Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

T H E O L O G O S

teologická revue
theological revue

Theologos je vedecký recenzovaný akademický časopis, v ktorom sú uverejňované príspevky z oblastí teológie, filozofie, histórie, religionistiky, náboženskej pedagogiky a príbuzných disciplín. Časopis vychádza dvakrát do roka (apríl a september).

REDAKČNÁ RADA TEOLOGICKEJ REVUE THEOLOGOS

PREDSEDA: *Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.*

VÝKONNÝ REDAKTOR: *doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.*

ČLENOVIA: *prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., Ottawská univerzita, Kanada*
prof. dr. hab. Andrzej Baczyński, UPJPII Krakow
prof. UŚ dr hab. Andrzej Żądlo, Uniwersytet Śląski w Katowicach
prof. dr. hab. Tadeusz Zasępa, Katolícka univerzita, Ružomberok
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., KTF KU Ružomberok
prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.
prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
doc. ThDr. Marek Petro, PhD.
doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.
dr hab. Bogdan Węgrzyn
Mons. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

RECENZENTI: *prof. dr. hab. Tadeusz Zasępa; prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.; prof. ThDr. Pavol Dráb, PhD.; prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.; prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.; Sac. Prof. Dr Hab. Artur J. Katolo; doc. ThDr. Ján Jenčo, PhD.; doc. ThDr. Štefan Lenčiš, PhD.; doc. ThDr. Ján Jenčo, PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.; doc. ThDr. Marek Petro, PhD.; doc. ThLic. Mgr. Karel Sládek, ThD.; doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.; doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.; PhDr. Dušan Hruška, PhD.; ThDr. Jana Koprivňáková, PhD.; Mons. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.; ThDr. Peter. Borza, PhD.; ThDr. Štefan Paločko, PhD.; ThDr. Radovan Šoltés, PhD.*

REDAKCIA:
THEOLOGOS
Prešovská univerzita v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov, SLOVAKIA
Tel., Fax: +421 51 77 32 567
E-mail: theologos@unipo.sk
Web: http://www.unipo.sk/gtf/index.php?sekcia=theologos

GRAFICKÁ ÚPRAVA: *Juraj Gradoš*

Teologickú revue Theologos vydáva Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta s cirkevným schválením.
Cirkevné schválenie udelil Mons. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup a metropolita, pod č. j. 1659/2008.

ISSN 1335-5570

OBSAH

JANUSZ MARIAŃSKI
Európa bez Boha: medzi sekularizmom a novou evanjelizáciou 7

PATRIK MATURKANIČ
Víra jako důležitý transcendentní fenomén
v životě zasvěceného služebníka 20

STANISLAV PŘIBYL
Prvky církevní struktury v prvním listu Klementa Římského 41

RUDOLF SVOBODA
Reaktion der Nichtkatholiken auf das erste Vatikanische Konzil in
Budweis 1869 – 1870 63

PETER ŠTURÁK
Brest-litovská únia, genéza jej uzatvorenia
a dôsledky pre ďalší život Cirkvi. (1. časť) 75

FRANTIŠEK ČITBAJ
Druhý vatikánsky koncil ako cesta ku kodifikácii
Kódexu kánonov východných cirkví 85

MARCEL MOJZEŠ
Interpretácia organického vývoja liturgie podľa Benedikta XVI. 96

ĽUBOMÍR PETRÍK
Homiletická činnosť v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku 108

PETER TIRPÁK
Kerygma a katechéza ako prostriedok zmeny života 127

RADOVAN ŠOLTÉS
Transcendentálne východiská existenciálneho uvažovania
o Bohu u Karla Rahnera 137

MARTINA PETRÍKOVÁ
O kresťanskej symbolike rozprávky H. Ch. Andersena
Dievčatko so zápalkami 148

PETRA ANDREJČÁKOVÁ
Žiadostivosť ako nezriadená túžba a boj proti nej 156

SILVIA DOLINSKÁ
Negatívne dôsledky antikoncepcie a interupcie pre matku, nositeľku života 172

OĽGA FEJERČÁKOVÁ
Fenomén pokánia v liturgických textoch syropôstnej nedele 184

TOMÁŠ PEŠEK
Sloboda vôle v náuke Tomáša Akvinského (II. časť – sloboda vôle z pohľadu jej vzťahu k Božiemu predpoznaniu) 203

MARTIN TKÁČ
Ustanovenie Novej zmluvy a jej jednotlivé časti I. 216

PAVOL FENÍK
Morálna teológia v učení Jána Pavla II. na svetových dňoch mládeže 229

MONS. JÁN BABJAK SJ
Nová evanjelizácia na odovzdávanie kresťanskej viery Biskupská synoda v Ríme 241

RECENZIE
MAŁGORZATA DUDA
TIRPÁK, F – KUBIK, F.: Voľný čas z pohľadu animácie. Prešov : GTF PU, 2012, 212 s. ISBN 978-80-555-0564-0. 246

TOMÁŠ GERBERY
LIESSMANN, K. P.: Univerzum věcí (K estetice každodennosti). Praha : Academia, 2012. 137 s. ISBN 978-80-200-2060-4. 248

DANIEL SLIVKA
DUBOVSKÝ, P.: Prikázania na Sinaji pre správny život a bohoslužbu. Trnava : Dobrá kniha, 2012. ISBN 978-80-7141-751-4 250

ANNA ŠVECOVÁ
GERMUŠKOVÁ, M.: Tvorba duchovne orientovaných spisovateľov. Praha : Verbum, 2010, 186 s. ISBN 978-80-904415-1-4. 252

ADRESÁR AUTOROV 254

CONTENT

JANUSZ MARIAŃSKI
Europe without God: between secularism and the new evangelization 7

PATRIK MATURKANIČ
Faith as an important transcendent phenomenon in the life of consecrated servant 20

STANISLAV PŘIBYL
Elements of church structures in the first epistle of Clement of Rome 41

RUDOLF SVOBODA
Response of non-Catholics to the First Vatican Council in Budweis 1869 – 1870 63

PETER ŠTURÁK
Brest-Lithuanian Union, genesis of its conclusion and implications for the future life of the Church (Part I.) 75

FRANTIŠEK ČITBAJ
The Second Vatican Council as a way to codify the Code of Canons of the Eastern Churches 85

MARCEL MOJZEŠ
Interpretation of the organic development of the liturgy by Benedict XVI. 96

ĽUBOMÍR PETRÍK
Homiletic activity in the Greek Catholic Church in Slovakia 108

PETER TIRPÁK
Kerygma and catechesis as a way of life changes 127

RADOVAN ŠOLTÉS
Transcendental background of the existential thinking to God by Karl Rahner 137

MARTINA PETRÍKOVÁ
About Christian Symbolism of H. Ch. Andersen's Fairy Tale The Little Match Girl 148

PETRA ANDREJČÁKOVÁ
Lust as disordered desire and fighting against it 156

SILVIA DOLINSKÁ
Negative effects of contraception and abortion for the mother, the bringer of life 172

OĽGA FEJERČÁKOVÁ
The phenomenon of penitence in liturgical texts of Cheesefare Sunday 184

TOMÁŠ PEŠEK
Freedom of the will in the Doctrine of Thomas Aquinas (Part II - freedom of will in terms of its relationship to God´s pre-cognition) 203

MARTIN TKÁČ
Establishment of the New Testament and its individual parts I. 216

PAVOL FENÍK
Moral Theology in the Doctrine of John Paul II. on World Youth Day 229

MONS. JÁN BABJAK SJ
The new evangelization for the transmission of the Christian faith Synod of Bishops in Rome 241

REVIEWS
MAŁGORZATA DUDA
TIRPÁK, F – KUBIK, F.: Voľný čas z pohľadu animácie. Prešov : GTF PU, 2012, 212 s. ISBN 978-80-555-0564-0. 246

TOMÁŠ GERBERY
LIESSMANN, K. P.: Univerzum věcí (K estetice každodennosti). Praha : Academia, 2012. 137 s. ISBN 978-80-200-2060-4. 248

DANIEL SLIVKA
DUBOVSKÝ, P.: Prikázania na Sinaji pre správny život a bohoslužbu. Trnava : Dobrá kniha, 2012. ISBN 978-80-7141-751-4 250

ANNA ŠVECOVÁ
GERMUŠKOVÁ, M.: Tvorba duchovne orientovaných spisovateľov. Praha : Verbum, 2010, 186 s. ISBN 978-80-904415-1-4. 252

ADDRESSES OF AUTHORS 254

Európa bez Boha: medzi sekularizmom a novou evanjelizáciou

JANUSZ MARIAŃSKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

Abstract: *Sociologists disagree in evaluation of the secularization trends in the contemporary world. Secularization understood as social emancipation was seen – at some level – as a synonym of gained autonomy and freedom of man, as the triumph of intellect and free of religion. It was presented as the universal process of social development. The inevitable result of social modernization should be a gradual weakening of religion and disappearance of the churches. Sociologists start increasingly talk also about the process of desecularisation. They start slowly to take leave the theory of secularization as the only paradigm, interpreting and explaining the transformation of religiosity in the contemporary world. In the current sociology of religion there are increasingly emerging concepts such as new spirituality and a new religiosity. The religion and modernization are in harmony and religion experiences significant growth in many countries of the world. The thesis of pluralism is the explanatory key to this situation. Secularisation and desecularisation are two different processes of transformations of religiosity, but in modern and postmodern societies such processes exist side by side, they are not a myth, both processes are the social reality.*

Key words: *Secularization. Desecularisation. Religiosity. Pluralism.*

Sekularizačná téza mala v sociológii počas mnohých desaťročí dominantné postavenie. Podľa nej nastupovala v súčasných spoločnostiach autonomizácia rôznych oblastí sociálneho života, čiže emancipácia jednotlivých sektorov spoločnosti a kultúry spod nadvlády nábožensko-cirkevných inštitúcií a symbolov. Tento objektívny proces premien postupne pôsobil na vedomie ľudí a transformácie v náboženskom *universum.*

Náboženstvo strácalo svoju niekdajšiu vierohodnosť, ponáralo sa do krízy. Tradičné náboženské definície reality boli zastupované racionálnymi, vedeckými či technickými vysvetleniami. V danom kontexte získavala na popularite téza o zániku náboženstva, oslabení jeho sociálneho vplyvu a príchode nenáboženskej spoločnosti, čo sa nakoniec rozvinulo na globálnu sekularizačnú tézu. V niektorých verziách sekularizačnej tézy sa náboženstvo poníma ako prejav tradičnej spoločnosti, prípadne iracionálneho životného štýlu. Moderné spoločnosti sa v tomto kontexte nejako z nevyhnutnosti stávajú sekulárnymi spoločnosťami.

Hoci sa sociológovia nezhodovali v hodnotení sekularizačných tendencií v súčasnom svete, najmä v Západnej Európe, a nerovnako hodnotili dôsledky sociálnej modernizácie, samotný jav sekularizácie spochybňovaný nebol. Pojem sekularizácia mal súčasne opisný a vysvetľovací zmysel, ako aj axiologický (žiaduci smer rozvoja moderného sveta). Sekularizácia chápaná ako sociálna emancipácia bola vnímaná – v istom stupni – ako synonymum získanej slobody a autonómie človeka, ako triumf rozumu a oslobodenia sa od náboženstva, ktoré obmedzuje pokrok človeka a spoločnosti. Bola predstavovaná ako univerzálny proces sociálneho rozvoja. Nevyhnutným dôsledkom sociálnej modernizácie malo byť postupné slabnutie náboženstva a zánik cirkví.

Karol Marx a Émile Durkheim prijímali tézu, že modernizmus prináša so sebou úpadok náboženstva. Max Weber spomenutú tézu vnímal s istou dávkou rezignácie. Náboženstvo nie je len ópiom ľudu, veľkou ilúziou, ale aj prameňom mnohých nešťastí, vojen a konfliktov – tvrdili kritici náboženstva a kresťanských cirkví.

Teológovia vnímali sekularizáciu ako fakt, ktorí prijímali bez entuziazmu, len niektorí sa pokúšali tvoriť niečo v zmysle „teológie smrti Boha". Západoeurópsky model dechristianizácie a sekularizácie sa zdal byť vzorom pre všetky spoločnosti, sekularizácia mala ísť vždy ruka v ruke s modernizačnými procesmi, kdekoľvek sa oni objavia. Závislosť medzi modernizáciou a sekularizáciou získala normatívny charakter.

Západná Európa neoznačuje len konkrétne teritórium, ale aj hodnoty, ktoré ľudia uznávajú, a konkrétnu formu kultúry. Západ mal spoločnú politickú a ekonomickú históriu, prameniacu v rovnakých duchovných prameňoch. Počas stáročí vplýval na iné regióny sveta, aby nakoniec rozhodol o súčasnej podobe celého globálneho poriadku (Václav Havel 2001: A6). Jedným z exportovaných tovarov bola a je sekularizácia vo svojich rôznych formách a stupňoch, až po krajný laicizmus (sekularizmus). Krajný laicizmus predpokladá zánik náboženstva a budovanie svetského humanizmu obsahujúceho istú formu spirituality či transcendencie, ktoré nepodliehajú dekonštrukcii. Napríklad vo Francúzsku sa laicizmus

stal posvätenou ústavnou zásadou, ktorú pravdepodobne akceptuje väčšina Francúzov. Tento systém však vedie k rôznym prejavom náboženskej netolerancie, ako je napríklad zákaz exponovania náboženských symbolov vo verejnom živote. Práve v týchto laických kruhoch sa zrodil najväčší odpor voči propozícii odvolať sa na autoritu Boha v preambule pripravovanej Ústavy Európskej Únie. Akceptácia spomenutej propozície by totiž mohla byť vnímaná ako pokus odvrátenia Európy z cesty sekularizačných pokrokov.

V súčasnej sociológii náboženstva sa čoraz častejšie objavujú také pojmy, ako nová spiritualita a nová religiozita. Spomenuté pojmy sú často vnímané ako odlišné od náboženstva, najmä od tradičných náboženstiev. Návrat k spiritualite nie je vnímaný ako evolúcia doterajších foriem náboženstva, ale ako ich náprotivok. Môže byť však vnímaný aj ako transformácia náboženstva, ktoré v nových formách dobre zapadá do meniacich sa súčasných spoločností. Časť sociológov hovorí na začiatku XXI. storočia o megatrende spiritualita, iní hovoria o megatrende nereligiozita. Jedni poukazujú na oslabenie náboženskej tradície, hovoria o sekularizačných procesoch, o „odcirkevnení" a sekularizme, iní si všímajú rôznorodé prejavy návratu náboženstva, hovoria o respiritualizácii, o opätovnom „začarovaní" sveta, resp. o postsekulárnej spoločnosti. Pre niektorých sociológov je rozvoj nových foriem religiozity a spirituality prejavom desekularizačných tendencií v súčasnom svete a popretím sekularizačných procesov. Ešte ďalší prijímajú tézu, že sekularizácia je nezávislá od modernizácie.

V tejto súvislosti sa vynárajú viaceré zaujímavé otázky. Možno sa pýtať, či Európa, najmä Západná, je skutočne sekularizovaná a či je paradigma sekularizácie jedinou, ktorá interpretuje a vysvetľuje zmeny prebiehajúce v religiozite (sekularizácia ako európska výnimka)? Pýtame sa, či sociológovia nepozorujú aj procesy návratu náboženstva v jeho nových formách a podobách (procesy desekularizácie) a pribrzdenia búrlivých sekularizačných procesov? Možno položiť otázku, či téza o návrate náboženstva, návrate *sacrum*, revitalizácii religiozity a podobných javov, je len istým mýtom, prípadne mediálnym faktom, a zároveň potešením pre protivníkov sekularizácie?

Podobné otázky možno množiť. V našich úvahách zohľadníme len európsku perspektívu, ba dokonca len západoeurópske spoločnosti. V týchto spoločnostiach možno totiž najľahšie pozorovať sekularizačné procesy a najťažšie opačné tendencie v podobe desekularizácie – v tomto prostredí na seba výrazne narážajú sekularizmus a nová evanjelizácia. Benediktom XVI. zriadené nové dikastérium pre novú evanjelizáciu vystupuje proti sekularizačným procesom na celom svete, no predovšetkým v Európe. Podľa neho západný svet so svojím sekularizmom a laickosťou

naráža na kontinuitu viery, ktorá sa potrebuje neustále obnovovať, aby bola aktuálna a dokázala odpovedať na výzvy laickosti (tlačová konferencia Benedikta XVI. v lietadle počas cesty do Španielska, 6. novembra 2010).

V podmienkach veľkej kultúrnej zmeny sa vyžaduje výnimočná starostlivosť o hlásanie Evanjelia – kvôli stabilizácii vlastnej viery veriacich v situáciách, ktoré sú odlišné od situácií z minulosti. „Pomenovanie nová evanjelizácia pripomína potrebu obnovy spôsobu hlásania, predovšetkým ľuďom žijúcim v takej ako je súčasná situácia, markantne poznačená postupujúcou sekularizáciou, a to aj v krajinách s kresťanskou tradíciou. [...]. Zdôraznenie, že v súčasnom momente histórie je Cirkev povolaná vykonávať *novú* evanjelizáciu, znamená posilnenie misijnej činnosti, aby bol naplno realizovaný Pánov príkaz" (príhovor k účastníkom I. plenárneho zasadania Pápežskej rady pre novú evanjelizácie, 30. mája 2011).

V ďalších úvahách sa obmedzíme len na sociologickú perspektívu. Sociológ totiž musí niekedy lúštiť náboženské fakty zo sociálnych faktov, v ktorých sú tie prvé takpovediac „uväznené". Zo sociologického zorného uhla nemožno porozumieť náboženstvo bez jeho spojenia so sociálnym životom, ktorého je ono súčasťou. Platí to dokonca aj vtedy, keď odmietneme akúkoľvek mechanickú príčinnú závislosť medzi nimi.

1. Sekularizácia – mýtus či skutočnosť?

Sekularizácia ako sociálny proces môže byť opisovaná rôznymi spôsobmi a empiricky skúmaná na rôznych úrovniach. Podľa niektorých výskumníkov jestvuje nevyhnutný zväzok medzi sociálno-kultúrnym pluralizmom a sekularizáciou a obidva tieto procesy sa navzájom posilňujú. Podľa iných pluralizmus nemusí nevyhnutne viesť k sekularizácii (oslabeniu religiozity), ale môže viesť aj k náboženskému oživeniu a aktivite veriacich (prípad USA). Sekularizácia – ako teória i ako proces – je čímsi mnohorozmerným. Počas mnohých dekád XX. storočia sa sekularizačná téza zdala byť silne ukotvená v prieskumných ukazovateľoch a výsledkoch sociologických výskumov a silne zviazaná so sociálnou modernizáciou. Zánik náboženstva bol predstavovaný ako pravdepodobnejší, než jeho pretváranie alebo zmeny jeho foriem.

