

Vnútoraná kontinuita a premenlivé akcenty etickej reflexie Igora Kišša pred rokom 1989 a po ňom

JÁN KALAJTZIDIS, Inštitút filozofie a etiky, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov, Slovenská republika

KALAJTZIDIS, J.: The Inner Continuity and Shifting Accents of Igor Kišš' Ethical Reflection before and after 1989
FILOZOFIA, 81, 2026, No 3, pp. 357 – 373

The study examines the ethical thought of the Lutheran theologian Igor Kišš (1932 – 2018), focusing on the relationship between continuity and transformation in his work before and after 1989. It analyses how key normative categories developed across changing contexts. The interpretative framework is shaped by Kišš' engagement with Luther's doctrine of the two kingdoms and by his understanding of natural law (*lex naturalis*) as a principle of love, justice, and humanity. Through a diachronic analysis of selected texts, the study reconstructs the emergence of Kišš' ethical position from historical and theological reflections to a systematic social-ethical conception. Particular attention is paid to freedom and responsibility, the anthropological grounding of ethics in the idea of *imago Dei*, and the translation of theological norms into publicly communicable language. The article argues that 1989 did not mark a normative break in Kišš' thought but an expansion of its argumentative horizon culminating in humanized deontology.

Keywords: Igor Kišš – Social ethics – Slovak Lutheran theology – 1989 transformation – humanized deontology

Úvod

Tento príspevok¹ sa vracia k osobe Igora Kišša ako k autorovi, ktorého intelektuálna dráha presahuje dva odlišné spoločenské režimy a s nimi aj dva pojmové

¹ Autor ďakuje Igorovi Kiššovi ml. za poskytnutie nepublikovaného rukopisu Igora Kišša *Svet je Boží* a Vasilovi Gluchmanovi za jeho láskavé sprostredkovanie.

kontexty. Predmetom skúmania je, ako sa v jeho textoch mení a zároveň stabilizuje obraz kresťanskej slobody a zodpovednosti pri prechode od normalizačnej defenzívy k ponovembrovej koncepcii aktívneho občianstva, a ako sa v tomto rámci postupne artikuluje aj antropologický motív dôstojnosti človeka. Analytickým rámcom je Lutherovo učenie o dvoch ríšach, ku ktorému sa Kišš opakovane vracia, a jeho koncepcia prirodzeného zákona (*lex naturalis*) ako kľúčového normatívneho kritéria jeho sociálnej etiky. V tomto rámci sledujem, do akej miery ponovembrové texty tieto etické kategórie systematizujú a konceptuálne rozvíjajú, prípadne modifikujú ich predchádzajúce použitie.

Štúdia nadväzuje na doterajšiu recepciu (filozofické interpretácie a systematické charakteristiky jeho etiky), no usiluje sa o diachrónnu mapu, ktorá spojí stabilné kategórie (*imago Dei*, prirodzený zákon (*lex naturalis*), rozlíšenie dvoch ríš) s meniacou sa adresnosťou, argumentačným registrom a verejným dosahom. Metodicky vychádzam z čítania Kiššových prác publikovaných najmä v periodiku *Cirkevné listy*, z výberovej bibliografie a z nepublikovaných materiálov; analytickým kľúčom je porovnanie individuálnej a sociálnej etiky, práce s prirodzeným zákonom a spôsobu, akým Kišš prekladá teologické normy do občianskej reči.

Štúdia vychádza z hypotézy, že rok 1989 v Kiššovej tvorbe nepredstavuje normatívnu diskontinuitu, ale skôr rozšírenie argumentačného a spoločenského horizontu, v ktorom sa dlhodobo prítomné etické kategórie jeho myslenia postupne systematizujú do podoby koncepcie humánnej deontológie.² Túto hypotézu overujem analýzou kľúčových kategórií jeho etiky. Humánna deontológia pritom označuje syntézu, ktorá si zachováva normatívnu váhu povinnosti, no kalibruje ju láskou k blížnemu, spravodlivosťou a zreteľom na dôsledky, čím vytvára most medzi cirkevnými ideálmi a verejne zdôvodniteľnou morálkou. Nasledujúce časti najprv v stručnosti načrtnú historický kontext Kiššovej prednovembrovej činnosti. Ťažisko štúdie však spočíva v systematickej rekonštrukcii troch kľúčových kategórií jeho etického myslenia: (1) koncepcie prirodzeného zákona a antropologického základu, (2) vzťahu slobody a zodpovednosti a (3) interpretácie učenia o dvoch ríšach ako mechanizmu normatívneho prenosu medzi cirkvou a spoločnosťou. Záver tematizuje mieru kontinuity a prípadné napätia medzi prednovembrovou a ponovembrovou artikuláciou týchto pojmov.

² Ide o humánnu (humanizovanú) deontológiu, teleologicky korigovanú láskou k blížnemu a zohľadnením dôsledkov.

1. Kontext Kiššovej etickej reflexie

Igor Kišš (1932 – 2018) patrí k slovenským evanjelickým teológom a filozofom, ktorých tvorba presahuje rok 1989 a pohybuje sa medzi dvoma odlišnými politickými a intelektuálnymi kontextmi. Skúsenosť ideologického tlaku v cirkevnom prostredí po roku 1948, reflektovaná aj v diskusiách okolo tzv. *Turíčskeho programu*,³ ho viedla k ukotveniu argumentácie v luteránskej tradícii a k rozvíjaniu kresťanského realizmu, ktorý usiloval o teologické zdôvodnenie spoločenských otázok. V ponovembrovom období sa jeho dlhodobo formované témy systematizujú najmä v dielach *Sociálna etika* (1997, 2006) a *Ježišova kázeň na vrchu v živote kresťana* (2002), ktorá predstavuje jeho reflexiu individuálnej etiky. Tieto texty presúvajú dôraz od apologetického registra k systematickej intervencii do verejného priestoru, pričom normatívne jadro zostáva ukotvené v predchádzajúcich kategóriách. *Sociálna etika* nanovo interpretuje Lutherovo učenie o dvoch ríšach v kontexte ľudských práv, bioetiky a ekologickej zodpovednosti. V záverečnej fáze tvorby pripravoval rukopis *Svet je Boží*,⁴ zamýšľaný ako syntéza jeho dlhoročnej publikačnej činnosti.

Už v ranom texte *Sloboda od hriechu u Luthera* (1956, 110 – 111) tematizuje spojenie slobody a zodpovednosti, ktoré sa stane jednou z nosných kategórií jeho neskoršej etiky.⁵ Od tohto momentu až po úvahy o humánnej ekonomike rozvíja problematiku kresťanskej zodpovednosti v meniacom sa svete. Práve tieto kategórie sa v nasledujúcich kapitolách objavujú ako dôležitá súčasť systematickej rekonštrukcie jeho etického myslenia.

