo pre správu Slovenska sa tak rozhodlo slávnosti 15. marca ako sviatku zakázať.¹⁶ Rovnako bolo zakázané používať na verejnosti a verejných podujatiach maďarské farby vrátane štátnej vlajky.¹⁷ V prípade medzinárodných športových podujatí, pri ktorých býva zvykom vyvesiť štátne vlajky zúčastnených krajín, bolo možné udeliť z tohto zákazu výnimku, ak medzi zúčastnenými bol aj reprezentant Maďarska.¹⁸

Všeobecný nepriateľský a podozrievavý postoj voči akýmkoľvek maďarským, či už kultúrnym alebo politickým a vzdelávacím aktivitám, možno pozorovať aj v internej komunikácii medzi československými úradmi. Ako vhodný príklad možno citovať zo správy Prezídia krajinského úradu v Bratislave: „...poslední dobou vyvíjí odbočky živou činnosť, pořádají přednášky, schůze, hrají divadla a to výhradně maďarského národního rázu, při čemž sa používají i stejnokrojů maďarské armády. Směrnice k schůzkám a divadelním představením vydává ústředí spolku v Komárne. Obsahem směrníc jsou členové spolku nabádání k podpoře a zvelebování všeho co jest maďarského a k udržení maďarského ducha. V jedné přednášce, pronesené v S z m ke, které se dostala do rukou četnictva, bylo uvedeno heslo : Nem ez a szép, ami új, hanem ami magyar. (Není pěkné to, co je nové, nýbrž to co je maďarské). Je to zřejmá náarážka na čs. stát, jako na stát nový.

¹² Z radov ďalších predstaviteľov iredentistického krídla slovenského národného hnutia možno spomenúť aj osobu rímskokatolíckeho kňaza a poslanca uhorského snemu Františka Jehličku (1879 – 1939), publicistu a úradníka Ľudovíta Koreňa (1896 – 1958), popredného organizátora a funkcionára slovenských krajanských spolkov v USA Gustáva Košíka (1887 – 1956) alebo advokáta a politika Ľudovíta Bazovského (1872 – 1958). RUTTKAY, Fraňo. *Slovenskí kolaboranti v službách maďarskej iredenty: 1920 – 1938*. Bratislava: Kubko Goral, 1998, s. 18 – 20.

¹³ VELKÝ, Jozef (ed.). *Encyklopédia Slovenska*. 2. vyd. 1. zväzok A – D: Aba – džez. Bratislava: Veda, 1985, heslo Dvortsák Viktor, s. 615.

¹⁴ OLEJNÍK, Milan. *Politické a spoločenské aktivity maďarskej minority v prizme štátnych orgánov a dobovej slovenskej tlače (1918 – 1929)*. Košice: [s.n.], 2011, s. 52.

¹⁵ Tamže, s. 86.

¹⁶ Nariadenie ministra – plnomocníka vlády Československa pre správu Slovenska č. 41/1919 (1131/1919. adm) o zákaze oslavovania 15. brezna (marca).

¹⁷ Nariadenie ministra – plnomocníka vlády Československa pre správu Slovenska č. 39/1919 (1007/1919. adm) o zástavách, znakoch (cimeroch) a odznakoch.

¹⁸ Slovenský národný archív: fond Krajinský úrad v Bratislave 1928 – 1939, Prezídium a sekretariát krajinského prezidenta 1928 – 1939, kr. 294, inv. j. 307. Prezídium Krajinského úradu v Bratislave od Okresného úradu v Trenčíne: *Vyvesovanie cudzích štátnych vlajok* zo 17. apríla 1937.

Veškerá vzdělávací činnost spolku se provádí výlučně jen ve znamení maďarské kultury a maďarské písně, jako by na světě jiná kultura nebyla a to zejména kultura československá. Státní myšlenka československá je při přednáškách pořádaných Sz m ke vubec opomíjená, naopak, chválí a velebí se jenom to co je čiste maďarské a tím se pozvolna naočkovává i do prostých venkovských lidí cítění velkomadarské a sklony k irredentě. Na večírcích pořádaných Sz m Ke objevují se často maďarské národní barby v nějaké skryté formě (výzdoba stolu, květiny.)....“¹⁹

Medzi ďalšie obmedzovanie maďarskej kultúry v Československu v mene boja proti irredente, nepochybne, možno zaradiť zákaz spievania a hrania maďarskej hymny, patriotickej piesne *Szózat* či iných maďarskojazyčných piesní. Pri samotnom stíhaní hymny v prizme dobových dokumentov vidno nekonzistentnosť stíhania tejto činnosti s ohľadom na zásadu *nullum crimen sine lege nulla poena sine lege*. Neustálená prax pri vyvodzovaní trestnoprávnej zodpovednosti kvôli verejnému spievaniu alebo hraniu maďarskej hymny tak mala za následok, že v niektorých prípadoch súd pri obžalobe v predmetnej veci niekedy vyhovel a pri niektorých nie. Problémom bola taktiež nejednotnosť v otázke klasifikácie tohto trestného činu – išlo o trestný čin poburovania, subsumovateľný pod § 172 ods. II uhorského trestného zákona alebo § 173?²⁰ Zákaz hrania sa okrem hymny dotkol aj piesní, ktoré oslavovali vojenské tradície bývalej monarchie alebo znevažovali Československo.²¹

To isté platilo pre piesne a popevky mládežníckych skautov, v ktorých ani nebolo nutné nájsť irredentistický prvok, problematickým sa javilo aj vyzdvihovanie maďarskej domoviny a vyjadrovanie lásky k nej.²²

CENZÚRA A ZÁKAZ KOLPORTÁŽE A PREDAJA TLAČE A KNÍH Z MAĎARSKA

Ďalším osobitným opatrením, pomocou ktorého sa v medzivojnovom období na Slovensku viedol proti maďarskej irredente boj, bol zákaz dovozu a kolportáž tlače vydané v Maďarsku po dátume 28. októbra 1918, resp. akejkoľvek tlače, pri ktorej sa nedalo bezpečne overiť, že vyšla pred týmto dátumom.²³ Táto skutočnosť podnietila vznik pozoruhodného množstva maďarskojazyčnej tlače na Slovensku a rozmachu rôznych denníkov a časopisov.²⁴

Ako sa k otázke všeobecného rozširovania tlače (bez ohľadu na jazyk) staval československý establišment? Napriek republikánskemu zriadeniu a demokratickým princípom

¹⁹ Slovenský národný archív: fond Krajinský úrad v Bratislave 1928 – 1939, Prezídium a sekretariát krajinského prezidenta 1928 – 1939, kr. 248, inv. j. 287. Prezídium Krajinského zboru Veliteľstvu VII. zboru Bratislava: *Činnosť maďarských divadiel a kultúrnych spolkov na Slovensku* z 13. marca 1938.

²⁰ Slovenský národný archív: fond Hlavné štátne zastupiteľstvo v Bratislave 1901 – 1950, kr. 81, inv. j. 369. Hlavnému štátnemu zastupiteľstvu v Bratislave od Hlavného štátneho zastupiteľstva v Košiciach: *Úprava o trestnosti spievania maďarskej hymny* z 20. novembra 1922.

²¹ Slovenský národný archív: fond Hlavné štátne zastupiteľstvo v Bratislave 1901 – 1950, kr. 14 – 15, inv. j. 160. Prezídium krajinského úradu v Bratislave všetkým pánom prednostom politických a štátnepolicajných úradov I. stolice na Slovensku /vyjmúc mestské notárske úrady v Bratislave a v Košiciach/: *Iredentistická pieseň býv. 32. p. pl. „Harminckettes baba vagyok én“* v Bratislave zo 7. septembra 1929.

²² Slovenský národný archív: fond Hlavné štátne zastupiteľstvo v Bratislave 1901 – 1950, kr. 14 – 15, inv. j. 160. Prezídium krajinského úradu v Bratislave všetkým pánom prednostom politických a štátnepolicajných úradov I. stolice na Slovensku /vyjmúc mestské notárske úrady v Bratislave a v Košiciach/: *Iredentistická pieseň „Szép vagy Magyarország gyönyörűség, zákaz spievania na Slovensku“* z 13. septembra 1932.

²³ Slovenský národný archív: fond Minister Československej republiky s plnou mocou pre správu Slovenska, 1918 – 1927, kr. 128, inv. j. 396. Štátnym zastupiteľstvám od Ministra Československej republiky s plnou mocou pre správu Slovensku: *Odňatie poštovej dopravy maďarským časopisom* z 12. marca 1921.

²⁴ „V dobe tesne poprevratovej pravidelný chod maďarského kultúrneho života utrpel nepopierateľne veľkú poruchu. Ale len na krátku dobu. Zastavenie niekoľko maďarských obdenníkov a revuí malo za následok, že kultúrne hnutie ochabovalo, tiež len na čas. Zákazom kolportáže maďarských peštianskych novín rapídne a nepredvídaným množstvom maďarské časopisectvo na Slovensku a v Podkarpatskej Rusi.“ JANOTA, Milan. *Život Maďarov v republike v posledných rokoch*. In *Robotnícke noviny*, 1. 5. 1925.

predstavitelia vtedajšej vládnej moci prezentovali cenzúru ako opatrenie na ochranu republiky. Nástrojom kontroly tlače sa tak stala tzv. dodatočná cenzúra. Redakcie novín mali povinnosť predložiť výtlačok policajným riaditeľstvám v Bratislave a v Košiciach, v iných mestách príslušným okresným úradom. Cenzúrou poverený policajný úradník následne označil časti článkov, ktoré považoval za závadné a odoslal skontrolovaný výtlačok štátnemu zastupiteľstvu, ktoré následne rozhodlo o cenzúrnom návrhu s konečnom platnosťou. Redakcie mali následne právo vytlačiť a vydať už scenzurované vydanie čísla svojho periodika, kde článok so závadným obsahom, poprípade jeho časť zostali vybielené.²⁵

Cenzúrne praktiky sa neaplikovali len na závadný obsah, spravidla zahŕňajúci kritiku vlády alebo vytykanie nezákonného postupu úradom. Pozornosti úradov pri kontrole cenzúry neunikli napríklad ani krížovky a tajničky, ktoré len konštatovali objektívny stav ako výsledok rozpadu uhorského štátu.²⁶ Osobitnou kategóriou v oblasti kontroly tlačovín bol nepochybne aj dovoz kníh a literatúry z Maďarska. Každé takto kolportované dielo muselo byť starostlivo skontrolované zodpovedným pracovníkom príslušného štátneho zastupiteľstva a v prípade nájdenia závadného obsahu bolo dielo zabavené konfiškačným posudkom, ktorého zákonnosť a opodstatnenosť následne preveroval aj Krajský súd. Podľa správy Prezídia krajinského úradu v Bratislave cenzorné úrady v týchto otázkach postupovali objektívne a liberálne a k zabaveniam kolportovanej literatúry dochádzalo naozaj výnimočne (medzi rokmi 1936 až 1937 šlo dovedna iba o sedem kníh) a to len v najnutnejších, právnicku opodstatnených prípadoch.²⁷

BOJ S IREDENTISTICKÝMI ORGANIZÁCIAMI A SPOLUPRÁCA SO ZAHRANIČÍM

Medzi revizionistický diapazón inštitucionálnej povahy, s ktorými sa musela prvá republika popasovať, možno, zaradiť aj širokú paletu rôznych iredentistických organizácií pôsobiach v Československu aj v Maďarsku. V rokoch 1918 – 1938 bolo len v Maďarsku činných okolo päťdesiat iredentistických organizácií. Najvýznamnejšou bola tzv. Felvidéki liga (Hornozemská liga) založená už krátko po vojne v januári v roku 1919. Pracoviská tejto organizácie pôsobili tajne aj na Slovensku.²⁸

Osobitnou iredentistickou organizáciou, ktorú možno spomenúť, bol polomilitaristický mládežnícky spolok *Levente*. Existencia tohto spolku spôsobovala vrásky na čele československým úradom nielen svojou aktivitou, ale hlavne množstvom svojich členov u nás aj v Maďarsku. Aj samotné členstvo v tejto organizácii bolo považované za nebezpečné a viedlo

²⁵ OLEJNÍK, ref. 14, s. 69.

²⁶ Konkrétne sa jednalo o maďarskojazyčný časopis *Híradó* vydaný 10. januára 1929 v Bratislave, v ktorom podľa úradov sa na 7. strane nachádza tajnička slúžiaca iredentistickej propagande v prospech Maďarska. Na 58. otázku „Ez sinli háborút a legjobban“ teda „Najviac trpí svetovou vojnou“ prináša tajnička odpoveď „a csonka Magyarország“ teda „okypťené Maďarsko“. Slovenský národný archív: fond Hlavné štátne zastupiteľstvo v Bratislave 1901 – 1950, kr. 11, inv. j. 125. Pánovi prednostovi štátneho zastupiteľstva v Bratislave z 25. februára 1929.

²⁷ Kontrola kolportovaných kníh sa týkala akejkol'vek literatúry, vrátane tej náučnej a vedeckej. Práve tá sa často stávala pre československé cenzorské úrady problematickou. Ako príklad obsahu závadného diela možno uviesť knihu „Magyarország szélelem néprajza“ vydaného Maďarskou kráľovskou univerzitnou tlačiarňou, zabavené konfiškačným nálezom z 26. apríla 1937 č. TlZ 83/36-1 z dôvodu vyobrazenia máp Veľkého Maďarska propagujúc tak iredentistické tendencie. Uvedené vyobrazenia máp v tomto diele tak naplňovali skutkovú podstatu trestného činu poburovania proti československému štátu a jeho vzniku v zmysle § 14 ods. 1 zákona č. 50/23 Sb. z. a n. Toto zabavenie bolo potvrdené aj nálezom Krajského súdu Tl. 140/36/2 v Bratislave z 25. apríla 1936. Slovenský národný archív: fond Krajinský úrad v Bratislave 1928 – 1939, Prezídium a sekretariát krajinského prezidenta 1928 – 1939, kr. 235, inv. j. 278. Vládny radca a policajný riaditeľ Policajnému prezídiu: *Pamäti prezidenta Beneša – doprava do Maďarska* z 21. augusta 1937.

²⁸ RUTTKAY, ref. 12, s. 29.

k mnohým prípadom zadržania a stíhania maďarských štátnych príslušníkov a členov spolku Levente, ktorí často prišli na Slovensko len za účelom kúpeľného turizmu alebo rekreácie.²⁹

S problematikou iredentizmu v medzivojnovom období sa najvyššie československé politické kruhy museli vysporiadať nielen doma, ale aj na medzinárodnej úrovni. Za úspech v tejto oblasti možno označiť podpísanie československo-rakúskej dohody 10. januára 1920, ktorá bola namierená proti Maďarsku a ambíciám budúceho maďarského revizionizmu v Burgenlande.³⁰ Neskorší *modus vivendi* v tejto oblasti bola spolupráca s ďalšími nástupníckymi štátmi, menovite Rumunskom a Juhosláviou, uzavretím spojeneckých zmlúv v rokoch 1920 až 1921, známych ako Malá Dohoda. Tá mala zabezpečiť ich jednotný a koordinovaný postup proti iredentizmu a revizionizmu horthyovského Maďarska.³¹

Paleta metód a prostriedkov, ktorými Maďarsko a maďarská spoločnosť protestovali a bojovali proti neodvratnému zániku monarchie a s tým spojenými okolnosťami počas mierových rokovaní ako aj po nich, bola nepochybne veľmi široká a pestrá. To isté platí aj pre nástroje, aké v boji s iredentistickými snahami použilo Československo. Pre potreby nášho článku sa samozrejme jedná iba o demonštratívny výpočet, nakoľko šírka aj hĺbka problematiky nám nedovoľuje komplexnejšiu analýzu.

ZÁVER

Aké právne nástroje teda používala Československá republika pri boji s maďarskou iredentou na Slovensku? V prvom rade je nutné pochopiť samotné vnímanie tematiky iredenty či revizionizmu v medzivojnovom období – ako akúkoľvek prejavenu formu nesúhlasu či kritiku so vznikom či formovaním hraníc československého štátu, či prejavovanie pozitívnych tendencií voči Uhorsku/Maďarsku a to bez ohľadu na formu a obsah tohto prejavu.

Zápas s maďarským iredentizmom tak mal rôzne podoby – zásahy do zhromažďovacieho práva vo forme jeho zákazov či iných obmedzovaní, monitorovanie a stíhanie osôb za členstvo v iredentistických spolkoch či osôb podporujúcich maďarské záujmy, zákaz verejného slávania maďarských sviatkov, zákaz používania maďarských národných farieb, zákaz hrania a spievania maďarskej hymny či iných patriotických piesní, cenzúra a obmedzenie kolportáže tlače a kníh z Maďarska alebo uzatváranie medzinárodných dohôd s inými štátmi s cieľom posilniť spoločnú spoluprácu a koordináciu s bojom proti nebezpečnej maďarskej iredente.

Pri používaní týchto právnych nástrojov sa československá moc často dostávala do priameho rozporu s demokratickými princípmi, na ktorých bola konštruovaná. Mať slobodnú možnosť prejavovať svoje názory, svoje etnické a národnostné cítenie či už prostredníctvom národných farieb, hymny alebo sviatkov bezpochyby možno zaradiť do slobody prejavu. Samotná sloboda prejavu ale v tomto období nebola úplne jasne definovaná. Rovnako aj podľa vtedajšej judikatúry nebolo jednoduché určiť hranicu medzi objektívnou a subjektívnou kritikou. Akékoľvek prejavy kritické voči vládnomu a štátnemu zriadeniu boli v praxi veľmi ľahko obmedziteľné. Túto skutočnosť nám potvrdzuje aj dobová právnická literatúra.³²

Československo ale napriek všetkým už spomenutým deficitom dávalo menšinám možnosť rozvoja kultúrneho života, hoci aj v tomto prípade išlo hlavne v prvých rokoch

²⁹ Slovenský národný archív: fond Hlavné štátne zastupiteľstvo v Bratislave 1901 – 1950, kr. 1, inv. j. 6. Krajinský prezident všetkým Pánom okresným náčelníkom, pánovi správcovi polit. expozitúry okresného úradu v Šahách a vo Vyšnom Svidníku, pánovi policajnému riaditeľovi v Bratislave a v Košiciach, pánovi správcovi policajného komisariátu v Komárne, Parkani, Lučenci, Rimavskej Sobote: *Stíhanie maďarských štátnych príslušníkov za prechodného pobytu na území ČSR pre členstvo v maďarských iredentistických organizáciach* zo 17. augusta 1936.

³⁰ PÁSTOR, Zoltán. *Slováci a Maďari*. Martin: Matica slovenská, 2011, s. 66.

³¹ RUTTKAY, ref. 2, s. 24.

³² WEYR, František. *Československé právo ústavné*. [1. vyd.]. Praha: Melantrich, 1937, s. 271.

republiky o snahu vytvoriť nový organizačný rámec, ktorého cieľom bolo vybudovať úplný nový demokratický a kultúrny menšinový systém a to aj prostredníctvom zásahov do aktivity a štruktúr ešte za monarchie založených kultúrnych ustanovizní.³³

Napriek legitímnemu cieľu zákonných opatrení s bojom voči maďarskej iredente, ktorým bola ochrana štátu, jeho zriadenia a hraníc, tak musela prvá republika tancovať často na hrane ústavnosti a republikánskych hodnôt. Samotné Československo tak pri napĺňaní svojej demokratickej vízie slobodného a občianskeho štátu nepochybne malo aj svoje zlyhania – ktoré je nutné chápať v kontexte vtedajšej medzinárodnej situácie a povojnového usporiadanie celej strednej Európy.

³³ BORSODY, István (ed.). *Magyarok Csehszlovákiában 1918 – 1938*. Somorja [Šamorín]: Méry ratio, 2022, s. 89.

Náboženská sloboda na príklade politiky apartheidu v Juhoafrickej republike

Dávid Maukš

ÚVOD

Príspevok priblíži moderný pojem náboženskej slobody tak, ako ho definujú najvýznamnejšie medzinárodnoprávne dokumenty, ale aj samotní predstavitelia Cirkvi, a tým ukáže ako sa determinovalo právo na náboženskú slobodu tak, ako ho poznáme dnes. Sekundárne poukáže na nie až tak dávny príklad z minulosti, na obdobie politiky apartheidu v Juhoafrickej republike (ďalej aj JAR), ktorá bola založená na potláčaní mnohých základných ľudských práv a rasovej diskriminácii svojho vlastného obyvateľstva. Dalo by sa očakávať, že medzi takto potláčané práva bude patriť aj náboženská sloboda. No napriek tomu ústava JAR z roku 1961 slávnostne sľubuje pokornú podriadenosť parlamentu Bohu a zodpovednosť voči nemu, čím sa jednoznačne prikláňa ku konceptu náboženskej slobody. Bolo tomu, ale naozaj tak?

Hlavným cieľom príspevku je poukázať na všetky prvky, ktoré musia byť naplnené, aby sme mohli hovoriť o náboženskej slobode a ukázať na jednom príklade, ako sa dá náboženská sloboda zneužiť, i keď je jej ochrana zakotvená v samotnej ústave krajiny. Problematika obmedzovania náboženskej slobody je stále aktuálnou aj v našom priestore, keďže táto sloboda bola v predchádzajúcom režime dlhé obdobie potláčaná.

1 POJEM NÁBOŽENSKÁ SLOBODA

Článok sa zaoberá skúmaním aspektu náboženskej slobody v JAR počas obdobia politiky apartheidu (1948 – 1991), preto je na úvod nutné vymedziť pojem náboženská sloboda a poskytnúť krátky historický exkurz. Existuje záväzná právna definícia pojmu náboženská sloboda alebo je vysvetlenie tohto pojmu ponechané na právnu vedu? Ako pristupujú jednotlivé organizácie k jej definovaniu, a ako dobovo vnímala cirkevná štruktúra jeho aplikáciu v JAR počas apartheidu?

Abstract

The article presents the issue of religious freedom in the Republic of South Africa during the apartheid policy. In the first part, it discusses the concept of religious freedom in current international legal regulations, also the historical and modern development of religious freedom from the point of view of the Catholic Church, as well as the regulations of canon law. In the second part, it analyzes the legislation approved during apartheid and points out the impact these regulations had on religious freedom in the country. The main purpose of the article is to highlight all the elements that must be fulfilled in order to be able to talk about religious freedom and to show on one example how religious freedom can be abused, even if its protection is guaranteed in the very constitution of the country.

Keywords

religious freedom, apartheid, Republic of South Africa, history of Church law, Catholic Church, discrimination

Author

Mgr. Dávid Maukš
Katedra občianskeho práva
Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta
mauksdavid@gmail.com

Cite

MAUKŠ, Dávid. Náboženská sloboda na príklade politiky apartheidu v Juhoafrickej republike. In *Historia et theoria iuris*, 2024, roč. 16, č. 1, s. 32 – 43.

1.1 VYBRANÉ MÍLNIKY V PRÁVNO–HISTORICKOM VÝVOJI PROBLEMATIKY NÁBOŽENSKEJ SLOBODY

Formálny koncept náboženskej slobody je moderného rázu, prvotné začiatky môžeme datovať približne do 18. storočia, kedy bolo právo naň po prvýkrát zakotvené v prvých liberálnych ústavách.¹ Za svoj vznik vďaka predovšetkým západnej civilizácii, ktorá sa ho mnohé stáročia snažila koncipovať do ucelenej podoby,² čo sa podarilo predovšetkým v období po 2. svetovej vojne.³

Prvý dôležitý historický míľnik⁴ z pohľadu náboženskej slobody, môžeme badať v Rímskej ríši. Išlo o tzv. Galériusov edikt z roku 311, známy aj pod názvom serdický edikt.⁵ Vďaka nemu prestalo prenasledovanie ranných kresťanov, ktorí si mohli slobodne zakladať svoje bohoslužobné miesta. Milánsky edikt z roku 313 radikálne zmenil situáciu aj pre kresťanstvo, keďže bola univerzálne darovaná náboženská sloboda a všetky trestné postihy kresťanov sa skončili.⁶ Od tohto obdobia sa z rímskeho sveta stával kresťanský svet (*orbis Christianus*) a kresťanstvo začalo žiť aj právne,⁷ keďže Cirkev začala užívať všetky práva a privilégia predtým vyhradené výlučne štátom uznaným pohanským kultom.⁸

Počas stredoveku, v neskoršom právnom vývoji v otázke náboženskej slobody, išlo predovšetkým o bilaterálnu *ad hoc* ochranu vybraných náboženských skupín. Primárnu úlohu tu zohrávala predovšetkým zásada: *cuius regio, eius religio*, teda: „koho panstvo, toho náboženstvo“. Významným medzníkom v politickom vývoji, ako aj filozofickom zmýšľaní sa stalo reformné hnutie v Cirkvi. Právo na náboženskú slobodu sa začalo objavovať v protestantskej reformácii, čo smerovalo k pochopeniu potreby náboženskej tolerance v Európe.⁹ Historicky prvými determinujúcimi medzinárodnými zmluvami, kde bola čiastočne zahrnutá aj otázka náboženskej slobody boli predovšetkým Augsburgský náboženský mier (1555), Vestfálsky mier (1648) a Viedenská mierová zmluva (1815).¹⁰

Relevantným krokom k ochrane náboženskej slobody v 20. storočí, hoci neúspešným, bol režim, ktorý sa rozvinul po 1. svetovej vojne prostredníctvom čl. 22 Paktu Spoločenosti národov, ktorý zaručoval slobodu svedomia a náboženstva. Táto ochrana zahŕňala individuálne, ako aj kolektívne náboženské práva.¹¹ Systém ochrany zlyhal s neschopnosťou Spoločenosti národov reagovať na politické dianie pred vypuknutím 2. svetovej vojny.