Oslabenie významu inštitucionalizovaných kresťanských cirkví v Európe je sociálnym faktom. Od konca šesťdesiatych rokov minulého storočia čoraz viac Európanov nepraktizuje tradičné náboženské úkony, avšak súčasne sa nepozbavuje súkromných náboženských presvedčení. Grace Davie charakterizuje túto sociálnu situáciu ako „vieru bez príslušnosti". Podľa prieskumov verejnej mienky sa väčšina Európanov aj naďalej považuje za kresťanov (katolíkov, protestantov, pravoslávnych, či príslušníkov

iných náboženských skupín), čo poukazuje na ukrytú, zriedenú či ukrývanú kresťanskú kultúrnu identitu. Daničle Hervieu-Léger nazýva túto situáciu „príslušnosťou bez viery". V celej Európe – hoci rôznym spôsobom – jestvujú a pracujú kresťanské cirkvi. Je pravdou, že sa znižuje počet aktívnych členov cirkevných spoločenstiev, avšak samotné cirkvi neprestávajú byť inštanciami, ktoré zabezpečujú náboženský život Európanov. Ony sami – často sebe vlastným spôsobom, v rôznych stupňoch a zloženou metódou – formujú svoju „kresťanskú" i „svetskú" kultúrnu identitu (José Casanova).

Zmeny v religiozite a cirkevnosti (väzbách s cirkvami) sú v postmoderných podmienkach mnohorozmerné a v jednotlivých krajinách, regiónoch, či na škále celého sveta prebiehajú v rôznych stupňoch. Sociológovia tu pozorujú mnoho ambivalentnosti, niekedy neočakávané zvraty, oslabenie istých trendov, ktoré sa zdali nevyhnutne smerovať v jednom smere. Sociálne formy religiozity sú v Európe aj naďalej vyjadrované v cirkevnej forme. Hoci v mnohých spoločnostiach ide už o fenomén menšiny, predsa často je to kresťanstvo v pozmenenej, menej definovanej podobe, až po rôzne formy spirituality bez Boha. V náboženskej sfére sa popularizuje postoj podmienečnej (čiastočnej) príslušnosti k cirkvám, čo v praxi znamená, že legitimovanie viery sa presúva od cirkevných autorít k samotným jednotlivcom, ktorí sú zodpovední za autenticitu svojich vlastných náboženských a duchovných presvedčení. V takomto kontexte sa možno vo vlastnom presvedčení považovať za dobrého katolíka, napriek vyjadrovaniu verejného odporu vo vzťahu k cirkevnému učeniu, a najmä hodnotám morálnych zásad. Kresťanské cirkvi nie sú schopné úplne kontrolovať ani náboženské presvedčenia ani náboženské úkony Európanov.

Napredovanie sekularizácie je najviditeľnejšie v oslabení pravidelnej účasti na svätých omšiach a pobožnostiach. Nespochybniteľná axióma predpokladajúca zánik náboženstiev a cirkví sa vyjadrovala vo formulácii: čím je spoločnosť modernejšia, tým je sekulárnejšia. Sekularizácia spoločnosti a kultúry, ich inštitúcií, ale aj jednotlivých ľudí, sa zdala byť neodvrátiteľným procesom („viac modernosti znamená menej náboženstva"). Zdá sa, že výskumy v 12 európskych krajinách v roku 2006 potvrdzujú načrtnutú tézu. Spolu s nárastom úrovne blahobytu v skúmaných spoločnostiach slabla potreba náboženských garancií bezpečia a praktizovania úkonov, ktoré zmenšujú pocit náhodnosti a neistoty. Podobne spolu s nárastom úrovne vzdelania, ktoré rozširuje horizonty poznania, silnelo relativizovanie tradičných náboženských presvedčení. A nakoniec – prítomnosť mnohých svetonázorových autorít oslabovala kultúrnu zrejmosť náboženských postojov a správaní. Napriek týmto zmenám kresťanské cirkvi v Európe ostávajú dominujúce v náboženskom poli súčasných ľudí

(Detlef Pollack). Sociálne, politické a dokonca aj axiologické oslabenie cirkví ešte neznamená zánik náboženstva či oslabenie duchovných ašpirácií ľudí, hoci samotné cirkvi skutočne strácajú schopnosť kontrolovať náboženské postoje a správania značnej časti Európanov.

Západná Európa predstavuje výnimočný prípad, ktorý v istom stupni potvrdzuje teóriu sekularizácie, hoci samotnú teóriu je potrebné považovať za počiatočný, a nie konečný bod analýzy náboženskej vitality (Gert Pickel). Teória sekularizácie s istotou nepredstavuje mýtus, ktorý je potrebné odmietnuť, ale rovnako ťažko je hovoriť o jedinom modeli sekularizácie, najmä na škále celého sveta. Obmeny sekularizácie sú rôzne, a navyše v súčasnom svete spolu so sekularizačnými procesmi neustále prebiehajú aj rôznorodé procesy kontrasekularizácie a desekularizácie. V mnohých západoeurópskych krajinách, v ktorých rozhodná menšina kresťanov praktizuje vyznávané náboženstvo, sa formuje čosi, čo Grace Davie nazýva zástupným náboženstvom. Ide tu o koncepciu náboženstva „praktizovaného prostredníctvom aktívnej menšiny, avšak v mene značne väčšej skupiny ľudí, ktorá minimálne *implicite* nielen rozumie, ale aj výslovne aprobuje to, čo robí táto menšina“, dokonca platí cirkevnú daň.

Časť sociológov naďalej akceptuje teóriu sekularizácie bezo zmien, iní ju akceptujú, avšak vykonávajú v nej isté modifikácie či ohraničenia. Grace Davie podčiarkuje, že „náboženstvo je úplne normálnou súčasťou života pre rozhodnú väčšinu ľudí žijúcich v postmodernom svete” (Davie 2010: 25) a teóriu sekularizácie podrobuje kritike. Podčiarkuje však, že nie všetko v teórii sekularizácie, a nie všetko, čo sa s ňou spája, musí byť odmietnuté. Sekularizačná téza priniesla v európskom kontexte ovocie v podobe dôležitých povšimnutí, ktorým je potrebné venovať pozornosť aj v XXI. storočí. Iní sa postupne lúčia s teóriou sekularizácie, hlásiac sa v rôznom stupni k teóriám desekularizácie a deprivatizácie náboženstva.

Sociologické výskumy nepoukazujú len na oslabenie religiozity hlavného prúdu (cirkevná religiozita), ale aj na relatívnu trvanlivosť istých foriem náboženskej aktivity a objavovanie sa nových foriem náboženského a duchovného života. „Európske formy náboženstva už nie sú vnímané ako globálny prototyp, ale stávajú sa jedným z mnohých elementov, ktoré definujú, čo znamená byť Európanom. Alebo – inými slovami – relatívna svetskosť Európy už nie je <exportovaným modelom>; je čímsi odlišným a špecifickým pre európsky kút sveta” (Davie 2010: 100). Sociológovia čoraz častejšie vyjadrujú pochybnosti vo vzťahu k domnelej nevyhnutnej a definitívnej závislosti medzi sociálnou modernizáciou a sekularizáciou, a to dokonca aj v prípade západoeurópskych spoločností.

2. Desekularizácia v súčasnom svete – mýtus či skutočnosť?

Pred viac ako desiatimi rokmi Peter L. Berger zaviedol pojem desekularizácie na vysvetlenie mnohosti rôznych foriem oživovania náboženstva na celom svete. Spomenutý autor opisuje desekularizáciu ako protiklad sekularizácie (*counter-secularization)*, čím predstavuje novátorský prístup k otázke životnosti náboženstva napriek pokračujúcej modernizácii globálnych rozmerov. Predstavuje desekularizáciu ako obnovovanie sa náboženstva a jeho vplyvu na spoločnosť, ako reakciu na sekularizáciu. Poznamenáva, že empirický výskum závislosti medzi sekularizačnou a desekularizačnou dynamikou a trendmi predstavuje jeden z najdôležitejších cieľov súčasnej sociológie náboženstva.

Desekularizáciu teda môžeme vnímať minimálne dvomi spôsobmi: a) Ak chápeme sekularizáciu ako sociálnu diferenciáciu, v rámci ktorej sa jednotlivé sféry sociálneho života emancipujú spod vplyvu náboženstva a cirkví, potom desekularizácia znamená návrat náboženstva do rôznych sfér sociálneho života, vrátane verejného. Desekularizácia sa v tomto ponímaní blíži k procesu deprivatizácie náboženstva; b) Desekularizáciu možno taktiež chápať ako oživenie tradičnej náboženskej viery a praxe, ale aj objavenie sa nových foriem mimocirkevnej a individualizovanej religiozity resp. nových foriem spirituality, ktoré sú nezávislé od inštitucionalizovaných náboženstiev v sekularizovanom svete.

S pokusmi o odmietnutie sekularizačnej tézy alebo s jej modifikáciou máme do činenia dokonca aj u niektorých z tých sociológov, ktorí boli ešte donedávna vnímaní takmer ako symboly teórie sekularizácie. Sociológovia čoraz častejšie hovoria o procesoch desekularizácie – jedni výrazným spôsobom, iní nevýrazným alebo ukrytým. Začínajú sa pomaly lúčiť s teóriou sekularizácie ako jedinou paradigmou interpretujúcou a vysvetľujúcou premeny religiozity v súčasnom svete. Spochybnené závislosti medzi oslabením religiozity a stupňom sociálnej modernizácie spôsobilo, že teória sekularizácie sa stávala čoraz menej dôveryhodnou. Náboženstvo si totiž udržiava svoj – hoci umenšený a zmenený – význam v postmoderných spoločnostiach, a sekularizačná téza je trefná maximálne vo vzťahu k situácii v Západnej Európe.

Jürgen Habermas vychádzal z predpokladu, že ľudská schopnosť racionálne komunikovať nakoniec privedie k zániku iracionálnych aspektov v medziľudskej komunikácii, a tým samým k zániku náboženstva. Už niekoľko rokov Habermas hovorí o postsekulárnej spoločnosti, v ktorej pôsobia – oprávneným spôsobom – náboženské komunity, hoci celá spoločnosť sa sekularizuje. Podľa neho funkcia teórie sekularizácie spočíva viac v pozícii transformátora modifikujúceho prúdy prameniace v minulosti, než v pozícii filtra, ktorý zadržiava tradičné obsahy. Súčasný rozum sa usi-

luje nanovo pochopiť svoje vzťahy s náboženstvom – nechápe ho už ako nepotrebný relikt minulosti, ba dokonca sa usiluje zachrániť náboženské dedičstvo v postsekulárnych spoločnostiach. V diskusii s pápežom Benediktom XVI. sa dokonca ráta s možnosťou, že v základoch racionálneho rozumu, ktorý formuje modernú dobu, môžu byť aj iracionálne elementy. Habermas nehovorí výslovne o nejakom náboženskom oživení v súčasnom svete, ktoré by malo znamenať koniec sekularizácie, on len spochybňuje radikálnu verziu sekularizácie, ktorá predpokladá „odumretie" náboženstva.

Peter L. Berger hovorí priamo o desekularizácii a poukazuje na nárast významu náboženstva v súčasnom svete. Islam a kresťanstvo rozširujú svoje vplyvy v Afrike, tzv. „prebúdzajúce" hnutia v USA sa rozvíjajú aj v Južnej Amerike. Poukazuje na nové náboženské hnutia najmä v Amerike, ale aj Afrike a niektorých regiónoch Ázie. Ich počet sa odhaduje na 400 miliónov (nárast religiozity, aký si história nepamätá). Narastá počet iných kresťanských zoskupení (napríklad Mormónov). Oživenie islamu prebieha na celom svete. Milióny ľudí nachádzajú v islame náboženstvo, ktoré dáva životu zmysel a orientáciu. Využívanie islamu na prenasledovanie iných náboženstiev, či na politické účely je už inou otázkou. V Indii získava na význame radikálny neohinduizmus, v postsocialistickej Číne – budhizmus, taoizmus a magické tradície. V Japonsku sa miešajú elementy tradície zen-budhizmu, kresťanstva a magických tradícií. V Rusku získava veľké uznanie Pravoslávna cirkev. Tradičný judaizmus prežíva svoje náboženské oživenie v Izraeli a Amerike. Jedným slovom – náboženské oživenie v súčasnom svete sa dotýka všetkých veľkých náboženstiev.

Je pravdou, že v Európe – podľa Bergera – má sekularizačná téza zásadné postavenie a závislosť medzi sekularizáciou a modernosťou je výrazná, avšak z toho nevyplýva, že každá modernizovaná spoločnosť, alebo taká, ktorá sa chce modernizovať, sa musí rozísť s náboženstvom. Európsky projekt nenáboženskej modernizácie sa v súčasnom svete nerealizuje. V mnohých krajinách sveta, nielen v USA, sú náboženstvo a modernizácia vo vzájomnej harmónii a náboženstvo prežíva výrazný rozvoj. Vysvetľujúcim kľúčom tejto situácie je téza pluralizmu, čiže mnohosti náboženských foriem a skupín. Berger, podobne ako mnohí iní americkí sociológovia, tvrdí, že pluralizmus a konkurencia medzi náboženskými organizáciami na voľnom svetonázorovom trhu spôsobujú trvanie, ba dokonca nárast religiozity. Čím viac konkurencie je medzi náboženstvami, tým sú ľudia viac nábožensky aktívni. Nedostatok konkurencie medzi náboženstvami v Európe je jednou z dôležitých príčin, ktoré vysvetľujú sekularizáciu na európskom kontinente. V Európe možno pozorovať krízu cirkevne socializovaných náboženských úkonov, avšak mimo kresťanských cirkví sa roz-

víjajú rôzne formy spirituality a charizmatické hnutia. Téza, že modernizmus vedie k zániku náboženstva, sa stáva čoraz menej vierohodná. Spomenutá téza bezpochyby praje pluralizácii náboženskej scény, ktorá má pozitívny vplyv na náboženskú situáciu súčasných spoločností.

Časť západných sociológov čoraz častejšie hovorí o desekularizačných procesoch, dokonca o konci sekularizácie, či opätovnom začarovaní sveta. Hovorí sa o nových formách spirituality a religiozity, o možnej koexistencii náboženstva a modernizmu, dokonca o kontrasekularizácii, o revitalizácii náboženstva, o procesoch respiritualizácie či o megatrende náboženstvo. Taktiež v sociológii náboženstva sa pozornosť výskumníkov presunula na rozpoznávanie nových foriem religiozity a spirituality – kvôli vysvetleniu ich prítomnosti v sekularizovanom svete. Tieto nové formy náboženstva a spirituality v istom zmysle plnia funkciu barometrov sociálnych zmien so všeobecnejším charakterom.

Možno prijať tvrdenie, že je ešte priskoro hovoriť o postsekulárnej Európe. Hoci symptómov náboženského oživenia je ešte málo, predsa samotné náboženstvo sa stalo predmetom opätovného záujmu ako vážna téma v súvislosti s verejným životom. Téza o deprivatizácii náboženstva ako globálnom trende zatiaľ nenašla v západnej sociológii väčšiu odozvu. Privatizácia náboženstva je mnohými sociológmi uznávaná ako čosi zrejmé, a to nielen ako istý sociálny fakt, ale aj ako norma pre moderné spoločnosti. Všetky tézy o náboženskom oživení sú týmito sociológmi považované za prejav fundamentalizmu, prípadne návratu do predmoderných čias. V ostatných rokoch sú však čoraz častejšie organizované vedecké konferencie zamerané na náboženstvo, vznikajú centrá výskumov dotýkajúcich sa náboženstva a politiky, náboženstva a násilia, či medzináboženského dialógu (José Casanova).

Podľa niektorých sociológov sa postmoderné spoločnosti stávajú nábožensky „produktívnymi“ a modernizmus so svojou kultúrou slobody nie je niečím, čo by sa protivilo náboženstvu. Prieskumy z rokov 1990 – 1999 poukazovali na pribrzdenie sekularizačných procesov v niektorých krajinách Západnej Európy, dokonca aj v niektorých veľkých mestách (s výnimkou Paríža). Také ukazovatele religiozity, ako viera v osobného Boha, nádej na večný život, prípadne modlitba a meditácia nezaznamenávali v ostatnej dekáde XX. storočia slabnúce tendencie. Objavili sa prvé známky oslabenia sekularizačných procesov v Európe, čo pre niektorých výskumníkov náboženstva predstavovalo istý návrat náboženstva do spoločnosti, ba možno aj odvrátenie sekularizačného trendu (Paul M. Zulehner).

Je potrebné podčiarknuť, že v niektorých európskych krajinách, ako je napríklad Poľsko, Slovensko, Írsko či Taliansko, môže byť úroveň religio-

zity porovnávaná s tou, ktorá charakterizuje Spojené Štáty Americké, hoci v týchto krajinách by bolo potrebné hovoriť o nízkej úrovni konkurencie náboženstiev s inými svetonázormi, ba dokonca – ako napríklad v Poľsku – o istom monopole Katolíckej cirkvi. Dokonca v škandinávskych krajinách, v ktorých sú náboženské úkony praktizované prostredníctvom rozhodnej menšiny obyvateľov, náboženstvo – čo podčiarkuje Grace Davie – plní tzv. zástupnú funkciu pre celú spoločnosť. Udalosti z 11. septembra 2001 pripomenuli, že v čase krízy sa cirkvi stávajú symbolickými centrami spoločnosti. Téma „náboženstvo" prežíva v súčasnej dobe istú mediálnu konjunktúru. V rádiu, v televízii, na internete, a taktiež v týždenníkoch a denníkoch sa objavujú články a audície s náboženským obsahom. Kým časť píšucich o náboženstve najčastejšie poukazuje na nebezpečenstvá zo strany náboženstiev pre súčasné spoločnosti (islamský či kresťanský fundamentalizmus), iní si všímajú integračný potenciál náboženstiev pre spoločnosť a zmyslotvorný pre človeka ako jednotlivca.

Sekularizovanú a – možno aj – ďalej sa sekularizujúcu Európu je v tomto kontexte možné považovať za „výnimočný prípad". So sociálnou modernizáciou nemusí byť spojený „balík" sekularizmu. V súčasnom svete sa uskutočňujú aj desekularizačné procesy, ktoré sa spájajú s činnosťou kresťanských cirkví, ako aj odolnými iniciatívami nových náboženských hnutí a zoskupení, či už s fundamentalistickým alebo nefundamentalistickým charakterom. Náboženská viera v súčasnom svete nadobúda neustále nové formy, a to nielen v individuálnom rozmere, ale aj sociálnom. Oficiálna Katolícka cirkev postupne mení svoj prístup k modernému svetu, v modernom svete sa zasa postupne mení klíma vo vzťahu k náboženstvu, postoje ku kresťanským cirkvám sa stávajú menej negatívne. Nechýbajú však ani tí, ktorí by chceli odstrániť náboženstvo, a najmä cirkví, z verejného života a ohraničiť jeho pôsobenie na súkromnú sféru.