Prednovembrovú tvorbu možno opísať aj z hľadiska jej tematického rozvrstvenia. Dlhodobo sa v nej udržiava výrazný dôraz na Lutherovu teológiu, ku ktorej sa Kišš opakovane vracia ako k interpretačnému zdroju svojich teologických úvah. Súčasne je badateľný ekumenický a dialogický register jeho textov, najmä v otázkach interkomúnie a spolupráce cirkví. Tretím prvkom je postupný presun ťažiska od historicko-dogmatických analýz k témam cirkvi a spoločnosti, teda k explicitnej sociálno-etickej reflexii. Tieto tri tendencie nevytvárajú ešte systematickú etickú teóriu, ale formujú pojmové prostredie,

³ Je zaujímavé, že napätie medzi liberalizujúcimi jakubčikovcami a konzervatívnymi luteránmi nepoľavilo ani po viac ako päťdesiatich rokoch. Pozri Török (2003).

⁴ Dielo predstavuje autorskú kompiláciu starších publikovaných štúdií a textov, ktoré autor zároveň premyslene preusporiadal, čiastočne preformuloval a doplnil o redakčné úpravy, nové poznámky a interpretačné doplnenia.

⁵ Kišš neinterpretuje slobodu ako autonómiu, ale ako oslobodenie pre nový mravný život a službu Bohu. Sloboda viery je tu spätá s odpustením hriechov a s premenou konania, keďže „sloboda od viny hriechu sa uskutočňuje práve v odpustení hriechov“ (Kišš 1956, 110).

z ktorého neskôr vyrastie koncepcia humánnej deontológie. Nasledujúca analýza sa preto sústreďuje na tri kategórie: prirodzený zákon, vzťah slobody a zodpovednosti a interpretáciu učenia o dvoch ríšach, pričom sleduje, ako sa ich normatívne implikácie artikulujú pred rokom 1989 a po ňom.

2. Prednovembrová etická reflexia

Kišš vstupuje na pole teológie ako lutherológ a historik cirkvi. V 50. rokoch predstavovala práca viazaná na Luthera akceptovateľný rámec pre diskusiu o citlivých otázkach. Kišš dokázal viesť teologický dialóg nepriamo cez dejiny reformácie. V 60. rokoch publikoval viaceré práce z cirkevných dejín a ekleziológie, medzi nimi štúdiu o Konrádovi Cordatovi (1959 – 1961), v ktorej sa historická analýza spája s teologickou interpretáciou Lutherovej tradície a jej normatívnych dôrazov (Kišš 1959a, 92 – 95; 1959b, 122 – 124), ako aj rozsiahlu štúdiu *Lutherov pomer k Husovi* (Kišš 1965, 89 – 94). V nej Kišš neostáva pri deskriptívnom opise, ale zdôrazňuje Husovu odvahu, vernosť svedomiu a nespravodlivosť kostnického rozsudku. Hus je podľa neho príkladom človeka, ktorý sa „odvážil za poznanú pravdu radšej zomrieť a život položiť“ (Kišš 1965, 92). Dejinná reflexia tu nadobúda hodnotový rozmer, keď sa otázka pravdy, autority a svedomia stáva aktuálnou aj pre moderný kontext.⁶

Už v 60. rokoch Kišš ukazuje, že výskum dejín a Biblie pre neho nie je samoučelný, ale poskytuje mu jazyk na sprostredkovanie teologických hodnôt v sekulárnom svete. Zvlášť Lutherova teológia mu slúži ako kontext, v ktorom možno hovoriť o vzťahu cirkvi a spoločnosti nepriamo, no zrozumiteľne. Túto stratégiu badať aj v článku o interkomúnii (1960),⁷ kde Kišš vychádza z podstaty Večere Pánovej ako spoločenstva s Kristom a zároveň ako spoločenstva s blížnymi, z čoho odvodzuje požiadavku zmierenia ako nevyhnutnú podmienku interkomúnii. Tá podľa neho nesmie zakrývať reálne napätia medzi cirkvami, lebo by sa stala „lžou“ voči pravde sviatosti. Tento posun od doktrinálneho konfliktu k vzťahovej a zodpovednostnej dimenzii sviatosti sa objavuje aj v ďalších textoch z prvej polovice 60. rokov, kde sa otázka večere Pánovej spája s víziou cirkvi schopnej ekumenického zblížovania v pluralitnom prostredí (Kišš 1962, 141 – 142; 1963, 134). V tomto zmysle text artikuluje aj prvok kresťanskej zodpovednosti za pravdivé a spravodlivé spolunažívanie, ktoré

⁶ V biblickej oblasti zaujal analýzou prekladu „Jahve Cebaót“ (1975), v ktorej sa otázka jazykovej presnosti spája s teologickým významom Božej autority. Tento text neskôr sám označil za kľúčový pre svoju prednovembrovú tvorbu (Kišš, SJB, zv. 1, 63 – 70), čo naznačuje rozšírenie jeho záujmu od historickej recepcie reformácie k hermeneutickým a systematickým otázkam.

⁷ Slovenský preklad článku je možné nájsť v práci *Svet je Boží* (Kišš, SJB, zv. 1, 53 – 63).

nemá byť výsledkom cirkevnej politiky, ale ovocím skutočného zmierenia. Rozdiely v učení či cirkevnom zriadení nepovažuje za absolútne neprekonateľné, pokiaľ medzi cirkvami prebieha reálne ekumenické zblížovanie. Text tak ukazuje, že Kiššova prednovembrová tvorba sa neobmedzuje na dejinnú analýzu, ale obsahuje aj zárodok normatívneho uvažovania, v ktorom sa sviatosťná teológia spája s požiadavkou zodpovednosti a spravodlivosti vo vzťahoch medzi cirkvami (Kišš, SJB, zv. 1, 56 – 60, 62 – 63).

Kiššova orientácia na Luthera nepredstavovala iba historickú špecializáciu, ale postupne nadobudla podobu systematicky premyslenej teologickej línie. Systematicky študoval Lutherovu náuku o cirkvi a spoločnosti, čo vyvrcholilo obhájením dizertačnej práce *Lutherova sociálna kritika cirkvi* v roku 1968. V nej analyzoval, ako Luther napomínal cirkev v otázkach sociálnej spravodlivosti, pričom táto téma nadobúdala osobitnú aktuálnosť aj v kontexte socialistického Československa, v ktorom bola reflexia etických a spoločenských otázok po roku 1948 výrazne ideologicky podmienená (Kišš 1967a, 46 – 48; Foltin 2024). V tejto fáze možno už pozorovať náčrt základnej etickej orientácie jeho myslenia, ktorá sa systematickejšie rozvinie v neskoršom období.

V textoch *Lutherova sociálna kritika cirkvi* a *Luther als Sozialreformer der Kirche* (1967a, 7 – 18, 46 – 50; 1967b) sa Kišš sústreďuje na otázky úroku, majetkovej nerovnosti a starostlivosti o chudobných. Lutherovu ekonomickú kritiku pritom nečíta len ako dejinný fenomén, ale ako výraz normatívneho presvedčenia, že hospodárske usporiadanie podlieha morálnemu hodnoteniu a musí rešpektovať požiadavku spravodlivosti voči najslabším. Tieto ekonomicko-etické motívy sa po roku 1989 znovu objavujú v texte *Luther ako ekonóm* (2010, 10 – 14), kde ich autor rozvíja do podoby úvahy o humánnom kapitalizme, teda o ekonomickom poriadku viazanom na etické kritériá a zodpovednosť. Kontinuita s ranými štúdiami tu nie je iba tematická, ale aj normatívna a vytvára jeden z mostov k jeho neskoršej koncepcii humánnej deontológie.