¹ BAROŠ, Jiří. *Liberalismus a náboženská svoboda*. In *Revue církevního práva*, 2013, č. 55-2, s. 19.

² MADAN T. N. *Freedom of Religion*. In *Economic and Political Weekly*, 2003, vol. 38, no. 11, s. 1034.

³ TÍŽIK, Miroslav. Vplyv právnej regulácie na rozvoj náboženského života v SR. In *Sociológia*, 2019, roč. 37, č. 1, s. 2.

⁴ K ďalším míľnikom pozri aj DOWLEY, Tim. *Atlas of Christian History*. Minneapolis: Fortress Press, 2016. 176 s.

⁵ MCGRATH, Alister E. *Dějiny křesťanství – úvod*. Preklad Markéta Hofmeisterová. Praha: Volvox Globator, 2014, s. 72.

⁶ „...kresťanom a všetkým ostatným dávame slobodnú voľbu zvoliť si náboženstvo, aké chcú... dali sme kresťanom slobodné a neobmedzené dovoľenie k výkonu ich náboženstva.“ Citované podľa HRDINA, Ignác Antonín. *Texty ke studiu konfesního práva I.: Evropa a USA*. Praha: Karolinum, 2006, s. 28.

⁷ Cirkev sa začala považovať za právnickú osobu, čo v sebe zahŕňalo aj právo vlastniť majetok a voľne s ním disponovať. Taktiež sa kresťanským duchovným povolilo využívať imunity a Cirkev získala mnoho ďalších právnych oprávnení. K tomu pozri VLADÁR, Vojtech. *Dějiny církevního práva*. Praha: Leges, 2017, s. 85 – 86.

⁸ Tamže, s. 85. ARDELAN, Ben-Oni. The Bible and religious freedom. In *Kairos: Evangelical Journal of Theology*, 2010, vol. 4, no. 2, s. 182 – 183.

⁹ SPRATEK, Daniel. *Evropská ochrana náboženské svobody*. Dizertačná práca. Praha: Univerzita Karlova v Prahe, Právnická fakulta, 2007, s. 25 – 26.

¹⁰ SUCHÁNEK, Drahomír – DRŠKA, Václav. *Církevní dějiny: antika a středověk*. Praha: Grada, 2013. 432 s.

¹¹ MRÁZEK, Josef. Ochrana menšin z hlediska mezinárodního práva. In *Právník*, 1993, roč. 132, č. 6, s. 478.

Dnešný medzinárodnoprávny základ náboženskej slobody vznikol počas studenej vojny, kde na jednej strane USA a novovytvorený západný blok, podporovali demokratické zriadenie, a s tým spojené aj právne zakotvenie práva na náboženskú slobodu v jednotlivých medzinárodných zmluvách a ústavách daných krajín, zatiaľ čo Sovietsky zväz, ako komunistický štát a zástanca ateizmu, bol odporcom slobody jednotlivca, a teda aj náboženskej slobody, čo vyjadril jasne, keď jeho predstavitelia ihneď po získaní moci prerušili všetky styky so svätou Stolicou a anulovali všetky predtým uzatvorené medzinárodné zmluvy.¹² Náboženstvá tu síce boli tolerované ako existujúca nespochybniteľná realita, ale podliehali prísnej štátnej kontrole.¹³

1.2 NÁBOŽENSKÁ SLOBODA V POZITÍVNOPRÁVNOM CHÁPANÍ A DEFINÍCIA POJMU NÁBOŽENSTVO

Za základný predpis v problematike ochrany práva na náboženskú slobodu považujeme Chartu OSN, ktorá vo viacerých ustanoveniach spomína ochranu náboženstva, napríklad v článku 1 ods. 3, kde medzi ciele OSN patrí: „*Uskutočňovať medzinárodnú spoluprácu riešením medzinárodných problémov hospodárskeho, sociálneho, kultúrneho alebo humanitného rázu podporovaním a posilňovaním úcty k ľudským právam a základným slobodám pre všetkých bez rozdielu rasy, pohlavia, jazyka alebo náboženstva.*“ Ako môžeme vidieť, v tomto prípade nejde o samotné vyjadrenie práva na náboženskú slobodu, ale len o určitú formu spolupráce a nediskriminácie na základe náboženstva, na ktorú sú naviazané ďalšie články Charty a aj iné právne predpisy. Čo všetko, ale spadá pod pojem náboženstvo tak, aby sa mu mohla poskytnúť ochrana na základe Charty?

Niektoré právnické slovníky definujú pojem náboženstvo.¹⁴ Stroudov súdny slovník¹⁵ ho definoval ako vieru alebo uctievanie boha. Nedostatkom tejto definície je nerozlišovanie medzi pojmami náboženstvo a viera. Blackov slovník¹⁶ definuje náboženstvo ako určitý vzťah k božstvu, k úcte, poslušnosti a podriadeniu sa príkazom nadprirodzených bytostí.¹⁷ Konceptný nedostatok môže nastať pri aplikácii tohto pojmu na niektoré súčasné svetové náboženstvá a skôr charakterizuje tzv. Abrahámovské náboženstvá (judaizmus, kresťanstvo a islam) založené na tradícii proroka a praotca Abraháma s ideou jediného boha.¹⁸ Napríklad budhizmus je ideovo vymedzený ako spirituálna cesta za oslobodením od utrpenia tohto sveta tzv. nirvána, a nie výhradne ako cesta uctievania bohov.¹⁹ Odlišne možno vnímať aj konfucianizmus, ktorý má primárne charakter filozofie života, morálky a poslušnosti v spoločnosti, nie výlučne cestu v uctievaní boha.²⁰ Ak by sme tieto slovníkové pojmy použili na predmetné „náboženstvá“ mohli by sme dospieť k záveru, že nejde o definíciu náboženstva.

¹² K ďalším obmedzeniam náboženskej slobody vo východnom bloku pozri bližšie VLADÁR, ref. 7, s. 527 – 528.

¹³ LERNER, Nathan. *Religion, Secular Beliefs and Human Rights: 25 Years After the 1981 Declaration (Studies in Religion, Secular Beliefs and Human Rights)*. Boston: Brill Academic Publishers, 2006, s. 23 – 24.

¹⁴ K ďalšiemu vymedzeniu pojmu náboženstvo pozri aj GUNN, Jeremy. The complexity of Religion and the Definition of „Religion“ *In International Law: Harvard Human Rights Journal*, 2003, roč. 16, s. 200 a nasl.

¹⁵ GREENBERG, Daniel (ed.). *Stroud's judicial dictionary of words and phrases*. London: Sweet & Maxwell, 2016. 2891 s.

¹⁶ GARNER, Bryan (ed.). *Black's Law Dictionary. 11th Edition*. London: Thomson Reuters, 2019. 2110 s.

¹⁷ LERNER, ref. 13, s. 5.

¹⁸ *Understanding the Three Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity and Islam*. [online]. Dostupné na internete: <<https://www.dunedininterfaith.net.nz/DJCMCLG.pdf>> [cit. 2022-08-15].

¹⁹ IRONS, Edwards. *Encyclopedia of Buddhism (Encyclopedia of World Religions)*. New York: Checkmark Books, 2008, s. 15.

²⁰ KHAN, Uzma et al. *The Philosophical Thought of Confucius and Mencius, and the Concept of the Community of a Shared Future for Mankind*, s. 2 – 3. [online]. Dostupné na internete: <<https://www.mdpi.com/2071-1050/14/16/9854>> [cit. 2022-08-15].

Práve tento aspekt odlišnosti vnímal aj Najvyšší súd v USA v prípade *Torcaso v. Watkins* (1961). Išlo o spor, kedy marylandské zákony vyžadovali od štátnych úradníkov, aby pred nástupom do funkcie verejne prejavili svoju vieru v boha. Súd pritom definoval, že medzi takéto náboženstvá nepatrí ani budhizmus či taoizmus.²¹ O definovanie náboženstva sa pokúsil aj Odvolací súd Spojených štátov amerických pre tretí obvod, kedy vo svojom rozsudku *Malnak v. Yogi* (1979), stanovil tri predpoklady, ktoré by mali byť splnené, aby sme mohli hovoriť o náboženstve. Prvým predpokladom je idea riešiť základné a konečné otázky (napr. stvorenie sveta a otázka života po smrti). Druhým je, že musí ísť o komplexnú náuku a nie o izolované učenie a posledný predpoklad stanovuje, že náboženstvo musí prejavovať formálne a vonkajšie znaky ako bohoslužby, obrady, organizačnú štruktúru, snahy o propagáciu náboženstva, určenie sviatkov a podobne.²² K takto definovanému pojmu náboženstvo sa prikláňame aj my, keďže ide o extenzívny výklad, ktorý v sebe zahrňuje viacero prvkov a netýka sa len otázky viery v boha.

Zaujímavým je nedávny prípad „Konopnej cirkvi“ zo susednej Českej republiky, ktorý bol pojednávaný pred Najvyšším správnym súdom Českej republiky, ktorého rozsudok bol zverejnený pod č. j. 5 As 21/2022-83. „V řízení o návrhu na registraci církve a náboženské společnosti je nutno ověřit, že jejím účelem je vyznávání určité náboženské víry ve smyslu § 3 písm. a) zákona č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností, přičemž tato víra musí být opravdová, musí tedy dosahovat určitého stupně naléhavosti, vážnosti, soudržnosti a důležitosti. Pro posouzení, zda se jedná o víru náboženskou, lze zohlednit zejména její metafyzičnost, komplexitu, vztah k existenciálním otázkám a existenci morálního či etického systému. Víru v prospěšnost konopí bez dalšího za náboženskou považovat nelze“.²³

1.3 NÁBOŽENSKÁ SLOBODA Z POHĽADU PREDPISOV MEDZINÁRODNÉHO PRÁVA

Medzi najvýznamnejšie medzinárodnoprávne predpisy,²⁴ v ktorých je definovaná náboženská sloboda patrí Všeobecná deklarácia ľudských práv (1948), v čl. 18: „Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženstva...; toto právo zahrňuje v sebe aj voľnosť zmeniť svoje náboženstvo alebo vieru, ako aj slobodu prejavovať svoje náboženstvo alebo vieru sám alebo spoločne s inými, či už verejne alebo súkromne, vyučovaním, vykonávaním náboženských úkonov, bohoslužbou a zachovávaním obradov.“ Deklarácia vo všeobecnosti nemá právne záväzný charakter, ale konkrétne práva v nej obsiahnuté, boli implementované do iných medzinárodnoprávných predpisov. Valné zhromaždenie OSN zastáva názor, že všetky členské štáty OSN majú povinnosť presadzovať a chrániť ľudské práva a základné slobody tak, ako sú uvedené v deklarácii.²⁵ Viacerí právni teoretici sa domnievajú, že pre svoj významný charakter nadobudla Deklarácia obyčajovú, a teda záväznú podobu.²⁶ Môžeme konštatovať, že z hľadiska náboženskej slobody vychádzajú ustanovenia iných medzinárodných predpisov z ustanovení o náboženskej slobode z Deklarácie ľudských práv. Ako príklad možno uviesť Dohovor o ochrane ľudských práv a základných slobôd (ďalej len Európsky dohovor), v čl. 9 ods. 1: „Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženstva; toto právo zahŕňa slobodu zmeniť

²¹ *Torcaso v. Watkins*, 367 U.S. 488, 81 S.Ct. 1680, 6 L.Ed.2d 982 (1961).

²² *Malnak v. Yogi*. Judgement, United States Court of Appeals, Third Circuit, Nos.78-1568, 78-1882. 1979.

²³ Predmetný rozsudok vychádza z rozsudku vo veci *United States v. Meyers*, 906 F. Supp. 1494 (D. Wyo. 1995).

²⁴ Ku komplexnému prehľadu medzinárodnoprávnej ochrany práva na náboženskú slobodu pozri bližšie SPRATEK, ref. 9.

²⁵ ZAMFIR, Ionel. *The Universal Declaration of Human Rights and its relevance for the EU*. [online]. Dostupné na internete: <[https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2018/628295/EPRS_ATA\(2018\)628295_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2018/628295/EPRS_ATA(2018)628295_EN.pdf)> [cit. 2022-08-16].

²⁶ JANKUV, Juraj et al. *Medzinárodné právo verejné: druhá časť*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2016, s. 170.

náboženstvo alebo vieru, ako aj slobodu prejavovať náboženstvo alebo vieru sám alebo spoločne s inými, verejne alebo súkromne, bohoslužbou, vyučovaním, náboženskými úkonmi a zachovávaním obradov.“ Rovnako je štruktúrovaný napríklad aj čl. 18 Medzinárodného paktu o občianskych a politických právach.

Európska komisia pre ľudské práva a ESLP riešili niekoľko prípadov ohľadom porušenia náboženskej slobody podľa čl. 9 Európskeho dohovoru. Primárne to boli individuálne sťažnosti doručené Komisii, pričom tá koncipovala určité závery. Tvrdila, že sa jednotlivец nemôže dovolávať čl. 9 ako ospravedlnenia svojho činu, ktorý nie je v súlade s praktickými postupmi jeho cirkvi (sťažnosť č. 11045/84).²⁷ Za posledné roky sa relevantnými stali prípady, v ktorých jednotlivci vystavovali náboženské symboly na verejnosti, napríklad prítomnosť krížov v triedach alebo nosenie moslimských šatiek na verejnosti²⁸, či otázky registrácie nových náboženských spoločenstiev. Judikatúra posledných rokov smeruje skôr k posilňovaniu kolektívnych, ako aj individuálnych práv ohľadom náboženskej slobody, v niektorých prípadoch však na úkor voľného uváženia zmluvných štátov²⁹, čím ESLP jasne vyjadril postoj ako veľmi si váži a chráni práva súvisiace s problematikou náboženskej slobody.

Vzhľadom na lokalizáciu JAR, je nutné preskúmať aj Africkú chartu práv človeka a národov. Ide o medzinárodnú regionálnu zmluvu, ktorú podpísali jednotlivé africké štáty v roku 1981. Výrazne sa inšpirovala európskymi a americkými ľudskoprávnymi predpismi a dokumentmi.³⁰ Náboženská sloboda ako taká je zakotvená v čl. 8 tejto Charty.³¹ Práve tento článok bol sporný a Egypt voči nemu uplatnil výhradu pre implementáciu Charty v súlade s islamským právom.³² Právnu úpravu náboženskej slobody nájdeme aj v rezolúcii VZ OSN č. 36/55 z roku 1981, prijatú aj kvôli politike apartheidu, pod názvom Deklarácia OSN o odstránení všetkých foriem intolerancie a diskriminácie na základe náboženstva alebo viery. Dikcia náboženskej slobody v zmysle čl. 1 ods. 1 tejto Deklarácie je totožná so znením Všeobecnej deklarácie ľudských práv. Zaujímavosťou tejto rezolúcie je legálna definícia diskriminácie na základe náboženského vyznania a viery v čl. 2 ods. 2: „...akékoľvek rozlišovanie, vylúčenie, obmedzovanie alebo uprednostňovanie na základe náboženstva, ktorého účelom alebo dôsledkom je neplatnosť alebo poškodenie uznávania, požívanie alebo samotný výkon ľudských práv a základných slobôd na rovnakom základe.“

1.4 NÁBOŽENSKÁ SLOBODA Z POHLADU DEJÍN KATOLÍCKEJ CIRKVI

Otázka náboženskej slobody bola značne diskutovanou témou predovšetkým pre pápežov v 19. storočí. Zastávali prevažne striktné odmietavý postoj k tejto slobode, najmä pápeži Gregor XVI. a Pius IX.³³ Pápež Gregor XVI. sa k problematike náboženskej slobody, vyjadril

²⁷ K ďalším prípadom prejednávanych pred ESLP do roku 1990 pozri DONNA, Gomien. *Krátky sprievodca európskym dohovorom o ľudských právach*. Bratislava, 1994, s. 56.

²⁸ K tomu pozri BARTOŇ, Daniel. Omezení náboženské svobody za účelem dosažení lepšího vzájemného soužití. In *Revue církevního práva*, 2015, č. 61-2, s. 55 – 67.

²⁹ K aktuálnej judikatúre ESLP ohľadom čl. 9 Európskeho dohovoru pozri GREGOR, Martin. Aktuálne tendencie ochrany náboženskej slobody v judikatúre Európskeho súdu pre ľudské práva. In *Revue církevního práva*, 2018, č. 71-2, s. 33 – 45.

³⁰ LHOTSKÝ, Ján. Specifika regionální ochrany lidských práv: africký soud pro lidská práva a práva národů. In *Cofola 2011*. Brno: Masarykova Universita, 2011, s. 4.

³¹ The African Charter on Human and Peoples Rights (1981), čl. 8: „Zaručuje sa sloboda svedomia, povolania a slobodné vyznávanie náboženstva...“

³² EVANS, Malcolm – MURRAY, Rachel. *The African Charter on Human and Peoples' Rights: The System in Practice 1986–2006*. 2nd Edition. New York: Cambridge University Press, 2008, s. 215.

³³ MACHULA, Tomáš. Je právo na náboženskou svobodu ľudským právom? In *Revue církevního práva*, č. 2014, 58-2, s. 39.

v encyklike *Mirari Vos* (1832)³⁴: „*Tento zvrátený názor šíri na všetky strany podvody bezbožníkov, ktorí tvrdia, že večnú spásu duše je možné získať vyznaním akéhokoľvek náboženstva, pokiaľ sa zachováva morálka... S napomenutím apoštola, že je jeden Boh, jedna viera, jeden krst, sa môžu báť tí, ktorí si vymýšľajú, že bezpečný prístav spásy je otvorený pre ľudí akéhokoľvek náboženstva. Mali by zvážiť svedectvo samotného Krista, že tí, ktorí nie sú s Kristom, sú proti nemu.*“ Uvedené myšlienky pokračujú aj v ods. 14 danej encykliky: „*Tento hanebný prameň ľahostajnosti vedie k absurdnému a chybnému tvrdeniu, ktoré tvrdí, že sloboda svedomia musí byť zachovaná pre každého.*“ V tomto prípade vidíme veľmi rázny postoj pápeža, ako hlavného reprezentanta Katolíckej cirkvi, voči iným náboženstvám. Rovnako rázny postoj zastával aj pápež Pius IX., vo svojej encyklike *Quanta cura* (1864)³⁵, kde odsudzoval riadenie štátu, resp. spoločnosti bez ohľadu na náboženstvo: „*Lebo dobre viete, ctihodní bratia, že v tejto dobe nie je málo ľudí, ktorí, aplikujú na občiansku spoločnosť bezbožný a absurdný princíp naturalizmu, ako ho nazývajú, sa odvážia učiť, že najlepšia ústava verejnej spoločnosti a (tiež) občiansky pokrok si vyžaduje, aby ľudská spoločnosť bola riadená bez ohľadu na náboženstvo, ako keby neexistovalo; alebo prinajmenšom bez akéhokoľvek rozlišovania medzi pravým náboženstvom a falošným. A proti náuke Písma, Cirkvi a Svätých Otcov neváhajú tvrdiť, že to je najlepší stav občianskej spoločnosti...*“

Zmena v tomto postoji nastala na Druhom vatikánskom koncile, v období od 29. 9. do 4. 12. 1963, sa začalo tzv. druhé obdobie tohto koncilu, pričom sa prejednávali aj otázky náboženskej slobody. Počas štvrtého obdobia bola prijatá významná deklarácia *Dignitas Humanae* (Deklarácia o náboženskej slobode).³⁶ Hneď v úvode vyjadruje nasledovný postoj: „*Tento vatikánsky snem vyhlasuje, že ľudská osoba má právo na náboženskú slobodu. Táto sloboda pozostáva z toho, že všetci ľudia musia byť chránení pred donucovaním zo strany jednotlivcov alebo spoločenských skupín a vôbec akejkoľvek ľudskej moci tak, aby v náboženskej oblasti nik nebol nútený konať proti svojmu svedomiu a nikomu sa nebránilo konať v náležitých medziach podľa vlastného svedomia súkromne i verejne, individuálne alebo v spojení s inými. Okrem toho vyhlasuje, že právo na náboženskú slobodu má svoj skutočný základ priamo v dôstojnosti osoby, ako to vyplýva zo zjaveného Božieho slova a zo samého rozumu. Toto právo človeka na náboženskú slobodu má byť uznané v právnom poriadku spoločnosti tak, aby sa stalo štátnym právom.*“ V tomto prípade je relevantné aj ustanovenie ods. 6. o tzv. starostlivosti o slobodu, kde je uznaná náboženská sloboda ako jedno zo základných nedotknuteľných ľudských práv: „*Chrániť a rozvíjať nedotknuteľné ľudské práva patrí medzi základné povinnosti každej občianskej vrchnosti. Občianska vrchnosť musí teda účinne chrániť náboženskú slobodu všetkých občanov spravodlivými zákonmi a inými vhodnými prostriedkami tvoriť priaznivé podmienky na rozvoj náboženského života, aby občania mohli naozaj vykonávať svoje náboženské povinnosti...*“ Schválením Deklarácie o náboženskej slobode sa razantne zmenil postoj Katolíckej cirkvi, ak ustanovenia tohto textu porovnáme s encyklikami pápežov Pia IX. a Gregora XVI. Aj neskorší pápež Benedikt XVI. priznal, že učenie Deklarácie o náboženskej slobode je v priamom rozpore s učením encykliky *Quanta cura* pápeža Pia IX. a znovu tak potvrdil, aký by mal byť moderný postoj Cirkvi k problematike ohľadom náboženskej slobody.³⁷

Počas Druhého vatikánskeho koncilu bola schválená aj *Nostra Aetate*, teda Deklarácia o postoji cirkvi k nekresťanským náboženstvám,³⁸ aj kvôli politike apartheidu v JAR. Katolícka

³⁴ Preklad autora z anglického jazyka. [online]. Dostupné na internete: <<https://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16mirar.htm>> [cit. 2023-10-19].

³⁵ Preklad autora z anglického jazyka. [online]. Dostupné na internete: <<https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9quanta.htm>> [cit. 2023-10-19].

³⁶ VLADÁR, ref. 7, s. 548.

³⁷ RATZINGER, Joseph. *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*. San Francisco: Ignatius Press, 1987, s. 381.

³⁸ VLADÁR, ref. 7, s. 548.

cirkev v tomto dokumente vyjadřila veľmi kladný postoj voči iným náboženstvám, hneď v úvodných ustanoveniach: „*Katolícka cirkev nezavrhuje nič z toho, čo je v týchto náboženstvách pravdivé a sväté. S úprimnou úctou hľadá na spôsoby konania a správania, na pravidlá a učenia, ktoré sa síce v mnohom líšia od toho, čo ona sama zachováva a učí, no predsa nezriedka odzrkadľujú lúč Pravdy, ktorá osvecuje všetkých ľudí...*“³⁹ Nasledovné ustanovenie dokonca vyzýva kresťanov, aby spolupracovali s ľuďmi praktikujúcimi iné náboženstvá: „*Preto Cirkev povzbudzuje svojich synov a dcéry, aby s múdrosťou a láskou vydávali svedectvo o viere a kresťanskom živote, nadväzovali dialóg a spoluprácu s vyznávačmi iných náboženstiev a uznávali, chránili i zveľadľovali duchovné, mravné a kultúrno-spoločenské hodnoty, ktoré sa u nich nachádzajú.*“⁴⁰

Aké stanovisko, ale zastáva Biblia voči iným náboženstvám? Existujú určité ustanovenia, ktoré ozrejmuju tieto otázky. Príkladom môže byť Evanjelium podľa Marka: „*Kto uverí a dá sa pokrstiť, bude spasený; ale kto neuverí, bude odsúdený.*“⁴¹ Toto ustanovenie priamo nedeheronuje iné náboženstvá a viery, ale vyjadruje jasný postoj. Pokiaľ sa daný človek nepokrstí a neuverí svedectvu Biblie, bude odsúdený. Pretože sviatosť krstu sa vyskytuje iba v kresťanskom náboženstve, automaticky odsudzuje ľudí praktikujúcich iné náboženstvo. Ďalšie určujúce ustanovenie nájdeme v Liste Rimanom: „*Lebo ak budete žiť podľa tela, zomriete. Ale ak Duchom umŕtvujete skutky tela, budete žiť.*“⁴² Pokiaľ daný človek nebude žiť v súlade s Duchom Svätým, zomrie. Z toho vyplýva, že iné náboženstvá bez absencie aspektu Ducha svätého poškodia jednotlivcov.