Sociológovia náboženstva sa počas mnohých dekád XX. storočia nadmerne sústredili na procesy oslabenia náboženstva a kresťanských cirkví, iní predpovedali ich zánik, spájajúc tieto procesy so sociálnou modernizáciou. V podmienkach istého kultúrneho zvratu v západných spoločnostiach poukazovali na rôznorodé prejavy oslabenia účasti na náboženských úkonoch, a taktiež na viditeľné, hoci v menšej miere, oslabenie viery v Boha. Cirkevné inštitúcie, normy a autority sú aj naďalej v hlbokej kríze, ktorá však neznamená koniec náboženstva. Moderný človek, využívajúc prislúchajúcu mu slobodu a autonómiu, sa nie veľmi ochotne podriaďuje nárokom a požiadavkám cirkví. V dôsledku toho cirkvi strácajú rozhodujúci vplyv na formovanie osobnej i sociálnej identity u mnohých súčasných ľudí. Ich príslušnosť k cirkvi stráca svoj normatívny a záväzný rozmer, religiozita sa stáva sociálne menej viditeľná, nadobúda charakter

individuálnej voľby. „Náboženský skladateľ“, „náboženský architekt“, či „náboženský majster“ je religiózny alebo spojený s cirkvou preto, lebo si to sám vybral a rozhodol sa preto, taktiež čo do charakteru svojho náboženského a cirkevného zaangažovania (Paul M. Zulehner). Náboženské myslenie a viera sa oddeľujú od náboženských úkonov, a taktiež od cirkevných inštitúcií.

V súčasnosti si sociológovia čoraz častejšie všímajú nové formy religiozity a spirituality – tak v Európe, ako aj na škále celého sveta. Nové formy religiozity a spirituality sa objavujú na individuálnej rovine (neviditeľné náboženstvo, mystika, postmaterialistické hodnoty), skupinovej (kulty, nové náboženské hnutia, evanjelizačné hnutia) i sociálnej (civilné náboženstvo). Hovorí sa o renesancii náboženstva, o návrate náboženstva, o resakralizácii, či o postsekulárnej spoločnosti. Nové formy religiozity a spirituality sú kompatibilnejšie s meniacimi sa súčasnými spoločnosťami. Nie sú už sprostredkovávané cez cirkevné inštitúcie. V tomto kontexte sa môže objaviť krajná téza, že kresťanské cirkví strácajú svoj monopol v náboženských otázkach, ba dokonca – že v istom stupni sú v náboženských otázkach nekompetentné. Časť sociológov súčasnosti dokonca hovorí o konci sekularizácie, a sekularizačnú tézu – ako nepravdivú – chce odprevadiť na cintorín so slovami *requiescat in pace*. Napriek rôznym prejavom náboženskej krízy v Západnej Európe mnoho ľudí, ktorým svetská kultúra nestačí, aj naďalej nanovo hľadá stratenú Transcendenciu. XXI. storočie nemusí byť storočím indiferentizmu a ateizmu, je možné aj to, že bude storočím mnohých božstiev a mnohých spiritualít (istý druh polyteizmu).

3. Záverečné úvahy

Napriek všetkej kritike náboženstiev a cirkví v súčasnom svete, napriek oddolným laicizačným procesom, náboženstvá a kresťanské cirkvi ani naďalej nie sú (a nebudú) bezvýznamné pre našu civilizáciu a nestratili celkom svoje miesto a pozíciu vo verejnom živote. Je možné, že kondícia kresťanských cirkví nie je taká slabá, ako to opisujú ich protivníci. Empirické výskumy dotýkajúce sa religiozity Európanov nevedú vždy k jednoznačným uzáverom, niektoré zo získavaných výsledkov sú v istom stupne navzájom protirečivé. Pluralizmus a individualizmus bezpochyby aj naďalej predstavujú veľké sociálne procesy, ktoré možno označiť ako všeobecné civilizačné trendy, významným spôsobom vplývajúce na náboženskú a duchovnú kondíciu súčasného sveta. Dosť často napomáhajú aj sekularizačným procesom. Je však možné, že náboženstvá a kresťanské cirkvi nie sú také slabé, ako to sugerujú niektoré prieskumy verejnej mienky a sociologické výskumy.

Súčasní sociológovia náboženstva sú omnoho opatrnejší vo formulácii jednoznačných uzáverov dotýkajúcich sa religiozity súčasných spoločností, než ich kolegovia spred niekoľkých dekád. V podmienkach sekularizácie sú totiž čoraz viditeľnejšie aj procesy desekularizácie v zmysle rozvíjania sa autonómnej religiozity a spirituality. V Európe Boh nezomrel – ako to tvrdia kritici náboženstva, avšak ani nie je až taký živý – ako to tvrdia niektorí teológovia a sociológovia. Západná Európa balansuje medzi sekularizáciou a desekularizáciou. Nie je bezdôvodnou ani otázka, čo príde po sekularizácii?

V súčasnom náboženskom poli možno pozorovať prejavy prehĺbenej religiozity, mystickej, podloženej duchovnou skúsenosťou viery, tradičnú a málo premyslenú religiozitu, selektívnu a výberovú religiozitu, individualizovanú a privatizovanú religiozitu, sekularizovanú religiozitu, až po čiastočný zánik náboženských potrieb. Súčasný človek čoraz častejšie preferuje subjektívne pocity a zážitky, čoraz viac hľadá a experimentuje, taktiež v oblasti náboženstva. Takýto stav podporuje trhový pluralizmus náboženských a duchovných ponúk. Sekularizácia a desekularizácia predstavujú dva odlišné (konkurenčné) procesy premien religiozity, avšak v moderných a postmoderných spoločnostiach jestvujú tieto procesy vedľa seba. Ani sekularizácia ani desekularizácia nepredstavujú mýtus, obidva procesy sú sociálnou skutočnosťou.

Sekularizáciu nemožno chápať fatalisticky, ako keby aktuálne sekularizačné procesy v rôznych obmenách a stupňoch boli výlučne výsledkom anonymných a neosobných sociálnych štruktúr, nezávislých od ľudskej vôle a neodlučiteľne spojených so sociálnou modernizáciou. Rovnako sekularizácia ako aj desekularizácia sú výtvorom jednotlivcov a sociálnych skupín – od nich budú závisieť budúce osudy spoločností v aspekte religiozity a nereligiozity. Rozhodnutia tohto druhu sa budú realizovať taktiež v podmienkach, v ktorých kresťanská viera už nebude jednou zo základných súčastí oficiálneho verejného života a sveta kultúry.

Možno sa v najbližšej budúcnosti nesplní sen Jána Pavla II. „o jari kresťanstva“ v Európe, avšak aj krajne pesimistická možnosť „Európy bez Boha“ ostane len zbožným prianím. Tí, ktorí predpokladajú postupný zánik kresťanstva v Európe, *explicite* alebo *implicite* prijímajú, že kresťanské cirkví sú len „obeťami” modernizačných zmien v súčasnom svete, pasívne sa prispôsobujúcimi prebiehajúcim zmenám. Neprijímajú, ba dokonca vylučujú možnosť automodernizácie Cirkvi, ktorá sa sebe dostupným spôsobom prispôsobuje sekularizovanému svetu, ba dokonca aktívne reaguje na to, čo sa deje v postmoderných spoločnostiach (napríklad formou programu novej evanjelizácie). Európa nebude bez Boha, avšak bude to nielen kresťanský Boh, ale aj – možno predpokladať – islamský

Boh a mnoho iných bohov. Bude to Európa s mnohými božstvami. Takýto scenár je možný, avšak nie je nevyhnutný.

Zoznam použitej literatúry

BERGER PETER L., *The Desecularization of the World: A Global Overview,* in: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics,* ed. by Peter L. Berger, Ethics and policy Center, Washington 1999, s. 6 – 10.

BERGER PETER L., *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii,* „Teologia Polityczna" 2009 – 2010, nr. 5, s. 89 – 100.

BERGER PETER L, Zijderveld Anton C., *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem,* preklad S. Baranowski, Wydawnictwo vis-á-vis, Kraków 2010, s. 19 – 21.

CASANOVA José, *Europas Angst vor der Religion,* Berlin University Press, Berlin 2009.

DAVIE Grace, *Socjologia religii,* preklad Renata Babińska, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010.

HABERMAS Jürgen, *Wierzyć i wiedzieć,* preklad Małgorzata Łukasiewicz, „Znak" 2002, nr 9, s. 8 – 21.

HAVEL Václav*, Nowa definicja Zachodu,* „Rzeczpospolita" 2001, nr. 27 – 28, s. A 6.

KNOBLAUCH Hubert, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft,* Campus Verlag, Frankfurt am Main 2009.

PICKEL Gert, *Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich,* „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie" 2010, nr. 2, s. 219 – 245. 15

POLLACK Detlef, *Die Pluralisierung des Religiösen und ihre religiösen Konsequenzen,* in: *Religion heute öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven,* hrsg. von. Karl Gabriel. Hans-Joachim Höhn.,Paderborn 2008, s. 9 – 36.

TOMKA Miklós, *Modelle und Optionen der Präsenz der Kirche in Ost- und Mitteleuropa in den Jahrzehnten nach der Wende,* in: *Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven,* hrsg. von Helmut Renöckl, Stjepan Baloban, Echter Verlag, Wien-Würzburg 2010, s. 291 – 306.

ZULEHNER Paul M., *Religion ja – Kirche nein? Die Kirche in der multikulturellen Gesellschaft von morgen,* in: *Kirche im 21. Jahrhundert. Vielfalt wird sein,* hrsg. von Manfred Kock, Kreuz Verlag, Stuttgart 2004, s. 11 – 31

Víra jako důležitý transcendentní fenomén v životě zasvěceného služebníka

PATRIK MATURKANIČ
Vysoká škola sociálně zdravotní, EVC Praha

Abstract: *The Holy Father Benedict XVI proclaimed a „Year of Faith" in the Porta fidei Apostolic Letter (11th October 2011). The celebration began exactly a year later on the 11th October 2012 and will continue until the celebration of Christ the King, i.e. 24th November 2013. In this context, this article by the Slovak pastoral theologian Dr. Maturkaniče reflects on faith, as a gift bestowed by God. You cannot imagine the consecrated life, which begins at the key moment of the grace of baptism, without this gift. This is because it is a matter of a particular supernatural, life-giving process, through which we are called every day to life with the Trinity of God, which we recognize as the heart of faith. This development continues throughout our entire human existence and is emphasized through a monastic or other form of consecrated life. It is the dynamic of living faith that teaches us voluntary renunciation on the basis of three gospol recommendations. The main reason for this renunciation is adherence to the divine Saviour. This usually takes place in communal, collective living with others, when living charity comes into being through the mutual transformation of all the participants (cf. 1 Jn 4:8). All our lives we strive for this transcendence, and then move towards permanent eschatological fulfillment in eternity (cf. 1 Cor 13:13). In addition we can be aided by immortal biblical personalities, in whom we find living examples to follow on the way to the one Lord.*

Key words: *Faith. Life. Dedicated servant. Example. Personality.*

Úvod

Jestliže chceme hovořit o víře, nemůžeme se obejít bez termínu "Boží milost". Tyto dva pojmy na sebe úzce navazují, což vyjadřují i slova apoštola národů, když církvi v Efesu píše: „Milosti tedy jste spaseni skrze

víru“ (*Ef* 2, 8). To znamená, že když vyznáme, že Kristus je Pán, děje se to na základě Boží milosti, která nám byla dána prostřednictvím Svatého Ducha. Dokazuje to i událost známého evangelního příběhu, kdy se u Cesareje Filipovy ptá Ježíš svých nejbližších učedníků, co pro ně znamená a za koho ho pokládají, když kvůli němu všechno opustili a jsou jen s ním. Za všechny se ujímá slova apoštol, kterému jednou bude svěřena univerzální církev (srov. *Jan* 21, 15 – 19), a pronese nádherné vyznání svědčící o původu Ježíšova božství. Na to Mesiáš reaguje slovy: „Blaze tobě, Šimone Jonášův, protože ti to nezjevilo tělo a krev, ale můj Otec v nebesích“ (*Mt* 16, 17). V tomto kontextu chceme přistupovat i následujícímu tématu víry, které má všem (a zvláště zasvěceným služebníkům) připomínat, že jsme Bohem neustále obdarováváni.

1 Víra jako životodárný proces

To, co tvoří důležitý element duchovního života každého jednotlivce, je nadpřirozená rovina víry (srov. *Žid* 11, 1). Jen velmi těžko si dokážeme představit duchovní vývoj bez této vlité, Bohem darované milosti, kterou vše začíná[1] a od které se odvíjí naše poznávání (odhalování) tajemství věčného trojičního života. Je to vlastně životodárný proces nesmrtelné lidské duše, kdy postupným vnitřním zráním odkrýváme tajemství Boží lásky. Na druhé straně je téměř nemožné hovořit o určité zralosti srdce, pokud nenavážeme spojení s tím, od něhož celá naše existence vzešla (srov. *Gn* 1, 26). Toto propojení ovšem není založeno pouze na bázi různorodosti smyslů, což by vylučovalo absolutní jednoduchost prvotního začátku. Nechceme však při našem uvažování sestupovat do pojmů metafyziky a přidržovat se tak rozumového poznání prazákladu světa, nýbrž chceme s největší pokorou srdce objevovat trojiční lásku toho, který nás povolává ke spáse.[2] Důvod je velmi prostý: Nedávalo by pozitivní smysl, kdy-

[1] Srov. „Víra je absolutní počátek v životě člověka. Absolutní, protože jde při ní ještě víc o úkon Boha než o úkon člověka. A přece se člověk disponuje k tomu, aby uvěřil. Někteří přijímají slovo Boží, strukturálně se jejich osobnost otevírá vyššímu produchovnění a integraci. Jiní nepřijímají, a u těch zůstává struktura osobnosti křečovité totalizována. Boží slovo a milost jsou transcendentní. Jsou však přijímány v nejhlubším nitru člověka. Proto víra zapouští kořeny lidským způsobem a má lidské záruky. Bůh vyzývá člověka, aby přijal jeho slovo, ale ponechává mu prostředky, aby si objektivně ověřil, že Bůh promluvil své slovo k lidem v Ježíši Kristu. Třebaže je víra nadpřirozená, Bůh připojuje k vnitřní pomoci Ducha Svatého vnější důkazy svého zjevení. Chce totiž, aby lidská víra vzdávala hold shodný s rozumem.“ BAHOUNEK, T.: *Pastorální teologie*. Olomouc : MCM, 1991, s. 33 – 34.

[2] Srov. „Víra se tedy stává opravdovou odpovědí na spásu, přivádí nás k rozpoznání sebe sama v trinitární identitě a pomocí láskyplného smýšlení nás reality uvádí do velikonoční skutečnosti, v níž svou vlastní obětí zachraňujeme své Já. Víra je proto tak radikálním rozpoznáním Boha, že nás odevzdává do jeho rukou. Toto však také můžeme nazvat

bychom se pouze snažně propracovali do hloubi minulosti a nenacházeli v ní také přítomnost a budoucnost. I proto nám Boží svrchovanost zjevuje další část svého vnitřního života, když k nám na zem posílá svého jednorozeného Syna (srov. *Jan* 3, 16), aby se jeho prostřednictvím ukázalo, kdo je Bůh. Že skutečně není pouze pojmem (srov. *Ex* 3, 14), ale tím, kdo v sobě nese plnou hodnotu života, jenž přesahuje přirozenou rovinu, když nás osobně zve k účasti na věčné radosti. V takového Boha potřebujeme věřit[3], abychom ho zároveň mohli neustále milovat, a to jak celoživotním poznáváním, tak později na věčnosti. Protože jsme lidé prožívající svůj život ve vzájemných společenských vztazích, uvědomujeme si na základě Božího zjevení (stojícího na svatém Písmu, magistériu učitelského úřadu, ale i tradici) důležitost prožívání víry. Ke správnému pochopení této perly duchovního života nám napomáhají tři zmiňované podklady, díky kterým jsme nejlépe disponováni vnést světlo víry do svého života. V praktickém slova smyslu to znamená, že nestačí jenom věřit sám pro sebe a dle vlastní duchovní potřeby vykonávat například transcendentní cvičení někde v přírodě (kde bezesporu také objevujeme velké dílo Stvořitele). Ani nestačí jednoroční účast na vánoční bohoslužbě (velmi častý projev nezralé víry), kde si v blízkosti ostatních "dokážeme", že jsme věřící. Určitě dobře víme, že život z víry se nejúčinněji prožívá ve společenství církve – tam, kde je Petr dnešních dnů (srov. *Mt* 16, 18). Ten nás i prostřednictvím svého apoštolského listu *Porta fidei* učí pravdě, když jako univerzální pastýř ukazuje na konkrétní trojiční víru, jež začíná okamžikem křtu. Vždyť právě slova vyslovená s vírou v propojení Otce, Syna a Ducha Svatého

láskou. Víra se tady určitým způsobem s láskou identifikuje. Bůh, jenž byl svěřen do našich rukou, vyjadřuje – prostřednictvím Synem realizované extáze – v určitém smyslu svoji "víru" v nás lidi, neboť na nás spoléhá. Toto se správněji definuje teologicky jako Boží láska k nám lidem. Stejným způsobem se ale naše radikální rozpoznávání Boha shoduje s naší láskou k Němu. Poznávat Boha takového, jaký je, tedy svobodného i ve vztahu k nám, znamená milovat jej. Největší zkušeností lásky je totiž právě stav, kdy druhého shledáváme takovým, jakým je." ŠPIDLÍK, T., RUPNIK, M. I.: *Nové cesty pastorální teologie. Krása jako východisko.* Olomouc : Refugium Velehrad – Roma, 2008. s. 419.

[3] Srov. „Víra spíš předpokládá, že člověk je slabý a sílu potřebuje. Lidé říkávají, že víra je pro slabé. A ono na tom něco je v tom smyslu, že člověk cítí, že si sám nestačí. My to dnes ve společnosti vnímáme taky. Člověk potřebuje pomoc, která přesahuje jeho omezení, jeho hranice, latinsky se říká transcenduje, čili člověk potřebuje transcendentno. Lidé bohužel vycházejí z toho, že existuje jen tento svět. Svět smyslů, to, co vidím, co slyším, co hmatám, to, čeho se já subjektivně doberu. Ale mnoho argumentů, které tady teď nemohu rozvíjet, ukazuje, že existuje i svět nadhmotný nebo nadpřirozený. Že existuje "svět" Boha. Dokonce i matematici nebo fyzikové mluví o tom, že neexistuje jen náš trojrozměrný časoprostor, ale i systémy, které mají jiné dimenze. A tyto dimenze mně pomáhají v přiblížení se ke světu víry, ke "světu" Boha." VLK, M.: *Ve službě evangelia*. Praha : Zvon, 1997, s. 66.

vytvářejí formulační princip ke vzniku této iniciační svátosti Božího života v nás. Na místě, kde jsme byli pokřtěni, to všechno začalo! Tak odpověděl na otázku zvědavých novinářů Jan Pavel II., když nečekaně setrval v tiché modlitbě u starobylé křtitelnice wadovického farního kostela. Svátostí křtu jsme se všichni nesmazatelným způsobem zasvětili Pánu Bohu. Ale vraťme se do současnosti, kdy s papežem Benediktem XVI. prožíváme *Rok víry*, o které v již zmiňovaném apoštolském listu Porta fidei čteme:

„Brána k víře (srov. *Sk* 14, 27), jež uvádí do života ve společenství s Bohem a umožňuje vstup do jeho církve, je pro nás vždy otevřena. Překročit její práh lze tehdy, jestliže se hlásá Boží slovo a srdce se nechá přetvářet proměňující milostí. Vstoupit do této brány znamená vydat se na cestu, která trvá po celý život. Tato cesta začíná křtem (srov. *Řím* 6, 4), díky němuž smíme Boha nazývat Otcem, a končí tehdy, když skrze smrt projdeme do věčného života. Ten je plodem zmrtvýchvstání Pána Ježíše, který chtěl darem svého Svatého Ducha přivést všechny ty, kdo v něj uvěří, do své slávy (srov. *Jan* 17, 22). Vyznávat víru v Trojici – Otce, Syna a Ducha Svatého – znamená věřit v jednoho Boha, který je láska (srov. *1 Jan* 4, 8): v Otce, jenž v plnosti času poslal svého Syna pro naši spásu, v Ježíše Krista, jenž v tajemství své smrti a zmrtvýchvstání vykoupil svět, a v Ducha Svatého, jenž po staletí vede církev v očekávání slavného Pánova návratu.“[4]

Ze zkušenosti víme, že nestačí jenom přijmout svátost křtu nebo nechat pokřtít své děti. Je potřebné neustále spolupracovat s Boží milostí na procesu růstu, který nám byl prostřednictvím církve darován. Znovu můžeme být konkrétní, když řekneme, že je potřeba určité náboženské vzdělanosti, které naše děti dosahují ve svých křesťanských rodinách, ve školách, ale i při různých katechezích, kurzech a jiných výchovných akcích, jež by měly především ukazovat na způsob, jak pokročit blíže ke Kristu.