V Kiššovej dizertačnej práci sa popri analýze Lutherovej sociálnej kritiky cirkvi objavuje aj výrazný dôraz na etický význam Lutherovho učenia o dvoch ríšach pre život kresťana v spoločnosti. Lutherovo rozlíšenie duchovnej a svetскеj sféry Kišš neinterpretuje ako výzvu k úniku zo sveta, ale ako teologický rámec, ktorý umožňuje kresťanovi zodpovedne konať v rámci spoločenského poriadku a niesť spoluúčasť na jeho formovaní (Kišš 1967a, 51 – 54). Tento interpretačný motív sa v jeho neskoršej tvorbe ďalej systematizuje. V práci *Sociálna etika* už tento motív vystupuje v systematickej podobe. Kišš výslovne uvádza, že pri sociálno-etických otázkach, „treba vždy vychádzať z určitých základných etických princípov“ a že až ich aplikáciou na konkrétny problém

možno dospieť k správne mu riešeniu (Kišš 2006, 2; 201 – 202). V tomto zmysle možno hovoriť o vnútornej kontinuite Kiššovho myslenia. To, čo sa v dizertačnej práci objavuje ako teologická interpretácia Lutherovej sociálnej zodpovednosti kresťana, nadobúda v neskoršom období podobu systematickej sociálno-etickej reflexie.

Kľúčovým momentom, v ktorom sa lutherologická reflexia premieňa na zárodok vlastnej normatívnej koncepcie, je štúdia *Späť k Lutherovi* (1979), nadväzujúca na jeho skorší text *Fünf Formen...* (1978). Kišš tu odmieta redukciu učenia o dvoch ríšach na schematické rozlíšenie dvoch regimentov a poukazuje na existenciu viacerých foriem tohto učenia v Lutherových spisoch, keď píše: „V Lutherovom učení o dvoch ríšach musíme uznať existenciu niekoľkých foriem tohoto učenia zároveň“ (Kišš 1979, 218). Tým si vytvára metodologický priestor pre systematickú rekonštrukciu vnútorného napätia tejto koncepcie. Kišš sa pokúša o odstránenie ambivalencie, ktorá podľa neho umožnila legitimizovať aj nespravodlivé spoločenské poriadky.

Rozhodujúci normatívny obrat nastáva v jeho kritike pojmu „vlastnozákonnosť“ sveta. Kišš ukazuje, že Luther nepozná autonómnu sféru svetského regimentu vyňatú z dosahu Božieho zákona. Svetská ríša má síce vlastný spôsob zákonnosti, no nie je normatívne nezávislá. Je viazaná kritériom *lex naturalis*, ktoré Kišš interpretuje ako zákon lásky a spravodlivosti (Kišš 1979, 219 – 223). V tejto súvislosti zdôrazňuje, že prirodzený zákon nemožno chápať ako abstraktnú normu, ale ako etický princíp, ktorého obsahom je prikázanie lásky. Na podporu tejto interpretácie cituje Lutherov výrok, podľa ktorého „[V]šetky zákony treba vytvárať podľa základného zákona, pravidla a miery a tou je láska“ (Kišš 1979, 222). Z toho vyvodzuje aj normatívny dôsledok pre spoločenský poriadok, keď zdôrazňuje, že „[Š]tátne zákony sa majú riadiť podľa noriem *lex naturalis humanistica*“ (Kišš 1979, 223).

Ako zároveň uvádza, „pre Luthera *lex naturalis*, ktorý platí v ríši sveta, je zákonom lásky“ a že „prirodzený zákon je identický s láskou“ (Kišš 1979, 221 – 222). Táto interpretácia prirodzeného zákona ako normy humanity, prirodzenej lásky a spravodlivého spoločenského usporiadania sa stáva stabilným východiskom jeho etických úvah a zostáva prítomná aj v jeho ponovembrovej sociálno-etickej reflexii.⁸ Prirodzený zákon tak nevystupuje ako jedna norma medzi

⁸ Porovnaj Kišš (2006), kapitola „Tézy na pochopenie učenia o *lex naturalis*“, kde autor uvádza, že „riadiacim princípom... *lex naturalis optima* je humanita (prirodzená láska)“ a že humanizovaná deontológia má prihliadať na „to, čo vyžaduje láska k blížnemu v danej situácii“ (Kišš 2006, 54 – 55).

inými, ale ako vyššie kritérium, podľa ktorého sa hodnotí legitímnosť pozitívneho práva a štátnej moci (Kišš 1979, 221 – 223). Zákon bez lásky sa mení na bezprávie a štát, ktorý sa od tohto kritéria odchyli, stráca morálnu oporu. Vzťah medzi Božím kráľovstvom a svetskou ríšou tak nie je vzťahom izolácie ani autonómie, ale je sprostredkovaný zodpovedným konaním kresťanov, ktorí sú povolani uskutočňovať princípy humánneho prirodzeného zákona v konkrétnych spoločenských podmienkach. Prirodzený zákon tak nevystupuje ako formálne právne minimum, ale ako normatívny princíp lásky (Kišš 1979, 224 – 225; Očenášová-Štrbová 2013).

V tejto koncepcii sa prvýkrát zreteľne artikulujú tri kategórie, ktoré budú neskôr tvoriť jadro jeho etickej syntézy. Po prvé, prirodzený zákon nie je chápaný ako neutrálna racionalita ani ako pozitivistický konsenzus, ale ako humánny princíp spravodlivosti zakorenený v láske. Po druhé, správna interpretácia učenia o dvoch ríšach je rozhodujúca pre rozlíšenie medzi individuálnou a sociálnou etikou, keďže nejde iba o morálne konanie jednotlivca, ale aj o normatívne hodnotenie spoločenských štruktúr.⁹ Z toho vyplýva aj jeho chápanie vzťahu medzi prirodzeným a pozitívnym právom: pozitívne právo je legitímne len vtedy, ak zodpovedá princípom humánneho prirodzeného zákona. A napokon, sloboda svetského poriadku je vždy spojená so zodpovednosťou, pretože nijaká spoločenská štruktúra nie je vyňatá z morálneho hodnotenia.

Lutherovská analýza sa tak stáva médiom formulovania všeobecne platného kritéria spravodlivosti. To, čo je v texte prezentované ako návrat k Lutherovi, je zároveň krokom k vlastnej koncepcii, v ktorej sa teológia prirodzeného zákona, chápanie slobody a dôraz na zodpovedné konanie spájajú do jednotného normatívneho rámca. V tomto zmysle možno v uvedených častiach textu identifikovať zárodok jeho ponovembrovej etickej teórie.