1.5 ZÁVEROM K POJMU NÁBOŽENSKÁ SLOBODA

Aká je definícia náboženskej slobody, môžeme vôbec v súčasnom svete túto slobodu definovať? Ide o komplexný pojem, ktorý sa v priebehu histórie mnohokrát menil, najprv sa týkala výlučne slobody kresťanov a následnú koncepciu formovalo množstvo faktorov ako neskoršie postavenie Katolíckej cirkvi, rozmach liberalizmu, či aktuálna politická situácia v krajinách. Aj keď bol postoj Katolíckej cirkvi dlhodobo značne konzervatívny voči iným cirkvám, resp. náboženstvám, počas Druhého vatikánskeho koncilu bol markantne liberalizovaný v prospech komplexnej náboženskej slobody všetkých náboženstiev a všetkým ľuďom. Na medzinárodnoprávnej scéne pojem náboženská sloboda najlepšie definuje Všeobecná deklarácia ľudských práv, ako výstup snahy medzinárodného spoločenstva o ochranu praktikovania náboženstva naprieč svetom, ktorá podľa nás obsahuje najvýstižnejšiu legálnu definíciu tejto slobody.

Náboženská sloboda, aby sa mohla reálne aplikovať, a nie len teoreticky existovať v právnych predpisoch, musí v sebe zahŕňať dve základné zložky, a to zložku vnútornú (*forum internum*) a vonkajšiu (*forum externum*), na ktoré sa nabaľujú ďalšie čiastkové práva, ako právo zmeniť náboženstvo, združovať sa za účelom prejať náboženstvo či právo na vystúpenie zo svojej cirkvi. Vnútornú zložku práva na náboženskú slobodu tvorí právo na svoje vnútorné presvedčenie ohľadom otázky náboženstva a viery, a vonkajšiu formu tvorí právo prejavovať toto presvedčenie aj navonok.⁴³ Právo na náboženskú slobodu je teda právom absolútnym vo

³⁹ Nostra Aetate, ods. 2. Preklad autora z anglického jazyka. [online]. Dostupné na internete: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra_aetate_en.html> [cit. 2023-10-25].

⁴⁰ Tamže.

⁴¹ Mk. 16,16.

⁴² Rim. 8,13.

⁴³ SPRATEK, ref. 9, s. 13 – 14.

verejnoprávnym charaktere,⁴⁴ ktoré v sebe zahŕňa ďalšie individuálne relatívne náboženské práva. Aby sa mohlo aj reálne vykonávať je potrebné zabezpečiť mu oporu v právnom poriadku, nadviazať na neho ďalšie základné ľudské práva a umožniť jeho vykonávanie všetkým občanom so slobodnou voľbou akéhokoľvek náboženstva. V nasledujúcej časti sa budeme snažiť uvedenú definíciu náboženskej slobody aplikovať na právnu reguláciu rokov 1948 – 1991 v JAR.

2 NÁBOŽENSKÁ SLOBODA POČAS APARTHEIDU V JUHOAFRICKEJ REPUBLIKE

Po parlamentných voľbách v JAR v roku 1948 bola zostavená vláda, ktorá otvorene podporovala rasistickú politiku apartheidu (oddelené spolužitie obyvateľov rôznych rás). V štáte už fungovala segregácia farebného (pozn. išlo o obyvateľstvo zmiešaného pôvodu, prevažne z afrických kmeňov) obyvateľstva.⁴⁵ Vo svojej podstate išlo o diskriminačnú politiku, ktorá riadila vzťahy medzi bielou menšinou v štáte a ostatnými obyvateľmi do 90. rokov 20. st.⁴⁶

2.1 NÁBOŽENSKÁ SLOBODA V APARTHEIDNEJ LEGISLATÍVE JUHOAFRICKEJ REPUBLIKY

Primárnym právnym predpisom s potrebou analýzy je ústava, ako základný zákon štátu. Prvou ústavou je ústava JAR z roku 1909, pričom jej ustanovenia majú predovšetkým exekutívny a územnosprávny charakter, než ľudskoprávny, preto v nej nenájdeme právny rámec náboženskej slobody.⁴⁷ Kde ale nájdeme určitú spätosť s kresťanskou vierou sú ústavy z rokov 1961 a 1983. Prvá vyjadruje postoj k bohu, hneď v preambule: „*V pokornej podriadenosti Všemohúcemu Bohu, ktorý riadi osudy národov a dejiny ľudí; ktorý zhromaždil našich predkov z mnohých krajín a dal im túto ako ich vlastnú; kto ich viedol z pokolenia na pokolenie; kto ich zázračne vyslobodil z nebezpečenstva, ktoré ich sužuje. My, ktorí sme tu v parlamente zhromaždení, vyhlasujeme, že zatiaľ čo my, sme si vedomí našej zodpovednosti voči Bohu a človeku...*“⁴⁸ Ako môžeme vidieť, existovala tu určitá spätosť štátnej moci a podriadenosť Bohu zo strany štátu, čím sa vyjadril kladný postoj voči kresťanstvu. V ústave z roku 1983 existuje identická preambula doplnená o nasledovnú vetu: „...*presadzovať kresťanské hodnoty a civilizované normy s uznaním a ochranou slobody viery a uctievania.*“⁴⁹ Týmto ustanoveniami môžeme jednoznačne potvrdiť, že po formálnej resp. legislatívnej stránke, bola náboženská sloboda zakotvená v samotnej ústave. Eventuálny problém môže spôsobiť samotný koncept ochrany slobody viery a uctievania, pretože dané ustanovenie evokuje iba slobodu kresťanstva, resp. kresťanských denominácií. Ďalším je komplexný výklad, ktorý zohľadňuje celý právny poriadok. Aby mohlo ísť o náboženskú slobodu ako sme ju definovali vyššie, musí byť úplná voči všetkým náboženstvám a náboženským skupinám, a taktiež sa musí povoliť všetkým obyvateľom, inak by *de facto* išlo o obmedzenú „náboženskú slobodu“ povolenú iba jednému náboženstvu. Počas režimu apartheidu existovali značné rozdiely vzdelávania v otázkach náboženstva, zákon

⁴⁴ HRDINA, Antonín Ignác. *Náboženská svoboda v právu České republiky*. Praha: Eurolex Bohemia, 2004, s. 59.

⁴⁵ CLARK, Nancy – WORGER, William. *South Africa: The Rise and Fall of Apartheid*. New York: Routledge, 2011, s. 37.

⁴⁶ *Apartheid*. [online]. Dostupné na internete: <<https://www.britannica.com/topic/apartheid>> [cit. 2022-11-21].

⁴⁷ South Africa Act (1909).

⁴⁸ Republic of South Africa Constitution Act (1961). Preklad autora z anglického jazyka. [online]. Dostupné na internete: <https://en.wikisource.org/wiki/Republic_of_South_Africa_Constitution_Act,_1961> [cit. 2023-10-25].

⁴⁹ Republic of South Africa Constitution Act (1983). Preklad autora z anglického jazyka. [online]. Dostupné na internete: <<https://www.gov.za/documents/constitution/republic-south-africa-constitution-act-110-1983>> [cit. 2023-10-25].

o vzdelávacej politike⁵⁰ vyžadoval, aby všetky „belošské“ školy mali výlučne kresťanský charakter, založený na Biblii, s náboženskou výchovou ako povinným predmetom.⁵¹

V JAR existovalo široké spektrum zákonov,⁵² ktoré priamo diskriminovali migrantov z Indie, ktorých pôvodné náboženstvo je hinduizmus. Bola táto minorita diskriminovaná na základe ich etnicity alebo ich náboženstva? Hlavné hinduistické organizácie v čase apartheidu kritizovali množstvo diskriminačnej legislatívy v neprospech Indov. Práve politika apartheidu zasiahla túto komunitu viac, ako akúkoľvek inú. Problém pre Indov a samotného praktikovania hinduizmu, nastal prijatím zákona č. 41/1950 o skupinových oblastiach. V úvode tohto zákona sú striktné vymedzené apartheidné pojmy ako diskvalifikovaná osoba z prevodu nehnuteľností alebo definičné hľadisko jednotlivých rás v zmysle apartheidnej legislatívy.⁵³ Tento zákon zaviedol úplnú kontrolu nad rasovými prevodmi majetku v celom štáte, vysídlil státisíce obyvateľov, rozbil rodiny a komunitné vzťahy.⁵⁴ Efekt predmetného zákona na hinduistické komunity spočíval v samotnej podstate tohto náboženstva, ktoré sa praktikuje v rodinnom kruhu vykonávaním rôznych náboženských obradov a predčítaním náboženských textov, predovšetkým mladším členom rodiny. Vysídľovanie malo za následok kristianizáciu mladších členov rodín (aj vplyvom povolenej iba kresťanskej náboženskej výchovy v školách).⁵⁵ Podobným spôsobom zasiahla apartheidná legislatíva aj africké tradičné náboženstvá. Z definičného hľadiska ide o domorodé náboženské presvedčenie a praktiky Afričanov, (pozn. v kontexte apartheidnej legislatívy sú to pôvodní obyvatelia JAR) založené na tradíciách a viere ich predkov.⁵⁶ Komunita má v tradičnom africkom náboženstve mimoriadne postavenie, prostredníctvom ktorej zdieľajú všetky tradície. Jedinec tu existuje len v rámci komunity a odlúčenie od nej je pre náboženský život domorodých obyvateľov nepredstaviteľná.⁵⁷ Okrem zákonov spomenutých vyššie, túto komunitu zasiahol aj zákon o domorodcoch z roku 1952, ktorý obmedzil ich pracovnú mobilitu. Afričania nemohli odísť z vidieckej oblasti do mesta bez povolenia miestnych úradov.⁵⁸ Ako vidíme, nešlo o priamy legislatívny zákaz náboženskej slobody, ale bez toho, aby politika v štáte zaručovala aj ďalšie ľudské práva a slobody, ani náboženská sloboda sa nemohla rozvíjať a voľne aplikovať, keďže sú na ňu naviazané ďalšie čiastkové práva.

Ústava z roku 1996 bola prijatá ako post-apartheidná, teda jednotlivé segregačné ustanovenia už neobsahuje, naopak, celá druhá časť s názvom Listina práv⁵⁹ obsahuje široký výpočet ľudských práv a slobôd. V čl. 15 s názvom Sloboda náboženstva, viery a názoru, nájdeme

⁵⁰ The National Education Policy Act (1967).

⁵¹ MESTRY, Raj. The constitutional right to freedom of religion in South African primary schools. In *Australia and New Zealand Journal of Law and Education*, 2007, vol. 12, no. 2, s. 57.

⁵² Publication and Entertainment Act (1963) – cenzúrne zásahy, Consolidation Act (1978) – trestné stíhanie zločinu rúhania sa nerešpektujúc nedele a sviatky a Internal Security Act (1982) – zásahy proti disidentským kresťanským organizáciám. Taktiež mnoho ďalších obmedzení ako perzekúcia duchovných, ktorí asistovali pri „zmiešaných“ svadbách, neuznávanie hinduistických a moslimských manželstiev z dôvodu potenciálnej polygamie či tvrdé zásahy proti belochoch, ktorí odmietli povinnú vojenskú službu. The Class Areas Bill (1923), Boroughs Ordinance N. 189 (1924), The Areas Reservation and Immigration and Registration Bill (1925), The Asiatic Land Tenure and Indian Representation/Ghetto Act (1946) či mnoho ďalších.

⁵³ Group Areas Act (1950).

⁵⁴ SOUTH AFRICAN HISTORY ONLINE. *The Group Areas Act of 1950*. [online]. Dostupné na internete: <<https://www.sahistory.org.za/article/group-areas-act-1950>> [cit. 2022-12-18].

⁵⁵ SOOKLAL, Anil. A Hindu on Apartheid. In *International Journal on World Peace*, 1991, roč. 8, č. 2, s. 2.

⁵⁶ AWOLALU, Joseph Omosade. What is African Traditional Religion? In *Studies in Comparative Religion*, 1976, roč. 10, č. 2, s. 1.

⁵⁷ SOUTH AFRICAN HISTORY ONLINE. *African Traditional Religion*. [online]. Dostupné na internete: <<https://www.sahistory.org.za/article/african-traditional-religion>> [cit. 2022-12-18].

⁵⁸ Natives (Abolition of Passes and Co-ordination of Documents) Act. no. 67 (1952).

⁵⁹ Inšpirovaná medzinárodnými ľudskoprávnymi predpismi uvedených vyššie.

legislatívne vyjadrenie náboženskej slobody pomerne moderného rázu: „Každý má právo na slobodu svedomia, náboženského vyznania, myslenia, viery a názoru. Náboženské obrady sa môžu konať v štátnych alebo v štátom podporovaných inštitúciách...”⁶⁰

2.2 KREŠŤANSKÉ CIRKVI A APARTHEID

Významným prispievateľom do teórie apartheidu bola Holandská reformovaná cirkev, ktorá bola dominantna kresťanskej tradície medzi vtedajšími vládnucimi Afrikáncami. Nelson Mandela ako neskorší prezident uviedol, že politiku apartheidu podporovala Holandská reformovaná cirkev, ktorá sugesciou vytýčila apartheidu jeho nábožensky základ, v tom zmysle, že Afrikánci boli Bohom vyvoleným ľudom a černosi boli podriadeným druhom. Aj napriek tomuto postoju existovali farnosti, ktoré odmietali tieto praktiky. Rovnako existovali, ale aj kostoly, kde sa stretávali výlučne členovia černošskej komunity.⁶¹

V správe Komisie pre pravdu a zmierenie (angl. Truth and Reconciliation Commission) z roku 1996, ktorá bola zriadená ako post-apartheidný súdny orgán, sa uvádza, že niektoré kresťanské cirkvi podporovali politiku apartheidu. Do popredia sa dostávala tzv. štátna teológia, ktorá legitimizovala politiku apartheidu. Štátna teológia mala ospravedlniť nespravodlivosť a donútiť k poslušnosti a apatii. Len málo cirkví nepripúšťalo rozlišovanie medzi čiernymi a bielymi členmi na bohoslužbách.⁶² Na štátnu teológiu reagoval Kairoský dokument z roku 1985, ktorý bol zostavený černoškými teológmi z mesta Soweto. Rázne odmietol túto koncepciu s príslušnou teologickou argumentáciou, pričom nesmeroval voči konkrétnej cirkvi, ale voči všetkým v štáte.⁶³ V samotnom texte sa uvádza, že ide o hrubé zneužitie teologických konceptov a biblických textov pre vlastné politické účely.⁶⁴

V roku 1982 sa konal kongres Svetovej aliancie reformovaných cirkví v Ottawe s názvom Rasizmus v Juhoafrickej republike.⁶⁵ Kongres ostro odsúdil apartheid v JAR a participáciu cirkví na jeho aplikácii v praxi. Najlepšie toto stanovisko vystihuje úryvok z deklarácie, ktorú prijali: „Vyhlasujeme spolu s černoškými reformovanými kresťanmi z Južnej Afriky, že apartheid je hriech a jeho morálne a teologické ospravedlnenie je výsmechom evanjelia a v jeho pretrvávajúcej neposlušnosti Božiemu slovu, ide o teologické kacírstvo...”⁶⁶ Z tejto časti môžeme vyvodiť záver, že Svetová aliancia *en bloc* odsúdila politiku apartheidu. Podpora jeho praktikovania v JAR bola teda iba zo strany miestnych cirkví, aj keď jednotlivé reformované resp. protestantské denominácie kresťanských cirkví, nemajú organizačne unitárny charakter ako Katolícka cirkev.

Napriek tejto skutočnosti, existovali aj oponenti apartheidu zo strany reformovaných cirkví v JAR. Ako reakcia na deklaráciu, ktorú prijal kongres Svetovej aliancie, bolo prijaté Holandskou reformovanou misijnou cirkvou, tzv. Belharské vyznanie z roku 1986. Išlo o *status confessionis*, v ktorom vyjavili nanovo biblické pravdy vo svetle apartheidu. Napriek skutočnosti,

⁶⁰ The Constitution of the Republic of South Africa (1996), čl. 15. Preklad autora z anglického jazyka. [online]. Dostupné na internete: <<https://www.gov.za/documents/constitution/chapter-2-bill-rights>> [cit. 2023-10-25].

⁶¹ SHORE, Megan. *Religion and Conflict Resolution: Christianity and South Africa's Truth and Reconciliation Commission*. Abingdon, 2009, s. 39.

⁶² The Report of the Truth and Reconciliation Commission, 1998, vol. 4, s. 59 – 69.

⁶³ STRUBY, Calista. *Church and State: The Impact of Christianity on South African Politics during and Post-Apartheid*. Independent Study Project (ISP) Collection. 2007, s. 10. [online]. Dostupné na internete: <https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3929&context=isp_collection> [cit. 2022-12-26].

⁶⁴ Kairos document (1985). Ch. 2.

⁶⁵ SHORE, ref. 61, s. 53.

⁶⁶ World Alliance of Reformed Churches and Netherlands Reformed Church Decide on Action for Elimination of Apartheid in South Africa. Notes and Documents - United Nations Centre Against Apartheid, no. 5/83.

že ide o dielo teológie oslobodenia, bolo mu vyčítané, že dávaním do popredia potrebu jednoty a zmieru maskuje hriech rasizmu.⁶⁷ Už v roku 1978 synoda Holandskej reformovanej misijnej cirkvi vyhlásila, že apartheid, jeho morálne a teologické opodstatnenie je výsmechom evanjelia a teologickým kacírstvo. Rasizmus apartheidu bol na základe tejto synody považovaný za štrukturálny a inštitucionálny hriech.⁶⁸

2.3 POSTOJ KATOLÍCKEJ CIRKVI K OBMEDZENIU NÁBOŽENSKEJ SLOBODY POČAS APARTHEIDU

Z historického hľadiska prišli prví katolícki misionári do Južnej Afriky spolu s portugalskými moreplavcami a prieskumníkmi, pričom už misionársku činnosť v týchto oblastiach vykonávali protestantskí misionári.⁶⁹ Jednotliví vrcholní predstavitelia Katolíckej cirkvi už v roku 1948 odsúdili politiku apartheidu. Biskup Hennemann, ktorý v pastierskom liste adresovanému svojmu vikariátu v Kapskom Meste, opísal apartheid ako škodlivú, nekresťanskú a deštruktívnu politiku.⁷⁰ V roku 1957 bolo po zasadnutí katolíckych biskupov v JAR, vydané vyhlásenie, v ktorom odsúdili národnú rasistickú politiku apartheidu ako vnútorne zlú a teóriu o nadradenosti bielej rasy, na ktorej je založená, ako rúhanie, čo smeruje k potláčaniu viacerých slobôd.⁷¹ Ako môžeme vidieť, postoj Katolíckej cirkvi voči politike apartheidu bol zrejmý už od začiatku roka 1948. Medzi významných bojovníkov proti apartheidu v JAR patrila napríklad anglikánsky arcibiskup Desmond Tutu, ktorý sa svoje činy dostal v roku 1984 Nobelovu cenu za mier.⁷²

Poslednou otázkou v tomto prípade zostáva, aký pohľad na segregáciu obyvateľstva má Biblia, ktorou často argumentovali zástancovia štátnej teológie v prospech apartheidu. Myslíme, že je nespočetne množstvo ustanovení, ktoré protirečia tvrdeniam štátnej teológie JAR, ktorá ospravedlňovala apartheid. Najlepší príklad môžeme nájsť v Knihe Genezis: „*A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril...*“⁷³ Všetci sme obrazom božím, teda aj príslušníci iných rás ako bielej, čo popiera jej nadradenosť podľa politiky apartheidu.

ZÁVER

Na to, či bola porušovaná náboženská sloboda počas apartheidu v JAR je smerodajná definícia náboženskej slobody z čl. 18 Všeobecnej deklarácie ľudských práv, aj napriek tomu, že ide o rýdzo politický dokument, pretože jej ustanovenia nadobudli z hľadiska medzinárodného práva obyčajový charakter, preto je možné ju aplikovať aj na apartheid v JAR. Zároveň je možné aplikovať aj Deklaráciu OSN o odstránení všetkých foriem intolerancie a diskriminácie na základe náboženstva alebo viery. V zmysle tejto definície môže každý prejavovať svoje náboženstvo alebo vieru sám alebo spoločne s inými, zároveň je tu zakotvené právo na náboženskú výchovu v školách. Tieto aspekty náboženskej slobody boli preukázateľne

⁶⁷ BARGÁR, Pavol. Vina a zmierenie v tieni apartheidu. In *Křesťanská revue*, 2012, roč. 79, č. 6, s. 12 – 13.

⁶⁸ PLAATJIES VAN HUFFEL, Mary Anne. The Belhar Confession: born in the struggle against apartheid in southern Africa Studia. In *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 2013, roč. 39, č. 1, s. 3.

⁶⁹ The Report of the Truth and Reconciliation Commission, 1998, vol. 4, s. 61.

⁷⁰ CLARKE, R. G. Apartheid is a heresy. In *Sahistory.org*, s. 6. [online]. Dostupné na internete: <<https://www.sahistory.org.za/sites/default/files/archive-files2/remar84.7.pdf>> [cit. 2022-29-12].

⁷¹ RACE SEGREGATION CALLED 'INTRINSICALLY EVIL; WHITE SUPREMACY THEORY LABELED 'BLASPHEMY'. In *The Catholic Standard and Times*, 1957, vol. 62, no. 44, s. 9.

⁷² EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. Desmond Tutu. In *Britannica.com*. [online]. Dostupné na internete: <<https://www.britannica.com/biography/Desmond-Tutu>> [cit. 2022-12-29].

⁷³ Gn 1,27.

porušované v JAR, pričom išlo o porušovanie náboženskej slobody najmä vyznávačov hinduizmu a tradičných afrických náboženstiev. Rovnako zastávame názor, že násilným presídľovaním Indov, rozdelením rodín a povolenou výlučne kresťanskou náboženskou výchovou, došlo k porušeniu náboženskej slobody tejto komunity v zmysle praktikovania náboženskej slobody podľa definície Všeobecnej deklarácie ľudských práv a ďalších predpisov, a teda aj keď mali jednotlivé apartheidné zákony rasový, resp. segregačný charakter, porušovali v neopísateľnej miere i náboženskú slobodu obyvateľov JAR, keďže náboženská sloboda nemôže nikdy existovať len sama o sebe.

Bola, ale porušená náboženská sloboda vo vzťahu ku kresťanom? Odpoveď na túto otázku nie je úplne jednoznačná. Apartheidné ústavy sú jednoznačne prokresťanské, čo deklarujú už ich preambuly. V znení segregačných zákonov, pokiaľ bol kresťan beloch, jeho náboženská sloboda nebola nijako obmedzená. Pokiaľ bol príslušník iného etnika, legislatíva túto slobodu okliešťovala. Rovnako to záležalo aj od miestnych cirkevných predstavených, pričom dôležitým aspektom bolo, že katolícki predstavitelia mali voči apartheidu striktné odmietavý postoj, čím taktiež prispeli k smerovaniu jasného stanoviska k náboženskej slobode vnútri Cirkvi, ktorého snahy vyvrcholili počas Druhého vatikánskeho koncilu.

V diskusiách na celom svete na témy ako náboženská sloboda, boj za politické práva a práva žien, sa stále viac ukazuje stará pravda, že ľudská sloboda je nedeliteľná. Preto je ilúziou hovoriť o náboženskej slobode v spoločnosti, v ktorej existuje hrubé utláčanie a diskriminácia, je ilúziou myslieť si, že muži sú slobodní, ak sú ženy utláčané. Rovnako je ilúzia myslieť si, že kresťania môžu byť slobodní, pokiaľ moslimom, hinduistom a prívržencom afrických tradičných náboženstiev je odopretá ich úplná náboženská sloboda.⁷⁴

⁷⁴ SAAYMAN, Willem. Religious freedom in apartheid South Africa. In *Collection of papers presented at the 17. symposium of the Institute for Theological Research at University of South Africa*. Pretoria. 1993, s. 45.