Druhou významnou dimenzí na cestě života z víry je vedle samotné výchovy osobní vztah člověka k živému Bohu. Na tom nejvíce záleží, když se chceme s vnitřní usebraností přibližovat k Boží lásce, tj. k principu Božího života. Musíme si uvědomit, že Pán Bůh nepotřebuje naši dokonalost, ačkoliv nás k ní jeho Syn důrazně vyzývá (srov. *Mt* 5, 48). Chápeme to ovšem v kontextu slabého lidského tvora, který se nikdy nemůže srovnávat s Boží majestátností, ale především má usilovat o dosažení dobra, kdy cílem není jeho vlastní prospěch, ale pouze čest a sláva Boží. Tento niterný vztah k jedinému Mistru a Pánu je vyjádřen naší účastí na bohoslužbách, pravidelnou a upřímnou modlitbou, dobrovolnými půsty a jiný-

[4] BENEDIKT XVI.: Apoštolský list *Porta fidei 1*, český překlad *Brána k víře*. Kostelní Vydří : KN, 2012, s. 6.

mi osvědčenými formami, jež nám církev jako dobrá matka připomíná a nabízí.

Třetí předpoklad k tomu, jak úspěšně kráčet ve světle víry, spočívá v zachovávání Božích přikázání. Ta nás nechtějí schválně negovat, ale chtějí být pomocníkem a ukazatelem při náročných situacích, které nás na cestě životem častokrát potkávají. Právě Desatero je to, co člověka chrání a zároveň mu otvírá nový horizont pohledu na "Boží tvář", kterou kdysi zahlédl Mojžíš, když obdržel desky zákona (srov. *Ex* 20, 1 – 17). I když na tomto místě nechceme podrobně rozebírat každé přikázání zvlášť, přece upozorněme na to nejdůležitější, tj. první, jež vyžaduje lásku k Bohu, která se konkrétně projevuje láskou k jednotlivému bližnímu. Právě láska je vstupní branou do Božího království, jehož klíče svěřil Boží Syn pro všechny dny pozemského času Petrovi a jeho nástupcům. Co tomu předcházelo? Trojí vyznání lásky (srov. *Jan* 21, 15 – 19), která trvale a bez následku vymazala minulé hříchy vybraného apoštola. Jak velikou moc má přikázání lásky!

Nemusíme zvlášť vysvětlovat, jak důležitá je víra v životě každého z nás. Při pohledu do Písma svatého zjistíme, jak velice záleželo Ježíši právě na tom, aby v něho lidé uvěřili. Na základě této vyjádřené ctnosti pak obvykle činíval zázraky. Ne pro senzaci či obdiv, ale pro pomoc a záchranu člověka. Vyjadřuje to ve svých slovech i nezapomenutelný a nám všem stále blízký blahoslavený papež Jan Pavel II., který poukazuje na Krista jako na toho, kdo vyvolává v přicházejících touhu k otevření se pro Boží věci:

„Kristus si víru jistě přeje. Touží po víře od člověka a pro člověka. Lidem, kteří u něj hledali zázraky, odpovídal: "Tvá víra tě zachránila" (*Mt* 10, 52). Člověka mimořádně hluboko zasáhne setkání Krista s kananejskou ženou. Ježíš zpočátku jako by nechtěl slyšet prosbu ženy, aby pomohl její dceři, téměř jako by ji chtěl dovést k dojemnému vyznání: "Jenže i psíci se živí kousky, které padají se stolu jejich pánů" (*Mt* 15, 27). Zkouší tuto cizinku, aby jí potom mohl odpovědět: "Jak veliká je tvá víra! Ať se ti stane, jak si přeješ" (*Mt* 15, 28). Ježíš chce v lidech probudit víru, touží po tom, aby odpověděli na Otcovo slovo, ale vždy respektuje lidskou důstojnost, neboť už samo hledání víry obsahuje jakousi její formu, implicitní víru, kterou je splněna nutná podmínka spásy."[5]

Když hovoříme o víře jako o životodárném procesu člověka a zaměřujeme se v této souvislosti na život zasvěceného služebníka, je důležité otevřít také otázku tří evangelních rad, které stojí na základech opravdové důvěry v Boží blízkost. Tento způsob bezesporu ukazuje, v čem spočívá úplné odevzdání se do rukou Nejvyššího, když slabý člověk na základě

5 JAN PAVEL II.: *Překročit práh naděje*. Praha : Tok, 1995, s. 168 – 169.

skutečnosti víry říká své svobodné "ano", přičemž v některých společnostech zasvěceného života přidává na znamení nového začátku také své nové jméno. Tak začíná vznikat nový vztah živé víry, podložený darováním sebe sama.[6]

Měl jsem možnost působit několik let jako duchovní otec ve společenství asi třiceti řeholnic různých věkových kategorií. Při jedné zvláštní příležitosti mi představená oné komunity důvěrně řekla, že kdyby neměla v srdci opravdovou víru, tak by buď už dávno požádala o propuštění, nebo by tento způsob života nezvládla po psychické stránce. I proto se člověk dobrovolně zasvěcuje Bohu, když se rozhodne aplikovat do svého života tři Kristem vyslovené evangelní rady, které posvětí do milostí svatých slibů, aby se takto vložil do ochrany Nejvyššího. Jsem přesvědčen, že Bůh "své lidi" zvláště chrání a naplňuje je potřebnými milostmi. Je to vlastně jeho svatá odpověď na zvolání prosícího, odevzdávajícího se služebníka (srov. *Žl* 34, 7).

Bohem zasvěcený muž nebo žena se v chudobě dobrovolně zříká pozemských statků a spokojí se málem – jen s tím, co nutně potřebuje k životu, aby mohl pracovat na díle spásy. Dovolím si na tomto místě říci, že "povinnost" určité chudoby patří také k životu diecézního kléru, ačkoli ji tito lidé veřejně neslibují. Důvodem je spodobnění se s milujícím Mistrem, který takto vedl i své nejbližší a ty, kteří ho chtěli osobitým způsobem následovat (srov. *Mt* 19, 21; *Mk* 10, 21). Pro mnohé se to zdá být takřka nemožné, ovšem vírou naplněným srdcem je vše realizovatelné.

Úplné zasvěcení vyžaduje také darování svého nitra, což je vyjádřeno slibem čistoty, který ukazuje, že člověk je zcela určitě povolán k lásce, ale k lásce v jiné, vyšší formě. Tento rozměr darování sebe sama Bohu dnešní svět zcela nechápe, ačkoli je velkým ukazatelem toho, že i v současnosti existují lidé víry toužící "plodit", tj. naplňovat svět duchovní rovinou lásky (srov. *Mt* 19, 12).

---

6 Srov. Následování Krista, odevzdání sebe a svého života do služby Bohu předpokládá v povolaném člověku postoj autotranscendence, čili postoj vykročení ze sebe, aby v realizaci svých možností žil podle hodnot, které doporučil Kristus. Základním úkolem osoby povolané Kristem je ukazovat Boží lásku ve světě. To se má projevovat v jejím životě a v realizaci hodnot, kterými se rozhodla žít. […] v povolání jde o jedinou hodnotu, jakou je osoba Ježíše Krista. Veškerá námaha vychovatelů by měla směřovat k přiblížení Krista, aby formované osoby Ježíše poznaly, prohloubily si svůj vztah k němu, zamilovaly si ho a jemu se připodobnily. Jde zde tedy o to, aby se Ježíš pro ně stal jediným pokladem a jedinou perlou: láskou, pro kterou jsou připraveny všechno obětovat a všeho se vzdát. Jenom takový přístup k povolání bude znamenat pravdivou seberealizaci a bude pro povolané osoby pramenem opravdové radosti a spokojenosti z vybrané cesty." DYREK, K., KOŻUCH, M., TROJAN, K.: *Kněžské a řeholní povolání*. Kostelní Vydří : KN, 1995, s. 9 – 10.

Ve třetím slibu – slibu poslušnosti, který je pro mnohé tím nejcitlivějším, se odevzdávající se služebník dobrovolně zříká svého vlastního chtění, představ a plánů a svěřuje je prostřednictvím svých představených Hospodinu. Toto dobrovolné potlačení egocentrických vlastností dává slibujícímu člověku možnost (a to opět hloubkou tajemství víry) spodobnit se s ukřižovaným Spasitelem (srov. *Flp* 2, 7 – 8). I proto vidíme na některých hábitech zasvěcených mužů a žen symbol kříže, který představuje Krista chudého, panenského a poslušného, a to až na vrchol dřeva kříže, aby nás svým příkladem zasvěceného života všechny přitáhl k sobě (srov. *Jan* 12, 32).

Zajímavý, ale zároveň i velmi významný pohled na život zasvěcených osob a prožívání tří evangelních doporučení nabízí magistérium církve ve své věroučné konstituci *Lumen gentium*, která nás chce ubezpečit o důležitosti a věrohodnosti tohoto bohulibého života:

„Evangelijní rady čistoty zasvěcené Bohu, chudoby a poslušnosti mají poklad ve slovech a příkladu Pána. Doporučují je apoštolové, otcové, církevní učitelé a pastýři. Je to Boží dar, který církev přijala od svého Pána a z jeho milosti ho stále uchovává. Církevní autorita pod vedením Ducha svatého se ujala péče o evangelijní rady tím, že je vykládá, řídí jejich praktikování a ustavuje trvalé formy života podle nich. Tak se stalo, že – obrazně řečeno – na stromě, který se podivuhodně a bujně rozvětvil na poli Páně ze semene daného od Boha, vyrostly různé formy života v samotě nebo ve společenství a různé řeholní rodiny, které slouží jak k prospěchu svých členů, tak k dobru celého Kristova těla. Řeholní rodiny totiž pomáhají svým členům k větší stálosti v daném způsobu života, k získání vyzkoušené nauky o cestě k dokonalosti, k bratrskému společenství v Kristově vojsku a k posílení svobody prostřednictvím poslušnosti. Tak mohou bezpečně uskutečňovat a věrně zachovávat řeholní sliby a s duchovní radostí pokračovat na cestě lásky. Z hlediska božského a hierarchického zřízení církve není tento stav uprostřed mezi stavem duchovním a laickým, ale Bůh povolává z obou těchto skupin některé věřící, aby využili zvláštního daru života církve a byli tak, každý svým způsobem, prospěšní jejímu spasitelnému poslání.“[7]

Považuji za důležité v této chvíli ještě říci, že zasvěcení se Nejvyššímu dobrovolnými sliby obvykle směřuje k životu ve společenství, což bývá mnohdy jedním z nejsilnějších momentů v životě Božího služebníka. Trvalým vzorem není opět nikdo jiný než božský Spasitel, který svůj pozemský život prožíval v úzkém společenství apoštolů. Také zde na základě evangelních vyprávění vnímáme různorodost povah, zaměstnání, rodin,

[7] DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL: *Lumen gentium 43*, český překlad *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha : Zvon, 1995, s. 80.

ale i věku. Stačí si vzpomenout na živou diskusi dvanácti apoštolů o tom, který z nich bude největší, přičemž nepochopili Kristovu pointu, že vládnout znamená v Božích očích především sloužit, tj. pokládat svůj život pro druhé (srov. *Mk* 9, 35). V tomto příběhu, ale i v našich současných nekonečných roztržkách o "prvenství" citelně vnímáme významný element víry jako životodárného procesu, který nás dennodenně očišťuje, učí a zároveň provází na cestě ke svatosti. To bude jistě i nejlepší odpovědí na současný nedostatek řeholních povolání, která se nedostávají zvláště starému evropskému kontinentu. Měli bychom se spolu s prosícími apoštoly více dovolávat Krista, aby nám dal dostatek víry (srov. *Lk* 17, 5). Na základě víry, jež bude tím největším svědectvím, naše pusté kláštery zcela jistě opět ožijí a osiřelé komunity znovu naleznou mladého ducha.

Velmi pěkně na toto téma hovoří dnes již blahoslavený papež Jan Pavel II., který ve své apoštolské exhortaci *Vita consecrata* píše právě o svědectví života víry na základě tří evangelních rad. To je návod k lepší budoucnosti, ke které nás povzbuzuje Petrův nástupce:

„V našem světě, kde se často zdá, že se Boží stopy ztrácejí, je vyžadováno od zasvěcených osob velké prorocké svědectví. Bude spočívat především v potvrzování prvenství Boha a hodnot budoucího života, jak vysvítá z následování a napodobování Krista čistého, chudého a poslušného, zcela odevzdaného slávě Otce a lásce k bratřím a sestrám. Prorockým skutkem je již sám bratrský život ve společnosti, která, i když si to často sama neuvědomuje, velmi touží po bratrství bez hranic. Věrnost vlastnímu charismatu povzbuzuje zasvěcené osoby, aby všude vydávaly jednoznačné a zřetelné svědectví, stejně jako proroci, kteří se nebáli ani vystavit vlastní život nebezpečí. Zvláštní přesvědčující síla proroctví pramení ze shody mezi hlásáním a životem. Zasvěcené osoby prokáží věrnost svému poslání ve světě a v církvi, jestliže budou schopny upřímně a ustavičně nahlížet sebe sama ve světle Božího slova. Tak budou moci obohacovat ostatní věřící přijatými charismatickými dobry a zároveň se nechají oslovit prorockými výzvami, které mají původ v jiných oblastech církve."[8]

2 Zasvěcený život na základě vírou naplněné aktivity lásky

Každá zasvěcená osoba velmi dobře ví, že veškerý duchovní život, který není založen na lásce, je prázdný. To, co může naplnit celý prostor lidského přebývání, je právě samotný princip lásky (srov. *1 Jan* 4, 8), jak už bylo naznačeno v první kapitole tohoto příspěvku. Na základě principu lásky pak otvíráme svá vlastní nitra a snažíme se tak aplikovat Kristův příklad do každodenního života, který nám určila Boží prozřetelnost.

---

8 JAN PAVEL II.: Apoštolská adhortace *Vita consecrata 85,* český překlad *O zasvěceném životě a jeho poslání v církvi a ve světě.* Praha : Zvon, 1996. s. 106 – 107.

O něco více to můžeme vnímat v právě probíhajícím Roce víry, kdy se dle moudrých slov Petrova nástupce snažíme intenzivněji prožívat svědectví milosrdné lásky.[9] Můžeme pak říci, že zasvěcený život postavený na pevných základech víry a naplněný aktivitou darování sebe sama druhým má svoji trvalou hodnotu, díky níž se služebník stává opravdovou "osobností srdce".[10] Vždyť veškerá naše snaha nalézá svůj smysl v Bohu, který lidstvu

9 Srov. „Rok víry bude též dobrou příležitostí k intenzivnějšímu svědectví milosrdné lásky. Jak nám připomíná svatý Pavel: „Nyní trvá víra, naděje a láska, tato trojice. Ale největší z nich je láska" (*1 Kor* 13, 13). Ještě silnějšími slovy, jež pro křesťany znamenala vždy veliký závazek, mluví svatý Jakub: „Co to pomůže, moji bratři, říká-li někdo, že má víru, ale nemá skutky? Může ho taková víra spasit? Když bratr nebo sestra nebudou mít do čeho se obléci a budou mít nedostatek denní obživy, a někdo z vás jim řekne: ‚Tak s Pánem Bohem! Zahřejte se a najezte se' – ale nedáte jim, co potřebují pro své tělo, co je jim to platné? Stejně tak je tomu i s vírou: když se neprojevuje skutky, je sama o sobě mrtvá. Ale někdo by mohl říci: ‚Ty máš víru a já mám skutky. Ukaž mi tu svou víru, která je beze skutků! Já ti však ze svých skutků mohu dokázat svou víru" (*Jak* 2, 14 – 18). Víra bez lásky nevydává žádné ovoce, zatímco láska bez víry je pouhým sentimentem, trvale vydaným napospas pochybám. Víra a láska se navzájem potřebují tak, že jedna dovoluje druhé, aby se realizovala svým vlastním způsobem. Mnozí křesťané zasvěcují s láskou svůj život lidem osamoceným, stojícím na okraji či vyčleňovaným, a věnují se jim jako těm, kdo především vyžadují naši pozornost a jimž je nejvíce zapotřebí naší pomoci, neboť právě v nich se zrcadlí tvář samotného Krista. S pomocí víry můžeme zahlédnout tvář zmrtvýchvstalého Krista v těch, kdo vyžadují naši lásku. „Cokoli jste udělali pro jednoho z těchto mých nejposlednějších bratří, pro mne jste udělali" (*Mt* 25, 40). Jsou to varovná slova, na něž nesmíme nikdy zapomenout, a zároveň je to trvalá výzva, abychom se odvděčili za lásku, s níž o nás Pán pečuje. Víra nás uschopňuje, abychom Krista poznali, a jeho láska nás vybízí, abychom mu sloužili všude tam, kde se on stává našim bližním na cestě životem. Posilněni vírou tedy s nadějí upřeme svůj zrak na své působení ve světě a přitom očekávejme „nová nebesa a novou zemi, kde bude mít svůj domov spravedlnost" (*2 Petr* 3, 13; srov. *Zj* 21, 1)." BENEDIKT XVI.: Apoštolský list *Porta fidei 14*, český překlad *Brána k víře*. Kostelní Vydří : KN, 2012, s. 27 – 29.