Už v prednovembrovom období však možno sledovať, že tento normatívny rámec neostal iba na úrovni teoretickej rekonštrukcie. Tento posun sa zreteľne objavuje aj v programovej stati *Christologické podmienky...* (1983), kde Kišš odmieta únik kresťanskej viery do čisto individuálnej spirituality a zdôrazňuje

⁹ Podľa Kišša je autentické pochopenie tohto učenia možné badať v slovenských dejinách od 17. storočia, prejavuje sa či už v úsilí štúrovcov o zrušenie nevoľníctva, pri úlohe ktorú evanjelici zohrali v Slovenskom národnom povstaní, ako aj v protestoch biskupov Fedora Rupeldta a Samuela Štefana Osuského proti deportáciám Židov. Potvrdenie správnosti takehoto chápania Luthera sa v neposlednom rade prejavilo podľa Kišša aj v politickom správaní Alexandra Dubčeka, predovšetkým skrz jeho idey humanizovania socializmu, teda koncepcie socializmu s ľudskou tvárou (Kišš, SJB, zv. 1, 70 – 83; 207).

zodpovednosť kresťana za premenu spoločenského života v duchu hodnôt Božieho kráľovstva (Kišš 1983; SJB, zv. 3, 168 – 170). V tomto kontexte vystupuje do popredia aj problém slobody a zodpovednosti, ktorý patrí k dôležitým motívom Kiššovej prednovembrovej teologickej reflexie. V nadväznosti na Luthera rozlišuje medzi slobodou viery a slobodou lásky. Kým sloboda viery znamená oslobodenie človeka od zákona, zatracujúceho hnevu či smrti, sloboda lásky sa uskutočňuje v dobrovoľnej službe blížnemu. Preto môže pripomenúť známu Lutherovu formuláciu, že kresťan je „slobodným pánom všetkých vecí“, no zároveň „slúžiacim sluhom všetkých“ (Kišš, SJB, zv. 1, 368 – 374, 372). Sloboda preto nevedie k morálnej ľubovôli, ale k zodpovednému konaniu, motivovanému láskou. Tento dôraz sa v Kiššových úvahách o správnom kresťanskom postoji k svetu ďalej rozširuje na zodpovednosť za spoločnosť a dejiny. Sloboda tu nie je chápaná ako únik zo sveta, ale ako základ aktívneho a zodpovedného postoja voči svetu (Kišš, SJB, zv. 3, 168 – 199). V neskoršej práci *Sociálna etika* sa tento motív premieta do systematickej reflexie spoločenských problémov, v ktorej Kišš zdôrazňuje potrebu aplikovať základné etické princípy na konkrétne sociálne situácie (Kišš 2006, 196 – 202).

V 80. rokoch Kišš čoraz zreteľnejšie aplikuje pojmy reformácie, ako spravodlivosť, sloboda či stvorenie, na konkrétne spoločenské problémy svojej doby. V texte *Fašizmus z hľadiska kresťanskej sociálnej etiky* (1982) analyzuje totalitnú ideológiu ako formu dehumanizujúcej moci a upozorňuje na nebezpečenstvo kolektívnej viny. Kišš výslovne odmieta aplikáciu „zákonov džungle“ na ľudskú spoločnosť a zdôrazňuje, že normou politického života nemôže byť sila, ale humanizmus zakorenený v kresťanskom chápaní človeka ako Božieho obrazu (Kišš 1982, 70 – 71). Kritika fašizmu síce zodpovedala oficiálnej línii režimu, no Kišš ju formuluje univerzálne, ako varovanie pred každým kultom moci a porušením dôstojnosti človeka.¹⁰ Podobne v ďalších textoch osemdesiatych rokov rozvíja normatívny rámec, v ktorom sa čoraz zreteľnejšie črtá aj predpoklad neskoršie systematizovaného chápania dôstojnosti. V stati *Príčiny zneužitia Lutherovho učenia o dvoch ríšach* zdôrazňuje normatívny základ prirodzeného zákona, keď konštatuje: „Luther naproti tomu postavil za základ prirodzeného zákona lásku a spravodlivosť“ (Kišš 1980, 126).

¹⁰ Kišš si bol vedomý limitov verejného priestoru v období normalizácie a pojmy ako „humanizácia“, „mier“ či „pokrok“ používal spôsobom zodpovedajúcim dobovej rétorike, no naplnil ich obsahom vychádzajúcim z kresťanskej antropológie. Tento jazykový posun mu umožnil prenášať normatívne jadro svojej etiky do verejného diskurzu bez straty teologickej hĺbky.

Spoločenský poriadok preto podľa neho nemožno budovať na antihumánnych princípoch, ale na humanizme zodpovedajúcom kresťanskej sociálnej etike (Kišš 1980, 126 – 127). V texte *Humanizácia medzinárodných vzťahov z aspektu teológie* tento rámec rozširuje do verejnej a politickej roviny, keď medzi etické hodnoty kráľovstva Božieho zaraďuje spravodlivosť, slobodu, lásku, participáciu a zachovanie života ako princípy formovania medzinárodných vzťahov (Kišš 1985, 162 – 163). Kišš tak normatívne kritérium prirodzeného zákona prenáša z roviny individuálnej etiky aj do globálneho politického priestoru. Na tomto pozadí potom aj jeho bioetická reflexia oplodnenia in vitro nepredstavuje izolovanú reakciu na technický problém, ale praktickú ukážku toho, že ľudský život nemožno redukovať na biologický materiál či objekt manipulácie, čo naznačuje aj jeho varovanie pred nehumánymi cieľmi genetického inžinierstva a pred vytváraním „podľudí“ (Kišš 1986, 83 – 85). Prednovembrové Kiššove texty tak síce ešte neponúkajú samostatnú teóriu dôstojnosti, no už obsahujú jej dôležité antropologické a normatívne predpoklady, ktoré sa v neskoršom období ďalej rozvinú a systematizujú.

Kiššova teologická reflexia sa postupne mení na systematickú sociálno-etickú reflexiu spoločnosti, ktorá pripravuje pôdu pre neskoršiu syntézu humannej deontológie. Dôležitým medzníkom tohto vývoja je jeho habilitačná práca *Zodpovednosť kresťana za svet (podľa Luthera)* (1990), v ktorej systematicky interpretuje a rozpracúva Lutherovo učenie o dvoch ríšach ako základ kresťanskej spoločenskej zodpovednosti. Kišš tu zároveň zdôrazňuje, že kresťanská sloboda nevedie k úniku zo sveta, ale zakladá povinnosť zodpovedného konania v službe bližným a spoločnosti. Ako uvádza: „V svetskej ríši kresťan už nie je slobodným pánom všetkého, ale tu už je slobodným služobníkom svojmu bližnému“ (Kišš 1990, 15 – 20; 19).

Po roku 1989 sa táto koncepčná línia postupne systematizuje do podoby samostatnej etickej koncepcie. Ide o syntézu klasickej etiky povinnosti s evanjeliovým prikázaním lásky k bližnému, obohatenú o princíp menšieho zla, ktorá mu umožnila reagovať na spoločenské dilemy bez moralizujúceho dogmatizmu. Jej architektúru tvorí sedem sociálno-etických princípov, od analógie medzi nebom a zemou až po rozlíšenie prísnej cirkevnej a miernej štátnej normy (Kalajtidis 2024, 215; 218 – 219). Lutherovo učenie o vzťahu duchovnej a svetskej sféry sa v koncepcii humannej deontológie stáva metodickým nástrojom normatívneho prenosu medzi teologickou a občianskou rovinou.