Koncept spravodlivosti v judaizme obdobia Druhého chrámu

Michaela Prihracki

ÚVOD

Koncept spravodlivosti nepatrí iba medzi centrálné pojmy židovskej a kresťanskej teológie, ale je kľúčový aj pre usporiadanie spoločnosti ako takej. Je základom pre fungovanie komunít a spôsobom, akým sú v nej regulované jednotlivé vzťahy medzi ľuďmi. Je jedným zo základných princípov, na ktorých stoja aj konkrétne právne normy. Z tohto dôvodu je možné súhlasiť s Johnom Reumannom, že v biblickej tradícii nenachádzame centrálnejší a dôležitejší koncept pre vzťahy v ľudskom živote, než ako je práve koncept צדק (spravodlivosť).¹ Zasahuje totiž nielen jednotlivca a jeho etické konanie, ale jeho význam siaha aj na ľudské spoločenstvo ako také. Je najvyššou hodnotou v živote človeka, ktorá má dosah aj do ostatných sfér.²

Právne myslenie v európskom kontexte bolo obzvlášť silno ovplyvňované práve grécko-rímskym, ale aj židovským myšlienkovým svetom. Nie je pritom prekvapivé, že spôsob, akým židovské a grécko-rímske texty v staroveku pristupovali ku konceptu spravodlivosti sa líšil. Často sú tieto postoje postavené do kontrastných pozícií. Grécko-rímske chápanie je predstavované ako to, ktoré sa príliš úzko sústreďovalo iba na legálnu rovinu tohto pojmu. Židovské ako naopak to, ktoré si všímalo najmä spravodlivosť v rámci jednotlivých vzťahov a s ohľadom na etiku. Ako chceme predstaviť v tomto článku, prílišné zjednodušovanie problematiky nepredstavuje skutočný obraz tohto konceptu a jeho chápania v judaizme Ježišovej doby, ale je nutné spravodlivosť vnímať v rozmanitosti

Abstract

The purpose of this article is to explore the concept of righteousness and justice within Jewish and Early Christian theology, emphasizing their crucial roles in shaping both individual ethics and societal organization. We aim to compare these perspectives with Greco-Roman understanding of the concept of righteousness and justice. This approach is motivated by the frequent placement of these traditions in contrasting positions, with Greco-Roman perspectives often emphasizing the ethical dimension and Jewish perspectives highlighting both ethical and relational aspects. The article will explore three fundamental aspects of justice: legal, ethical, and relational. The religious dimension is examined in both traditions, with the Greco-Roman perspective drawing from Greek mythology and the Jewish viewpoint linking justice with God and his divine attributes. The text also delves into the linguistic nuances of justice and righteousness terminology in Hebrew, Greek, and Latin. Overall, it underscores the complexity and richness of the concept of justice, urging a nuanced understanding that goes beyond oversimplifications.

Keywords

righteousness, justice, Law, Jewish literature, Greco-Roman literature, ethics

Author

Mgr. Michaela Prihracki, PhD.
Univerzita Komenského v Bratislave, Evanjelická
bohoslovecká fakulta
michaela.prihracki@uniba.sk

Cite

PRIHRACKI, Michaela. Koncept spravodlivosti v judaizme obdobia Druhého chrámu. In *Historia et theoria iuris*, 2024, roč. 16, č. 1, s. 44 – 54.

¹ REUMANN, John Henry Paul. *Righteousness in the New Testament: Justification in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue*. New York: Paulist Press, 1982, s. 12.

² VON RAD, Gerhard. *Old Testament Theology, vol. I: The Theology of Israel's Historical Traditions*. New York: Harper & Row Publishers, Inc., 1962, s. 370.

a bohatosti tohto konceptu. Chceme sa preto bližšie pozrieť na to, ktoré aspekty spravodlivosti sa objavujú v židovskom myšlienkovom systéme a či ide o odlišné, príp. protichodné chápanie v porovnaní s grécko-rímskym použitím.³

V zásade by bolo možné hovoriť o troch základných aspektoch spravodlivosti. Prvým je to najbežnejšie a historicky najstaršie chápanie – legálna spravodlivosť. Hovorí predovšetkým o konaní v súlade s platnými zákonmi a o posudzovaní konkrétnych činov v súdnom kontexte. Druhým je etická spravodlivosť, ktorá si všíma predovšetkým spravodlivosť ako správne konanie ľudí. Venuje sa samotnému konaniu človeka, morálnym požiadavkám a otázke cností. Tretím aspektom je vzťahová rovina. Je charakteristická pre zmluvnú teológiu judaizmu. Zahŕňa v sebe predpoklad, že spravodlivosť je vždy uskutočňovaná v kontexte vzťahov medzi jednotlivými subjektami – či už medzi ľuďmi navzájom, alebo v teologickej rovine aj medzi ľuďmi a Bohom. V rámci týchto väzieb je ako spravodlivé vnímané to, čo je v súlade s požiadavkami jednotlivých vzťahov, resp. je naplnením záväzkov jednotlivých subjektov k druhým ľuďom alebo k Bohu.

V grécko-rímskom, ako aj v židovskom svete je pritom dôležitá aj náboženská rovina. Koncept spravodlivosti v grécko-rímskom poňatí vychádzal z gréckej mytológie, konkrétne z mýtickej predstavy bohyně Dikē. Išlo o dcéru Dia, ktorej sférou pôsobnosti boli spravodlivosť, právo a morálne konanie. Spravodlivosť (δίκη) sa postupne stávala imanentným vyjadrením konkrétnych ustanovených zákonov a získavala právnu konotáciu.⁴ Obdobne v judaizme by sme mohli podľa H. Spieckermanna v istom období nájsť spravodlivosť ako samostatné božstvo, ktoré sa až neskôr stalo atribútom jediného Boha.⁵ Náboženské prepojenie je v judaizme neopomenuteľným aspektom – koncept spravodlivosti totiž vychádza z predpokladu, že Boh je ten, ktorý na jednej strane sám vyžaduje od človeka vykonávanie spravodlivosti, avšak rovnako ju aj sám stelesňuje a je ňou viazaný.⁶ Z Božej spravodlivosti pochádzajú konkrétne predpisy Zákona a tak nepriamo samotná ľudská spravodlivosť, ktorá je neoddeliteľná od Božej.⁷ Ľudská spravodlivosť je preto následkom Božej spravodlivosti a je ňou aj posudzovaná.

³ Pri výskume židovskej literatúry sa budeme venovať Starej zmluve, *Septuaginte* (LXX); spisom intertestamentárneho obdobia: deuterokanonickým spisom, pseudoepigrafom, Kumránskym zvitkom, spisom rabínskeho judaizmu, pochopeniu u Jozefa Flávia a Filóna Alexandrijského a novozmluvným spisom. Spomedzi spisov intertestamentárneho obdobia, ktoré sa venujú problematike spravodlivosti sa upriamime na hebrejské (resp. semitské) spisy: *Kniha Judít* (250 – 175 ante), *Kniha Sirachova* (cca 180 ante), *Kniha proroka Barucha* (pred 116 ante), *Prvá kniha Machabejcov* (medzi 134 – 63 ante), *Kniha jubileí* (161 – 40 ante), *Henoch etiópsky* (zbierka textov od 4. stor. ante – 1. stor. post), *Žalmy Šalamúnové* (1. stor. ante), *Liber Antiquitatum Biblicarum* (pred 100 post), *Štvrtá kniha Ezdrášova* (cca 100 post) a *Život Adama a Evy* (1. stor. post); a pôvodne grécke: *Kniha múdrosti* (220 ante – 100 post), *Štvrtá kniha Machabejcov* (1. stor. post), *Testament dvanástich patriarchov* (167 – 63 ante), *Testament Jóba* (1. stor. ante – 2. stor. post), *Paraleipomena Jeremiáš = 4. Baruch* (2. stor. post). Z helenistického judaizmu sem patria aj neskoršie spisy *Aristeasov list* (2. stor. post) a *Sibylline Orákulá* (2. – 7. stor. post). Kumránske spisy je možné datovať pred r. 70. Vzhľadom na problematiku spravodlivosti sú dôležité najmä CD (*Damascénsky spis*); 1QS (*Poriadok spoločenstva*); 1QH (*Ďakovné hymny*); 1QpMic (*Komentár k Micheášovi*); 1QM (*Vojnový zvitok*); etc. IRONS, Charles Lee. *The Righteousness of God: A Lexical Examination of the Covenant-faithfulness Interpretation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, s. 196 – 262.; PRZYBYLSKI, Benno. *Righteousness in Matthew and his World of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 13 – 14.

⁴ SCHRENK, Gottlob. Δίκη. In KITTEL, Gerhard – BROMILEY, Geoffrey (eds.). *Theological Dictionary of New Testament. Volume II*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964, s. 192.

⁵ SPIECKERMANN, Hermann. Righteousness/Justice of God: Old Testament. In BETZ, Hans Dieter – BROWNING, Don S – JANOWSKI, Bernd et al. (eds.). *Religion Past & Present: Encyclopedia of Theology and Religion: Volume XI*. Leiden: Brill, 2012, s. 212. Podobne aj v Novej zmluve sa v Sk 28, 4 δίκη javí ako personifikovaná.

⁶ QUELL, Gottfried – SCHRENK, Gottlob. *Righteousness*. London: Adam and Charles Black, 1951, s. 4.

⁷ ZIESLER, John A. *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 44 – 46.

Avšak ešte pred tým, ako sa pozrieme na jednotlivé prístupy ku chápaniu spravodlivosti, chceme sa pozrieť na samotnú terminológiu, ktorá je vzhľadom na koncept spravodlivosti v hebrejčine, gréčtine a latinčine relevantná. Medzi najdôležitejšie pojmy, ktoré Stará zmluva používa v hebrejčine na pomenovanie spravodlivosti patria *מִשְׁפָּט* a *צְדָקָה*. *מִשְׁפָּט* je všeobecnejším pojmom, termín *צְדָקָה* v sebe ukrýva špecificky súdnu konotáciu. V gréčtine sú najdôležitejšími termínmi slová z *δικ-*kmeňa (*δίκη*, *δικαιοσύνη*, *δικαίος*, *δικαίωω*). *Δικαιοσύνη* označuje spravodlivosť všeobecne, *δικαιοκρισία*, *κρίμα* a *κρίσις* odkazujú na súdny kontext. Označujú súd, samotný proces súdenia, rozsudok alebo súdnu spravodlivosť.⁸ V latinčine sú najdôležitejšími *iustitia* a *crisis*.

1 LEGÁLNE POCHOPENIE

Najstaršie predstavy, ktoré sa spájali s konceptom spravodlivosti hovorili o spravodlivosti v jej legálnom zmysle.⁹ Zo starozmluvných textov by sme sem mohli zaradiť texty o súdení ako vynášaní spravodlivosti, o konaní v súlade s danými normami, či texty o pomste ako spôsobe, akým je odstránená nerovnosť a nepravosť.¹⁰ Obzvlášť dôležitý je kontext súdu – či už je sudcom Boh, mesiáš, príp. iný Boží delegát, alebo je ním sám človek. Môže ísť o spravodlivosť distributívnu (*iustitia distributiva*) alebo spravodlivosť zachraňujúcu (*iustitia salutaris*).¹¹ Keď hovoríme o distributívnej spravodlivosti, sústredíme sa predovšetkým na prisudzovanie odmien a trestov na základe konania človeka. Zmienky o zachraňujúcej spravodlivosti hovoria o rozsudkoch nad ľuďmi, ktorí oponovali platným normám a týmto spôsobom utláčali iných, čo implicitne viedlo k tomu, že sudcovský výrok bol vlastne záchranou pre poškodenú stranu. V oboch prípadoch ide o prisudzovanie práva, pričom pri *iustitia salutaris*, je zdôraznená druhá strana konfliktu, ktorá je v súdnom procese obhájená.¹²

V Starej zmluve bola v tomto kontexte dôležitá práve osoba kráľa, ktorý mal súdnu moc a bolo jeho povinnosťou zabezpečiť právo, poriadok a spravodlivosť v krajine. Samozrejme, ľudia sa často stretávali s realitou, že ľudskí sudcovia neboli schopní prisúdiť spravodlivosť.¹³ Skúsenosť nespravodlivosti a zla viedla najmä v intertestamentárnej dobe k tomu, že nádeje ľudu na priznanie spravodlivosti a zavládnutia práva boli eschatologizované a dokonalé nastolenie poriadku bolo očakávané až od Boha, resp. od mesiáša. Takto sa tiež dostala do popredia predstava Boha ako kráľa, ktorý sa v kontraste k vtedajším panovníkom javil ako spravodlivý (cf. Ž 7, 12; Jer 12, 1) a ktorý Zákon nielen autoritatívne vyhlasoval a koncept spravodlivosti sám definoval, ale bol aj sudcom celého sveta – Izraela, ako aj ostatných národov (Dan 9, 24).¹⁴

⁸ Porovnaj *κρίμα*, *κρίσις*. In: PANCZOVÁ, Helena (ed.). *Grécko-Slovenský slovník: od Homéra po kresťanských autorov*. Bratislava: Lingea, 2012, s. 742.;

⁹ C. L. Irons na základe svojich výpočtov predpokladá, že legálne poňatie tvorí približne 45% výskytov termínu *מִשְׁפָּט* v Starej zmluve. IRONS, ref. 3, s. 111.

¹⁰ Texty o súdení môžeme rozdeliť na tie, ktoré odkazujú na ľudskú sudcovskú činnosť: napr. 3M 19, 15; 5M 1, 16.18; 16, 20; 2Sam 8, 15; 1Kr 10, 9; Ž 58, 2; 72, 2; Prísl 8, 15 – 16; 31, 9; Iz 11, 4; 32, 1; Jer 22, 3.13.15; Ez 45, 9; a tie, ktoré hovoria o Božom súde: napr. Ž 9, 5.9; 48, 11; 65, 6; 96, 13; Job 8, 3; 36, 3; Iz 45, 8; 58, 2; Jer 9, 23; 11, 20; 23, 6. Na konanie v súlade s platnými normami odkazujú Iz 42, 6; 5M 33, 19; Ž 4, 6; 51, 19; Neh 2, 20; Iz 5, 23; Zach 8, 8. O pomste hovoria Job 6, 29; Ž 4, 2; 35, 27; 37, 6; 40, 10; Iz 54, 17; 51, 10; Joel 2, 23; Mich 7, 9. IRONS, ref. 3, s. 344 – 382.; LYU, Sun Myung. *Righteousness in the Book of Proverbs*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, s. 16 – 17.

¹¹ ZIESLER, ref. 7, s. 41.

¹² Porovnaj Ž 45, 4 – 7; 72, 1 – 4; Pr 29, 14; 31, 4 – 5.8 – 9; Iz 1, 17; 5, 7; Jer 22, 3.15 – 16; 23, 5; 1Kr 7, 7

¹³ CARNY, Pin'has. Theodicy in the Book of Qohelet. In REVENTLOW, Henning Graf – HOFFMAN, Yair. (eds.) *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, s. 72.

¹⁴ KAŠNÝ, Jiří. *Právo v hebrejské Biblii*. Praha: Vyšehrad, 2017, s. 20.; VON RAD, ref. 2, s. 375.

Legálne pochopenie sa prenieslo aj do Septuaginty (LXX).¹⁵ Je to badateľné na jazykovej, ako aj obsahovej rovine. Z jazykového hľadiska na to poukazuje najmä spôsob, akým sú hebrejské pojmy prekladané do gréčtiny. Napr. slovo עֲשֵׂה , ktoré má silnú súdnu konotáciu, je preložené termínom δικαιοσύνη ¹⁶ a charakteristický pojem הַדָּן je preložený nielen slovom δικαιοσύνη , ktoré by bolo jeho najbližším ekvivalentom, ale aj pomocou súdnej terminológie slovami κρίμα a κρίσις .¹⁷ Po obsahovej stránke LXX pokračuje v poňatí spravodlivosti tak, ako to je zaznamenané v Starej zmluve, pričom ju úzko spája s predstavou súdu a Božieho súdenia.¹⁸

V židovskej literatúre intertestamentárneho obdobia sa vyskytujú frekventovane motívy súdu, konania podľa platných noriem, odmien a trestov. Súdny aspekt zdôrazňuje najmä spis *Žalmy Šalamúnové*, pričom sa sústredí hlavne na Boha ako spravodlivého sudcu.¹⁹ *Žalmy Šalamúnove*, *Kniha múdrosti*, *Poriadok spoločenstva* a *Ďakovné hymny* opisujú aj ľudskú sudcovskú činnosť.²⁰ Spravodlivosť je chápaná aj ako *iustitia salutifera*, aj ako *iustitia distributiva*. Ďalšou dôležitou témou, ktorej sa tieto spisy venujú je, či Boží súd zohľadňuje ľudské skutky a ide teda iba o pridelovanie odmien a trestov na základe konania človeka a zachovávania Zákona, alebo sa tu objavuje aj aspekt Božej milosti. Význam skutkov zdôrazňujú napr. spisy *Testament Dana* a *Apokalypsa Baruchova*.²¹ Otázku Božej milosti rozoberajú napr. spisy *Štvrtá kniha Ezdrášova*, *Ďakovné hymny* a *Poriadok spoločenstva*.²²

Motív súdenia sa ďalej objavoval aj v rabínskom judaizme – či už s ohľadom na Boha alebo ľudských sudcov.²³ Práve v sudcovskej činnosti sa prejavovala Božia spravodlivosť. Dôležitou otázkou bolo, akú úlohu zohrávali na súde pri posudzovaní ľudí skutky. Je možné konštatovať, že hoci väčšinou bol dôraz položený na zásluhách človeka²⁴, rabínsky judaizmus vymedzil priestor aj pre Božiu milosť, resp. Bohu prisudzoval finálnu autoritu vyhlásiť, kto je spravodlivý a kto nie.²⁵ Ďalším predmetom diskusie bolo, či sa toto týkalo iba Židov alebo je chápanie univerzálnejšie. V tomto bode je však potrebné dodať, že spisy rabínskej (tanaickej) literatúry neboli uniformné a aj na túto otázku mali rôzni rabíni odlišné odpovede (cf. t.Sanh. 13, 2).²⁶

Keď hovoríme o koncepte spravodlivosti v židovskej literatúre intertestamentárneho obdobia, nemôžeme opomenúť ani významných židovských autorov Filóna Alexandrijského a Jozefa Flávia, ktorí stáli na pomedzí medzi židovským a grécko-rímskym filozofickým myslením. Filón Alexandrijský zdôrazňoval dôležitosť spravodlivosti pri súdení a vnímal ju ako

¹⁵ Vedie sa diskusia, či je pochopenie LXX identické k poňatiu, ktoré je zachytené v hebrejskom texte Starej zmluvy (C. L. Irons a B. Przybylski trvajú na primáte etickej a legálnej konotácie), alebo je tu možné predpokladať určitý posun k vzťahovému poňatiu (napr. J. A. Ziesler). ZIESLER, ref. 7, s. 67.; PRZYBYLSKI, ref. 3, s. 25.

¹⁶ Pr 8, 20; Iz 61, 8; Ez 18, 17; 19, 21; Mal 2, 17.

¹⁷ Jer 51, 10; Iz 11, 4; 51, 7.

¹⁸ 5M 33, 21; 1Kr 3, 9; Ž 67, 5; Pr 3, 16; 16, 5.

¹⁹ PsSal 2, 10 – 18.32 – 33; 4, 24; 5, 1; 8, 7 – 8.24 – 26; 9, 4 – 5; 10, 5. Motív sa objavuje aj v Bar 1, 15 – 18; 2, 6 – 9; 4, 13; Hen.aeth 13, 10; 14, 1; Sir 35, 17; Múd 5, 17 – 20; 12, 12 – 13.15 – 16; Sib.Or 3, 720; Tob 3, 2; 2Mach 9, 18; 12, 6.41; 3Mach 2, 22; ApocMos 27, 5; VitAd 27, 1 – 5; TestLev 3, 2; 15, 2; TestDan 6, 10; ; 1QS 3, 1; 4, 4; 10, 25; 11, 14; 1QM 1, 30; 1QH 1, 23.26; 10, 23; CD 20, 29.31.

²⁰ PsSal 17, 23.26.29.37.40; 18, 7; Múd 1, 1; 9, 2 – 3.12; 1QS 9, 17; 1QH 6.4. Motívy sa nachádzajú aj v Sir 38, 33; 45, 26; 1Mach 2, 29; 14, 35; TestJud 24, 1.6; etc.

²¹ ApocBar 2, 2; 67, 6; 14, 7; 14, 12; 51, 3.7; 57, 2; 58, 1; 63, 3.5; 67, 6; 85, 2, TestDan 6, 2.

²² 4Esd 7, 46 – 48.65.102 – 115; ; 8, 2; 9, 14 – 15; 1QH 4, 30 – 31; 1QS 11, 3.5.

²³ Spravodlivosť je *de facto* férovosťou (Sifre Deut 144 k 16, 18; Sifre Deut 16 k 1, 16 a Sifre Deut 294 k 25, 15) a miernosťou na súde (Sifra Qedoshim perek 4, 4 k Lev 19, 15). PRZYBYLSKI, ref. 3, s. 62 – 64.

²⁴ QUELL – SCHRENK, ref. 6, s. 33.; VANLANDINGHAM, Chris. *Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul*. Ada Township, MI: Baker Academic, 2006, s. 171.

²⁵ Toto sa prejavovalo najmä v prípadoch, keď daný človek nebol ani úplne spravodlivý, ani úplne bezbožný. V tom prípade veľkú úlohu zohrávalo práve pokánie. Ich spravodlivosť sa spojila s pokáním a zmierením. SCHRENK, Gottlob. Δίκαιος. In: KITTEL – BROMILEY (eds.), ref. 4, s. 186.; PRZYBYLSKI, ref. 3, s. 46 – 47.; ZIESLER, ref. 7, s. 122.

²⁶ PRZYBYLSKI, ref. 3, s. 48.

jednu z troch hlavných cností, ktorou sudcovia museli oplývať – spolu s múdrosťou a odvahou.²⁷ Tému spracoval aj Jozef Flávius, ktorý sa venoval porovnaniu spravodlivosti Boha a ľudských sudcov.²⁸

V neposlednom rade sa židovské teologické myslenie v tejto dobe rozvíja aj v rámci vznikajúceho kresťanského prúdu.²⁹ Nová zmluva rozvíja súdnu problematiku na viacerých miestach. Kľúčová je najmä pre Jánovské spisy a *Evanjelium podľa Matúša*, avšak dôležitá je aj v ďalších častiach Novej zmluvy.³⁰ Boh je predstavený ako ten, ktorý zveril človeku Zákon, podľa ktorého bude následne spravodlivo súdiť.³¹ V úlohe sudcu sa neobjavuje iba samotný Boh, ale aj anjeli, Ježiš a Ježišovi učeníci.³² Viaceré texty Novej zmluvy tiež zdôrazňujú význam Zákona a nutnosť jeho zachovávaní. Zákon je predstavený ako vyjadrenie Božej milosti a spravodlivosti voči ľudstvu a obsahuje normy etického konania ľudí.³³ Dôraz na Zákon a jeho zachovávanie v Novej zmluve stojí v kontraste k hriešnosti človeka, ktorá bráni v plnom uskutočňovaní Božej vôle, ako je vyjadrená v jeho predpisoch.³⁴ Z tohto dôvodu mala popri Božej a ľudskej spravodlivosti významnú úlohu aj milosť. Na niektorých miestach Novej zmluvy sa tiež nachádzajú referencie na odmeny a tresty, avšak dostávajú sa viac do úzadia a samotné trestanie je vnímané skôr v pozitívnom zmysle ako *iustitia salutaris* – zastávanie sa utláčaných a pomsta.³⁵

Keď židovské poňatie legálnej spravodlivosti postavíme vedľa grécko-rímskeho chápania, môžeme konštatovať, že spravodlivosť v legálnom poňatí ako ukladanie povinností alebo rozsudzovanie sa vyskytovala napr. u Hérodota (485 – 425 *ante*), Antifóna (480 – 411 *ante*), Demostena (384 – 322 *ante*), Aristotela (384 – 322 *ante*), Dionysia z Halikarnasu (60 *ante* – 5 *post*), Dióna Zlatoústeho (40 – 112 *post*). Súdna konotácia predstavovala v grécko-rímskom chápaní „*Sitz im Leben*“ konceptu spravodlivosti, z ktorej následne prenikal aj do ďalších oblastí života – do etiky, sociálnych vzťahov, do finančnej sféry.³⁶ Antifón, Desmostenes a Dionysius z Halikarnasu zdôrazňovali spravodlivosť ako dodržiavanie zákonov a vykonávanie určených povinností.³⁷ Objavuje sa aj motív odmien a trestania, ktorý bol chápaný v zmysle *iustitia distributiva* – pridelovanie ľuďom podľa ich skutkov.³⁸ Keď teda takéto poňatie porovnáme so židovskou literatúrou, môžeme konštatovať, že nie je možné hovoriť o legálnom chápaní spravodlivosti ako o kontrastnom prvku, ktorý bol charakteristický iba pre grécko-rímske poňatie. A hoci je možné uznať, že v tomto kontexte sú spomenuté motívy (súdu, konania podľa

²⁷ Porovnaj *All* 1.87; *VitMos* 2.9; *SpecLeg* 4.57

²⁸ *Ant* 4.215 – 217. Pozri IRONS, ref. 3, s. 256 – 260.

²⁹ Nová zmluva je do veľkej miery determinovaná pochopením v Starej zmluve, pričom bola ovplyvnená aj helenistickými myšlienkami. REUMANN, John. *Righteousness and Society in Early Christianity*. In REUMANN, John – LAZARETH, William. *Righteousness and Society: Ecumenical Dialog in a Revolutionary Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1967, s. 33.