10 Srov. „ […] láska je projevem nejhlubší podstaty osobnosti. Nemilujeme rozumem a poznáním, ale srdcem. A dokonce tentýž rozum a totéž poznání milujeme srdcem. Musíme se celým srdcem oddávat tomu, v čem chceme čehokoliv dosáhnout. Hodnoty, poklady ducha, to vše přijímáme srdcem: "Vždyť kde je váš poklad, tam bude i vaše srdce!" (*Lk* 12, 34). Osobnost se koneckonců definuje tím, co miluje a co nenávidí. Nejhlubším jádrem osobností je láska, Eros, tj. touha, náklonnost, zanícení; žádné postávání na místě, žádný kvietismus, žádné chladné, intelektuální nazírání. Tady je druhý rozhodující moment, který ukazuje výrazný protiklad mezi evropskou a asijskou mystikou, mezi křesťanstvím a hinduismem: tam musí být Eros uhašen, neboť je životní žízní, pramenem utrpení, *trišnou*; tam není láska největší a poslední hodnotou, nejvyšším středem osobnosti, nýbrž chladné oko, zbavené veškerého zalíbení; láska je tam něčím přechodným, co se musí nechat za sebou. Úplně jinak je tomu v křesťanství: tady je láska nejenom "silná jako smrt" (starozákonní výraz), ale dokonce silnější než smrt; láska je "afektem bytí". Proč tedy mohl apoštol Pavel říci ve svém pozoruhodném hymnu lásky, že láska nikdy nepřestane, i když dar prorokování pomine, dar jazyků už nebude a dar poznání zanikne (srov. *1 Kor* 13, 8nn). Láska nekončí proto, že je touhou po dokonalosti, absolutnu, věčnosti; ona sama je zážitkem věčné dokonalosti. Všechno pomíjivé

daroval svého jednorozeného Syna (srov. *Jan* 3, 16). Ten nás i dnes prostřednictvím svých evangelijních slov učí, jak správně pochopit a následně realizovat tuto životodárnou skutečnost naší lidské existence.

„Cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili. (*Mt* 25, 40). Křesťan má postupovat podle přikladu Krista, který "nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil" (*Mt* 20, 28). Skutečna láska, podobně jako láska Boha, chce skutečně dobro pro druhou osobu a ne vlastnit ji a ovládat. […] Podle Ježíše křesťan má otevřít srdce každému, kdo se na něho obrátí. "Každému, kdo tě prosí, dávej" (*Lk* 6, 30). Křesťan si tedy nemůže vybírat, že někoho bude milovat a jiného nebude, že někomu pomůže a jinému zase ne. Samaritán z Ježíšova podobenství (srov. *Lk* 10, 25 – 37) též nezkoumal, jestli ten poraněný člověk je žid nebo pohan, jestli je věřící nebo ateista, jestli je vzorný manžel nebo je rozvedený, jestli je hodný nebo nehodný bratrské služby. Jen jedno viděl, že tento člověk je odkázán na pomoc. A to je natolik rozhodující, že všechno ostatní musí zůstat v pozadí. Není zapotřebí se ptát: Kdo je můj bližní? Je zapotřebí se ptát: Komu jsem já bližní? Já jsem bližní tomu člověku, kterému prokážu milosrdenství, pozornost nebo pomoc. Ježíšova slova: "A kdo chce být mezi vámi první, buď otrokem všech" (*Mk* 10, 44) chápou opravdové prvenství a velikost člověka ve službě ostatním lidem."[11]

Jsme samozřejmě jen slabí lidé, kterým se ne vždycky daří Kristova doporučení plnit. I proto je důležité se na tento úmysl neustále modlit, vždyť Bůh neustále čeká právě na naše modlitby vyprošující si více lásky. On sám je totiž věčným zdrojem, který touží rozdávat ze svého neuhasínajícího plamene této vrcholné, nadpřirozené ctnosti.

Jak velmi je zvláště v dnešní době zapotřebí neuhasínajícího plamene lásky, vyjadřuje již zmiňovaný současný papež Benedikt XVI., když ve své první encyklice *Deus caritas est* vysvětluje důležitost Boží, ale i bliženeckě lásky, a to ve všech rovinách. Důraz klade na společenství života, což logicky znamená, že jednotlivec nemůže sám sobě projevit lásku. Tehdy by se totiž jednalo o sebelásku. Proto je zapotřebí právě komunity ostatních bratří a sester, která je ideálním "prostorem" pro nekončící možnosti objevování druhého, tj. potřebného. Zde jsou slíbená slova Kristova náměstka:

„Láska k bližnímu zakořeněná v lásce k Bohu je především úlohou pro jednotlivého věřícího, ale je také úlohou pro celou církevní komuni-

---

může být zrušeno, ale co je věčné a dokonalé, zrušeno být nemůže." VYŠESLAVCEV, B.: *Srdce v křesťanské a indické mystice*. In *Tajemství srdce*. Velehrad : Refugium, 1999, s. 44 – 45.

11 ŠURAB, M.: *Pravdy viery v homíliách Jozefa Vrableca*. Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2007, s. 140 – 148, ve vlastním českém překladu autora.

tu, a to na všech úrovních od místní komunity po partikulární církev až k univerzální církvi v její globalitě. Církev musí uplatňovat lásku také jako komunita. Důsledkem toho je, že láska potřebuje také organizaci jakožto předpoklad uspořádané komunitní služby. Vědomí o tomto úkolu hrálo v církvi významnou roli již od jejích počátků: "Všichni, kteří přijali víru, drželi pevně pohromadě a měli všechno společné. Prodávali všechen svůj majetek a dělili ho mezi všechny, jak kdo potřeboval" (*Sk* 2, 44 – 45). […] V průběhu dalších let a s narůstajícím rozšiřováním církve se ukázalo, že jednou z hlavních oblastí činnosti církve, spolu s udělováním svátostí a zvěstováním slova, je uplatnění lásky (*caritas*) k vdovám a sirotkům, vůči uvězněným, nemocným a potřebným všeho druhu."[12]

Možná jsme si všimli, že dnešní svět o lásce hovoří neustále, protože má různé formy svého projevu.[13] I v tom je jedinečnost lásky, že ji poznáváme v rozličných barvách a přitom vnímáme velikost její krásy. V čem tedy spočívá pravá hloubka lásky, kterou "moderní" člověk častokrát nechápe? Není to pouze v citovém vzplanutí nebo snad v touze někoho obdarovat ze svého nadbytku a velkoryse mu tím projevit dobro-

---

12 BENEDIKT XVI.: Encyklika *Deus caritas est*, český překlad *O křesťanské lásce*. Praha : Paulínky, 2006, s. 30 – 31.

13 Srov. „Pro dokonalejší pochopení pojmu láska je dobré se zabývat tím, v jakých formách se tento fenomén projevuje. Už v starém antickém Řecku slyšíme pojem *eraó* (erós), který znamená především radostnou vášeň, potěšení. Šlo především o opojení, přemožení rozumu "božským poblouznění". Dobře víme, že lidský erós je důležitým elementem v dějinách lidstva, který slouží – jako druhý nejdůležitější pud – k zachování lidského rodu. Je ovšem zapotřebí ho užívat dle určitých pravidlech, s úctou a respektem vůči druhé osobě. Pak naplníme slova Stvořitele, která vtiskl lidstvu hned při stvoření: „A Bůh jim požehnal a řekl jim: "Ploďte a množte se a naplňte zemi" (*Gn* 1, 28). Na tomto místě je důležité říct, že tato Hospodinova slova platí pro muže a ženu (srov. *Gn* 1, 27), a ne tak, jak si to člověk sám nadefinoval dle své vůle. Bůh žehná přirozenému řádu života, jejž sám vytvořil. Druhou podobu lásky označuje termín *fileó* (filia) – obliba druhého, přátelská náklonnost, kterou vnímáme například mezi opravdovými přáteli a jež nesestupuje do roviny erósu. Velmi pěkným příkladem tohoto druhu lásky je vztah Ježíše a jeho učedníků. V širokém významu zahrnuje slovo fileó zálibu v rozmanitých oblastech a jeho kořen je součástí složenin, které tyto obliby označují, např. bibliofil, filosof, rusofil, filantrop apod. Třetí formu lásky označuje výraz *agapaó* (agapé). Vyjadřuje obdiv, úctu a péči o druhého. Není to už ponoření se do sebe sama, do opojného štěstí, ale tato přátelská láska usiluje o dobro milované osoby. Tato láska je ochotná si mnohé odříct, obětovat se. Tento rozměr můžeme vnímat např. u zralých manželských párů, kdy si pouze svou blízkostí, dotekem rukou, pohlazením, úsměvem a samozřejmě službou vyjadřují svou lásku. Čtvrtá podoba lásky odpovídá křesťanské představě o opravdové lásce. Řečtina ji označuje slovem *chára* (charitas). Tato láska ve své podstatě čerpá z lásky k Bohu (srov. *1 Jan* 4, 15 – 21) a člověku dodává sílu nasazovat se službou lásky potřebným bližním (diakonie). K těmto slovům bych na závěr připojil biblickou větu, která hovoří za vše, co zde už bylo napsáno, a je bezesporu vrcholem lásky: „Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za své přátele" (*Jan* 15, 13)." MATURKANIČ, P.: *5 x Člověk*. České Budějovice : Nakladatelství JIH, 2010, s. 44 – 46.

diní. Velikost této ctnosti jde ještě dál, a to za hranice sebedarování, kdy podle příkladu božského Učitele (srov. *Jan* 15, 13), darujeme druhému sebe sama. Pak teprve můžeme hovořit o skutečné lásce, která doslova bolí, protože se obětuje, tj. daruje konkrétnímu bližnímu. Příkladem může být vztah dvou řeholních sester, které si povahově, věkově nebo názorově nikdy nesedly, ale protože stále mají před očima a především v srdci příklad ukřižovaného Spasitele, projevují si sesterskou náklonnost, která se mnohdy rodí z nekrvavé oběti. Tehdy to má velikou hodnotu, protože taková láska přináší rozmanité plody, které jsou však mnohdy zahaleny rouškou tajemství.

Na téma lásky hovoří také slovenský pastorální teolog doc. Marián Šurab, který srozumitelným způsobem vysvětluje propojení lásky s obětí a dává nám tak návod, jak prožívat především zasvěcený život:

„Je krásné hovořit slovy lásky nebo hovořit o lásce. Není to ovšem to největší, co člověk má nebo může dokázat. V podstatě když k někomu máme citový vztah, není až tak velkým problémem říct mu mnoho krásných slov. Vážnější je ovšem to, jestli dokážeme pokrýt naše slova konkrétními skutky. Co z takových milostných vyznání, když člověk, který je řekne, není schopen se pro druhého obětovat? Láska a oběť jsou nerozlučné sestry. Kdo chce milovat bez obětí, je zlým člověkem a vztah s ním může skončit katastrofálně. Kolik žije mezi námi nešťastných lidí, kteří uvěřili plamenným vyznáním lásky, ale nebyli schopni ověřit si tato slova v konkrétním reálném životě. Slyšeli, že je někdo miluje, ale nevěděli, zda se dokáže obětovat.“[14]

3 Živé nehasnoucí příklady[15]

Ve třetí, poslední části této studie bych rád poukázal na živé nehasnoucí příklady toho, jak prožívat život z víry, neboť právě ony příklady vyvolávají neustálou iniciaci v životě zasvěceného služebníka. Nemusí-

[14] ŠURAB, M.: *Radosť z rozprávania*. Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2007, s. 202 – 204, ve vlastním českém překladu autora.

[15] Srov. „Ve svém životě potkáváme mnoho různých lidí. Většině z nich nevěnujeme velkou pozornost, což je asi chyba každodenního života, protože každý člověk si zaslouží patřičnou úctu a především bliženeckou lásku, která se projeví zájmem o druhého. Když tedy dokážeme vnímat každého přítomného člověka, sledovat řeč jeho slova a těla a především velikost jeho srdce, pak můžeme objevit jeho jedinečnost, ve které můžeme poznat velikost daného člověka. Pokud je v naší blízkosti člověk, kterého spontánně vnímáme, jsme jím přitahováni a je nám v jeho blízkosti dobře, můžeme hovořit o osobnosti. V naší společnosti poznáváme – a to v různých rovinách – řadu velikánů společenského života. Osobnosti netvoří jen současnost, ale vytvářejí i dějiny lidstva, a tak napomáhají právě současníkům čerpat z moudrosti, kterou nám oni zanechali.“ MATURKANIČ, P.: *Biskup Josef Hlouch. Pastorační význam jeho činnosti*. Bratislava : CMBF, 2007, s. 8.

me dlouho přemýšlet, když jako zdroj inspirace použijeme Písmo svaté, v němž najdeme dlouhý seznam velikánů svatého života. Ti nám ukazují, jak se nasměrovat na správnou cestu životem. Žili podobný život jako my, akorát v jiné době, což ovšem neznamená, že by to měli snadnější. Přece tyto vzácné předchůdce vnímáme jako lidi, kteří dle svědectví svatých knih procházeli různými utrpeními, zkouškami, ale o to pevněji přilnuli k Hospodinu. Považujeme je za své osobní vzory, protože naplnili své lidství v životě s druhými a vstoupili tím do vyšší roviny, které říkáme náboženská dimenze Boží blízkosti.[16] Zajímavý názor, který se zamýšlí nad osobností prožívající důležitost své existence ve společenství, je obsažen ve slovech známého českého dominikána PhDr. Tomáše Bahounka. Je v nich vyjádřena ona nezastupitelná rovina života zasvěcených osob:

„Člověk jako osobnost samozřejmě nežije izolovaně, osamoceně. Povaha jeho existence je dialogická: žije ve společenství. Teprve v něm dosahuje osobního naplnění svého života. Osobnost je individuum chápané jako integrace k sebeuskutečnění v interakci se svým prostředím. Jde tedy o jednotnou strukturu, která je poměrně neměnná, přesto však vnitřně dynamická, zdokonalující se v interakci s okolním prostředím a vlivem rozvoje nadsmyslového poznání.“[17]

V souvislosti s nadpřirozenou ctností víry jsem vybral tři osobnosti Starého zákona, které nám chtějí pomoci se znovuobjevením pokladů, jež ve své moudrosti ukrývají a zároveň odhalují. Druhou polovinu nezapomenutelných biblických postav tvoří další trojice, ovšem již těch, kteří prostřednictvím Božího Syna vstoupili za hranici zákona Nového a jejichž prostřednictvím se významně šířil nenahraditelný dar víry. Toto propojení dvou částí dějin spásy chce poukázat na víru člověka, která je zaměřená především na věčné propojení Otce se Synem, v jejichž středu objevujeme posvětitele Svatého Ducha a zároveň Tvůrce, ze kterého pochází vše dobré. Kéž nám těchto šest vybraných biblických osobností, mezi nimiž září i Matka Spasitele, pomůže co nejlépe objevit víru – důležitý a nenahraditelný prvek v životě každého zasvěceného služebníka.

---

16 Srov. „Náboženství poskytuje úplnou antropologickou pravdu, hovoří o aspektech člověka, které jsou nedostupné jak vědě, tak filosofii. Představuje také osobní vzory života, jak příklady k dosažení plnosti člověčenství, tak stanovuje pramen pomoci k plnému rozvoji člověka, především rozvoje vnitřního. Náboženství doplňuje filosofické poznání o člověku tím, že jej spojuje s transcendentním bytím, konkrétně s Bohem. Ukazuje, že člověk svými schopnostmi, touhami a možnostmi překračuje (transcenduje) jak své přirozené prostředky, tak i prostředky společné – žádné z nich nemohou splnit všechny lidské touhy.“ STOLÁRIK, S.: *Filozofia náboženstva.* Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2005, s. 78, ve vlastním českém překladu autora.

17 BAHOUNEK, T.: *Pastorální teologie.* Olomouc : MCM, 1991, s. 32 – 33.

3.1 Zakladatel nového lidského rodu – Patriarcha Noe

Už děti na hodinách náboženství znají postavu jménem patriarcha Noe. Tento nenápadný, skromný, ale především skutečnou vírou naplněný muž je výzvou také pro dnešní lidi zasvěceného života. I oni představují, podobně jako Noe se svoji rodinou, malou skupinu "spravedlivých", kteří se samozřejmě nepovyšují nad druhé, ale svými postoji věrnosti pravému Bohu vyčnívají nad ostatní. Čím vyčnívají? Ničím zvláštním, třeba jen tím, že si zodpovědně plní své každodenní stavovské povinnosti, jsou věrní svým zásadám, ale především respektují nařízení všemohoucího Boha. Při četbě úryvku z knihy *Genesis* pozornému čtenáři jistě neujdou často opakovaná slova o tom, jak Noe doslovně poslouchá Hospodina (srov. *Gn* 6, 22; 7, 5; 7, 16). Tato důležitá ctnost mnohých velikánů úzce souvisí právě s vírou, jak uvidíme například i u následující osobnosti praotce Abraháma. Stojí za povšimnutí, jak bezvýhradnou poslušnost vnímá Bůh, když svého vyvoleného patriarchu obdaří nejen dlouhým věkem, ale především milostí, která je znakem požehnání od Nejvyššího (*Gn* 9, 1).

V kontextu s těmito slovy nacházíme ještě další zajímavé a důležité přirovnání, když čteme, že to byl právě Noe, kdo "chodil s Hospodinem" (srov. *Gn* 6, 9). Jistěže se nejednalo o nějaké procházky parkem. Zmíněná slova jsou vyjádřením neměnného přátelství člověka s jeho Tvůrcem. Vyvstává řečnická otázka, kdo koho na tyto "procházky" zval, kdo je inicioval. Aktivní vůli poznáváme na obou stranách, když druhý dává souhlas k aktivitě prvního. Tak nás Bůh stvořil, že nám dal možnost svobodného rozhodnutí! Záleží tedy na člověku, jestli Hospodinovo prvotní pozvání přijme. I když ho nemůžeme fyzicky vzít za ruku a vnímat lidskými smysly, přece ho vnímáme srdcem víry, jak to činíval nezapomenutelný Noe.

3.2. Muž víry – praotec Abrahám

Druhou významnou osobností Starého zákona, kterou nelze vynechat v kontextu tématu víry, je praotec Abrahám. Podobně jako jeho předchůdce Noe byl Abrahám člověkem spravedlivým, byl poslušný Hospodinových nařízení, která se osvědčila v různorodých zkouškách jeho bohatého života. Za všechny chci vyzdvihnout tu nejznámější událost a zkoušku, když na Boží příkaz neváhá vzít svého jediného syna Izáka, kterého miluje otcovskou láskou, a obětovat ho na místě, které mu ukáže sám Bůh. Tam Abrahám hrdinně obhájí svou víru v toho, se kterým měl možnost tolikrát mluvit (srov. *Gn* 12, 7; 15, 7; 17, 3 atd.) a kterého směl osobně pohostit (srov. *Gn* 18, 8). V rozhodující životní zkoušce ovšem obstál, za což ho Hospodin velkoryse odměnil jedním z nejvelkorysejších požehnání, jaké v Bibli najdeme (srov. *Gn* 22, 16 – 18).

Vraťme se ovšem k úryvku, ve kterém očima víry můžeme poznávat symboliku budoucích událostí dějin spásy, jež se nás významně dotýkají. Povšimněme si například, jak dlouho trvala Abrahámova a Izákova cesta na místo plánované oběti. Svatopisec uvádí tři dny (srov. *Gn* 22, 4), v čemž můžeme vidět jisté spojení s Božím Synem, který po své smrti strávil stejný čas v hrobě, aby se připravil na své slavné vzkříšení (srov. *Lk* 24, 6). Zaměřme ale svou pozornost k samotnému obětování Izáka. Na Izákovi spočívá dřevo vložené jeho milujícím otcem, jenž v této "intimitě obětování" se svým jednorozeným synem dokonce důvěrně komunikuje (srov. *Gn* 22, 7 – 8). Potom přichází moment, který ukáže, jakou cenu má Hospodin v Abrahámově životě. Je ochoten pro něho obětovat to nejcennější, protože si uvědomuje, že jen jedinému a pravému Bohu všechno přísluší. V této souvislosti vnímáme budoucí události, kdy se naplní slova Nejvyššího (srov. *Gn* 3, 15), který pošle svého jednorozeného Syna, aby se stal záchranou pro lidstvo. V beránkovi, kterého Abrahám nakonec obětoval místo Izáka, poznáváme předobraz Mesiáše (srov. *Gn* 22, 13). Bůh tedy ušetřil Izáka, jednou však neušetří svého vlastního Syna, ani když bude k němu úpěnlivě volat (srov. *Mt* 27, 46), jak to vidíme u Izáka a jeho otce Abraháma.