3. Ponovembrová syntéza: od apologetiky k sociálnej etike

Po roku 1989 a páde režimu sa Igor Kišš vrátil do akademického života a počas nasledujúcich rokov sa jeho dlhodobo pripravená filozoficko-etická línia kryštalizuje do ucelenej sociálno-etickej koncepcie. V Kiššovej práci bola filozofická problematika prítomná už v raných reflexiách. Münz (1998) v tomto kontexte poukazuje na prvky platonizujúcej metafyziky sprostredkovanej Lutherovou teológiou a označuje Kiššovú pozíciu ako monodualistickú.¹¹ Tento postoj sa prejavuje najmä v etickej reflexii, cez ideu dobra. Pozemské dobro je v jeho porozumení chápané ako matný odlesk božej idey dobra. Rovnako aj vrozený, Bohom daný prirodzený zákon, ku ktorému sa má historicky podmienená morálka približovať. Božie kráľovstvo je preňho vzorom a cieľom pozemského poriadku, ktorý má byť „paradeizovaný“, teda v primeranej miere prenikaný ideálom. Kľúčovým nástrojom je analógia *regni Dei*, keď sa z pomerov „na nebi“ usudzuje na optimálne pomery „na zemi“, a antropológia *imago Dei*: človek je teomorfný, odraz Božieho originálu, a preto sa má svet formovať podľa ideálov, na ktorých bol stvorený (Kišš 2006, 135). S tým súvisí aj *creatio continua* a teleologické čítanie prírody, ktoré uňho podporuje humánnu orientáciu spoločenského poriadku (Kišš 2006, 168 – 169; Münz 1998, 337 – 345; Kalajtzidis 2025, 170 – 179). Kišš sa aj tu, rovnako ako v iných oblastiach, opiera o Luthe-rovo učenie o dvoch ríšach a dedukuje z neho etické a spoločenské dôsledky, pričom ho zároveň konfrontuje s poznatkami modernej vedy a s podnetmi rôznych teologických tradícií (Kišš 2006).

Dôležitú úlohu uňho hrá prirodzený zákon, z ktorého odvodzuje prirodzené právo (*ius naturale*). V jeho svetle sa náboženstvá približujú k zdieľateľnému „svetovému étosu“ a je možná spolupráca veriacich a neveriacich (Tillichova teonómna autonómia).¹² Kišš akceptuje morálnu kompetenciu neveriacich a uznáva, že civilná interpretácia kresťanských hodnôt je možná. Dokonca výslovne vyzýva „podporiť vo svete všetko to, čo je humánne, aj keby to presadzovali celkom sekulárni ľudia“, čo v Bonhoefferovom duchu označuje ako

¹¹ Monodualizmus označuje jednotu stvorenia pri dvojakom spôsobe správy sveta; rozlíšenie cirkevnej a civilnej sféry je funkčné, nie ontologické.

¹² Tillich ňou označuje stav, v ktorom autonómia rozumu a občianskej morálky čerpá z hlbinného náboženského základu bez toho, aby sa zmenila na heteronómiu či teokraciu. V Kiššovom kontexte to znamená preklad nábožensky motivovaných dôvodov do racionálne zdieľateľného rámca *lex naturalis optima* (Tillich 1963, 17 – 47).

„civilnú interpretáciu evanjelia“ (Kišš 2006, 67; 300).¹³ Súčasne však náboženskej morálke priznáva hlbšie a účinnejšie zdôvodnenie morálnych noriem. V sporoch má preto v sociálnej etike prednosť riešenie sprostredkované spoločným rámcom prirodzeného zákona v jeho optimálnej podobe (*lex naturalis optima*), teda princípom humanity. V neskoršej Kiššovej terminológii pritom ide o protiklad k *lex naturalis historica*, teda k historicky podmienenej a neraz nedokonalej podobe prirodzeného zákona.¹⁴ Prirodzený zákon tu však nepredstavuje iba všeobecný konceptuálny rámec, ale aj vyššie normatívne kritérium pre verejnú morálku, pozitívne právo a spoločenský poriadok. Hoci jeho obsahovým jadrom zostáva láska, v sociálnej etike ide o inú rovinu jej uplatnenia než pri evanjeliovom prikázaní lásky k blížnemu: prirodzený zákon je jej civilne sprostredkovanou a verejne zdôvodniteľnou podobou, zatiaľ čo Ježišova Kázeň na vrchu, *lex Christi* a *lex absoluta* predstavujú prísnejší normatívny horizont cirkvi a individuálnej etiky. Kázeň na vrchu nemožno robiť východiskom pre štátne zákony a cirkev nemá štátu nanucovať *lex absoluta* a *lex Christi*, lebo by dochádzalo ku klerikalizmu (Kišš 2006, 54 – 57; 149 – 151).

Hoci prijíma rozlíšenie božskej a svetskej ríše, nie je ontologickým dualistom: rozdiel medzi ríšami chápe skôr kvantitatívne než kvalitatívne a odmieta panteizmus, depersonalizovaného „boha filozofov“, rovnako aj deistického, morálne ľahostajného boha. Boh je preňho morálne konajúci subjekt a človek, stvorený na jeho obraz, má etiku vo svojej esencii. Preto sa Kiššova etika dá opísať ako kristologicky ukotvená, no s výrazným sekularizovaným momentom. V spore medzi laickou a náboženskou mravnosťou sa prikláňa k náboženskej, jej argumenty však sprístupňuje sekulárnemu diskurzu a opiera ich o všeobecne zdieľateľný princíp humanity. Kišš pripúšťa, že na humanizácii sveta sa môžu podieľať nielen kresťania, ale aj humánne orientovaní nekresťania.

¹³ Tento rámec súvisí aj s Kiššovým presvedčením, že mnohí neveriaci dokážu žiť vysoko mravne, že existuje aj „sekulárna verzia znovuzrodenia“ a že aj v sekulárnom svete pôsobia ľudia dobrej vôle (Kišš 2006, 14; 19).

¹⁴ V neskorších textoch, explicitne v diele *Svet je Boží*, Kišš výslovne rozlišuje medzi *lex naturalis historica*, *lex naturalis optima* a *lex naturalis humanisata*. V prednovembrových textoch však ešte pracuje skôr s *lex naturalis* a *lex naturalis humanistica*. Napríklad v štúdií *Späť k Lutherovi* označuje týmto pojmom humanisticky prečistené chápanie prirodzeného zákona ako zákona lásky, spravodlivosti a humanity, z ktorého zároveň odvodzuje požiadavku, aby sa štátne zákony riadili jeho normami. Neskoršia terminológia *historica* / *humanisata* / *optima* tak podľa všetkého predstavuje systematickejšie rozvinutie staršieho motívu, nie jeho obsahový zlom.