³⁰ Porovnaj *Mk* 16, 14; *Mt* 7, 19 – 23; 16, 27; 24, 25 – 25, 46; *L* 3, 9.17; 17, 20 – 33; 21, 34 – 35; *Sk* 17, 31; *Žid* 5, 13; 9, 27; 10, 30; 11, 33; *J* 5, 22 – 30; *Zjav* 19, 11; 20, 11 – 15.

³¹ Porovnaj *J* 5, 30; 7, 24; 17, 25; *R* 2, 5; *2Tes* 1, 5 – 9; *1Pt* 2, 23; *1J* 1, 9; *2Tim* 4, 8; *Jk* 4, 12; *Zjav* 15, 3; 16, 5.7; 19, 2. BULTMANN, Rudolf. *Theology of the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1965, s. 262. Bultmann vysvetľuje, že podľa *1Tim* 1, 9 – 11 je úlohou Zákona prinášanie spravodlivosti, avšak to sa už deje priamo cez vieru v Krista a preto Zákon nie je ďalej potrebný.

³² Porovnaj *Mt* 19, 28; *2Tim* 4, 8; *J* 5, 22 – 30.

³³ Porovnaj *Mt* 5, 17 – 48; 19, 21; 21, 28 – 46; 25, 14 – 30; *Kol* 4, 1; *Žid* 10, 1 – 18.

³⁴ BULTMANN, ref. 31, s. 249 – 253.; VANLANDINGHAM, ref. 24, s. 320.

³⁵ *Mk* 9, 41; 10, 29 – 30; *Mt* 5, 3 – 12; 6, 1 – 18; 19, 27 – 31; *L* 18, 28 – 30; *2Tim* 4, 8; *1Pt* 1, 17; 4, 17 – 18; *2Pt* 3, 7; *Jud* 7.15. Pomstu pre utláčaných zdôrazňujú: *L* 18, 8; *Zjav* 19. REUMANN, ref. 1, s. 146.

³⁶ HAVELOCK, Eric A. „Δικαιοσύνη“, s. 62. Citované podľa IRONS, ref. 3, s. 87.

³⁷ Bližšie sa jednotlivým autorom a konkrétnym zmienkam venuje: QUELL, Gottfried – SCHRENK, Gottlob. Δίκη, δίκαιοις, δικαιοσύνη, δικαίω, δικαίωσις, δικαιοκρισία. In KITTEL – BROMILEY (eds.), ref. 4, s. 174 – 225.; IRONS, ref. 3, s. 84 – 107.

³⁸ IRONS, ref. 3, s. 76.

určenej normy, a odmien a trestov) predstavené dôraznejšie, objavujú sa aj naprieč celej židovskej tradícii.

2 ETICKÉ POCHOPENIE

Koncept spravodlivosti nezahŕňal v židovskej tradícii iba legálne pochopenie, ale obzvlášť dôležité sa stalo aj etické poňatie. Z pochopenia Boha, ako toho kto nielen spravodlivo súdi, ale aj tak koná vychádzal etický imperatív spravodlivého ľudského konania. Ľudské konanie tak bolo chápané skôr ako *imitatio Dei*, keďže cieľom bolo napodobňovanie konania Boha, ktorý predstavoval základnú normu eticky spravodlivého konania.³⁹ V takomto zmysle teda nie je možné hovoriť o čisto etickom pochopení oddelenom od ostatných aspektov, keďže je to práve Boh, kto posudzuje a určuje čo je spravodlivé (legálny aspekt). To znamená, že človek je spravodlivý, lebo Boh vyhlásil jeho konanie za spravodlivé.⁴⁰ Keď teda hovoríme o etickom pochopení, patria sem predovšetkým texty, ktoré hovoria o konaní človeka, plnení Božej vôle a zachovávaní Zákona.⁴¹ Netreba opomenúť aj aspekt Božej milosti pri posudzovaní ľudí a ich konania.

Obzvlášť silný dôraz na spravodlivosť kladli aj prorocké spisy, pričom vynikal najmä motív sociálnej spravodlivosti.⁴² Tá zahŕňala predstavu Boha ako toho, kto sa zastáva marginalizovaných a prejavuje im svoju milosť a spravodlivosť. Boh nielen spravodlivosť dáva, ale na druhej strane aj požaduje eticky správne konanie voči ostatným.⁴³ Stará zmluva do veľkej miery pracovala s predpokladom, že spravodlivosť je už za života človeka Bohom odmenená a bezbožnosť potrestaná.⁴⁴ Skúsenosť utrpenia zbožných a spravodlivých a naopak blahobytu tých, ktorí iných utláčali, však viedli niektorých autorov, napr. *knihy Jób a Kazateľ* k spochybňovaniu a prehodnocovaniu takéhoto predpokladu.⁴⁵

Pochopenie Septuaginty (LXX) kopíruje starozmluvné motívy konania a poslušnosti. Do popredia sa dostalo vnímanie spravodlivosti v jej sociálnom kontexte – ako dobročinnosť a milosrdnosť voči ostatným. Toto sa v LXX prejavuje napr. tým, že pojem *צדק* nie je prekladaný iba termínom *δικαιοσύνη*, ale aj slovami *ἐλεημοσύνη*, príp. *ἔλεος*.⁴⁶

Zmienky o ľudskom konaní a etickej spravodlivosti je možné nájsť aj v židovskej literatúre intertestamentárneho obdobia.⁴⁷ Výroky o poslušnosti Zákonu neskôr vyzdvihuje aj Filón Alexandrijský (*SpecLeg* 1, 72) a Jozef Flávius (*Ant* 13, 289).⁴⁸ Predpokladali, že tento Zákon má božský pôvod, čo viedlo aj k prepojeniu spravodlivosti so zbožnosťou (napr. *Ant* 10, 215). Autori spájajú spravodlivosť s cnosťami. Dôraz na ľudskú spravodlivosť a konanie človeka je badateľný aj v kumránskych spisoch, najmä v *Damascénskom spise* (CD), ako aj v rabínskych

³⁹ 5M 24, 10 – 13; Iz 32, 16 – 17; Jer 23, 5 – 6; 33, 15 – 16; Ž 72, 1 – 4. Požiadavky na ľudské konanie sú preto úzko prepojené s kultom a spravodlivosť sa tak stáva nielen etickým, ale aj náboženským pojmom. Porovnaj 1M 18, 25; 2M 28, 30; 5M 33, 10; Jer 8, 7; Ž 40, 9 – 10; 85, 10 – 13; 89, 14.16; *etc.*

⁴⁰ 5M 24, 10 – 13; Ž 7, 9; *etc.*

⁴¹ Spravodlivosť ako konanie opisuje 1M 6, 9; Pr 11, 11; 14, 34; Ez 18, 5; Ž 15, 1 – 2. Plneniu Božej vôle sa venuje 5M 6, 25; 2S 22, 21.25; Iz 51, 7; Ez 18, 19.21; Oz 14, 10.

⁴² Porovnaj Iz 28, 17; 60, 21; Jer 23, 5 – 7; Dan 9, 24; Oz 10, 12; Zach 8, 8. Sociálnu spravodlivosť vyzdvihujú napr. Am 5, 6 – 7.21 – 24; Iz 51, 5; 54, 14 – 17; 59, 16 – 17.

⁴³ VON RAD, ref. 2, s. 381.; KAŠNÝ, ref. 14, s. 22.

⁴⁴ Takúto predstavu nachádzame napr. v 5M 30, 19; Joz 23, 16; Prísl 16, 7; Ž 97, 11 – 12; *etc.*

⁴⁵ Job 27, 5 – 6; 29, 14; 36, 5 – 9; 35, 6 – 8; 22, 2 – 3; Kaz 7, 15; 8, 14.

⁴⁶ 5M 6, 25; 24, 13; Ž 24, 5; 33, 5; 103, 6; Ez 18, 19.21; Iz 1, 27; 28, 17; 56, 1; 59, 16; Dan 4, 24; *etc.*

⁴⁷ Porovnaj Sir 31, 5; 44, 17; Tob 4, 5 – 7; 13, 6; 14, 7; Iub 20, 9 – 10; 30, 17 – 20; 1Mach 2, 52; Bar 4, 12 – 13; 5, 2.4.9; Múd 5, 36; 7, 15; 8, 7; LAB 62, 5; 4Esd 5, 11; 7, 33 – 36; TestAš 1, 3 – 8; 6, 4; TestLev 8, 2; TestDan 6, 10; TestGad 3, 2; TestIob 7, 24 – 25; Hen.aeth 93, 4; 99, 2; EpArist 18.131; Sib.Or 3, 218 – 234.

⁴⁸ IRONS, ref. 3, s. 255 – 256.

spisoch.⁴⁹ Pod vplyvom helenistickej kultúry sa objavuje aj chápanie spravodlivosti ako jednej z cností.⁵⁰ V intertestamentárnej literatúre pokračuje aj myšlienka sociálnej spravodlivosti, ktorá však nabera nový aspekt. Sociálne konanie je vnímané ako záslužné a ako spôsob, akým človek môže odčiniť svoje hriechy.⁵¹ Koncepty spravodlivosti a milosti sa tak približujú a v niektorých textoch dokonca fungujú ako ekvivalenty.⁵² Súčasťou spravodlivosti sa tak stáva zabezpečovanie sociálnej stability a odstraňovanie nerovností.⁵³

Podobné motívy sa nachádzajú aj v novozmluvných textoch. V prvom rade pri etickej konotácii hovoríme o spravodlivosti ako konaní toho, čo je správne, prípadne čo Boh určil ako svoju vôľu.⁵⁴ Hoci novozmluvné texty vykazujú tendenciu zdôrazňovať pôsobenie Božej milosti a odpustenia, neznamena to, že konanie človeka je nepodstatné. Práve naopak, súčasťou skutočného nasledovania Ježiša musí byť aj morálne spravodlivé konanie. Podobne ako to bolo v Starej zmluve, aj tu má konanie človeka vychádzať z Božej lásky a z Kristovho vlastného konania, ktoré má človek napodobňovať, teda spravodlivo a milostivo konať aj voči ostatným ľuďom.⁵⁵ Známa je aj terminológia prinášania ovocia viery, spravodlivosti alebo Ducha.⁵⁶ Viera je tak primárna, avšak neruší alebo nenahrádza napĺňanie spravodlivosti v živote a konaní človeka. Je tiež dôležité dodať, že Ježiš je predstavený ako ten, ktorý má autoritu Zákon a obsah spravodlivosti interpretovať.⁵⁷

Hoci sme povedali, že Zákon a napĺňanie spravodlivosti sú dôležitými motívmi v novozmluvných spisoch, nie všetky na ne kladú rovnako silný dôraz. Skoršie spisy sa skôr sústredia na problematiku milosti a ospravedlnenia (napr. Pavlove autentické listy), mladšie spisy, zvyknú viac zdôrazňovať etickú stránku života (evanjeliá a neskoršie listy). Diskutovanou otázkou tak zostáva, akú úlohu majú skutky na eschatologickom súde, pričom nie je možné nájsť jednotnú odpoveď. Autori novozmluvných spisov objasňujú význam skutkov do odlišnej miery.⁵⁸ Objavuje sa však univerzálna tendencia zdôrazniť význam Božej milosti, ktorá neruší ľudskú spravodlivosť, ale naopak, predstavuje ju ako nevyhnutnú konzekvenciu. Božia milosť

⁴⁹ CD 1, 1 – 6; 4, 17; 6, 11; 20, 29. Ale aj 1QS 1, 5; 2, 24; 4, 9.24; 9, 5; 10, 11; 11, 16; 1QH 2, 13; 5, 22; 6, 19; 16, 5. PRZYBYLSKI, ref. 3, s. 17 – 38.

⁵⁰ Múd 8, 7; 4Mach 1, 3 – 4.6.18; 2, 6; 5, 23 – 24; 13, 24; 15, 10. ZIESLER, ref. 7, s. 78.

⁵¹ Porovnaj Tob 12, 8; Sir 3, 30. HARRISON, James R. *Paul's Language of Grace in Its Graeco-Roman Context*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, s. 114.

⁵² PRZYBYLSKI, ref. 3, s. 71.

⁵³ Porovnaj Iz 32, 17; Oz 10, 12; m.'Abot 2, 7; Sir 3, 14; 7, 10; 12, 3; 16, 14; 40, 17; 44, 10; Tob 2, 14; 12, 8 – 9; TestNaf 4, 5; TestGad 5, 3.

⁵⁴ Porovnaj Mk 2, 17; 3, 35; 4, 8.20; 10, 9 – 12; 10, 19 – 21; Mt 1, 19; 5, 17 – 20.29.45; 8, 4; 9, 13; 12, 46 – 50; 13, 43.49; 19, 16 – 21; 20, 4; 23, 3.29; L 1, 75; 5, 32; 6, 46 – 49; 12, 57; 14, 14; 15, 7; 18, 9; 20, 20; 23, 41; Sk 4, 19; 10, 22.35; 14, 2; 24, 25; Ef 5, 9; 6, 14; Žid 5, 13; 10, 38; 11, 4; 12, 23; 13, 21; Jk 1, 20; 3, 18; 5, 6.16; 1Pt 2, 24; 3, 12.14; 4, 18; 2Pt 1, 13; 2, 21; 3, 13; 1Tim 6, 11; J 4, 34; 1J 2, 29; 3, 7.10; Zjav 22, 11. Príp. texty o nosení kríža a zapieraní seba samého (Mk 8, 34 – 38; L 9, 23 – 25; 14, 27), nasledovaní Ježiša a žití v súlade s povolaním človeka (Mt 4, 18 – 22; 8, 22; 9, 9; 10, 1 – 42; 19, 21; Ef 4, 1 – 6.17 – 32; 5 – 6; J 1, 35 – 52; 1J 2, 3 – 10), o bdelosti (1Pt 1, 13 – 23; 2, 1 – 5, 10; 2Pt 1, 5 – 14; 3, 14 – 18; Jud 21.24). Prepojenie etiky so súdom a teda eticko-forenzného pochopenie spravodlivosti zachytávajú Mt 13, 43.49; 25, 37.46; L 14, 14; Sk 24, 15; 1Pt 4, 18; Zjav 22, 11. Podrobnejšiu analýzu ponúka ZIESLER, ref. 7, s. 136 – 142.

⁵⁵ Porovnaj L 17, 7 – 10; 2Tes 3, 7; 1J 2, 29; 4, 19 – 21.

⁵⁶ Mk 11, 13 – 14; Mt 12, 33 – 35; 13, 8; 21, 18 – 46; 25, 14 – 30; L 6, 46 – 49; 8, 5 – 15; R 6; 14, 17; 2K 6, 14; F 1, 11; Jk 1, 19 – 26; 2, 14 – 26; 3, 18.

⁵⁷ Mk 2, 23 – 3, 6; 7, 1 – 23; 12, 13 – 17; Mt 5, 1 – 7, 29; 12, 46 – 50; 24, 45 – 51; 23, 28 – 32; 22, 34 – 40; L 6, 1 – 5; 10, 25 – 37; 11, 37 – 54; 13, 10 – 17; 16, 17 – 18; 20, 20 – 26; J 2, 13 – 25; 5, 1 – 16.

⁵⁸ Nelíšia sa pritom iba samotné novozmluvné texty, ale aj spôsoby, akými sú tieto interpretované. Staršie perspektívy (Bultmann, Westermann) zvykli zdôrazňovať skôr unikátny charakter milosti, v súčasnosti sa do popredia dostávajú perspektívy, ktoré spolu s väčším dôrazom na všimanie si židovského kontextu apelujú aj na nevyhnutnosť ľudského konania (Sanders, Wright, VanLandingham, v slovenskom kontexte napr. Ábel).

nemá viesť k antinomizmu, ale k poslušnosti, ktorá vedie k spravodlivému konaniu.⁵⁹ Ospravedlnenie je v takomto zmysle efektívne a nielen forénzne – človeka za spravodlivého vyhlasuje, ale aj ho uspôsobuje, aby eticky správne konal (cf. F 3, 9). Známa je aj predstava spravodlivosti ako cností, čo by mohlo vychádzať z helenistických predstáv.⁶⁰ V Novej zmluve sa objavuje aj motív sociálnej spravodlivosti.⁶¹

Etickú konotáciu spravodlivosti je možné nájsť aj v grécko-rímskom chápaní. Najfrekvencovanejšie bolo chápanie spravodlivosti ako jednej z cností – spolu napr. s múdrosťou, miernosťou a odvahou.⁶² Takéto pochopenie je možné nájsť napr. u Theognisa (6. stor. *ante*), Xenofóna (430 – 354 *ante*), Platóna (428/7 – 348/7 *ante*), Aristotela (384 – 322 *ante*), Aristóna z Chiosu (3. stor. *ante*), Diodorusa Sicula (50 – 30 *ante*), Dióna Zlatousteho (40 – 112 *post*), Plutarcha (50 – 120 *post*), Epiktéta (50 – 125 *post*), *etc.* Theognis, Aristoteles a Epiktétos dokonca o nej hovorili ako o najvyššej cnosti, či zhrnutí všetkých ostatných cností.⁶³ Opäť teda nie je možné situáciu zjednodušovať a klásť perspektívy do príliš ostrého kontrastu.

3 VZŤAHOVÉ POCHOPENIE

Tretím prístupom, ktorému sa chceme venovať, je vzťahová interpretácia. Jej podstatou je, že vníma spravodlivosť v spleťosti vzťahov medzi jednotlivými subjektami, teda spravodlivosť chápe ako napĺňanie záväzkov, ktoré medzi sebou ľudia majú a ako vernosť voči Bohu a ostatným ľuďom.⁶⁴ Jednou z možností, ako teda Stará zmluva poníma spravodlivosť je, že ju vníma ako integrálnu súčasť vzťahov medzi ľuďmi. Spravodlivé konanie je korektným jednaním voči Bohu a ostatným ľuďom.⁶⁵ Jej obsah preto nemôže byť chápaný absolútne, ale relatívne, podľa konkrétnej situácie a toho, aké subjekty v nej figurujú. Jednotlivé vzťahy definujú presné požiadavky, ktoré z nich vychádzajú.⁶⁶ Hoci aj tu je možné argumentovať, že predsa existujú určité predom určené a uznávané normy, ktoré pre vzťahy v spoločnosti všeobecne platia.⁶⁷

V tomto ohľade je dôležitá aj previazanosť s náboženskou rovinou, keďže spravodlivosť nefiguruje samostatne, ale je závislá od vzťahu k Bohu.⁶⁸ Obsahuje v sebe prvok vernosti k zmluvnému vzťahu.⁶⁹ Toto následne platí pre všetky strany – Božia, ako aj ľudská spravodlivosť je posudzovaná na základe toho, ako si jednotlivé subjekty plnia svoje záväzky,

⁵⁹ STUHLMACHER, Peter. *Reconciliation, Law & Righteousness: Essays in Biblical Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, s. 87.

⁶⁰ Napr. 1Tim 6, 11; 2Tim 2, 22; Žid 13, 1 – 7.

⁶¹ Porovnaj Mt 6, 1 – 4; 18, 21 – 35; 19, 1 – 9; 25, 31 – 46.

⁶² SCHRENK, Gottlob. Δίκαιος. In: KITTEL – BROMILEY (eds.), ref. 4, s. 182 – 183. Plutarchos s ohľadom na spravodlivosť konštatuje, že nejde iba o akúsi kvalitu, ktorú by človek vlastnil, ale kľúčové je samotné konanie.

⁶³ Podľa Isokrata (436 – 338 *ante*) spolu so zbožnosťou predstavovali základ pre ideálny morálny život. Xenofón vnímal spravodlivosť ako morálnu požiadavku, ktorú bolo potrebné aplikovať iba do vzťahu s priateľmi. (V Starej zmluve bol takýto vzťah vyžadovaný ku všetkým, ktorí sú súčasťou Božieho zmluvného vzťahu, v Novej zmluve bol Ježišom úplne univerzalizovaný.) Bližšie sa jednotlivým autorom a konkrétnym zmienkam venuje QUELL, Gottfried – SCHRENK, Gottlob. Δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαίω, δικαίωσις, δικαιοκρισία. In: KITTEL – BROMILEY (eds.), ref. 4, s. 174 – 225.; IRONS, ref. 3, s. 84 – 107.

⁶⁴ Ž 15, 2; 106, 3; Iz 64, 4; Jer 22, 3; Ez 18, 19 – 27.

⁶⁵ KAŠNÝ, ref. 14, s. 19.

⁶⁶ LYU, ref. 10, s. 17.

⁶⁷ SEIFRID, Mark A. Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism. In CARSON, Douglas A. – O'BRIEN, Peter T. – SEIFRID Mark A. (eds.). *Justification and Variegated Nomism: The Complexities of Second Temple Judaism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, s. 421.

⁶⁸ CHILDS, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1993, s. 209.

⁶⁹ Pôvodne išlo kolektívne o vzťah spoločenstva k Bohu, v neskorších textoch je táto predstava individualizovaná. ZIESLER, ref. 7, s. 39.

vyplývajúce zo zmluvy s Bohom, ale aj z konkrétnych dohôd, ktoré uzavreli medzi sebou.⁷⁰ Z tohto dôvodu preto nie je možné, aby človek bol spravodlivý *coram Deo* mimo zmluvného vzťahu s Bohom.⁷¹ Do takejto koncepcie by sedelo chápanie Božej spravodlivosti ako *iustitia salutifera*.⁷² Pozitívnu stránkou takejto interpretácie konceptu spravodlivosti je, že koncepty milosti a spravodlivosti nekladie do kontrastu, ale naopak, môžu fungovať paralelne vedľa seba.⁷³

Na tento spôsob interpretácie spravodlivosti a teda na blízky vzťah spravodlivosti, milosti a vernosti poukazuje aj spôsob prekladu kľúčových pojmov z hebrejčiny do gréčtiny v LXX, či použité paralelizmy medzi pojmami.⁷⁴ Termín spravodlivosť (δικαιοσύνη) je používaný na preklad nielen pojmov מִשְׁפָּט (spravodlivosť), ale aj רַחֲמִים (milosť) a אֱמֻנָה (vernosť).⁷⁵ A naopak slovo ἔλεος či ἐλεημοσύνη (milosť a milosrdenstvo), neprekladá iba pojem רַחֲמִים, ale aj מִשְׁפָּט.⁷⁶ Lexikálna prepojenosť poukazuje na blízkosť konceptov spravodlivosti a milosti, ktoré sa navzájom prelínajú. Samozrejme, to neznamená, že ide o synonymné pojmy, alebo že vernosť je primárnym významom spravodlivosti, ale skôr to, že vernosť a milosť sú jej neoddeliteľnými aspektami.

Takéto pochopenie pokračuje aj v intertestamentárnej literatúre v judaizme. Objavujú sa názory, že vzťahové pochopenie sa postupne presadzuje ako dominantné a vytláča legálne a etické pochopenie.⁷⁷ C. L. Irons trvá na tom, že etický a legálny prístup ostáva centrálny v židovskej literatúre aj v tomto období.⁷⁸ Podobne aj B. Przybylski predpokladá, že vzťahová rovina tvorí iba podkategóriu obsiahlejšieho konceptu spravodlivosti.⁷⁹ Odhliadnuc od otázky, ktoré poňatie sa stalo dominantným, nesporným faktom ostáva, že vzťahová rovina mala dôležitú úlohu aj v tomto období. Išlo najmä o dôraz na zmluvný vzťah s Izraelom, dôraz na Božie zachraňujúce jednanie a prepojenie etickej roviny s náboženskou.⁸⁰ Súdna a zachraňujúca rovina konceptu spravodlivosti bola úzko prepojená aj v samotnej osobe mesiáša a v očakávaniach mesiášskeho veku.⁸¹ Práve s ohľadom na mesiášske očakávania sa koncept spravodlivosti približoval k chápaniu konceptu milosti. Tento motív je obzvlášť výrazný v knihe *Žalmy Šalamúnove*.⁸² V kumránskom prostredí sa to napr. prejavovalo tým, že Zmluva mala centrálnu postavu v živote komunity, čím etické pochopenie spravodlivosti malo veľmi blízko vzťahovému, ale aj samotná spravodlivosť sa stala akýmsi identifikačným znakom celého spoločenstva.⁸³ V rabínskych spisoch sa problematika prelínala do otázky, či je Boh viac

⁷⁰ 1S 2, 2; 5M 32, 4; Jer 1, 7; Iz 41, 2.10; Ezd 9, 15, Oz 2, 21, etc.

⁷¹ ZIESLER, ref. 7, s. 42.

⁷² VON RAD, ref. 2, s. 372 – 373.

⁷³ IRONS, ref. 3, s. 132.

⁷⁴ Porovnaj Iz 45, 8.21; 46, 12 – 13; 51, 5 – 8.

⁷⁵ Porovnaj 1M 19, 19; 20, 13; 21, 23; 24, 27.49; 32, 11; 2M 15, 13; 34, 7; Joz 24, 14; Pr 20, 28; Iz 38, 19; 39, 8; 63, 7; Dan 8, 12; 9, 13.

⁷⁶ Porovnaj 5M 6, 25; Ž 24, 5; 33, 5; 103, 6; Iz 1, 27; 28, 17; 56, 1; 59, 16; Ez 18, 19.21.