Kéž je tento příběh velkým poučením, že všechny veliké věci se rodí z různorodých zkoušek, které ve svých zasvěcených životech mnohdy plně nechápeme. Musíme věřit, že Bůh má naše osudy ve svých rukou, musíme mu plně důvěřovat a spoléhat na něj – vždyť vše již bylo vykoupeno smrtí a slavným vzkříšením Božího Syna.

3.3 Prostředník smlouvy mezi Bohem a lidem – patriarcha Mojžíš

Není snadné vybrat z bohatě naplněného Mojžíšova života několik klíčových okamžiků a pouze pár větami tak poukázat na jeho mimořádnou, Bohem omilostněnou osobnost. Zaměřme se na centrální událost izraelského národa, který čeká na svého vůdce u hory Sinaj, když dostává od svého nejvyššího Vůdce – Hospodina desky zákona (srov. *Ex* 20, 1 – 17). V tomto návodu na šťastný život, jak již bylo zmíněno v první kapitole příspěvku, Bůh štědře obdaroval svůj milovaný národ. Požadavkem na dodržování Desatera jej zároveň vystavil neustálé zkoušce věrnosti, která se dotýká i nás současníků.[18] Na základě toho pak vidíme, jak židovský

[18] Srov. „Postoj, který dnes nemá vysokou cenu. Věrnost v manželství a v přátelství, věrnost danému slovu a nesobeckému konání, věrnost v dobrovolně převzaté službě, věrnost v každodenním plnění povinností – všichni víme, jak se na to lehce zapomíná nebo se tomu dává výpověď. Současně také víme, kolik utrpení, zklamání, nepokojů a sporů, nenávisti a nepřátelství vyvolává v našem malém a velkém světě. Není naplněného a šťastného života bez věrnosti, spolehlivosti a stálosti, neboť jen ony umožní a usnadní

národ v čele s Mojžíšem kráčí do zaslíbené země, aby mohl znovu začít žít ve skutečné svobodě. Ze stejného národa pak vychází ten, který nám všem svobodu daruje trvale (srov. *Gal* 5, 1). Při pohledu na Bohem vyvoleného Mojžíše, muže plného víry, prostředníka smlouvy mezi Bohem a lidmi, vnímáme samotného Mesiáše. On jednou provždy zpečetil tuto smlouvu svou nejdražší krví (srov. *Mt* 26, 28; *Lk* 22, 20), když se pro nás všechny daroval v oběť Otci na dřevě kříže. Zajímavý pohled na propojení Krista s izraelským patriarchou Mojžíšem vidíme také v evangeliích (srov. *Mk* 9, 4; *Lk* 9, 30; *Mt* 17, 3). Tam se zjevuje Mojžíš ještě s druhým známým prorokem, přičemž spolu s proměněným Ježíšem rozmlouvají řečí nebeské lásky.

3.4 Prorok Jan Křtitel

První novozákonní postavou, kterou na těchto stránkách vyzdvihujeme jako velký vzor víry, je výrazná osobnost Jana Křtitele. Jak dobře víme, tento první veliký prorok z doby Kristova života na zemi pravdivě a zřetelně ukázal světu pravou tvář Mesiáše (srov. *Mk* 1, 7; *Mt* 3, 3; *Lk* 3, 16; *Jan* 1, 29 – 30). V tom je velikost jeho víry, když Mesiáše poznával na základě ukázněného života, jenž byl neodmyslitelně naplněn modlitbou a dobrovolným odříkáním. I to je další z cest, kterou by se měl podle příkladu Jana Křtitele ubírat každý zasvěcený Boží služebník. Právě vnitřním pročištěním srdce lze objevit, co je lidským smyslům dosud zahaleno, tedy víru v to, oč se snažíme v našich klášterech ve společenství dialogu lásky.

Druhým důležitým momentem Janova života byla jeho mučednická smrt, když směl položit život pro hodnoty, které vyznával (*Mk* 6, 27; *Mt* 14, 10). Obdivuhodné svědectví vytrvalosti víry až do konce je pro nás nabídkou k následování. Jsme si vědomi, že nestačí pouze svědectví slova, ale že je třeba především ukazovat na Krista vytrvalým příkladem, jenž zvláště dnešní evropský svět velmi potřebuje.[19] Svou mučednickou smrti připravil

spolužití různých lidí. A nakonec pomáhají vydržet, navzdory námaze, obětem a odříkání se." JUDÁK, V.: *Na cestě k všednímu dňu.* Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2004. s. 83 – 84, ve vlastním českém překladu autora.

[19] Srov. „Dnešní člověk raději naslouchá svědkům než učitelům, a učitelům naslouchá jen tehdy, jsou-li zároveň i svědky. Rozhodující je tedy přítomnost a znamení svatosti: ta je podstatným předpokladem pro ryzí hlásání evangelia, které je s to znovu dát naději. Je zapotřebí silných osobních i komunitních svědectví nového života v Kristu. Nestačí totiž, aby pravda a milost byly nabízeny hlásáním slova a slavením svátostí; je nutné, aby byly přijaty a žity v každém konkrétním okamžiku, ve způsobu života křesťanů a církevních společenství. Toto je jedna z největších výzev, které očekávají církev v Evropě na počátku nového tisíciletí." JAN PAVEL II.: Exhortace *Ecclesia in Europa 49*, český překlad *O Ježíši Kristu žijícím ve své církvi, prameni naděje pro Evropu.* Praha : ČBK, 2003, s. 35.

Jan Křtitel cestu svému Mesiáši, aby i on za krátký čas prolil krev a definitivně tím otevřel všem spravedlivým bránu věčného života.

3.5 Panna Maria

Nejkrásnější perlou všech našich vzorů je bezesporu Bohorodička – Panna Maria.[20] K ní pozvedáme své oči jako k jasné zornici, která nás svěřuje do láskyplné péče svého Syna (srov. *Jan* 2, 5). Ona byla vybrána ze všech žen, aby pro tento svět zrodila Zachránce lidstva. Ovšem při pohledu na její život vidíme, že to nebylo jen o úsměvných radostech, ale i o bolestném utrpení, které jí bylo předpovězeno hned po narození Božího Syna (srov. *Lk* 2, 35). Proč se tak stalo? Proč toto utrpení dopustil Bůh na své vyvolené dívce jménem Maria? (srov. *Lk* 1, 30). Důvod rozpoznáváme v propojení Mariina života s životem Božího Syna, který se stal člověkem, aby nás vykoupil v bolesti svého utrpení (srov. *Mt* 16, 21). Právě na kříž je zaměřena pozornost lidstva, které čeká na nejvýznamnější moment své spásy. A v tomto okamžiku, kdy se rozprchl zástup nejvěrnějších Ježíšových přátel, rozpoznáváme bolestnou matku, která jako obvykle "podpírá" svého Syna. Byla to hloubka její víry, která v umučeném Ježíši rozpoznala Vykupitele světa, přičemž se na jeho popud v této dojemné chvíli stala i matkou celého lidstva (srov. *Jan* 19, 26). To je víra, která nezná hranic – víra, která dokáže být světlem i v temné chvíli lidstva a plně se rozzáří třetí den, když nastane nový okamžik spásy. K tomuto zasvěcení s Matkou Spasitele jsme zváni ve svých komunitách každým dnem, vždyť její svaté jméno připojujeme obvykle i ke svému jménu, když jsme nastoupili na cestu dobrovolného odevzdání se Boží lásce. I proto buďme světlem[21] všude tam, kde se ho nedostává.

---

[20] Srov. „Církev už došla v blahoslavené Panně k dokonalosti bez poskvrny a vrásky (srov. *Ef* 5, 27). Věřící se však stále ještě snaží přemáhat hřích a růst ve svatosti. Proto pozvedají oči k Marii, která září celému společenství vyvolených jako vzor ctností. Když o ní církev zbožně uvažuje a rozjímá ve světle vtěleného Slova, s úctou proniká hlouběji do nejvyššího tajemství vtělení a připodobňuje se tak stále více svému Snoubenci. Maria, která vstoupila hluboko do dějin spásy, jistým způsobem v sobě spojuje a vyzařuje největší skutečnosti víry. Když je oslavována a uctívána, volá věřící k svému synu a k jeho oběti i k lásce k Otci. Poněvadž však církev usiluje o oslavu Kristovu, stává se podobnější svému vznešenému vzoru, když stále roste ve víře, naději a lásce, a ve všem hledá a plní Boží vůli. A tak církev i ve své apoštolské práci právem vzhlíží k té, která zrodila Krista, jenž se proto počal z Ducha svatého a zrodil se z Panny, aby se prostřednictvím církve zrodil a rostl také v srdci věřících. Tato panna byla ve svém životě příkladem takové mateřské lásky, která má oživovat všechny, kdo spolupracují v apoštolském poslání církve při znovuzrození lidí." DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL: *Lumen gentium 65*, český překlad *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha : Zvon, 1995, s. 95.

[21] Srov. „Světlem musíme býti druhým, jak to předpověděl prorok o Spasiteli a jak to platí také nám, neboť co vidíme na Ježíši Kristu, s výjimkou toho, co je božské, co tedy nemůže být připsáno nám, ale to všecko ostatní je nám pozváním a vzorem, je nám

3.6 Petr – apoštol víry

Poslední vybranou postavou, kterou tolikrát nacházíme v novozákonních knihách, je osobnost Šimona Petra. Právě na něj se často upíná i Kristova pozornost. Je to apoštol Petr, jenž důvěrně komunikuje s božským Mistrem. I když Písmo svaté registruje Petrovu zbabělou zradu (srov. *Lk* 22, 54 – 62), přece obdivujeme jeho několikrát projevenou upřímnou víru v Ježíšovo božství. Pro povzbuzení vybírám evangelní událost dotýkající se Petrovy víry a jeho následného vyznání. Je to okamžik Petrova povolání, kdy na pokyn "neznámého" Mistra opětovně spouští sítě k lovu, ačkoliv ze začátku také lidsky pochybuje. Tento projev Petrovy víry v Krista definitivně rozhodl o jeho vyvolení. Po obrovském výlovu ryb padá apoštol Petr k Ježíšovým nohám s prosbou o odchod na základě svých přiznaných slabosti (srov. *Lk* 5, 8). Kristus ovšem velmi dobře ví, koho má před sebou. Ví také, že právě na Petrovi jednou zbuduje svou církev (srov. *Mt* 16, 18). V tomto dojemném příběhu nalézá každý z nás i začátky svého vlastního povolání. Je správné, že si spolu s Petrem uvědomujeme svou hříšnost, ale zároveň vnímáme ujištění samotného Krista, že s námi bude napořád (srov. *Mt* 28, 20b). Proto zanecháváme všeho a plni víry jdeme den co den po jeho cestách (srov. *Lk* 5, 11). To je ten pravý směr proměny v dokonalost.[22]

V závěru této kapitoly chci v krátkosti zrekapitulovat všech šest vybraných biblických osobností, které jsme měli možnost poznávat prostřednictvím výše napsaných slov. Všichni nebeští velikáni dostali podobně jako my dar lidského života, který prostřednictvím milosti víry zúročili ve svatý život. Není to ovšem snadná cesta, jak dobře vnímáme, když máme možnost prostřednictvím Božího slova alespoň částečně nahlédnout do jejich niterného vztahu se samotným Hospodinem. A to je mnohdy ten pravý návod na svatost pro každého z nás, abychom podobně jako nezapomenutelný Noe chodili s Hospodinem na nekončící důvěrné "procházky" životem (srov. *Gn* 6, 9).

---

závazkem, je nám úkolem. To světlo dobrého příkladu, který taková osoba stále rozdává, jako to světlo slunce vysílá paprsky, světlo, teplo, umožňuje život. […] Světlo vysíláme a Boha rozdáváme svým slovem. Slovem lze království Boží šířit, zlým slovem lze je ničit. Chceme-li tohoto světla nejvíc dát a svým životem se připravit na přebývání ve světle věčném, věřme, že tu máme Božský pramen světla a života." HLOUCH, J.: *Dopis řeholním sestrám.* České Budějovice : soukromý archív H, 1971, s. 2.

22 Srov. „V srdci člověka se skrývá touha po dokonalosti. Touha je nekonečná, avšak hranice jsou mnohonásobné. I kdyby neexistoval hřích a člověk by se mohl sám zdravě vyvíjet, uvést v soulad a řídit všechny svoje síly, zůstal by neuspokojen. V jeho nejhlubším nitru je znamení jeho božského povolání. Otec chce ze svých tvorů svoje děti. Pravé dovršení se může uskutečnit pouze milostí, pouze totálním proměněním člověka v Krista." QUOIST, M.: *Mezi člověkem a Bohem.* Praha : Scriptum, 1991, s. 37.

Za povšimnutí stojí zamyšlení benediktinského opata Wolfa Notkeho, který k tématu svatosti píše následující zajímavá a zároveň velmi hluboká slova:

„Svatí působí jedinečným kouzlem. Nenáročnost a nezištnost je činí malými, dobrovolná asketická cvičení a vysoké stupně modlitby nás nutí k úctě, ale také nás odrazují. Zdá se nám, že svatost je určena jen pro dokonalé nebo pro podivíny A přitom svatý Pavel nazýval křesťany všeobecně "svatými", ačkoli znal jejich lidskou slabost, včetně své vlastní. Svatí jsou adresáty listů Římanům, Korinťanům, Efezanům a Kolosanům. Svatí jsou křesťané jeruzalémské obce, kterým přináší Pavel v jejich chudobě sebrané peníze z Makedonie a z Achaje (srov. *Řím* 15, 25 – 26). Podle Pavla nejsme svatí proto, že bychom byli zvlášť dokonalými lidmi, nýbrž proto, že si nás Bůh povolal, že se nám Bůh zjevil v Ježíši Kristu a daroval nám víru v něho. Svatí jsme proto, že si nás Bůh zamiloval, přebývá v nás skrze svého Ducha a uschopňuje nás k lásce. Svatost je plod osvobození od hříchu. Před naší svatostí předchází Boží láska. Náš život má být odpovědí na tuto lásku, náš život má odpovídat našemu povolání a svatosti, darované od Boha. Ježíš se posvětil pro nás, abychom i my byli posvěceni v pravdě (srov. *Jan* 17, 19). Svatost je veskrze Boží vlastnost. Být božský znamená být svatý. Bůh se stal člověkem, aby dal člověku účast na svém životě a na své slávě, aby ho takřka zbožštil a posvětil. Z toho plyne vlastní lidská důstojnost. Svatost má přirozeně co dělat s dokonalostí. Neboť máme být dokonalí jako náš nebeský Otec (srov. *Mt* 5, 40), a ovšem také milosrdní jako on (srov. *Lk* 6, 36). Vždyť Bůh je láska. Jeho svatost se projevuje jeho láskou k nám lidem a měřítkem svatosti je právě láska, jak připomíná sv. Pavel hymnickým stylem ve velepísni lásky (srov. *1 Kor* 13). […] Každý křesťan obdržel poslání svědčit o Boží lásce, která v něm přebývá. Toto svědectví se nebude lišit jen podle charakteru, ale i podle toho, jaké výzvy vyvstávají pro člověka určité doby nebo epochy. Nemůžeme jednoduše napodobovat svaté, nýbrž jsme vyzýváni, abychom byli světci naší doby."[23]

Závěr

Ve třech krátkých kapitolách jsme měli možnost zamyslet se nad důležitostí ctnosti víry, která je vskutku podstatným transcendentním fenoménem v životě každého zasvěceného služebníka. Snad docházíme k závěru, že milost tohoto povolání nelze prožívat bez srdce naplněného vírou, která by se měla neustále prohlubovat. Kdyby tomu tak nebylo, klášterní i jakýkoli jiný způsob zasvěceného života by se stal zcela prázdným. I proto je moudré, zvlášť v tomto požehnaném Roce víry, více rozjímat

[23] NOTKER, W.: *Úvod*, in SCHAUBER, V., SCHINDLER, H. M.: *Rok se svatými*. Kostelní Vydří : KN, 1997, s. VI.

a následně realizovat to, čemu jsme se celou svou bytostí zasvětili. Odměnou nám jistě bude Spasitelův příslib, když se ho za nás za všechny ptá zvědavý apoštol Petr (srov. *Mt* 19, 29). Nad vším naším lidským počínáním ať je samozřejmě Kristova láska, která vytváří princip nejen pozemského života, ale především života na věčnosti. Pouze touto metodou lze všechno nedobré odstraňovat a nahrazovat tím, čím se vchází do nebeského království (srov. *1 Kor* 13, 3).

Zoznam použitej literatúry

BAHOUNEK, T.: *Pastorální teologie*. Olomouc : MCM, 1991.

BENEDIKT XVI.: Encyklika *Deus caritas est*, český překlad *O křesťanské lásce*. Praha : Paulínky, 2006.

BENEDIKT XVI.: Apoštolský list *Porta fidei*, český překlad *Brána k víře*. Kostelní Vydří : KN, 2012.

DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL: *Lumen gentium*, český překlad *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha : Zvon, 1995.

DYREK, K., KOŻUCH, M., TROJAN, K.: *Kněžské a řeholní povolání*. Kostelní Vydří : KN, 1995.

HLOUCH, J.: *Dopis řeholním sestrám*. České Budějovice : soukromý archív H, 1971.

JAN PAVEL II.: Exhortace *Ecclesia in Europa*, český překlad *O Ježíši Kristu žijícím ve své církvi, prameni naděje pro Evropu*. Praha : ČBK, 2003.

JAN PAVEL II.: *Překročit práh naděje*. Praha : Tok, 1995.

JAN PAVEL II.: Apoštolská adhortace *Vita consecrata*. český překlad *O zasvěceném životě a jeho poslání v církvi a ve světě*. Praha : Zvon, 1996.

JUDÁK, V.: *Na cestě k všednímu dňu*. Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2004.

QUOIST, M.: *Mezi člověkem a Bohem*. Praha : Scriptum, 1991.

MATURKANIČ, P.: *5 x Člověk*. České Budějovice : Nakladatelství JIH, 2010.

MATURKANIČ, P.: *Biskup Josef Hlouch. Pastorační význam jeho činnosti*. Bratislava : CMBF, 2007.

NOTKER, W.: *Úvod*, in SCHAUBER, V., SCHINDLER, H. M.: *Rok se svatými*. Kostelní Vydří : KN, 1997.

STOLÁRIK, S.: *Filozofia náboženstva*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2005.

ŠPIDLÍK, T., RUPNIK, M. I.: *Nové cesty pastorální teologie. Krása jako východisko*. Olomouc : Refugium Velehrad – Roma, 2008.

ŠURAB, M.: *Pravdy viery v homíliách Jozefa Vrableca*. Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2007.

ŠURAB, M.: *Radosť z rozprávania*. Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2007.
VLK, M.: *Ve službě evangelia*. Praha : Zvon, 1997.
VYŠESLAVCEV, B.: *Srdce v křesťanské a indické mystice*. In *Tajemství srdce*. Velehrad : Refugium, 1999.