Civilná morálka, pokiaľ je zameraná na dôstojnosť a dobro človeka, môže participovať na fragmentárnej realizácii Božieho kráľovstva.¹⁵ V tomto rámci možno Kiššovu otvorenosť voči sekulárnej humanite chápať ako uznanie takých civilných foriem morálneho konania, ktoré sa podieľajú na humanizácii sveta bez toho, aby sa tým rušil eschatologický a iba fragmentárny charakter dejinných prejavov kráľovstva Božieho (Kišš 2006, 126; 128; 300; Münz 1998, 337 – 345; Kalajtzidis 2023, 102 – 111; 2024).

Kiššov prístup k filozofii je hlboko determinovaný teologickým zázemím a záujmom o etiku, aj tu sa opiera o Luthera a jeho interpretáciu Kázne na vrchu, pričom rozlišuje medzi individuálnou a sociálnou etikou, no toto rozlíšenie nenecháva hermeticky oddelené. V individuálnej etike preňho platí predovšetkým etika lásky, ktorá sa nemá uzavrieť do súkromnej zbožnosti, ale má immanentný, svetský dosah, zatiaľ čo v sociálnej etike lásku dopĺňa spravodlivosť a ďalšie princípy (mier, rovnosť, milosrdenstvo, sloboda, pokoj, pravdivosť, služba a úcta k životu) (Kišš 2006, 282). V knihe *Ježišova kázeň na vrchu v živote kresťana* Kišš individuálnu etiku neredukuje na súkromnú zbožnosť ani na etiku úniku zo sveta. Kresťan má podľa neho vo svojom osobnom živote uplatňovať princíp Kristovej lásky a odzrkadľovať etiku kráľovstva Božieho v pokore, milosrdenstve, odpúšťaní, tvorení pokoja a hlade po spravodlivosti. Nadvzujúc na Ježišovu výzvu, aby kresťan bol soľou zeme a svetlom sveta, Kišš zdôrazňuje, že úsilie o humánnejší svet znamená aj väčšiu realizáciu Božieho kraľovania v sekulárnej oblasti. Implicitne sa tu ukazuje aj vzťah slobody a zodpovednosti. Kresťan nie je viazaný ani rigoróznym výkladom normy, ani pasívnou morálkou redukovanou na cit, ale je vedený k zodpovednému rozlišovaniu toho, ako v konkrétnej situácii čeliť zlu bez rezignácie na lásku, spravodlivosť a humanizáciu sveta (Kišš 2002, 20 – 21; 26 – 27; 34 – 37).

Exemplárne to ukazuje jeho riešenie sebaobrany: ak je jednotlivec napadnutý, smie zastúpiť neprítomnú svetskú vrchnosť a postaviť sa zlu na odpor. Aj tu je vidno, že kresťanská etika nemá v jeho ponímaní výlučne transcendentný rozmer, naopak dôležitý je rozmer svetský. Zároveň tu Kišš stavia most medzi individuálnou a sociálnou rovinou etiky. Gluchman pritom Kiššovu publikáciu *Ježišova kázeň na vrchu v živote kresťana* charakterizuje ako kompendium praktickej kresťanskej etiky pre každodennosť, ktoré oslovuje aj nekresťanov, a jeho dôraz na humanizáciu hodnotí ako príspevok použiteľný naprieč

¹⁵ „V skutočnosti kresťanstvo nikdy nepopieralo možnosť aj prirodzenej morálky. Kresťanstvo etiku nezakladalo len na *revelatio specialis* v Kristovi, ale zakladalo ju aj na *revelatio generalis*, na všeobecnom zjavení, na ktorom majú účasť aj nekresťania“ (Kišš 2006, 15).

svetonázormi. Zároveň však Kiššovu ponovembrovú etiku rámcovo označuje za modernú a liberálnu v tom zmysle, že princíp humanity, charakterizovaný tézou lásky k blížnemu, je v nej ústredným motívom otvárajúcim cestu k racionálnej diskusii so sekulárnym prostredím (Gluchman 2003, 582 – 583; Gluchman 2012, 321 – 322).

Vzťah slobody a zodpovednosti pritom Kišš pri výklade Luthera rozvíja prostredníctvom rozlíšenia medzi slobodou viery a slobodou lásky. Kým sloboda viery znamená oslobodenie človeka od zotročujúcich mocí, sloboda lásky sa uskutočňuje v dobrovoľnej službe blížnemu, takže kresťanská sloboda nevedie k ľubovôli, ale k zodpovednému konaniu (Kišš 1990, 18 – 20). V ponovembrovej syntéze tento motív ďalej rozvíja. Kresťanská etika nie je kazuistika, ale vyžaduje zodpovedné rozhodnutie v konkrétnej situácii, pričom sloboda nie je absolútna, ale limitovaná láskou, humanitou a právami druhých (Kišš 2006, 16; 19; 38; 49; 221 – 222).

Pri hľadaní vlastnej etickej pozície sa Kišš kriticky vyrovnáva s viacerými podobami konzekvencialistického a hedonistického uvažovania, najmä s Benthamovým a Millovým princípom užitočnosti, epikurejsko-démokritovským hedonizmom či Helvétiovým rozumným egoizmom. Zároveň odmietol aj opačný pól, extrémnu deontologickú etiku povinnosti reprezentovanú Kantovým kategorickým imperatívom. Kišš výslovne formuluje svoje riešenia ako teleologickú deontológiu, takú, ktorú treba zbaviť strnulosti, humanizovať a doplniť aj o prihliadanie na danú situáciu a konzekvencie. Súčasne sa explicitne dištancuje od etiky dobier v zmysle hesla, cieľ posväčuje prostriedky. Aj pri prihliadaní na dôsledky, dôležitá je kompatibilita prostriedkov s princípom lásky a hodnotou humanity (Kišš 2006, 41 – 49; Gluchman 2007; Kalajtzidis 2024, 199).

Jeho riešením bola humánna deontológia, teda humanizovaná teleologická deontológia. V humánnej deontológii majú povinnosti viazané na princíp humanity záväznú váhu *prima facie*; dôsledky následne rozhodujú pri konflikte povinností a pod testom proporcionality a kompatibility prostriedkov s láskou k blížnemu. Odlišuje sa od kantovského rigorózneho čítania tým, že pripúšťa výnimku pre ochranu osoby, a od utilitarizmu tým, že nedovoľuje „dobru“ legitimizovať prostriedky, ktoré sú vnútorne nehumánne. Ide o prístup, ktorý zosúlaďuje etiku povinností s humanistickými hodnotami, najmä s dôstojnosťou, slobodou a rovnosťou. Prekonáva slabiny tradičného deontologického rigorizmu tým, že odmieta dogmatické lipnutie na pravidle bez ohľadu na kontext či dôsledky, no zároveň zachováva normatívnu váhu povinností. Vychádza z prikázaného, ale ak to vyžaduje láska k blížnemu a súlad s ďalšími zá-

sadnými hodnotami, pripúšťa odklon od doslovného znenia normy a jej uplatnenie vo svetle konkrétnej situácie. Humánna deontológia tak stojí v napätí medzi etickou poslušnosťou a etickou slobodou, a usiluje sa o zodpovedné uplatnenie normy v konkrétnych podmienkach (Kišš 2006, 48 – 49). Gluchman ukazuje, že u Kišša sú pravidlá rámcom uvažovania, zatiaľ čo rozhodujúcim aspektom môžu byť dôsledky.¹⁶ Túto tézu je možné doložiť na bioetických prípadoch, kde Kišš formuluje dve paralelné roviny hodnotenia a umožňuje rozdielne závery závislé od kontextu (Kalajtzidis 2023, 102 – 111; Gluchman 2007; 2012, 316).¹⁷