⁷⁷ ZIESLER, ref. 7, s. 67.93.

⁷⁸ IRONS, ref. 3, s. 200.

⁷⁹ PRZYBYLSKI, ref. 3, s. 27 – 28.

⁸⁰ Porovnaj Sir 16, 22; Bar 1, 15; 2, 6.18; 5, 2.4.9; Múd 14, 7; 2Mach 1, 24 – 25; Tob 3, 2; 13, 6 – 7; PsSal 1, 2.3; 5, 17; 8, 6; 9, 2 – 5; 14, 2; 17, 19; 18, 8; Hen.aeth 10, 16; 12, 4; 22, 14; 4Esd 8, 31 – 36; TestDan 6, 10; TestLev 18, 14; TestJud 22, 2; 24, 1; TestZeb 9, 8.

⁸¹ Jer 23, 5.6; Zach 9, 9.

⁸² Porovnaj PsSal 2, 40; 5, 2.17; 7, 4 – 5; 8, 9.33 – 34; 9, 15; 10, 8; 11, 2.9. Podobne aj v Iub 1, 15; 4Esd 8, 36. SCHRENK, Gottlob. Δικαιοσύνη. In: KITTEL – BROMILEY (eds.), ref. 4, s. 197.

⁸³ Porovnaj 1QM 4, 6; 17, 8; 18, 8; 1QS 1, 1.7 – 8; 4, 5 – 6; 10, 11.23 – 26; 11, 3; 1QH 7, 29 – 30; 11, 18; 1QpHab 7, 10 – 12; CD 1, 19 – 20; 6, 11. SEIFRID, ref. 67, s. 434 – 438.

spravodlivý alebo milosrdný a podľa čoho bude konať na súde.⁸⁴ Prepojenie zbožnosti a spravodlivosti je možné nájsť aj u Jozefa Flávia.⁸⁵

Vzhľadom na skutočnosť, že Nová zmluva bola písaná prevažne židovskými autormi a židovský kontext je pre pochopenie jej textov rozhodujúci, nie je prekvapivé, že vzťahové poňatie sa zachovalo aj v novozmluvných spisoch.⁸⁶ Prejavuje sa najmä v ukotvení spravodlivosti a požiadaviek na ľudské konanie do komplexnej situácie rozličných vzťahov, ktoré siaha aj do oblasti vzťahu s Bohom. Spravodlivosť – či už Božia alebo ľudská – nemá externú normu, ale je určovaná samotným vzťahom.⁸⁷ Ide teda aj o dôraz na zmluvu, prepojenie so zbožnosťou a apely na Božiu zachraňujúcu spravodlivosť (2Pt 1, 1). Práve v tomto súvisi N. T. Wright objasňuje, že mesiáš je „zosobnením zmluvnej vernosti a obnovujúcej spravodlivosti zvrchovaného Boha.“⁸⁸ Kristus totiž svoju spravodlivosť dokazuje v poslušnosti Bohu a v tom, že naplňa Božie zaslúbenia dané Izraelu a podstupuje zástupnú smrť za ľudí.⁸⁹ Spravodlivosť tak dostáva výrazný aspekt záchrany a oslobodenia.⁹⁰ Dôležitá je aj neoddeliteľnosť lásky, resp. konania voči blížnemu s láskou voči Bohu.⁹¹ Etické pochopenie spravodlivosti je tak spojené so vzťahovým, keďže konanie človeka vníma ako následok Božej milosti a zdôrazňuje vernosť, lásku a milosrdenstvo (1Pt 3, 8).⁹² Objavuje sa aj aspekt sociálnej spravodlivosti.⁹³

Otázka, či je vzťahové pochopenie v judaizme obdobia druhého chrámu určujúce alebo dominantné je stále predmetom mnohých diskusií. Tí, ktorí zdôrazňujú význam vzťahového pochopenia ho často kladú do kontrastu ku grécko-rímskemu chápaniu, ktoré bolo vnímané omnoho viac legálne. Pri bližšom pohľade na grécko-rímsku literatúru je však aj v nej možné pozorovať prvky vzťahového pochopenia. Tieto aspekty je možné nájsť u viacerých autorov. Hérodotos (485 – 425 *ante*) zdôrazňoval blízkosť vernosti a spravodlivosti. Thoukydides (455 – 400 *ante*) chápal spravodlivosť ako dodržiavanie zmluvných vzťahov. Aristoteles (384 – 322 *ante*) chápal etiku ako naplňovanie právnych noriem a povinností na pozadí ľudských vzťahov. Polybios (199 – 120 *ante*) zdôrazňoval súcitiť a naplňovanie zlatého etického pravidla pri konaní. Spojenie spravodlivosti s vernosťou zachytáva aj Appian (90/95 – 160 *post*). Ale takéto motívy nachádzame aj u Xenofóna, Epikura, *etc.*⁹⁴ Zaujímavé je tiež prepojenie spravodlivosti so zbožnosťou, ktoré sa objavilo u Thrasymacha z Chalkedónu (459 – cca. 400 *ante*), Isokrata (436 – 338 *ante*), Chrysippa zo Soloi (280 – 207 *ante*), Diodora Siculus (50 – 30 *ante*), Epiktéta (50 – 125 *post*) a Sexta Empirika (cca 160 – 210 *post*).⁹⁵ Tieto výskyty dokazujú, že vzťahové pochopenie nestojí v kontraste ku gréckemu poňatiu, ale aj tu si nachádza určité miesto.

⁸⁴ QUELL – SCHRENK, ref. 6, s. 34.

⁸⁵ Porovnaj Ant 10, 215. SCHRENK, Gottlob. Δίκαιος. In: KITTEL – BROMILEY (eds.), ref. 4, s. 182.

⁸⁶ F. Ábel ho vníma ako určujúci pre pochopenie spravodlivosti v Novej zmluve. ÁBEL, František. Božia spravodlivosť a súd v kontexte R 3, 21 – 26. In *Testimonia Theologica*, 2011, roč. 5., č. 3., s. 10.

⁸⁷ IRONS, ref. 3, s. 34.

⁸⁸ WRIGHT, Nicholas T. *Evil and the Justice of God*. London: Intervarsity Press, 2006, s. 37.

⁸⁹ 1Pt 3, 18; 1K 1, 30; 2K 5, 21; F 3, 7 – 14; 1J 1, 9; 2, 1.29. P. Stuhlmacher preto zdôrazňuje kristologické ukotvenie. STUHLMACHER, ref. 59, s. 82. Vid' aj ZIESLER, ref. 7, s. 129 – 131.; QUELL – SCHRENK, ref. 6, s. 37.

⁹⁰ L 18, 14; Sk 13, 39.

⁹¹ Mk 12, 29 – 31; Mt 22, 34 – 40.

⁹² SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009, s. 551 – 566.

⁹³ Porovnaj L 1, 50 – 54; 2, 7.24; 6, 20 – 26; 7, 1 – 10; 10, 25 – 37; 11, 5 – 13; 14, 13 – 13; 15, 1 – 32; 17, 11 – 19; 18, 1 – 14; Sk 4, 32 – 37; 6, 1 – 7; Jk 1, 27; 2, 1 – 13; 5, 1 – 6; Žid 13, 2 – 3.

⁹⁴ Epikuros stavia δικαιοσύνη do súvisu so συνθήκη (zmluvou). Pozri ZIESLER, ref. 7, s. 49 – 50.

⁹⁵ Motív spravodlivosti ako daru od bohov sa nachádzal u Thrasymachosa z Chalcedónu, blízky vzťah spravodlivosti a zbožnosti vyzdvihoval Isokratés. Dia ako počiatok spravodlivosti predstavovali Chrysippos zo Soloi a Diodorus Siculus. Epiktétos a Sextus Empirikos predpokladal, že práve existencia bohov je podnetom k eticky spravodlivému životu. Bližšie sa jednotlivým autorom a konkrétnym zmienkam venuje: QUELL, Gottfried – SCHRENK, Gottlob. Δίκη, δίκαιοις, δικαιοσύνη, δικαίω, δικαίωσις, δικαιοκρισία. In KITTEL – BROMILEY (eds.), ref. 4, s. 174 – 225.; IRONS, ref. 3, s. 84 – 107.

ZÁVER

V závere tohto článku chceme v krátkosti zhrnúť načrtnutú situáciu. Samozrejme, keď hovoríme o biblickej tradícii, je potrebné mať na pamäti, že ide o zbierku spisov, ktoré spísali viacerí autori a ďalej na nej pracovali mnohí redaktori a prepisovatelia a preto nie je možné očakávať, že zbierka kanonických spisov bude zachytávať uniformný pohľad. Práve naopak, nachádzame tu rôzne aspekty spravodlivosti – niektoré texty zdôrazňujú viac legálny, etický či vzťahový význam. Objavujú sa aj nejasné miesta, v ktorých je možné aplikovať viacero, prípadne všetky z nich. Napríklad v 1M 38, 26 je možné priznanú spravodlivosť Tamary, ktorá oklamala svojho svokra a mala s nim sexuálny styk s cieľom získať dieťa po svojom zosnulom mužovi chápať trojako. Ako spravodlivosť v legálnom zmysle – keďže Tamara bola ospravedlnená v rámci súdneho procesu. V etickom zmysle by bolo možné spravodlivosť Tamary chápať v kontexte Júdovho zámeru porušiť levirátne právo (podľa ktorého si mala zobrať brata svojho manžela), pričom jeho konanie bolo vnímané ako eticky horšie než Tamarino a preto je jej konanie možné hodnotiť ako správnejšie (hoci stále eticky otázne). Vzťahový prístup by Tamarinu spravodlivosť chápal ako naplnenie požiadaviek vzťahu medzi Tamarou a Júdom (na základe levirátneho práva) – keďže Tamara mala právo na potomka, boli naplnené záväzky vyplývajúce z ich vzťahu.⁹⁶ Nie je preto možné stavať tieto aspekty do protikladu k sebe, ale musíme konštatovať, že jednotlivé aspekty spravodlivosti sa navzájom prelínajú a spolu fungujú. Nie je preto možné tieto aspekty spravodlivosti príliš od seba oddeľovať.

Zároveň sme si všimli, že nie je možné ani tak prísne klásť do kontrastu židovskú a grécko-rímsku literatúru. Grécko-rímske poňatie sa nevenuje iba samotným predpisom, ich dodržiavaniu a posudzovaniu, a naopak židovské pochopenie síce kladie dôraz na spravodlivosť v kontexte vernosti jednotlivým vzťahom, nie je však obmedzené iba na toto poňatie. Skutočnosť, že motívy sa objavujú v oboch kultúrach je o to menej prekvapujúca, keď si uvedomíme, že grécko-rímsky a židovský svet sa navzájom ovplyvňovali a preberali od seba myšlienky, ktoré svojím spôsobom rozvíjali. Toto je možné zdôrazniť aj o spisoch Novej zmluvy, keďže mnohí autori a adresáti týchto spisov hovorili grécky a tento myšlienkový svet im nebol cudzí. Boli preto ovplyvnení gréckou spoločnosťou v politickej, náboženskej aj etickej rovine.⁹⁷ Aj v biblickej tradícii je preto možné nájsť etické a legálne aspekty a naopak v grécko-rímskom svete sa objavuje aj prepojenie so zbožnosťou a chápaním spravodlivosti v rámci vzťahov, v ktorých sa jednotlivé subjekty pohybujú. Klásť tieto literatúry do prísneho kontrastu by bolo zjednodušením a skreslením problematiky.

⁹⁶ VON RAD, ref. 2, s. 374; REUMANN, ref. 1, s. 20; IRONS, ref. 3, s. 170 – 175.

⁹⁷ SCHRENK, Gottlob. Δίκαιο. In KITTEL – BROMILEY (eds.), ref. 4, s. 187.; SCHRENK, Gottlob. Δίκη. In KITTEL – BROMILEY (eds.), ref. 4, s. 178.

Legislatívne ukotvenie ústavnej starostlivosti o maloletých na Slovensku v 20. storočí

Frederika Vešelényiová

ÚVOD

Ústavná starostlivosť predstavuje jeden z typov náhradných rodinných vzťahov, ktorého funkciou je vytvárať alternatívu biologických rodinných vzťahov a zabezpečovať výchovu maloletých, u ktorých túto úlohu neplní práve ich biologická rodina. Na území Slovenska má ústavná starostlivosť dlhodobú tradíciu, nakoľko jej prvopočiatky možno datovať do 18. storočia. Zabezpečovanie výkonu ústavnej starostlivosti bolo v minulosti v kompetencii nielen štátu, ako je tomu v súčasnosti, ale rovnako sa na výkone inštitucionálnej starostlivosti podieľali dobročinné spolky či cirkev. V priebehu minulého storočia prešla oblasť ústavnej starostlivosti v celku turbulentnými zmenami, ktoré boli vykonávané prostredníctvom legislatívneho procesu. Výsledkom týchto procesov bola extenzívna právna úprava, analýza ktorej je obsahom príspevku. Cieľom príspevku je systematická analýza, prostredníctvom ktorej poukazujeme na najvýznamnejšie legislatívne zmeny uskutočnené v otázke ústavnej starostlivosti na Slovensku, s prihliadnutím na špecifiká príznačné pre konkrétne politické režimy, ktoré významným spôsobom vplývali aj na oblasť akou je sociálna starostlivosť o maloletých.

ÚSTAVNÁ STAROSTLIVOSŤ NA SLOVENSKU NA PRELOME STOROČÍ

Obdobie na prelome 19. a 20. storočia možno označiť za mimoriadne významné, a to aj pre oblasť vývoja právnej úpravy ústavnej starostlivosti o maloletých. Zmeny nastali najmä v záujme štátu vo vyššej miere participovať na sociálnej starostlivosti o svojich obyvateľov, a to najmä v prípade jednej z najohrozenejších skupín obyvateľstva, ktorou bezpochyby boli opustení maloletí. Na to, aby k modifikácii stavu mohlo dôjsť, bolo potrebné prijatie legislatívneho rámca, ktorý by vymedzil mieru

Abstract

Presented article portrays the development of the legislation establishing the legal regulation of institutional care for minors in Slovakia through out the 20th century. This period, marked by significant political, social and economic upheavals, brought along the need for increased protection of the rights of minors, especially minors who were placed in the care of others, replacing their biological families. The article analyses and traces the evolution of the legislative framework in the area of institutional care of minors from the period before the creation of the First Czechoslovak Republic, the period of the Slovak State, through the communist regime to the period of the fall of the aforementioned regime in 1989, leading to establishment of the Slovak Republic in 1993. Closer attention is paid to selected aspects of individual legal arrangements, effective in our territory, characteristic of specific political systems operating in Slovakia during the twentieth century.

Keywords

institutional care, minor, orphanage, evolution of legislation

Author

Mgr. Frederika Vešelényiová
Právnická fakulta Univerzity Komenského
v Bratislave
frederika.veselenyiova@flaw.uniba.sk

Cite

VEŠELÉNYIOVÁ, Frederika. Legislatívne ukotvenie ústavnej starostlivosti o maloletých na Slovensku v 20. storočí. In *Historia et theoria iuris*, 2024, roč. 16, č. 1, s. 55 – 67.

angažovanosti štátu a vytvoril základné vymedzenie distribúcie kompetencií medzi na jednej strane štátnymi orgánmi a súkromnými poskytovateľmi ústavnej starostlivosti na strane druhej.

V roku 1901 boli prijaté dva zákonné články, ktoré priniesli legislatívnu úpravu tzv. štátnych detských domovov. Prijatie zákonného článku č. VIII/1901 o štátnych detských domovoch a zákonného článku č. XXI/1901 o opatere takých, vyše sedemročných dietok, ktoré sú odkázané na všeobecnú podporu¹ predstavovalo výrazný a potrebný posun pre sociálnu starostlivosť o maloletých na našom území. V porovnaní s českými krajinami bola uhorská legislatíva v oblasti sociálnej starostlivosti o maloletých v cudzej starostlivosti v celku zastaralá. *Zatiaľ čo v Predlitavsku sa podarilo realizovať niektoré časti reforiem Jozefa II. a v dôsledku toho fungovala regionálne rozložená sieť verejných štátnych nálezcov a sirotincov, v Uhorsku sieť takýchto štátom riadených alebo financovaných ústavov absentovala.*² *Vstup uhorského štátu do oblasti starostlivosti o siroty a sociálne odkázané deti začiatkom 20. storočia, presnejšie poštátnenie starostlivosti o tzv. opustené deti do siedmich rokov veku, pokladali vtedajší odborníci a i politici i neskoršia odborná literatúra za výrazný prelom.*³

V zmysle zákonného článku č. VIII/1901 mohli byť do štátnych detských domovov umiestňované tie deti, ktoré spĺňali vekový cenzus, t. j. deti mladšie ako 7 rokov, a ktoré boli príslušným úradom vyhlásené za opustené. Problémy v aplikačnej praxi na seba nenechali dlho čakať a najzávažnejším problémom, ktorý sa stal terčom častej kritiky, bolo široké vymedzenie dôvodov, pre ktoré mohli úrady maloleté dieťa vyhlásiť za opustené. *Úskalia praxe odnímania detí sa naplno prejavili v pomerne krátkom čase aj v celkom inom kontexte: počas prvej svetovej vojny bolo od začiatku jasné, že rovnaký postup nemožno uplatňovať voči deťom narukovaných, padlých či invalidných vojakov, ale dieťa treba ponechať v biologickej rodine.*⁴ Aj na základe široko vymedzených dôvodov, na podklade ktorých mohli príslušné úrady vyhlásiť dieťa za opustené, sa kapacita štátnych detských domovov naplnila v krátkom čase a opustené deti museli byť často umiestňované do inštitucionálnej starostlivosti ďaleko od miesta svojho pôvodného bydliska, čo rovnako vyvolalo vlnu kritiky. Zákonný článok ďalej zakotvil povinnosť dohľadu nad dodržiavaním povinnej školskej dochádzky maloletých umiestnených v ústavoch. *V otázke personálu legislatíva odkazovala na predpisy vzťahujúce sa na personál zdravotníckych ústavov, ktoré sa mali použiť subsidiárne. Finančné prostriedky na zabezpečenie údržby, ošetrovania a výchovy boli zabezpečené z prostriedkov štátnej nemocenskej pokladnice.*⁵ Zriadenie štátnych detských domovov predstavovalo zlepšenie a skvalitnenie poskytovania sociálnej starostlivosti maloletým, no ani zďaleka nemožno hovoriť o dominancii štátnych inštitúcií v danej oblasti. Súkromné sirotince a dobrovoľné či cirkevné spolky naďalej pretrvali v pozícii primárnych poskytovateľov starostlivosti o mládež.

Problematiku sociálnej starostlivosti o maloletých od 7 do 15 rokov veku upravoval osobitný zákonný článok t. j. zákonný článok č. XXI/1901. Štátne detské domovy poskytovali starostlivosť maloletým, ktorých nebolo možné umiestniť do obecného alebo súkromného sirotinca a starostlivosť im nebola poskytnutá ani prostredníctvom iných aktívnych dobročinných spolkov. Inštitúcie, zabezpečujúce výchovu a sociálnu starostlivosť mládeži spadajúcej do vekového rozmedzia 7 až 15 rokov, mali predstavovať len dočasné útočisko predtým, ako boli deti umiestnené u pestúnov či osvojiteľov. Dlhodobé pôsobisko tu malo byť

¹ ŠVECOVÁ, Adriana – LACLAVÍKOVÁ, Miriam. Nemanželské dieťa – relikť doby a príklad sociálnej a právnej humanizácie slovenských v slovenských právnych reáliách medzivojnového Československa. In *Historický časopis*, 2020, roč. 70, č. 2, s. 252.

² KUŠNIRÁKOVÁ, Ingrid et al. *"Zabrániť bahnú morálneho rozkladu": starostlivosť o osirelé deti v Uhorsku/na Slovensku do roku 1945*. Bratislava: VEDA vydavateľstvo SAV, 2020, s. 215.

³ KUŠNIRÁKOVÁ, ref. 2, s. 207.

⁴ KUŠNIRÁKOVÁ, ref. 2, s. 209.

⁵ Pozri § 3 písm. d) zák. čl. č. XXI/1898 o úhrade nákladov na verejné ošetrovanie nemocných.

poskytované len deťom, so špecifickými potrebami. Predstavovali teda posledný článok v schéme poskytovateľov sociálnej starostlivosti o deti opustené či osirelé.

Samotný zákonný článok sa vo svojom stručnom obsahu dotkol aj otázky vzdelávania umiestnených detí a v článku 2 apeloval na to, aby deťom, ktoré vykazovali vlohy bolo bezplatne poskytnuté vyššie vzdelanie. Pokiaľ išlo o financovanie štátnych detských domovov, finančné bremeno za starostlivosť o maloleté dieťa znášala obec, v ktorej malo dieťa trvalý pobyt. *Finančné prostriedky boli vyčleňované aj z rozpočtu ministerstva vnútra, pričom z alokovanej čiastky mohla byť ¼ rozdelená aj medzi súkromné organizácie a spolky pôsobiace v oblasti sociálnej starostlivosti o mládež. V prípade potreby mohli jednotlivé župy pristúpiť aj k vyrúbeniu dodatočnej dane, ktorá nemohla presiahnuť 1%.⁶*

Do výpočtu predpisov, upravujúcich ústavnú starostlivosť o maloletých na Slovensku na prelome storočí možno bezpochyby zaradiť aj nariadenie uhorského ministerstva vnútra č.1/1903 B.M. o ochrane opustených detí, ktoré dopĺňalo legislatívny rámec. Predmetné nariadenie zotrvalo v účinnosti až do druhej polovice dvadsiateho storočia. Zaujímavú zmenu, ktorá zasiahla do vymedzenia kompetencií, ako ich pôvodne upravilo nariadenie, vykonal zákon č.190/1939 Sl. z. o verejnej správe vnútornej. *Ten preniesol kompetencie doposiaľ v pôsobnosti krajinského inšpektora nad štátnymi detskými domovmi na ministerstvo vnútra.⁷*

Rovnako ako tomu bolo pri nariadení uhorského ministerstva vnútra, aj zákonné články č. VIII a č. XXI z roku 1901 boli na území Slovenska v účinnosti až do roku 1952. K ich zrušeniu došlo prostredníctvom prijatia zákona č. 69/1952 Sb. o sociálnoprávnej ochrane mládeže, ktorý nadobudol účinnosť 1. marca 1953⁸ a simultánne zrušil účinnosť všetkých troch predmetných predpisov.

V období prvej Československej republiky, aj napriek skutočnosti, že uhorské zákonné články o štátnych detských domovoch boli v účinnosti už viac ako jednu dekádu, zostávali primárnym poskytovateľom ústavnej starostlivosti o deti a mládež súkromné nálezince.⁹ *Agenda sociálnej politiky na vrcholovej úrovni bola rozdelená do kompetencií niekoľkých ministerstiev, predovšetkým hlavného rezortného Ministerstva sociálnej pečlivosti/starostlivosti, potom Ministerstva školstva a národnej osvety a Ministerstva verejného zdravotníctva a telesnej výchovy, Ministerstva vnútra a Ministerstva spravodlivosti.¹⁰*

Výrazným pokrokom bola skutočnosť, že sa na území Československa začali formovať aj ústavy, ktorých základnou úlohou bolo poskytovanie starostlivosti deťom od najútlejšieho veku, tzv. dojčenské ústavy. Ako uviedol MUDr. Schneiberg, *děti byly přijímányne jen z důvodu svého osiření, ale také především z různých důvodů zdravotních, jakobyloochranapředtuberkulóznímirodiči,neprospívání,nutnostzajištěnídlouhodobéumělévýživy u nejmenšíchdětí a mnohé jiné. Dá se říci, že zdravotnický charakter dominoval.¹¹* Prvé dojčenské ústavy na území Československa vznikli už v roku 1922 a postupne ich počet narastal. Zjavná snaha zákonodarcu chrániť a napomáhať vytváraniu prostredia pre maloletých, kde by im boli

⁶ § 6 zák. čl. XXI/1901 o opatere takých, vyše sedemročných dietok, ktoré sú odkázané na všeobecnú podporu „Tieto dodatočné dane sú: pozemková daň, domová daň, daň z príjmu, daň z podnikov podliehajúcich verejnému účtovníctvu a združenia, banská daň, daň z kapitálových úrokov a renty (zák. čl. XXII /1875).“

⁷ § 13 ods. 2 zákona č. 190/1939 Sl. z. o verejnej správe vnútornej.

⁸ § 30 ods. 2 zákona č. 69/1952 Sb. o sociálnoprávnej ochrane mládeže.

⁹ „Z pripojeného zoznamu opatrovní na Slovensku a v Podkarpatskej Rusi je možné rekonštruovať ich počet z roku 1919: z 238 opatrovní bolo 114 súkromných 214 štátnych (v ich rámci aj samosprávnych).“ In LACLAVÍKOVÁ, Miriam – ŠVECOVÁ, Adriana. *Dieťa medzivojnového Slovenska: verejná sociálna starostlivosť o deti a mládež na Slovensku a jej inštitucionálna základňa*. Praha: Leges, 2019, s. 82.