Prvky církevní struktury v prvním listu Klementa Římského

STANISLAV PŘIBYL
Jihočeská univerzita, Teologická fakulta, České Budějovice

Abstract: *The so-called first epistle of Clement ingested such importance in the first Church centuries that was publicly read out, as if it was part inspired by Scriptures. The article attempts to identify the individuality of author of the epistle as well as the circumstances of its writing. The in-church coup in Corinth village gives the access into the situation in the early church in which the presbyters operates, whose liturgical action expresses the sacrificial character. The fact that the Roman church community solves the situation of the Church in far-off Corinth indicates the emerging consciousness of privileged position of Rome in full-church dimension. In embryonic form already the epistle of Clement indicates the principle of apostolic succession, though the monarchical episcopate is not explicitly present yet in this epistle.*

Key words: *Apostles. Episcopas. Presbyters. Liturgy. Succession.*

1. Kanonický status listu

„Od Klementa máme jeden všeobecně uznávaný jako pravý list obdivuhodného obsahu. Napsal jej ve jménu římské církve korintské církvi, poněvadž v Korintě vypukly stranické spory. List je uznáván ve většině církví a je jak dříve tak až doposud veřejně předčítán. Že v oné době skutečně byly spory v korintské obci, to dosvědčuje hodnověrný svědek Hegesippus.“ Toto svědectví církevního historika Eusebia z Cézareje svědčí o značném uznání, jemuž se ve staré církvi těšil list Klementa Římského.[1]

[1] *Historia Ecclesiastica* 3, 15.; celý Eusebiův spis in: *Patrologia Graeca* (PG) 20, s. 20 – 906; in: NOVÁK, J. J. (přel.), *Eusebius Pamphili. Biskup v palestinské Cesarei – Církevní dějiny (Ecclesiastica historia)*, Praha 1988.

Období první poloviny čtvrtého století, kdy Eusebius píše, ještě neznalo definitivně zformovaný kánon Nového zákona. Jedním z kritérií kanoničnosti toho kterého spisu bylo také jeho veřejné, liturgické čtení.[2] Tím se Klementův list nachází v tehdy ještě neurčitém souboru spisů, které požívaly úcty ve své době nerozpoznatelné od sedmadvaceti dnes všeobecně uznávaných novozákonních spisů, a to za situace, kdy některé novozákonní spisy naopak této úcty nepožívaly. O tom svědčí *Codex Alexandrinus* i starocírkevní syrské překlady Písma, které obsahují nejen tento list, nýbrž i homilii, všeobecně označovanou za Klementův druhý list.[3] Uznání mimořádné úlohy v rané církvi přiznává Klementovi Římskému také Jeroným: „O autorství epištoly nazvané ‚Židům' se pro rozdílnosti ve stylu a jazyce pochybuje. Tertullianus ji považuje za dílo Barnabášovo, jiní pak buď za dílo evangelisty Lukáše, nebo Klémenta, pozdějšího biskupa římské církve, o kterém se domnívají, že převzal Pavlovy myšlenky, uspořádal je a převedl do ozdobné řeči."[4]

Klement měl vůbec význam prostředníka literárně tradované zvěsti v rané církvi, jak potvrzuje rovněž Pastýř Hermův: „Napíšeš tedy dvě knížky a pošleš jednu Klementovi a druhou Grapté. Klement ji pošle do jiných měst; je mu to totiž přikázáno."[5] Eusebius ovšem také podává svědectví biskupa Dionysia z Korintu, že korintskými adresáty byly o nedělních shromážděních čteny Klementovy listy (první i jemu připisovaný druhý), a to ještě více než půlstoletí po zaslání z Říma, navíc s úmyslem, činit tak i nadále: „V tomto dopise se Dionysius zmiňuje také o listu Klementa Korinťanům a poznamenává, že list byl odjakživa podle starého zvyku v církvi předčítán: ‚Dnes jsme slavili svatý den Páně', říká, ‚a četli jsme váš list. Ten spolu s Klementovým dříve napsaným listem nepřestaneme číst, poněvadž nám přinášejí posilu'."[6]

---

2 Tuto praxi předpokládá již samo Janovo Zjevení: „Blaze tomu, kdo předčítá slova tohoto proroctví, a blaze těm, kdo slyší a zachovávají, co je tu napsáno, neboť čas je blízko." (Zj 1, 3)

3 Tato situace v některých staroorientálních církvích dosud přetrvává: „Syrská církev nikdy nepřijala některé katolické epištoly a Zjevení. Koptské novozákonní seznamy obsahovaly první a druhý list Klementův." – BROWN, Raymond E., COLLINS, Raymond F., *Canonicity*, in: BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A., MURPHY, Roland E., *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey 1990, s. 1034 – 1054, s. 1051.

4 *De viris illustribus* 5; celý spis in: PL (*Patrologia latina*) 23, s. 625 – 764; in: HELLER, Jan M., PUTNA, Martin C., (přel.), *Hieronymus, Gennadius, Isidorus: Dějiny křesťanského písemnictví (De viris illustribus)*, Praha 2010, s. 73 – 153. Jeroným čerpá z Eusebia, který se odvolává na Klementa Alexandrijského (*Historia ecclesiastica* 4, 14).

5 *Pastor Hermae*, vis. 2, 4,3. Celý spis in: PG s. 891 – 1012; in: VARCL, Ladislav, DRÁPAL, Dan, SOKOL, Jan (přel.), *Spisy apoštolských otců*, Praha 2004, s. 192 – 271; in: NOVÁK, J. J. (přel.), *Spisy Apoštolských Otců*, Praha 1971, s. 142 – 197; in: SUŠIL, Frant., *Spisy Sv. Otcův Apoštolských a Justina Mučeníka*, Praha 1874, s. 174 – 251.

6 *Historia Ecclesiastica* 4, 31.

2. Autor listu

Autor prvního Klementova listu se nepředstavuje jménem, ale jeho autorství je dosvědčeno spisovateli staré církve, kteří jej ztotožňují s Klementem (Κλήμες), jehož zmiňuje Pavel v listu Filipanům: „Ano, i tebe prosím, můj věrný druhu, ujmi se jich; vždyť vedly zápas za evangelium spolu se mnou i s Klementem a ostatními spolupracovníky, jejichž jména jsou v knize života."[7] Jeroným pak uvádí dvě hypotézy ohledně Klementova zařazení v petrovské sukcesi: „Byl čtvrtý římský biskup po Petrovi, pokud platí, že druhý byl Linos a třetí Anaklétos. Mnozí latiníci se totiž domnívají, že Kléméns následoval jako druhý hned po Petrovi."[8] Zprostředkující pozici podává Epifanius ze Salamíny, podle něhož byl Klement pověřený Petrem, ale vyčkal a nastoupil po svých dvou předchůdcích.[9]

Jeroným i Epifanius mohou být jistě podezíráni z reinterpretace uspořádání římské církve prvního století ve smyslu předpokládané existence monarchického episkopátu, v jejich době již dávno zcela nezpochybnitelného. Měla-li mít ovšem římská církev v době Klementova působení na sklonku prvního křesťanského století ještě kolegiální presbyterské zřízení, pak ovšem zmínka v Pastýři Hermově svědčí o Klementově mimořádném postavení. Je zde totiž odlišen od ostatních presbyterů, zmiňovaných v plurálu: „Grapté bude napomínat vdovy a sirotky. A ty budeš předčítat v tomto městě spolu s presbytery stojícími v čele církve."[10] Autorita jeho osoby jistě mohla přerůst i pravděpodobné postavení *primus inter pares*,[11] a proto nelze považovat uvádění konkrétních jmen římských biskupů v seznamech jejich posloupnosti, sestavovaných v pozdější době, za pouhý dodatečný konstrukt, zcela obcházející historickou skutečnost.[12]

Klementovo působení v římské církvi časově zařazuje Eusebius: „Ve dvanáctém roce vlády uvedeného císaře Domitiana se nástupcem Anacleta, který předsedal římské církvi dvanáct let, stal Klement. Tohoto

---

7 Flp 4, 3.

8 *De viris illustribus* 15.

9 *Haer* 27, 6. in: PG 41, s. 371 – 374.

10 *Pastor Hermae*, vis. 2, 4,3.

11 „Není tak vyloučeno, že Klement byl *de facto* nejpřednějším, a proto i vedoucím biskupem mezi svými římskými biskupskými spolubratry, je to dokonce velmi pravděpodobné. List totiž vykazuje takový vhled, rozhled a sílu, že si lze těžko představit, že římská církev tehdy měla tolik moudrých a energických hlav i křesťanských charakterů a že by snad Klement musel zastupování církve s někým sdílet." – HARNACK, Adolf von, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Klemensbrief)*, Leipzig 1929, s. 50.

12 „Ať již apoštolové toto opatření učinili nebo nikoli, není žádný důvod pochybovat, že Klement podává zprávu o tom, co se skutečně událo – jiní osvědčení mužové se stali jejich nástupci." – CAMPBELL, R. Alastair, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, Edinburgh 1994, s. 213.

Klementa jmenuje apoštol ve svém listě Filipanům jako spolupracovníka… …“[13] Tím lze Klementovo pastýřské působení v římské církvi datovat přibližně do let 92 – 101. List byl proto s největší pravděpodobností sepsán v polovině devadesátých let prvního století. Svědectví Hermova Pastýře o Klementovi je tak až o půlstoletí pozdější.[14]

3. Okolnosti sepsání listu

Na rozdíl od dvou novozákonních listů, připisovaných samotnému Petrovi, všeobecně považovanému v křesťanském starověku za zakladatele římské církve, není Klementův list „katolickou“ epištolou; je totiž adresován zcela konkrétní místní církvi: „Boží církev hostující v Římě Boží církvi hostující v Korintě, povolaným, posvěceným z Boží vůle skrze našeho Pána Ježíše Krista.“[15] Podnětem k sepsání listu bylo schizma v korintské církevní obci. Klement předesílá omluvu za pozdní reakci na tyto události a následně je popisuje velice expresivním jazykem: „Pro nenadálé a opětovné nás postihnuvší útrapy a protivenství jsme obrátili, jak se domníváme poněkud pozdě pozornost k věcem, o které u vás, milovaní, jde, totiž k ohavnému a bohaprázdnému nesváru, nehodnému a nedůstojnému Božích vyvolených, jejž hrstka osob, neuvážlivých a troufalých, rozdmýchala až k takové zaslepenosti, že vaše ctné a proslavené jméno, hodné lásky všech lidí, bylo uvedeno ve velikou nevážnost.“[16]

Nabízí se srovnání s oběma Pavlovými listy adresovanými rovněž korintské církvi, ovšemže o půlstoletí staršími. Sám Klement hovoří o jednom Pavlově listu: „Vezměte do rukou list blahoslaveného apoštola Pavla. Co vám napsal přede vším na počátku kázání evangelia? Po pravdě naplněn Duchem vám napsal o sobě a Kéfovi a Apollovi, protože i tehdy u vás došlo k štěpení. Ale tehdejší štěpení na vás uvedlo menší hřích, neboť jste se přiklonili k osvědčeným apoštolům a muži od nich uznanému. Nyní však rozvažte, jací to lidé vás uvedli ve zmatek a zlehčili vzácnost

---

13 *Historia Ecclesiastica* 3, 15.

14 „V úvahu připadá jako doba sepsání desetiletí před rokem 150, neboť gnostické hnutí je ještě nevýznamné (podobenství 5, 7,2), monarchický episkopát nerozvinutý (vidění 2, 4,3; 3, 5,1) a montanismus pravděpodobně neznámý. Tato datace odpovídá též zmínce v Muratoriho kánonu.“ – ALTANER, Berthold, STUIBER, Alfred, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg – Basel – Wien 1980, s. 55.

15 1 Klem, nadpis. Celý spis in: PG 1, s. 199 – 328; VARCL, Ladislav, *První list Klementův*, in: VARCL, Ladislav, DRÁPAL, Dan, SOKOL, Jan, *Spisy apoštolských otců*, Praha 2004, s. 59 – 98; in: NOVÁK, J. J. (přel.), *Spisy Apoštolských Otců…*, s. 38 – 58; SUŠIL, Frant. (přel.), *Spisy sv. Otců apoštolských a Justina Mučeníka*, Praha 1874, s. 19 – 50; in: SCHNEIDER, Gerhard (übersetzt und eingeleitet), *Clemens von Rom: Epistola ad Corinthos. Brief an die Korinther*, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1994, s. 64 – 223.

16 1 Klem 1, 1.

vaší proslulé bratrské lásky.“[17] Klementem připomenutý Pavlův první list Korinťanům má zčásti charakter *reskriptu*, autoritativní apoštolovy odpovědi na písemně položené dotazy.[18] To předpokládá u tazatelů bezprostřední uznání apoštolovy výsostné a nezpochybnitelné autority. Pavel si opravdu počíná s neotřesitelnou jistotou své plné moci, jestliže například pověřuje církevní obec exkomunikací jednotlivce z jejího středu.[19]

V případě Klementova listu se o přímou odpověď na vyžádání Korinťanů nejedná, avšak omluva za liknavost reakce na převrat v tamní místní církvi naznačuje zcela zřejmé vědomí zvláštní odpovědnosti. Zásadní rozdíl oproti Pavlovi pak spočívá v tom, že Klement píše v plurálu, jménem celé římské obce, zejména těch, kteří v ní požívají autority, tedy presbyterů. Na rozdíl od Pavla, který je připraven zkáznit Korinťany „holí“,[20] se římská obec nejprve pokouší získat pozornost Korinťanů rozsáhlou pasáží, prozrazující snahu o *captatio benevolentiae*, ocenit jejich dosavadní zásluhy, s nimiž jsou pak ovšem neslučitelné současné excesy.[21] Jejich kritika naopak činí Klementův styl drsnějším.[22] Spočívaly především v sesazení legitimně ustanovených presbyterů: „Neboť nemalým hříchem pro nás bude, jestliže ty, kteří obětovali dary (προσενεγκόντας τα δῶρα) bez vady a zbožně, svrhneme se správcovství (ἐπισκοπή). Blahoslavení starší, kteří sešli se světa dříve, ježto došli konce plodného a dokonalého: neboť se nestrachují, že je někdo sesadí s místa pro ně zřízeného. Vidíme totiž, že vy jste odstranili některé, kteří si správně vedli, z úřadu, který zastávali bezvadně a se ctí (ἐκ τῆς ἀμέμτως αὐτοις τετιμημένης λειτουργίας).“[23] Je ovšem také pravdou, že strůjcům nepokoje se v Klementově listu nic konkrétního v jejich jednání nevytýká než pouze to, že svrhli legitimní představené v korintské církvi.

I když Klement disponoval informacemi pouze od jedné ze znesvářených stran,[24] je zřejmé, že se v Korintě jednalo o skutečný převrat, založený na zpochybnění právoplatnosti ustanovení presbyterů nebo snad i význa-

17 1 Klem 47, 1 – 5.

18 „Pokud jde o to, co jste psali…“ (1 Kor 7, 1a).

19 1 Kor 5, 2 – 5.

20 srov. 1 Kor 4, 21.

21 1 Klem 1, 2 – 2, 8.

22 „Sloh sv. Klementa ovšem antickou lepotou a mluvou spanilou nevyniká, aniž spojení periodického, okrouhlostí a vděku Starořeků větám svojim přičiňuje. Zatonuv docela v citech bolných a v pečlivosti pro roztržku a ducha svého u vnitřek záležitosti takřka ponořiv, nemohl zevnějšku a okrasy jeho šetřiti. Avšak vnitřní krásy nikdo nepohřeší, jakož pak i ta jeho právě apoštolská prostota blahodějně srdce čtoucího zajímá.“ – SUŠIL, Frant., *Spisy Sv. Otcův…* s. 17.

23 1 Klem 44, 4 – 6.

24 „Ačkoli není důvod jej obviňovat z nepravdivosti, nemůže být považován za objektivního zpravodaje. Ať už jsou důvody jakékoli, je stranický, a proto se nám korintské

mu samotného presbyterského úřadu.[25] Na rozdíl od Pavla, který neváhá vyzvat Korintské k exkomunikaci,[26] římští křesťané skrze Klementův list vyzývají narušitele církevní jednoty alespoň k dobrovolnému odchodu: „Kdo je tedy mezi vámi šlechetný? Kdo milosrdný? Kdo naplněný láskou? Ať řekne: ‚Je-li kvůli mně nesvár a spor a rozbroje, vystěhuji se, odejdu, kam budete chtít, a učiním, co přikáže zástup; jen ať je s pokojem Kristovo stádo s ustanovenými staršími‘.“[27] Odchod z církevních společenství však byl v počátcích církve typický spíše pro zakladatelskou generaci itinerantních šiřitelů evangelia.[28] Janovské písemnictví přibližně z téže doby, kdy byl sepsán Klementův list, ovšem již zná také možnost zneužití exkomunikace.[29] Klement vyzývá spíše k přímluvné modlitbě: „I my se tedy modleme za ty, kteří nějak poklesli, aby jim byla dána povolnost a pokora, tak, aby povolili – ne nám, ale vůli Boží.“[30] Obrácení strůjců nelegitimního sesazení presbyterů a jejich další setrvání ve společenství korintské církve však Klement nevylučuje: „Vy tedy, kteří jste započali svár, podřiďte se starším a dejte se pokárati a kajte se a v svých srdcích padněte na kolena. Naučte se podřizovati se a odložte chlubnou a holedbavou chvástavost svého jazyka; neboť je pro vás lépe, abyste byli v Kristově stádě shledá-

---

poměry představují pouze v takovém světle, jež on vidí a prezentuje.“ – WREDE, W., *Untersuchungen zum Ersten Klemensbriefe*, Göttingen 1891, s. 8.

25 „[…] Lze mít za to, že strůjci nepokojů v Korintu si nejen nárokovali významné postavení v obci pro sebe sama, nýbrž zcela zásadně zpochybňovali i samotný úřad presbyterů.“ – KLAUSNITZER, Wolfgang, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Freiburg – Basel – Wien 2004, s. 152.

26 „Až se shromáždíte – já budu duchem s vámi a bude s námi i moc našeho Pána Ježíše – vydejte toho člověka satanu ke zkáze těla, aby duch mohl být zachráněn v den Páně.“ – 1 Kor 5, 4b.

27 1 Klem 54, 1 – 2.
„Způsob, jakým jsou vybízeni k odchodu – apelem na jejich velkodušnost – ukazuje, že sám Klement je přes všechny ostré invektivy respektuje a přiznává jim tak určitou důstojnost.“ – WREDE, W., *Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe…*, s. 36.

28 „Ze samotné povahy věcí vyplývá, že tyto skupiny byly cestující a neusídlené a zakladatelé brzy svěřovali zvláště vyučeným a věrohodným neofytům stálé povinnosti, nezbytné pro každodenní život církevní obce, jako bylo vysluhování Eucharistie, kázání, příprava křtů, předsedání shromážděním a správa časného majetku. Dříve či později museli misionáři ponechat tato mladá církevní společenství sobě samým a veškeré řízení záležitostí bylo svěřeno do rukou vedoucích, kteří patřili do místního společenství. Jestli jejich hlavou byl biskup nebo jestli šlo o společenství více osob, episkopát nadále udržoval apoštolskou posloupnost.“ – DUCHESNE, Louis, *Early History of the Christian Church from its Foundation to the End of the third Century*, London 1914, s. 64.