Kišš zdôrazňuje, že etické povinnosti vznikajú v dialógu osobného svedomia so spoločenskou morálkou, nie ako nemenné predpisy uplatňované bez ohľadu na okolnosti. V jeho systéme totiž figurujú dve roviny, absolútna etika (ideál Božieho kráľovstva) a relatívna etika (prispôbená možnostiam človeka). Tomu zodpovedá aj rozlíšenie medzi prísnou etikou cirkvi a miernejšou etikou štátneho práva: cirkev stráži ideál *lex absoluta*, no spoločnosť je riadená prirodzeným zákonom (*lex naturalis*), aby sa nevynucovalo nadľudské optimum ako všeobecná norma (Kišš 2006, 53 – 57). Gluchman ukazuje aj to, ako tieto dve roviny môžu viesť k odlišným, neraz protichodným záverom. Zatiaľ čo absolútna norma zostáva ideálnym horizontom, relatívna etika nám umožňuje humánne riešenia. Tento postoj prenáša do aplikovaných oblastí a ponúka riešenia v sexuálnej etike, etike manželstva a rodiny, lekárskej a ekologickej etike, etike kultúry a športu, ako aj v politickej, hospodárskej, kňazskej a cirkevnej etike. Dôležité je však, že prísne biblické stanovisko nie je vždy podľa Kišša možné bezprostredne legalizovať v pluralitnej spoločnosti. Je potrebné rešpektovať heterogenitu svetonázorov (Kišš 2006, 229 – 230). Avšak Kišš sa usiluje o priestor, v ktorom možno za presne stanovených podmienok z kresťanského hľadiska morálne odôvodniť aj citlivé a sporné otázky. Jeho prístup

¹⁶ Podľa Gluchmanovho názoru je váha dôsledkov a príbuznosť konzekvencializmu tak veľká, že dokonca uvažuje o jej označení za teologickú verziu etiky sociálnych dôsledkov, ktorá patrí do kategórie súčasného neutilitaristického konzekvencializmu (2012, 312).

¹⁷ K mechanizmu rozhodovania porovnaj Kišš (2006, 235 – 237) prípad „svätej lži“ (*fraus pia*), keď príkaz pravdivosti v kolízii ustupuje povinnosti zachrániť život. Rovnako Kišš (2006, 155 – 156) k ukončovaniu života, kde autor odmieta priamu aktívnu eutanáziu, no pripúšťa pasívnu a tzv. nepriamu aktívnu eutanáziu v paliatívnej starostlivosti, lebo cieľom je zmieriť utrpenie, nie usmrtiť. Či Kišš (2006, 54; 149 – 151) k rozlíšeniu *lex absoluta* a *lex naturalis optima*, ktoré umožňuje v občianskom práve indikované výnimky, aby sa predišlo väčšiemu zlu, hoci cirkev drží ideál prísnej normy.

možno charakterizovať ako určitý typ kresťanského etického liberalizmu,¹⁸ ktorý vychádza v ústrety ľudskej krehkosti bez rezignácie na princíp humanity. Patrí sem interrupcia, eutanázia, umelé oplodnenie, genetické zásahy či embryonálny výskum, ale aj rozvod, vždy s ohľadom na humánne hodnoty a konkrétny kontext (Kalajtzidis 2024; 2025, 170 – 179; Gluchman 2007; 2012, 318).

Takto po roku 1989 Kišš postupne dovršuje syntézu, ktorá vyrastá z reformačného učenia o dvoch ríšach, ekumenickej otvorenosti a sociálno-etickej agendy: ideál evanjelia zostáva normatívnym horizontom, no jeho civilná realizácia je sprostredkovaná humánnymi hodnotami a rozvážnou spravodlivosťou.

4. Záver

Analýza Kiššovej tvorby ukazuje, že vnúťorná kontinuita a premenlivé akcenty sa nevyučujú. Od normalizačnej defenzívy k otvorenej ponovembrovej syntéze sa menil jeho štýl, adresnosť aj tematický horizont, no jadro zostávalo stabilné: *imago Dei* a prirodzený zákon, Lutherovo rozlíšenie dvoch ríš a ich vyúsťenie v koncepcii humánnej deontológie. Rok 1989 tak v jeho myslení nepredstavuje diskontinuitu, ale rozšírenie priestoru, v ktorom mohla kresťanská zodpovednosť vstupovať do verejnej morálky pluralitnej spoločnosti explicitnejším a systematickejším spôsobom.

Charakteristickým znakom tejto syntézy je dôraz na postupnú humanizáciu spoločnosti. Kišš, v zhode s Gluchmanom, pracuje s predstavou pohybu od historicky podmienenej podoby prirodzeného zákona (*lex naturalis historica*) k jeho optimálnej podobe (*lex naturalis optima*). V texte o tolerancii nadväzuje na Teilharda de Chardin a interpretuje dejiny ako proces rastúcej znášateľnosti a ekumenickej spolupráce (Kišš 1995, 111). V jeho argumentácii sa humanita javí ako ontologicky zakotvený princíp, ktorý prepája biblickú tradíciu, klasickú filozofiu a kresťanskú morálnu reflexiu.

Symbolickým vyústením jeho dlhodobého projektu je rozsiahle dielo *Svet je Boží*, ktoré predstavuje tematickú kompiláciu jeho celoživotnej tvorby. Aj tu zostáva prítomné základné presvedčenie, že evanjeliové normy je možné prekladať do jazyka zdieľateľného v pluralitnej spoločnosti. Kontinuita jeho myslenia tak nespočíva v nemennosti tém, ale v stabilite normatívneho jadra, ktoré sa v meniacich historických podmienkach artikuluje odlišnými spôsobmi a po roku 1989 nadobúda systematickejšiu podobu v koncepcii humánnej deontológie. Práve

¹⁸ Ide teda o pastorálne zmiernenú aplikáciu prísnej normy v prospech ochrany osoby. Prísna cirkevná norma sa do zákona neprepisuje, ale prekladá do racionálne zdieľateľných humánnych dôvodov.

táto rekonštrukcia ukazuje, že Kiššova etika predstavuje pokus preložiť reformačné teologické kategórie do jazyka moderného sociálno-etického diskurzu.