¹⁰ Tamže, s. 90.

¹¹ SCHNEIBERG, František. *Kojenecké ústavy a detské domovy pro děti do 3 let (minulost, současnost a vývojové trendy)*. In *Zdravotněsociální služby v kojeneckých ústavech a dětských domovech pro děti do tří let věku*. [online]. Dostupné na internete: <https://katalog.vupsv.cz/Fulltext/vz_177.pdf> [cit. 2024-03-19].

zabezpečené podmienky na ich všestranný vývoj a prosperitu, sa ukázala aj vo výsledkoch legislatívneho procesu. V roku 1921 bol prijatý zákon č. 256/1921Sb. o ochrane detí v cudzej starostlivosti a detí nemanželských, ktorého základnou funkciou bolo zvýšiť mieru ochrany poskytovanú maloletým deťom do dovŕšenia štrnásteho roku života. Stručná dikcia zákona zakotvila vo svojich siedmich paragrafoch povinnosť obligatórneho súhlasu, ktorý bolo potrebné získať od príslušného orgánu predtým, ako bolo dieťa umiestnené do cudzej starostlivosti. Pre sprístupnenie týchto konaní boli všetky konania a listiny súvisiace s agendou umiestňovania maloletých do cudzej starostlivosti na základe ustanovenia §5 oslobodené od poplatkov.

Starostlivosť o opustené a osirelé deti mala byť zabezpečovaná primárne prostredníctvom príbuzných maloletých. Tento prístup bol zdôvodnený jednak záujmom na zdravom vývoji maloletých a taktiež to predstavovalo ekonomicky menšiu záťaž pre štát. Na základe štatistických dát dostupných z roku 1925 na území Slovenska pôsobilo 22¹² detských domovov a iných ústavov poskytujúcich starostlivosť o mládež osirelú a opustenú.

V intenciách právnej úpravy ústavnej starostlivosti bol významný aj vykonávací predpis zákona o ochrane detí v cudzej starostlivosti a detí nemanželských. Vládne nariadenie č. 29/1930 Sb. ktorým sa vykonáva zákon o ochrane detí v cudzej starostlivosti a detí nemanželských definične vymedzilo, čo bolo možné považovať za ústav. *Išlo o zariadenie, účelom ktorého bolo nahradenie nedostatku riadnej starostlivosti zo strany biologických rodičov väčšiemu počtu detí než mohol do riadnej starostlivosti prevziať pestún, najmenej však pre desať detí.*¹³ Vládne nariadenie obsahovalo výpočet podmienok, ktoré boli ústavy povinné spĺňať na to, aby ich činnosť bola príslušným orgánom povolená. Pred samotným začiatkom výkonu ústavnej starostlivosti bolo povinnosťou inštitúcií získať povolenie na výkon starostlivosti od príslušného krajinského úradu, v ktorého obvode mal ústav sídlo. Obligatórnou náležitosťou ústavov bolo aj vytvorenie stanov, podliehajúcich schváleniu príslušného krajinského úradu. Požiadavky boli kladené aj na dôkladné zabezpečenie ústavu po hospodárskej, technickej a zdravotníckej stránke, pričom ak v ústave mala pôsobiť škola, bolo potrebné i splnenie príslušných podmienok kladených právnymi predpismi upravujúcimi oblasť školstva. *Príslušný zemský úrad mal právomoc v prípade potreby udelené povolenie ústavu odňať.*¹⁴ *Na území Slovenska a Podkarpatskej Rusi predmetné nariadenie nevstúpilo do účinnosti až do 1. septembra roku 1936.*¹⁵

Za potrebné na tomto mieste považujeme zmieniť aj právny predpis, na základe ktorého sa rozšíril výpočet druhov poručníctva v Československu. *Vládne nariadenie č. 40/1932 Sb. zaviedlo inštitúciu verejných poručníkov okresných starostlivostí o mládež, ktorí mali vykonávať bezprostredný dozor nad všetkými maloletými.*¹⁶

PRÁVNA ÚPRAVA ÚSTAVNEJ STAROSTLIVOSTI OD ROKU 1938

Obdobie od roku 1938 neprinieslo zásadnejšie zmeny, pokiaľ išlo o legislatívny rámec ústavnej starostlivosti, no v aplikačnej praxi možno zaznamenať isté nóvum. Na Slovensku sa

¹² *Soupis zařízení sociální péče o mládež v republice Československé.* Praha: Ministerstvo sociální péče, 1925, s. 15.

¹³ § 1 ods. 3 písm. b.) vládneho nariadenia č. 29/1930 Sb. ktorým sa vykonáva zákon o ochrane detí v cudzej starostlivosti a detí nemanželských.

¹⁴ § 7 ods. 7 vládneho nariadenia č. 29/193 Sb. ktorým sa vykonáva zákon o ochrane detí v cudzej starostlivosti a detí nemanželských: „*Zemský úřad může odníti ústavu právo přijímatí děti do své péče dočasně nebo trvale, jestliže ústav, ačbyl dvakrát zemským úřadem vyzván, neodstraní do stanovené lhůty podstatných závad, které vylučují dosažení jeho účelu.*“

¹⁵ Vyhláška ministra sociální péče č. 87/1936 Sb. kterou se stanoví den, jímž v zemi Slovenské a Podkarpatoruské nabude účinnosti prováděcí vládní nařízení k zákonu o ochraně dětí v cizí péči a dětí nemanželských.

¹⁶ LONGAUER, Viliam – SELICKÁ, Denisa – VANKOVÁ, Katarína. *Vybrané kapitoly zo sociálno-právnej ochrany.* Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006, s. 28 – 30.

starostlivosť o maloleté osirelé či opustené deti mohla vykonávať niekoľkými spôsobmi. Štátu prislúchala povinnosť poskytovania starostlivosti o tieto deti na základe zákonných článkov VIII. a XXI. z roku 1901. Ďalej sa starostlivosť pre maloletých zabezpečovala prostredníctvom dobrovoľnej starostlivosti v cirkevných sirotincoch a okresných detských domovoch. Tejto schéme bol uspôsobený aj systém financovania, na základe ktorého boli dotované aj spomínané sirotince prevádzkované cirkvou a rovnako tak aj okresné detské domovy.

Okresné detské domovy predstavovali nóvum v oblasti poskytovania sociálnej starostlivosti na území Slovenska a ich výskyt bolo možné detekovať až od tridsiatych rokov, pričom v tomto období zažívali svoj rozmach. V roku 1931 zriadilo bývalé Zemské ústredie pečlivosti o mládež spolu s Okresnou starostlivosťou o mládež v Banskej Bystrici prvý okresný detský domov.¹⁷ Ich aktivity boli vymedzené odlišne od štátnych detských domovov a zastávali tak významnú pozíciu v sústave výkonu ústavnej starostlivosti. Za ich financovanie nezodpovedal štát a zdroje na fungovanie boli zabezpečované prostredníctvom jednotlivých ústredí a okresných starostlivostí o mládež. Tento typ detských domovov nemal slúžiť na trvalé umiestnenie dieťaťa. Práve naopak, okresné detské domovy mali pôsobiť ako miesto dočasného umiestnenia maloletého dieťaťa predtým, než bolo dieťa umiestnené do štátnej ústavnej starostlivosti, pestúnskej starostlivosti alebo boli vyriešené problémy v biologickej rodine a dieťa sa mohlo vrátiť do rodinného prostredia.

Otázka ochrany maloletých bola pertraktovaná aj počas trvania slovenského štátu, čoho dôkazom je prijatie zákona č. 213/1941 Sl. z. o verejnej ochrane mládeže, verejnom poručenstve a úprave ochranného dozoru. Hlavnou úlohou zákona mala byť ochrana maloletých, ktorý nemali zákonného zástupcu, boli deťmi narodenými mimo manželského zväzku, či trpeli zdravotným znevýhodnením. Zákonodarca videl nedostatky doterajšej právnej úpravy najmä v roztrieštenosti právnej úpravy, načo poukazoval aj v samotnej dôvodovej správe.¹⁸ Výkon cudzej starostlivosti nad maloletým mohli vykonávať fyzické osoby (pestún) a ak to bolo potrebné, táto starostlivosť bola vykonávaná prostredníctvom ústavov, pričom o umiestnení dieťaťa do ústavnej starostlivosti rozhodoval príslušný poručenský súd.

Významnejší zásah do problematiky ústavnej starostlivosti však nastal v druhej polovici štyridsiatych rokov, a to v otázke organizácie sociálnej starostlivosti o mládež. Vyhláškou predsedu vlády¹⁹ boli k 31. decembru zrušené na území Slovenska Zemské ústredie starostlivosti o mládež v Bratislave, Zemská ústredná péče o mládež na Orave a rovnako boli zrušené aj okresné starostlivosti o mládež naprieč celým Československom. Schéma, ktorá bola budovaná od počiatkov prvej Československej republiky, ktorej súčasťou bola aj ústavná starostlivosť, bola zrušená a úlohy zaniknutých orgánov boli prenesené na národné výbory.

VÝVOJ PRÁVNEJ ÚPRAVY ÚSTAVNEJ STAROSTLIVOSTI V DRUHEJ POLOVICI 20. STOROČIA

Druhá polovica dvadsiateho storočia bola v československých reáliách poznačená politickou dominanciou komunistickej strany, čo sa bezpochyby podpísalo aj na podobe právnej úpravy rodinných vzťahov. Bez povšimnutia nezostali ani vzťahy nahrádzajúce biologickú rodinu, a problematika ústavnej starostlivosti bola nielen legislatívnym ukotvením, ale aj

¹⁷ STRAKA, ref. 14, s. 77.

¹⁸ Dôvodová správa k zákonu č. 213/1941 Sl. z. o verejnej ochrane mládeže, verejnom poručenstve a úprave ochranného dozoru: „Doterajšie zákony a vládne nariadenia o ochrane mládeže a o verejnom poručenstve postupom času roztrieštli a skomplikovali agendu tejto verejnej ochrany. To značne zťažilo prácu poručenského súdnictva a škodilo vlastnej starostlivosti o mládež. Je preto najvyšší čas zákonom upraviť ochranný dozor nad mládežou a nad plnoletými, odkázanými na verejnú ochranu.“

¹⁹ Vyhláška predsedu vlády č. 203/1947 Sb. o zrušení spolků uvedených v § 5, odst. 1 zákona ze dne 19. března 1947, č. 48 o organisaci péče o mládež.

samotnou aplikačnou praxou hlbkovo transformovaná. Zmenu možno vnímať jednak vo frekventovanom schvaľovaní právnych predpisov v danej spoločenskej otázke, na druhej strane i v odlišnej preferencii zákonodarcu pri stanovení postupu riešenia situácie, kedy dieťa nemalo zákonného zástupcu. V neposlednom rade markantné modifikácie boli vykonané aj v oblasti kontrolných právomocí nad výkonom inštitucionálnej starostlivosti v Československu.

Už v prvej polovici päťdesiatych rokov možno pozorovať výrazné zásahy do oblasti sociálnej starostlivosti o maloletých, ktoré mali dlhodobé následky. Zdrojom týchto zmien bol zákon č. 69/1952 Sb. o sociálnoprávnej ochrane mládeže, ktorý znamenal nielen organizačné, ale aj obsahové zmeny. Zaviedol nové označenie „sociálno-právna ochrana mládeže“ a ako jej typický obsah vytýčil výkon hromadného poručníctva a opatrovníctva, zvláštnu ochranu detí, ktoré nie sú v starostlivosti rodičov, činnosť poradnú a pomocnú a poskytovanie štátneho príspevku na úhradu osobných potrieb detí a výkon celej tejto starostlivosti zveril tzv. *Úradovniám ochrany mládeže, ktoré boli zriadené pri súdoch, a ktoré sa stali právnymi nástupcami komisií starostlivosti o mládež NV*.²⁰ Úradovne boli zriaďované pri ľudových súdoch a agendu sociálno-právnej ochrany mládeže zabezpečoval aparát zložený najmä z hromadných poručníkov, sociálnych pracovníkov a podpornú funkciu tu zohrávali dôverníci ochrany mládeže, ktorí na ustanovenie potrebovali odporúčanie okresného národného výboru. Právny predpis upravoval aj výkon ochrany nad deťmi, ktoré sa nenachádzali v starostlivosti rodičov, a to konkrétne v druhom diely predmetného zákona. Na podklade ustanovenia §9 je možné pozorovať preferenciu zákonodarcu umiestňovať maloletých, ktorých bolo potrebné zveriť do starostlivosti nahradzujúcej starostlivosť rodičov, do kolektívnej starostlivosti. Odchýlka bola prijateľná len v situáciách, ak maloleté dieťa bolo zverené rodine, ktorá vedela zabezpečiť záruku, že maloleté dieťa bude vychované k láske k ľudovodemokratickému štátu, a ktorá je kompetentná na to, aby vytvorila prostredie priaznivé po všetkých stránkach pre jeho vývoj.

Zariadeniam pre kolektívnu starostlivosť o mládež bola venovaná štvrtá časť predpisu, ktorá však poskytovala len základné rámcové vymedzenie, pretože ich bližšia úprava mala byť obsiahnutá v samostatnom predpise. Kolektívnu starostlivosť mohlo poskytovať niekoľko typov zariadení, pričom umiestnenie dieťaťa do jedného z nich záviselo od niekoľkých faktorov, no primárnym determinantom bol vek dieťaťa. Zdravotnícke ústavy boli poskytovateľom kolektívnej starostlivosti pre maloletých nie starších ako tri roky. Na druhej strane deti staršie ako tri roky boli umiestnené v detských domovoch alebo iných výchovných zariadeniach. Maloletí, ktorí dovŕšili pätnásť rokov a bola im súdom nariadená ochranná výchova boli umiestnení do výchovni dorastu, ktoré mal kompetenciu zriaďovať minister spravodlivosti. Zákon predpokladal tri možnosti, kedy zanikala ochranná výchova v ustanovení § 21, a to buď dosiahnutím účelu nariadenej ochrannej výchovy, dovŕšením plnoletosti osoby alebo dovŕšením 21 rokov, ak súd chovancovi predĺžil výkon ochrannej výchovy.

Prvá novelizácia zákona prebehla už v roku 1955 a od 1. januára 1956 pozorujeme zmeny aj v oblasti ústavnej starostlivosti. Tie sa prejavili najmä v rozšírení výpočtu zariadení, ktoré vykonávali ochrannú výchovu. *Miestom výkonu ochrannej výchovy v prípade maloletých detí, ktoré ešte nedokončili základné všeobecné školské vzdelanie, sú detské domovy so zvýšenou výchovnou starostlivosťou, prípadne, ak to vyžaduje duševný alebo telesný stav dieťaťa, iné výchovné zariadenia*.²¹ Kritérium veku, ako základný determinant toho, kde bude dieťa umiestnené je novelou nahradený, a to kritériom dokončenia základného všeobecného školského vzdelania. Zatiaľ čo pred novelizáciou kompetencie prislúchali ministromi spravodlivosti, novoprijaté znenie túto agendu presunulo do výlučnej právomoci ministerstva

²⁰ DVORAN, Emil. *Sociálno-právna ochrana detí a mládeže*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 1972, s. 13.

²¹ § 4 ods. 1 zákonného opatrenia predsedníctva Národného zhromaždenia č. 58/1955 Sb. o detských príspevkoch a ochrannej výchove.

školstva, pričom faktickú kontrolu nad zariadeniami mali vykonávať krajské národné výbory, resp. ich výkonné orgány. Dôvodom na zmenu v otázke kompetencií bola dvojkoľajnosť vznikajúca v praxi, na čo poukazuje aj dôvodová správa²² k predmetnému zákonu. Priklonenie sa k zjednoteniu kompetencií pod záštitou ministerstva školstva bolo podmienené skutočnosťou, že inštitúcie majú plniť najmä úlohy výchovné, a preto sa práve takéto usporiadanie vzťahov zdalo ako to najefektívnejšie. Výraznou zmenou pre maloletých, ktorým bola nariadená ochranná výchova, bolo skrátenie maximálnej dĺžky trvania ochrannej výchovy z dvadsaťjeden na devätnásť rokov.

Snaha posilniť výchovnú, organizátorskú a preventívnu úlohu orgánov starostlivosti o mládež viedla k tomu, že k 1. januáru 1957 bolo vykonávanie starostlivosti o mládež prenesené opäť na národné výbory vládny nariadením č. 73/1956 Sb.²³ Predmetné nariadenie prenieslo na výkonné orgány okresných národných výborov právomoci doposiaľ v kompetencii úradovní ochrany mládeže, do ktorých spadala oblasť verejného poručníctva a ochrany detí, ktoré neboli v starostlivosti rodičov. Jediná oblasť, v ktorej neboli právomoci prenesené na národné výbory, bola ochrana mládeže v styku s cudzinou, kde oprávneným orgánom na konanie bolo ústredie pre medzinárodnú právnu ochranu mládeže. Prácu okresných národných výborov riadili a dozor nad nimi vykonávali výkonné orgány krajských národných výborov, pričom ústredná kontrola spadala do kompetencie ministerstva školstva a kultúry.

Šesťdesiate roky nezanedali agendu rodinného práva bez aktualizácie. Už samotná ústava z roku 1960,²⁴ ako najvyšší zákon Československej socialistickej republiky zakotvovala práva detí, ktorým bola garantovaná ústavnoprávna ochrana. *Najvyšší zákonný predpis štátu garantoval maloletým právo na vzdelanie a zakotvoval aj ústavou garantovanú ochranu rodiny. K veľmi vážnym zásadám zakotveným v ústave je rovnosť detí bez ohľadu na ich pôvod.*²⁵

Rodinné právo bolo podrobené rekodifikačným procesom, výsledkom čoho bol v roku 1963 prijatý nový kódex rodinného práva,²⁶ ktorý nahradil zákon o rodinnom práve a rovnako zrušil aj zákon o sociálnoprávnej ochrane mládeže. *Socialistické zriadenie odmietalo participáciu dobročinných spolkov na výchove a starostlivosti o maloletých.*²⁷ Títo poskytovatelia sociálnej starostlivosti boli eliminovaní a absolútnu kontrolu nad starostlivosťou o maloletých prevzal na seba štát. Ako vyplývalo z dôvodovej správy novoprijatého zákona, československá spoločnosť prešla od roku 1949 turbulentným vývojom a vtedajší zákon o rodine neodzrkadľoval potreby socialistickej spoločnosti. *Nová úprava kládla dôraz na vymedzenie miery, ktorou sa mala spoločnosť podieľať na výchove mládeže, pričom túto úlohu mali zastat' najmä národné výbory.*²⁸ Agenda zákona o sociálnoprávnej ochrane mládeže bola preto priamo subsumovaná do znenia nového právneho predpisu. Výpočet opatrení, ktoré boli v kompetencii národných výborov bolo možné nájsť v ustanovení § 43 a patrila sem právomoc národných výborov maloletého napomenúť, nariadiť dohľad nad maloletým či možnosť uložiť maloletému obmedzenie. Vyššie uvedené opatrenia mohol vykonať nielen národný výbor ale aj samotný súd, pričom právomoc

²² Dôvodová správa k zákonu č. 69/1952 Sb. o sociálnoprávnej ochrane mládeže: „Následkem toho dochází v uvedených ústavech k tomu stavu, že zaměstnanci vlastní výchovny dorostu, v čele s ředitelem výchovny, podléhají ministerstvu spravedlnosti, kdežto zaměstnanci školy, zřízené ve výchovně dorostu, v čele s ředitelem školy, podléhají ministerstvu školství.“

²³ DVORAN, ref. 18, s. 13.

²⁴ Zákon č. 100/1960 Sb. Ústava Československej socialistickej republiky.

²⁵ VOJČÍK, Peter. *Právna výchova a právna ochrana detí a mládeže*. Košice: Univerzita P. J. Šafárika, 1980, s. 69.

²⁶ Zákon č. 94/1963 Sb. o rodine.

²⁷ „Odstránila sa meštiackym snobizmom motivovaná a ľudskú dôstojnosť urážajúca charitatívna almužná pomoc z minulosti a starostlivosť o deti prevzal štát.“ In VOJČÍK, ref. 25, s. 67.

²⁸ Dôvodová správa k zákonu č. 94/1963 Sb. zákon o rodine: „Těmto lidový orgánů mstátní moci a správy sedává právo činit vhodná výchovná opatření, která dosud mohl provádět jen soud. Ukázalo se totiž účelným využít přispůsobení na výchovu dětí širokých možností jak aktivu, tak funkcionářů a pracovníků národních výborů.“

meniť alebo zrušovať opatrenia mal len orgán, ktorý ich maloletému uložil. Najprísnejším opatrením bolo nariadenie ústavnej výchovy. Tú mohol nariadiť súd na základe ustanovenia § 45 ods. 2 v prípade, ak bola výchova dieťaťa vážne narušená a iné menej invazívne opatrenia nedocielili nápravu stavu.²⁹ Do ústavnej výchovy bolo možné maloletého umiestniť aj na základe rozhodnutia národného výboru, avšak len v prípade naliehavých dôvodov, o čom mal národný výbor vzápätí povinnosť upovedomiť súd, ktorý o umiestnení následne konal a rozhodol.

Pri problematike nariadenia ochrannnej výchovy, ktorá predstavovala ďalšiu formu ústavnej starostlivosti, je dôležité poznamenať, že tá mohla byť nariadená len na základe trestného zákona. Jediným prípadom, kedy ochranná výchova mohla byť nariadená v civilnom konaní bola situácia, ak išlo o osobu maloletého do 15 rokov, a to na základe § 86 Trestného zákona.³⁰

*Sociálna starostlivosť a sociálno-právna ochrana detí, mládeže a rodiny bola aj v období normalizácie výraznou mierou riadená a podporovaná národnými výbormi, ktorých činnosť upravovalo Vládne nariadenie č. 59/1964 Sb. o úlohách národných výborov v starostlivosti o deti a mládež.*³¹ Vládne nariadenie ako primárnu úlohu národných výborov vytýčilo zabezpečenie dostatočnej starostlivosti pre zdravý telesný a duševný rozvoj mládeže. Pokiaľ išlo o výkon ústavnej starostlivosti, miestne národné výbory mali len minimálne kompetencie. Ich povinnosťou bolo na základe ustanovenia § 6 písm. f.) upovedomovať okresné národné výbory o potrebe umiestnenia maloletého dieťaťa do starostlivosti nahradzujúcej rodinnú výchovu a na základe písm. g.) vyššie uvedeného ustanovenia mali spolupôsobiť pri výkone ochranných alebo výchovných opatrení, pričom o svojej činnosti podávali okresným národným výborom správu jedenkrát ročne. Väčší okruh právomocí zákonodarca priznával okresným národným výborom, ktoré nielenže navrhovali súdu nariadenie ústavnej či ochrannnej výchovy, ale taktiež boli sprostredkovateľom umiestnenia detí do výchovy nahradzujúcej výchovu rodičov a podľa okolností zariadení kolektívnej výchovy.³² Okresné národné výbory mohli nielen navrhovať nariadenie ústavnej výchovy, rovnako tak mali možnosť v prípade naplnenia podmienok navrhnúť príslušnému súdu aj jej zrušenie. Na to, aby boli riadne vykonávané úlohy v oblasti starostlivosti o deti, boli zriaďované samostatné komisie, tzv. komisie starostlivosti o deti, ktoré spravidla mali poverenie na navrhovanie nariadenia ústavnej alebo ochrannnej výchovy príslušnému súdu. Okresným národným výborom bola nariadením zakotvená aj povinnosť, a to na vyplácanie príspevku na výživu.³³ Ústavná či ochranná výchova sa uskutočňovala primárne v zariadeniach spadajúcich do pôsobnosti ministerstva školstva a kultúry. Avšak, v prípade, ak to zdravotný alebo duševný stav maloletého neumožňoval, bolo dieťa umiestnené do zariadení v správe ministerstva zdravotníctva alebo štátneho úradu sociálneho zabezpečenia.

²⁹ Dôvodová správa k zákonu č. 94/1963 Sb. zákon o rodine: „*To znamená, že ústavní výchovu nařídí soud u nezletilých, jejichž nedostatky pramení z nedostatků rodinné výchovy, nebo tam, kde je nezletilý v dosavadním prostředí ohrožen jak po stránce tělesného, tak i mravního vývoje.*“

³⁰ § 86 zákona č. 140/1961 Sb. Trestný zákon: „*Ak spáchala osoba, ktorá dovŕšila dvanásť rok svojho veku a je mladšia ako pätnásť rokov, niektorý čin, za ktorý tento zákon v osobitnej časti dovoľuje uložiť trest smrti, súd jej uloží v občianskoprávnom konaní ochrannú výchovu; súd tak môže urobiť aj vtedy, keď je to potrebné na zabezpečenie riadnej výchovy osoby mladšej ako pätnásť rokov, ktorá spáchala čin, ktorý by ináč bol trestným činom.*“

³¹ ŠUHAI DOVÁ, Ivana. Sociálna starostlivosť a sociálno-právna ochrana detí a mladistvých v legislatívnom ukotvení po roku 1968. In KUDLÁČOVÁ, Blanka (ed.). *Pedagogické myslenie a školstvo na Slovensku od obdobia normalizácie po pád komunizmu*. Trnava: Typi, 2018, s. 3 – 12.