Literatúra

- FOLTIN, M. (2024): Transformations and Controversies in Ethical and Moral Thinking in Slovak Philosophical Thought in the 1950s and 1960s. *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 14 (1 – 2), 208 – 218. DOI: <https://doi.org/10.2478/ebce-2024-0015>
- GLUCHMAN, V. (2003): O etike (a morálke) nielen kresťana. *Filozofia*, 58 (8), 581 – 583. Dostupné na: <https://filozofia.sav.sk/sites/default/files/doc/filozofia/2003/8/581-583.pdf>
- GLUCHMAN, V. (2007): Systematický pohľad na otázky sociálnej etiky. *Filozofia*, 62 (10), 940 – 942. Dostupné na: <https://filozofia.sav.sk/sites/default/files/doc/filozofia/2007/10/940-942.pdf>
- GLUCHMAN, V. (2012): On the Human Body in Igor Kišš's Humanized Deontology. *Christian Bioethics*, 18 (3), 312 – 324. DOI: <https://doi.org/10.1093/cb/cbs024>
- KALAJTZIDIS, J. (2023): Kišš, Igor (1932 – 2018). In: Mihina, F. (ed.): *Osobnosti slovenskej filozofie 20. storočia*. Bratislava: SFZ pri SAV, 102 – 111.
- KALAJTZIDIS, J. (2024): Evanjelická etika na Slovensku v druhej polovici 20. storočia. In: Gluchman, V. a kol. (eds.): *Dejiny etického myslenia na Slovensku III (1918–1989)*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 195 – 222.
- KALAJTZIDIS, J. (2025): Kišš, Igor (1932 – 2018). In: Mihina, F. (ed.): *Osobnosti slovenskej filozofie 20. storočia. 2., rozšírené vydanie*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 170 – 179.
- KIŠŠ, I. (1956): Sloboda od hriechu u Luthera. *Cirkevné listy*, 69 (6), 109 – 111.
- KIŠŠ, I. (1959a): Konrád Cordatus – reformátor stredného Slovenska. *Cirkevné listy*, 72 (6), 92 – 95.
- KIŠŠ, I. (1959b): Konrád Cordatus – reformátor stredného Slovenska. *Cirkevné listy*, 72 (7 – 8), 120 – 124.
- KIŠŠ, I. (1960): Die Hindernisse und die Möglichkeiten der Interkommunion heute. *Communio viatorum*, 3 (3 – 4), 270 – 278.
- KIŠŠ, I. (1962): Lutherovo stanovisko k chápaniu večere Pánovej v starej Jednote bratskej. *Cirkevné listy*, 75 (9), 140 – 142.
- KIŠŠ, I. (1963): Chápanie večere Pánovej v starej Jednote bratskej. *Cirkevné listy*, 76 (9), 134 – 137.
- KIŠŠ, I. (1965): Lutherov pomer k Husovi. *Cirkevné listy*, 78 (6), 89 – 95.
- KIŠŠ, I. (1967a): Lutherova sociálna kritika cirkvi. Nепublikovaný rukopis dizertačnej práce. Bzince pod Javorinou / Bratislava.
- KIŠŠ, I. (1967b): Luther als Sozialreformer der Kirche (zum 450. Jahrestag der Reformation). *Communio viatorum*, 165 – 174.
- KIŠŠ, I. (1975): „The Lord of Hosts“ or „The Sovereign Lord of All“. *The Bible Translator*, 26 (1), 101 – 106.
- KIŠŠ, I. (1978): Fünf Formen der Zwei-Reiche-Lehre Luthers: Versuch einer neuen Lösung. *Die Zeichen der Zeit*, 32 (1), 1 – 16.
- KIŠŠ, I. (1979): Späť k Lutherovi. *Kresťanská revue*, 46 (9 – 10), 216 – 226.
- KIŠŠ, I. (1980): Príčiny zneužitia Lutherovho učenia o dvoch ríšach. *Cirkevné listy*, 93 (8), 125 – 127.
- KIŠŠ, I. (1982): Fašizmus z hľadiska kresťanskej sociálnej etiky. *Cirkevné listy*, 95 (5), 69 – 72.

- KIŠŠ, I. (1983): Christologické podmienky správneho postoja kresťana k svetu. In: *Před VI. Valným shromážděním Světové rady církví*. Praha: ERC, 58 – 66.
- KIŠŠ, I. (1985): Humanizácia medzinárodných vzťahov z aspektu teológie. *Cirkevné listy*, 98 (11), 161 – 164.
- KIŠŠ, I. (1986): Fertilisatio in vitro. *Křesťanská revue*, 53 (4), 82 – 88.
- KIŠŠ, I. (1990): *Zodpovednosť kresťana za svet. Štúdie k Lutherovmu učeniu o dvoch ríšach*. Bratislava: EBF UK. Dostupné na: https://fevth.uniba.sk/fileadmin/ebf/Kniznica_EBF_UK/e-kniznica/Kiss_Hab_1-140.pdf
- KIŠŠ, I. (1995): Tolerancia u Ježiša v dejinách cirkvi. *Cirkevné listy*, 108 (7 – 8), 109 – 111.
- KIŠŠ, I. (1997): *Sociálna etika*. Bratislava: EBF UK.
- KIŠŠ, I. (2002): *Ježišova kázeň na vrchu v živote kresťana*. Liptovský Mikuláš: Transcivus.
- KIŠŠ, I. (2006): *Sociálna etika*. Bratislava: EBF UK.
- KIŠŠ, I. (2010): Luther ako ekonóm. *Cirkevné listy*, 134 (10), 8 – 14.
- KIŠŠ, I. [bez dátumu]: *Svet je Boží*. Nepochybný rukopis, 4 zv., približne 2 500 s. Súkromný archív rodiny Igora Kišša, Bratislava. (Citované so súhlasom vlastníka; skratka v texte: SJB.)
- MÜNZ, T. (1998): Súčasná luteránska teológia na Slovensku. *Filozofia*, 53 (6), 337 – 349. Dostupné na: <https://filozofia.sav.sk/sites/default/files/doc/filozofia/1998/6/337-349.pdf>
- OČENÁŠOVÁ-ŠTRBOVÁ, S. (2013): Igor Kišš – doctor honoris causa. Text návrhu pre vedeckú radu UMB a Pedagogickej fakulty UMB. [Online.] Dostupné na: https://www.ecav.sk/files/user/igor_kiss_drhc.pdf
- TILLICH, P. (1963): *Morality and Beyond*. New York: Harper & Row (Harper Torchbooks).
- TÖRÖK, J. (2003): O skupine kristianistov alebo ako to bolo s tzv. „Jakubčíkizmom“ na Slovensku. *Filozofia*, 58 (3), 155 – 168. Dostupné na: <https://filozofia.sav.sk/sites/default/files/doc/filozofia/2003/3/155-168.pdf>

Príspevok je výstupom riešenia projektu VEGA 1/0394/23: Pokolenia slovenskej filozofie: generačné a dobové impulzy v ideovej kinetike slovenskej filozofie 20. storočia.

Ján Kalajtzidis
Inštitút filozofie a etiky
Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove
Ul. 17. novembra 1
080 78 Prešov
Slovenská republika
e-mail: jan.kalajtzidis@unipo.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3886-3069>