³² § 10 ods.1 písm. d.) vládne nariadenie č. 59/1964 Sb. o úlohách národných výborov pri starostlivosti o deti.

³³ § 19 ods. 1 vládneho nariadenia č. 59/1964 Sb. o úlohách národných výborov pri starostlivosti o deti: „*Deťom, o ktoré nie je inak náležite postarané, najmä osobami, ktoré voči nim majú vyživovaciu povinnosť, alebo zariadeniami kolektívnej výchovy a ktoré nemajú vlastný postačujúci príjem alebo majetok, poskytujú okresné národné výbory pravidelný príspevok na výživu v mesačnej výške až do 300,- Kčs.*“

Legislatíva šesťdesiatych rokov sa dotkla aj problematiky ústavnej starostlivosti o deti do troch rokov veku. Základné vymedzenie inštitúcií, ktoré boli oprávnené poskytovať sociálnu starostlivosť najmladšej skupine detí, bolo obsiahnuté v ustanovení § 38 zákona o starostlivosti o zdravie ľudu.³⁴ Zákonodarca tu subsumoval tri typy zariadení, a to dojčenské ústavy, detské domovy a jasle. Základnou funkciou mala byť starostlivosť o to, aby boli deťom zabezpečené podmienky pre ich všestranný rozvoj, pričom podrobnejšiu úpravu poskytovala vyhláška ministerstva zdravotníctva³⁵ z toho istého roku. Dojčenské ústavy³⁶ boli na základe vyššie uvedenej vyhlášky určené na poskytovanie ústavnej starostlivosti deťom spravidla do jedného roka, a to novorodencom, prípadne nezrelým dojčatám, *ktorých vývoj je ohrozený vrodenou slabosťou, vrodenými chybami alebo nesprávnou výživou, a deťom, ktorým nemožno zabezpečiť riadnu starostlivosť v rodinnom prostredí*.³⁷ Potom ako dieťa dovŕšilo jeden rok života, bolo premiestnené do detského domova,³⁸ kde zotrvalo do dovŕšenia troch rokov. Právne predpisy predpokladali aj možnosť vzniku detského domova splynutím dojčenského ústavu a detského domova. Túto skutočnosť bolo možné vnímať pozitívne, a to hlavne so zreteľom na negatívne dopady, súvisiace s premiestňovaním maloletých v tak útlom veku, ktoré malo vplyv na ich psychický vývoj. Aj napriek tejto skutočnosti bola schéma zariadení poskytujúcich ústavnú starostlivosť podrobená kritike, a to najmä z kruhov odbornej verejnosti v oblasti vzdelávania a pediatrie, ktorá poukazovala na negatívne následky premiestňovania detí aj vo veku troch rokov.

PRÁVNA ÚPRAVA ÚSTAVNEJ STAROSTLIVOSTI KONCOM 20. STOROČIA

Legislatívna úprava ústavnej starostlivosti bola opäť výrazne aktualizovaná na konci sedemdesiatych rokov, a to prostredníctvom zákona z 27. júna 1978 o školských zariadeniach.³⁹ Štvrtý diel predmetného zákona bol venovaný školským zariadeniam na výkon ústavnej výchovy a ochrannnej výchovy, pričom tieto zariadenia diferencoval do troch základných kategórií na detské domovy, osobitné výchovné zariadenia a v neposlednom rade diagnostické ústavy. Detský domov zákon definoval ako *internátne výchovné zariadenie na výkon ústavnej výchovy mládeže*.⁴⁰ V prípade, ak bolo dôvodné predpokladať, že umiestnenie maloletého do ústavnej starostlivosti bude dlhodobé, mal byť maloletý umiestnený v detskom domove tzv. rodinného typu. Na rozdiel od predchádzajúcej právnej úpravy, ktorá videla zaradenie dieťaťa do ústavnej starostlivosti ako primárne riešenie zabezpečenia sociálnej starostlivosti o dieťa, v zákone o školských zariadeniach zákonodarca explicitne preferoval postup, aby pokiaľ to bolo možné, boli využité primárne iné formy náhradnej starostlivosti a ústavná starostlivosť predstavovala poslednú alternatívu. Zákon o školských zariadeniach sprostredkoval len základné rámcové ukotvenie jednotlivých typov zariadení ústavnej výchovy, podrobnejšia úprava prišla o dva roky

³⁴ § 38 zákona č. 2/1966 Sb. o starostlivosti o zdravie ľudu.

³⁵ Vyhláška Ministerstva zdravotníctva č. 43/1966 Sb. o sústave zdravotníckych zariadení.

³⁶ „V týchto dojčenských ústavoch sa činnosť pracovníkov zameriava na: zdravotnú starostlivosť, výchovnú činnosť a sociálnu starostlivosť.“ In VOJČÍK, ref. 25, s. 49.

³⁷ § 23 ods. 1 vyhlášky Ministerstva zdravotníctva č. 43/1966 Sb. o sústave zdravotníckych zariadení.

³⁸ „Detské domovy pre deti do troch rokov sú organizačne začlenené do okresných ústavov národného zdravia. V týchto domovoch sa poskytuje stála zdravotná a výchovná starostlivosť všetkým deťom, ktoré to z dôvodov, ktoré sme niekolkokrát rozvážali potrebujú.“ In VOJČÍK, ref. 25, s. 50.

³⁹ Zákon č. 78/1978 Sb. o školských zariadeniach.

⁴⁰ § 24 ods. 1 zákona č. 78/1978 Sb. o školských zariadeniach: „Detský domov je internátne výchovné zariadenie na výkon ústavnej výchovy mládeže; zabezpečuje výchovnú, hmotnú a sociálnu starostlivosť o mládež .s normálnym duševným vývojom, ktorú zo závažných dôvodov nemožno vychovávať vo vlastnej rodine a nemôže byť osvojená alebo umiestnená v inej forme náhradnej rodinnej starostlivosti.“

neskôr v podobe vyhlášky ministerstva školstva Slovenskej socialistickej republiky.⁴¹ Tá rozoznávala detské domovy internátneho a rodinného typu, do ktorých mohli byť umiestňované deti od troch rokov veku až do dovŕšenia osemnásteho roku a v prípade, že sa osoba pripravovala na povolanie, do konca tejto prípravy. *Do zariadení sa neprijímala mládež s duševnými alebo prenosnými chorobami, ani s inými chorobami v akútnom štádiu, a deti a mládež, ktorým je uložené karanténne opatrenie.*⁴² Od vyššie uvedeného bolo možné sa odchýliť a do detského domova prijať aj dieťa s mentálnym postihnutím v prípade, že v detskom domove bol umiestnený súrodenec maloletého a zabezpečila sa dochádzka dieťaťa do osobitnej školy v sídle detského domova.

Povinnosťou zariadenia na výkon ústavnej výchovy bolo zabezpečiť pre maloletých ubytovanie a zaopatrenie vrátane ošatenia. Maloletým od 6 do 15 rokov, ktorí nemali svoj príjem, sa poskytovalo vreckové. Výška bola určovaná individuálne na základe rozhodnutia riaditeľov jednotlivých detských domovov. Na výchove sa mala aktívne podieľať aj občianska spoločnosť a na tento účel boli zriaďované združenia priateľov detského domova,⁴³ pričom je potrebné poznamenať, že ich kompetencie boli vymedzené v celku vágne.

Druhým špecifickým typom zariadení na výkon ústavnej starostlivosti o maloletých boli osobitné výchovné zariadenia. Samotná vyhláška tieto zariadenia ďalej diferencuje, a to na základe dvoch kritérií. Prvým kritériom bol vek maloletého, ktorého bolo potrebné do zariadenia umiestniť. Zákonodarca na základe vyššie uvedeného kritéria rozoznával spolu 5 typov zariadení, ktoré taxatívne vymenoval v § 3 ods. 2.⁴⁴ Druhým determinantom bol stupeň obtiažnosti výchovy, na základe čoho bolo možné výchovné zariadenia rozčleniť do troch skupín, a to na detský výchovný ústav a výchovný ústav pre mládež, detský výchovný ústav so zvýšenou výchovnou starostlivosťou a v neposlednom rade výchovný ústav pre mládež ochranný.

Detský výchovný ústav slúžil na výkon nariadenej ústavnej alebo ochrannej výchovy pre ťažko vychovateľnú mládež, ktorá nemala absolvovanú povinnú školskú dochádzku, a to už či na základnej škole alebo v škole osobitnej. V zariadení boli maloletí rozdeľovaní do výchovných skupín pričom, ak nešlo o nariadením stanovenú *výnimku*,⁴⁵ v jednej výchovnej skupine sa nachádzalo pätnásť detí. Ako sme vyššie uviedli, zákonodarca rozoznával aj výchovný ústav pre mládež, kde jedinou odlišnou podmienkou oproti detskému výchovnému ústavu bola skutočnosť, že do neho bola umiestňovaná mládež, ktorá ukončila povinnú školskú dochádzku. Vyhláška pripúšťala aj jednotnú správu pre detský výchovný ústav a výchovný ústav pre mládež, na základe čoho mohli tieto dve ustanovizne fungovať ako jeden celok.

Detský výchovný ústav so zvýšenou výchovnou starostlivosťou predstavoval druhú skupinu interného delenia osobitných výchovných zariadení. Do tejto skupiny zariadení boli umiestňovaní maloletí, u ktorých sa vyšetrovaním preukázal vyšší stupeň obtiažnosti pri výchove.

⁴¹ Vyhláška Ministerstva školstva Slovenskej socialistickej republiky č. 119/1980 Sb. o výkone ústavnej výchovy a ochrannej výchovy v školských výchovných zariadeniach.

⁴² § 16 ods. 1 vyhlášky Ministerstva školstva Slovenskej socialistickej republiky č. 119/1980 Sb. o výkone ústavnej výchovy a ochrannej výchovy v školských výchovných zariadeniach.

⁴³ § 15 vyhlášky Ministerstva školstva Slovenskej socialistickej republiky č. 119/1980 Sb. o výkone ústavnej výchovy a ochrannej výchovy v školských výchovných zariadeniach: „Združenie priateľov pri detskom domove a poradný zbor poskytujú riaditeľom všestrannú pomoc pri zabezpečovaní podmienok pre výchovu mládeže v zariadeniach.“

⁴⁴ § 3 ods. 2 vyhlášky Ministerstva školstva Slovenskej socialistickej republiky č. 119/1980 Sb. o výkone ústavnej výchovy a ochrannej výchovy v školských výchovných zariadeniach: „Diferencovalo osobitné výchovné zariadenia na základe veku na detské výchovné ústavy, výchovné ústavy pre mládež, výchovné ústavy pre deti a mládež, detské diagnostické ústavy a diagnostické ústavy pre mládež.“

⁴⁵ § 4 ods. 2 vyhlášky Ministerstva školstva Slovenskej socialistickej republiky č. 119/1970 Sb. o výkone ústavnej výchovy a ochrannej výchovy v školských výchovných zariadeniach: „Výnimočne možno na prechodný čas so súhlasom národného výboru, ktorý zariadenie odborne vedie, zaradiť do výchovnej skupiny dvanásť maloletých a do výchovnej skupiny pre mentálne postihnutú mládež desať maloletých.“

Rozdiel okrem miery náročnosti výchovy bolo možné pozorovať v nižšom počte detí, ktorý zákonodarca predpokladal pre jednotlivé výchovné skupiny. Na vytvorenie skupiny postačovalo dvanásť detí a v prípade, že národný výbor, ktorý zariadenie odborne viedol udelil súhlas, mohol byť tento počet znížený na desať osôb.

Posledným druhom osobitného výchovného zariadenia, ktorý vyhláška vymedzovala na základe stupňa obtiažnosti výchovy, bol výchovný ústav pre mládež–ochranný, definovaný ako *zariadenie s prísnyim výchovným režimom pre ťažko vychovateľnú mládež s uloženou ochrannou výchovou, pre recidivistov a pre ťažko vychovateľnú mládež s opakovanými útekmi zo zariadení*.⁴⁶

Posledným druhom školských zariadení, v ktorých sa mohla vykonávať ústavná a ochranná výchova maloletých, boli diagnostické ústavy. Ustanovenie § 29 ods. 1 zákona o školských zariadeniach vymedzilo diagnostické ústavy ako internátne výchovné zariadenia, ktoré *komplexne vyšetrujú z hľadiska psychologického a pedagogického mládež s nariadenou ústavnou výchovou alebo uloženou ochrannou výchovou alebo mládež, o umiestnení ktorej do výchovného zariadenia rozhodol predbežným opatrením národný výbor, prípadne mládež, o umiestnenie ktorej do výchovného zariadenia požiadali národný výbor zákonní zástupcovia, a sprostredkujú jej zdravotné vyšetrenie*.⁴⁷ Vekové kritérium zohrávalo úlohu aj pri tomto type inštitúcií a samotné právne predpisy rozlišovali detské diagnostické ústavy a diagnostické ústavy pre mládež. Zaujímavosťou je, že do týchto ustanovizní bola na diagnostiku umiestňovaná mládež, ktorá bola zadržaná pri úteku, a to či už od zákonných zástupcov alebo zo zariadení, zodpovedajúcich za ich výchovu. Diagnostické ústavy sa tak dostávali do pozície poskytovateľov výchovnej starostlivosti, avšak tento stav mal trvať len dočasne. Za hlavnú úlohu ústavov bol považovaný výkon komplexného vyšetrenia na základe, ktorého malo byť možné adekvátne nastavenie starostlivosti o jednotlivých maloletých, pričom vyhláška predpokladala spravidla osemtyždňovú dĺžku trvania vyšetrení.

VÝVOJ PRÁVNEJ ÚPRAVY PO ROKU 1989

Udalosti roku 1989 boli bezpochyby príčinou mnohých legislatívnych zmien, a to naprieč celým právnym poriadkom. Počiatky procesov, vedúcich k transformácii podoby náhradnej rodinnej starostlivosti boli zahájené už v roku 1993. Výsledkom bolo prijatie nového zákona o školských zariadeniach,⁴⁸ ktorý nahradil svojho predchodcu z roku 1978. Ním sa začala skutočná slovenská „odluka“ od československej náhradnej starostlivosti. V zmysle novej legislatívy sa rozdelili *špeciálne výchovné zariadenia na zariadenia výchovnej prevencie a zariadenia náhradnej výchovy*.⁴⁹

Starostlivosť o deti žijúce mimo biologickej rodiny bola naďalej na Slovensku riadená tromi rezortmi. Starostlivosť o najmenšie deti do veku troch rokov spadala do pôsobnosti ministerstva zdravotníctva a bola vykonávaná prostredníctvom dojčenských ústavov a detských domovov. Následne agendu starostlivosti o maloletých až do dovŕšenia ich dospelosti spadala do kompetencie ministerstva školstva. V neposlednom rade ministerstvo práce sociálnych vecí a rodiny malo pôsobnosť pri organizácii o náhradnej osobnej starostlivosti a rovnako tak starostlivosť v ústavoch sociálnej starostlivosti o deti ťažko zdravotne postihnuté.

⁴⁶ § 8 ods. 1 vyhlášky Ministerstva školstva Slovenskej socialistickej republiky č. 119/1970 Sb. o výkone ústavnej výchovy a ochranné výchovy v školských výchovných zariadeniach.

⁴⁷ § 29 ods. 1 zákona č. 78/1978 Sb. o školských zariadeniach.

⁴⁸ Zákon č. 279/1993 Z. z. o školských zariadeniach.

⁴⁹ ŠKOVIERA, Albín. Transformácia náhradnej starostlivosti na Slovensku. Proklamácia a realita. In *Sociálna pedagogika*. [online]. Dostupné na internete: <https://soced.cz/wp-content/uploads/2015/11/STUDIE_Transform%C3%A1cia-n%C3%A1hradnej-starostlivosti-na-Slovensku.....pdf> [cit. 2024-04-20].

Trojdelenie právomocí a roztrieštený právny stav pretrval až do roku 1996, kedy sa dovtedajšia systematizácia začala postupne modifikovať. Výsledkom zmien bola koncentrácia agendy pod jedným rezortom, a to ministerstvom práce, sociálnych vecí a rodiny na základe zákona č. 222/1996 Z. z. o organizácii miestnej štátnej správy.⁵⁰

ZÁVER

Dvadsiate storočie je bezpochyby možno označovať za prelomové obdobie vývoja ústavnej starostlivosti o maloletých na území Slovenska. Bol to čas veľkých spoločenských a socioekonomických zmien, s ktorými sa politické garnitúry museli aj prostredníctvom legislatívnej tvorby vysporiadať. Oblasť rodinného práva a konkrétne otázky ústavnej starostlivosti boli, ako sme už demonštrovali v našom príspevku, pertraktovanými témami naprieč všetkými politickými režimami.

Potreba silnejšieho legislatívneho ukotvenia inštitucionálnej starostlivosti o maloletých pramenila hneď z niekoľkých dôvodov. Na začiatku minulého storočia išlo o snahu vytvorenia základov sociálneho štátu, čo sa rýchlo pretransformovalo na potrebu riešenia masívneho nárastu počtu osirelých detí z dôvodu svetového konfliktu, pričom po jeho skončení nezanikla potreba funkčnej sústavy ústavnej starostlivosti.

Cieľom nášho príspevku bolo poukázať na najzásadnejšie vývojové štádiá, ktorými ústavná starostlivosť prechádzala v minulom storočí. Evolúciu ústavnej starostlivosti je možné vnímať v niekoľkých oblastiach. Jedným hľadiskom je okruh poskytovateľom ústavnej starostlivosti. Ten, ako sme v článku načrtli, sa na Slovensku výrazne menil. Zatiaľ čo sa obdobie prvej polovice dvadsiateho storočia nieslo v znamení dominancie dobrovoľných (neštátnych) poskytovateľov inštitucionálnej starostlivosti, druhá polovica storočia k výkonu predmetnej činnosti pristupovala so snahou, aby primárne zabezpečovanie výchovy maloletých bolo v kompetencii štátu. Druhú sféru vývoja právnej úpravy možno badať vo vymedzeniach orgánov, príslušných na výkon dohľadu nad inštitúciami poskytujúcimi a zabezpečujúcimi aktívny výkon ústavnej starostlivosti. V tomto ohľade je možné vnímať vývoj kontrolných orgánov, a to od poručenskej vrchnosti, zemského úradu starostlivosti o mládež, úradovni ochrany mládeže až po obdobie, kedy kontrolu nad ústavami vykonávali príslušné národné výbory. Treťou oblasťou, pri pozorovaní ktorej nemožno popierať vývoj, je oblasť systematizácie a štrukturalizácie schémy ústavnej starostlivosti na Slovensku. Najmä v druhej polovici dvadsiateho storočia možno zaznamenať rozširovanie legislatívy o nové typy zariadení, ktoré mali oprávnenia na výkon ústavnej starostlivosti, a to najmä v ohľade ústavnej starostlivosti o maloletých so zdravotným znevýhodnením.

Minulé storočie bolo kľúčovým časovým úsekom pre rozvoj a prehĺbenie legislatívneho ukotvenia ústavnej starostlivosti na Slovensku. Na jeho základoch je budovaná ústavná starostlivosť o maloletých do súčasnosti a reminiscencie z už historických právnych úprav je možno v našom právnom poriadku nachádzať až dodnes.

⁵⁰ Pozri aj Zákon č. 195/1998 Z. z. o sociálnej pomoci.

Recenzie

KUKLÍK, Jan. *Příběh československé ústavy II.* Praha: Karolínium, 2022

Autorom diela je profesor Jan Kuklík, ktorý pôsobí ako vedúci katedry právnych dejín na právnickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe. Druhá časť diela *Příběhu Československé ústavy* nadväzuje na prvú časť, ktorá opisovala proces tvorby ústavnej listiny a to najmä analýzou historických prameňov ako sú napríklad stenoprotokoly a tisk Národného zhromaždenia. Pôvodný autorov zámer bol spísať stručné dejiny československej ústavnej listiny v dvoch dieloch, čo sa autorovi nepodarilo a ako sám uvádza, musel rozdeliť materiál na tri diely.

Zatiaľ čo prvý diel rozoberá tvorbu ústavnej listiny, z ktorého je možné získať ucelené informácie o úvahách autorov ústavy (napríklad na tému imperatívneho mandátu a odvolávania poslancov volebným súdom), druhý diel rozoberá ústavnú listinu z iného, viac praktického hľadiska, a to jej realizáciu počas prvej republiky (autor pôvodne uvažoval predĺžiť sledované obdobie do roku 1948). Vnútoraná štruktúra diela spravidla predstavuje náležitú časť a tu je potrebné vyzdvihnúť autora, ktorý sa rozhodol dielo rozdeliť podľa hláv ústavnej listiny. Prvá kapitola začína úvodom k prvému problému, ktorý sa týkal formy prijatej ústavnej listiny (verzia podpísaná Masarykom mala v sebe poznámky písané perom) autor cez tento, ľudovo povedané „malicherný“ problém prešiel na konanie prvých volieb.

Z tejto časti je jasný autorov zámer kriticky hodnotiť daný ústavnú listinu a jej vplyv na právny priestor. Autor tu opisuje aj existenciu volebnej povinnosti, pri porušení ktorej bola následkom pokuta, (čo je na škodu, že autor neuviedol počty pokút a ich rozmedzia, ktoré boli udelené, avšak len všeobecne konštatoval, že väčšina pokút bola na najnižšej hranici). Autor procesne opísal v tejto časti aj tvorbu snemovne a jednotlivých funkcií v rámci nej, čím dodržiava metódu opisu problematiky z hľadiska obsahového členenia ústavnej listiny (v danej časti sa jedná aj o politicko-spoločenské fakty). Z historiografického hľadiska autor pracuje s originálnymi prameňmi ako sú spomínané stenoprotokoly, zároveň využíva aj písanú tlač, ako sú napríklad Lidové noviny, či známu literatúru z tohto obdobia z počiatkov prvej československej republiky – Budovaní státu od Peroutka. Celú prvú kapitolu možno označiť ako opis udalostí, ktoré nasledovali po prijatí ústavnej listiny (jedná sa o udalosti výlučne z roku 1920). Zaujímavá je druhá kapitola, kde sa autor venuje postaveniu Slovenska a Podkarpatskej Rusi. V slovenskej časti opisuje kriticky požiadavky predstaviteľov slovenských politických kruhov, najmä návrhy autonomistov. Čo je možno na škodu, že autor skoro výlučne pracoval s dielom Jana Rýchlika *Česi a Slováci ve 20. století*, pričom pre lepšie znázornenie situácie by vyhovovalo použiť aj iné zdroje (na druhú stranu, autor citoval aj z ľudáckeho periodika *Slovák*). V nasledujúcich kapitolách, kde autor opisoval zákonodarnú a výkonnú moc autor pokračoval svojou stanovenou metódou, a to je analýza praktických aspektov prijatej ústavnej listiny (a jej nedostatkov), autor sa kriticky venoval zmocňovaciemu zákonodarstvu ale aj špeciálnym predpisom na ochranu osobnosti prezidenta Masaryka. Podľa recenzenta zaujímavou časťou diela je kapitola venujúca sa menšinám, táto kapitola v stručnosti opisuje zmeny právnej úprave postavenia menšín, napríklad aj z menej známej oblasti ako je menšinové školstvo (ktorá je v literatúre opomínaná), kladom je aj uvedenie štatistických dát z tohto obdobia. Na záver tejto kapitoly sa autor venoval aj problematickým vzťahom s nemeckou menšinou, čo trochu môžeme vnímať aj kriticky je menej prejaveneho záujmu na postavenie maďarskej a rusínskej menšiny. Kapitola o menšinách vyústi do epilógu (nakolko práve menšinová otázka bola najproblematickejšia v tomto období republiky), ktorý v krátkosti opisuje udalosti súvisiace s

krízovými vzťahmi s predstaviteľmi nemeckej menšiny, ktoré vyústili do Mníchovskej dohody. A ako autor na záver uvádza, právne aspekty tejto dohody a situáciu, ktorá nasledovala po jej schválení, budú opísané v poslednej časti „trilógie“ Príbehu československej ústavy.

Vo všeobecnosti toto rozsiahle dielo poskytuje stručné informácie týkajúcich sa právnych aspektov ústavnej listiny po zánik prvej republiky. Autor v tejto časti diela využíva rôzne praktické aspekty, ktorými poukazuje na spomínané nedostatky v právnej úprave (nie len Ústavnej listiny). V čom je ešte dielo významnejšie je, že nám poskytuje aj dobový obraz o odbornej činnosti právnych velikánov akým bol profesor František Weyr.

Mgr. Marián Ruňanin
Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta
Katedra teórie práva a filozofie práva
marian.runanin@flaw.uniba.sk