29 „Něco jsem již o tom církvi psal; ale Diotrefés, který si osobuje právo být mezi nimi první, nás neuznává. Proto až přijdu, ukážu na jeho jednání, jak nás zlomyslně pomlouvá; a na tom nemá dost – ani bratry nepřijímá, a těm, kdo je chtějí přijmout, v tom brání a vylučuje je z církve.“ – 3J,9 – 10.

30 1 Klem 54, 1a.

ni malí, ale započtení, než aby se zdálo, že vynikáte, a vy byli vyvrženi z jeho naděje.“[31]

4. Obětní charakter působení presbyterů

Je nápadné, že sesazení presbyteři konali v korintské církvi činnost, kterou sám Klement charakterizuje slovníkem převzatým ze starozákonního kultu. Přinášejí dary (τα δῶρα) a jejich služba se označuje jako liturgie (λειτουργία). Jestliže Septuaginta označuje za „liturgii“ jeruzalémský chrámový kult, pak list Židům aplikuje týž pojem ve vztahu k Ježíšovu jedinečnému spásnému činu a poukazuje na jeho superioritu oproti obětnictví staré smlouvy: „Avšak Ježíš dosáhl vznešenější služby (διαφορωτέρας τέτῦ χεν λειτουργίας), právě tak jako je prostředníkem vyšší smlouvy, založené na lepších zaslíbeních.“[32] Také narážka na křesťanskou eucharistickou praxi v témže listu, ačkoli se vůči mojžíšovskému obětnictví formálně vymezuje, používá rovněž kultického slovníku, upomínajícího na praxi jeruzalémského chrámu: „Máme oltář (θυσιαστήριον), z něhož nemají právo jíst ti, kdo přinášejí oběti ve stánku.“[33] Tomu odpovídá rovněž výzva ve spisu Didaché: „V neděli – den Páně – se shromážděte, lámejte chléb, vzdávejte díky a vyznávejte své hříchy, aby vaše oběť (θυσία) byla čistá.“[34]

Jestliže však Didaché připouští, že putující proroci smějí přispět svým charismatem k pronášení díkůvzdání při této oběti,[35] pak Klement již trvá na tom, že liturgii mají sloužit řádně ustanovení presbyteři. Vědomí určité spjatosti křesťanské eucharistické hostiny s obětí je v každém případě zřejmé již v prvním křesťanském století. Avšak teprve širší teologický záběr velkých církevních otců čtvrtého století poskytoval dostatečné argumentační instrumentárium k tomu, aby bylo možno vyjádřit vztah mezi jedinečností Kristovy oběti a neustále pokračujícím přinášením oběti Eucharistie, jak ilustruje například Jan Zlatoústý: „Je to oběť jeho jediného, což plyne z následující úvahy: Bylo by s ohledem na to, že se oběť přináší na mnoha místech, také mnoho Kristů? V žádném případě, nýbrž všude je jen jeden Kristus, který je dokonalý zde i onde; je jedním tělem. […] On je naším veleknězem, který přinesl jedinou oběť, která nás očišťuje. Také nyní přinášíme onu obětinu, jež byla tehdy přinesena, oběť, která nikdy nemůže být vymazána.“[36]

---

31 1 Klem 57, 1 – 2.

32 Žd 8, 6.

33 Žd 13, 10.

34 Did 4, 1. Spis *Didaché* in: LIETZMANN, Hans (Hrsg.), *Die Didache. Mit kritischem Apparat*, Berlin 1962; in: VARCL, Ladislav, DRÁPAL, Dan, SOKOL, Jan, *Spisy apoštolských otců*, Praha 2004, s. 11 – 28; in: NOVÁK, J. J., *Spisy Apoštolských Otců…*, s. 7 – 11.

35 „Prorokům dovolte činit díky, jak chtějí.“ – Did 10, 7.

36 *In Epistulam ad Hebraeos* 10, 17, in: PG 63, s. 131.

Ve vztahu k tématu oběti však zachází Klement ještě dále do minulosti. Četba septuagintní verze Písma jej vede k reflexi jeruzalémské kultovní praxe ve vztahu k narušení církevního pořádku v Korintu. Oproti tomuto nežádoucímu stavu v církvi poukazuje na dosavadní řád židovské obětní praxe: „O obětech a bohoslužbách (προσφορὰς καὶ λειτουργίας) přikázal, aby byly konány, a to ne bez ladu a řádu, nýbrž ve stanovený čas a hodinu; kde a skrze koho si přeje, aby se konaly, stanovil sám svým svrchovaným rozhodnutím, aby se všecko dálo zbožně a k jeho libosti a tak to bylo příjemné jeho vůli.“[37] O chrámovém kultu posléze Klement píše tak, jako by snad ještě trval: „Proto ti, kdo přinášejí své oběti v ustanovených časech, jsou bohulibí a blahoslavení: neboť proto, že následují ustanovení Páně, zůstávají prosti hříchů.“[38] Příkrého odsudku se jeruzalémský chrámový kult dočkal až v apologetickém listu Diognetovi,[39] o němž se soudilo, že jeho autorem je Justin mučedník, autor dvou apologií. Podle autora listu si Bůh obětnictví v chrámu nežádá, ba odmítá jej: „Zdá se mi, že se ti, kdo mu chtějí obětovat krev a kadidlo a zápalné oběti, a kdo si myslí, že ho takovými poctami uctívají, v ničem neliší od těch, kteří stejné pocty prokazují hluchým modlám.“[40] Klement reflektuje rozmanité služby, spjaté s chrámovým kultem, a poprvé v dějinách křesťanského písemnictví odděluje postavení kultovních služebníků od Božího lidu: „Neboť velekněží jsou vyhrazeny zvláštní bohoslužebné úkony a kněžím je vykázáno zvláštní místo a levitům jsou uloženy zvláštní služby; člověk z lidu (ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος) je vázán ustanoveními pro lid.“[41] Septuaginta ovšem nezná přívlastek *laikos* (λαϊκὸς), používá v této souvislosti výhradně pojmu *laos* (λαὸς).

5. Zásah římské církve

V centru bádání o Klementově listu stojí otázka, jak je možné, že do vnitřních vztahů korintské církve zasahuje církev římská, od ní geograficky tak vzdálená. Tuto skutečnost lze povrchně interpretovat expozicí praxe zažité v jednotlivých konfesích, ať reformačních, zdůrazňujících konsenzuální utváření disciplinárních pravidel a spontaneitu jejich aplika-

37 1 Klem 40, 1 – 3.

38 1 Klem 40, 4.
„[…] 1 Klem zde hovoří o chrámové službě v přítomném čase, z čehož ovšem nelze dovozovat, že v době sepsání chrám ještě stál. Pro něj je kult v posvátných knihách Starého zákona ustanoven a tento Boží řád trvá, i když je chrám již rozbořen. S tímto celkovým pojetím lze srovnat také list Židům, který soustavně hovoří o oběti a kultu Židů, aniž by jediným slovem zmínil, že chrám již nestojí, a který navíc daleko více hovoří o stánku smlouvy.“ – KNOPF, Rudolf, *Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe*, Tübingen 1920, s. 113 – 114.

39 in: PG 2, s. 1167 – 1186.

40 Diogn 3, 5a.

41 1 Klem 40, 5.

ce,[42] nebo pravoslavné, odmítající vývoj papežského primátu ve druhém tisíciletí.[43]

Tradiční katolická apologetika měla ve věci jasno: „Dogmaticko-historický význam listu záleží především v tom, že skýtá výmluvné svědectví pro primát církve římské. Vědoma jsouc si úkolu svého obnovit porušený církevní pořádek v Korintě, zasáhla církev římská bez vyzvání do tamějších zmatků.“[44] Jakkoli se tento postoj zdá být na první pohled statický a deduktivní, nesledující postupnou dynamiku historického vývoje, nelze odhlédnout od skutečnosti, že Klementův list je nejen napsán *sponte sua*, nýbrž i s omluvou za zpoždění. Nikde v něm není ani náznaku, že by se římská církev usilovala vysvětlit, proč právě ona zasahuje v disciplinární záležitosti církve tak vzdálené, oproti prakticky schůdnější možnosti vzájemné pomoci církví sousedících. Pravoslavný pohled se staví k této skutečnosti vyhýbavě, neboť ji odmítá považovat za legitimizaci pozdějšího vývoje západní církve, s nímž nesouhlasí.[45]

Předmětem studia má být ovšem skutečný dobový kontext: „Jestliže se vezmou v úvahu mezicírkevní vztahy, označené v nadpisu listu, ve spojení se skutečností, která se v něm líčí, totiž Klementův zásah jménem římské církve do vnitřního a disciplinárního života církve v Korintu, je zřejmé, že podle tohoto dokumentu z konce prvního století již uzrávala idea episkopátu i úlohy římské církve vůči ostatním církvím.“[46] O tom svědčí ostatně i vyslání „delegátů“ římské obce do Korintu, od nichž Klement

---

[42] „Za vlády císaře Domitiana prožívala církev v Korintě vnitřní zmatky. Věřící se nepohodli se svými představenými. Zpráva o nepořádcích se roznesla od církve k církvi a vzbuzovala ohlas. Římský sbor poslal do Korintu písemné napomenutí.“ – MOLNÁR, Amedeo, *Pohyb teologického myšlení. Přehledné dějiny dogmatu*, Praha 1982, s. 13.

[43] „Po odpadnutí římské církve od východní (1054) se v této církvi konalo mnoho koncilů, které se považují za všeobecné. Usnesení těchto sněmů byla již ve středověku považována jen za slavnostní formu vyhlášení papežského zákonodárství.“ – JACOŠ, Ján, *Cirkevné právo*, Prešov 2006, s. 70.

[44] SAMSOUR, Josef, *Základy patrologie se zvláštním zřetelem k dějinám dogmat*, Brno 1908, s. 18.

[45] „Tertulián, teolog třetího století radí, aby se křesťané v případě sporu o nějakou záležitost obrátili na některou apoštolskou církev, tedy na takovou církev, která byla založena přímo apoštoly. Římskému biskupovi nikdy nepříslušela výsada jmenovat biskupy pro maloasijské církve a jejich biskupové mu nikdy nebyli poddáni. Nároky na juridickou závislost na Římu vznikly až v souvislosti s velkým schizmatem, teprve když se římský biskup prohlásil za ‚biskupa celé církve‘ a neomylného. To byl jednostranný akt, narušení původní struktury církve a původní Apoštolské Tradice.“ – PRUŽINSKÝ, Štefan, *Patrológia*, Bratislava 1990, s. 290.

[46] MACCARRONE, Michele, *Apostolicitŕ, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, Roma 1976, s. 4.
“Jistěže se na žádném místě výslovně nepostuluje primaciální postavení Říma; nenachází se ovšem také žádná pasáž, která by mu odporovala.” – FISCHER, Joseph A., *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1958, s. 12.

očekává potěšující zprávy o nápravě: „Ty pak, které jsme vyslali, Claudia Efeba a Valeria Bitona i s Fortunatem, odešlete vbrzku s pokojem a radostí zpět k nám, aby nám co nejdříve přinesli zprávu o žádoucím a vytouženém pokoji a shodě, tak abychom se co možná brzy i my mohli radovati z pořádku u vás.“[47]

Za těchto okolností se nabízí pohled na římskou církev v opačném směru, totiž v listě Ignáce z Antiochie zaslaném do Říma, napsaném přibližně o dvacet let později, než byl sepsán list Klementův.[48] Obsáhlý preskript listu obsahuje pozdrav: „Ignatios, jinak Theoforos, církvi, která došla slitování ve velikosti Otce nejvyššího a Ježíše Krista, jeho jediného syna. Církvi milované a osvícené z vůle toho, který chce všemu, co jest, podle lásky Ježíše Krista, Boha našeho; církvi, která stojí v čele ve středu římské krajiny (προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων), církvi hodné Boha i cti, chvály, velebení a úspěchu, posvěcené a představené láskou (προκαθημένη τῆς ἀγάπης) v zákonu Kristově a ve jménu Otce, té církvi pozdrav ve jménu Ježíše Krista, Syna Otce…“ Podle Ignáce tak náleží římské církvi dvojí „předsedání“: geografické, totiž „v římské krajině“, a předsednictví „lásky“. Údaj o římské „krajině“, „zemi“, jistě nelze vykládat extenzivně, že by snad teritoriem římské církve byla dnešní Itálie[49] nebo snad i celé římské impérium.[50] Na Ignácem uvedené předsednictví římské církve v lásce se pak odvolává sama konstituce Druhého vatikánského koncilu *Lumen gentium*: „Proto také v církevním společenství existují místní (partikulární) církve, které si uchovávají vlastní tradice; přitom zůstává nedotčeno prvenství Petrova stolce, který předsedá celému shromáždění lásky, chrání opravdovou rozmanitost a zároveň bdí nad tím, aby jednotlivé zvláštnosti nejen neškodily jednotě, ale spíše jí sloužily.“[51] Koncil zde (na rozdíl od tradiční

---

47 1 Klem 65, 1.

48 Epistulárium Ignáce z Antiochie in: PG 5, s. 643 – 727; in: VARCL, Ladislav, DRÁPAL, Dan, SOKOL, Jan (přel.), *Spisy apoštolských otců*, Praha 2004, s. 117 – 141; in: NOVÁK, J. J. (přel.), *Spisy Apoštolských Otců*, Praha 1971, s. 93 – 97; in: SUŠIL, Frant., *Spisy Sv. Otcův…*, s. 78 – 107.

49 „Poukazovalo se na skutečnost, že (Ignác) používá výrazy ‚církev ze Sýrie v Antiochii‘ a ‚církev v Sýrii‘, přičemž syrská církev je větší než církev v Antiochii. V té době však skutečně neexistovala žádná ‚církev v Itálii‘, ať už na Apeninském poloostrově, nebo v provinciích, přimykajících se k městu Římu.“ – KLAUSNITZER, Wolfgang, *Der Primat des Bischofs von Rom…*, s. 159.

50 „Ignácem použité slovo χῶρίον se vztahuje na poměrně malé území velkoměsta i menšího města. Když tedy Ignác hovoří o sídle římské církevní obce, pak má […] na mysli Řím nebo Řím a jeho bezprostřední okolí (nebo dokonce celé římské impérium).“ – SCHOEDEL, William R., *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, München 1990, s. 267.

51 LG 13, 3.

apologetiky)[52] přímo neaplikuje na Ignácovu formulaci jurisdikční pojetí primátu; sami koncilní otcové měli však pochybnosti, zda tak koncil vposledu neučinil.[53]

Liberální protestantismus se naproti tomu pokoušel zredukovat smysl římského „předsednictví v lásce" na pouhou pochvalu mimořádného sociálního angažmá a charitativní činnosti nejen uvnitř samotné římské církve, nýbrž také v jejím vztahu k ostatním církvím.[54] Toto zploštění smyslu Ignácova textu neodpovídá skutečnosti, neboť například Tralleským vyřizuje Ignác pozdrav od zcela konkrétních místních církví, jež jsou označeny všezahrnujícím zástupným termínem *agapé*: „Zdraví vás láska (ἀγάπη) Smyrenských a Efezských."[55] Navíc Ignác potvrzuje římské církvi její zvláštní pověření vyučovat: „K nikomu nikdy nebuďte nepřející, (raději) učte druhé."[56] To ovšem neznamená, že se římská autorita nemusela projevovat také – ba především – skrze bratrské napomenutí (*correctio fraterna*),[57] jak o tom svědčí samotný Klement: „To píšeme, milovaní, nejen abychom napomenuli vás, ale abychom to připomněli i sobě, neboť jsme na stejném závodišti a stejný závod máme před sebou."[58] Avšak i takovéto uznání vlastní nedostatečnosti předpokládá sebevědomého nositele autority.[59]

---

52 „Papež Klement I. (88 – 97) urovnal velmi ‚autoritativně' spory církve v Korintu. (…) Biskupové mučedníci Ignác z Antiochie a Ireneus zdůrazňují ve své době zcela zřetelně vedoucí postavení papeže." – VON KIENITZ, Erwin Roderich, *Die Gestalt der Kirche. Eine Einführung in Geist und Form des kirchlichen Verfassungsrechts*, Frankfurt am Main 1937, s. 85.

53 „Podle koncilu je primát zvláštní službou jednoty víry a lásky v církvi. Nebylo by však pouze v zájmu lepší ekumenické spolupráce, nýbrž také v zájmu hlubšího vhledu do podstaty a významu primátu, pokud by byl definován nikoli jako přednostní právo (*Vorrecht*), nýbrž jako předsedání lásce. – srov. Ignác Římanům […]. Kritika juristického slovníku zazněla již na samotném Druhém vatikánském koncilu…" – KASPER, Walter, *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II*, Freiburg – Basel – Wien 2009, s. 526 – 527 a pozn. 123.

54 „Harnack zde nevidí nic více než prostý projev vděčnosti za obzvláště pozoruhodnou charitativní činnost církve v Římě. Podle něj získává tento titul proto, že je nejcharitativnější, nejvelkorysejší a nejochotnější pomoci ze všech církví; proto je ochránkyní a patronkou lásky." – QUASTEN, *Patrologia. Vol. I – fino al concilio di Nicea*, Casale Monferrato 1983, s. 68.

55 Tral 13, 1a.

56 Řím 3, 1a.
„Řím 3, 1 představuje pravděpodobně narážku na první Klementův list a hovoří o ‚učitelské činnosti' římské církve vůči ostatním církvím (ἄλλους ἐδιδαξατε). Zvláštní úcta a skutečně přednostní postavení římské církve lze již zřetelně rozpoznat." – ALTANER, Berthold, STUIBER, Alfred, *Patrologie…*, s. 49.

57 srov. Mt 18, 15 – 17.

58 1 Klem 7, 1.

59 Je to „autorita, kterou nelze chápat pouze římsky". – FISCHER, Joseph A., *Die Apostolischen Väter…*, s. 12.

6. Apoštolové Petr a Pavel a počátky římského primátu

Souvislost s úlohou římské církve vyučovat plyne v Klementově listu, byť nepřímo, rovněž z působení apoštolů Petra a Pavla, o jejichž přítomnosti v Římě existují již novozákonní svědectví, a to v petrovské epištole[60] a ve Skutcích.[61] Klement nikde neuvádí společenství Dvanácti, avšak jako první z celé starokřesťanské literatury zmiňuje jako společnou dvojici Petra a Pavla: „Zaměřme své zraky na statečné apoštoly: na Petra, který pro nespravedlivou žárlivost podstoupil ne jedno nebo dvě, ale více trápení, a vydav tak svědectví (μαρτυρήσας, *martyrio consummato*), odešel na místo slávy, jež mu přísluší. Pavel, štvaný žárlivostí a řevnivostí, ukázal, jaká je odměna za vítězství vytrvalosti; sedmkrát byl uvržen do okovů, byl vypuzen do vyhnanství, kamenován a stal se hlasatelem na východě i na západě a tak došel vzácné slávy pro svou víru; vyučil celý svět spravedlnosti, došel až na hranice západu, vydal svědectví před vladaři a pak se vzdálil ze světa a odebral se do svatých míst jako největší vzor vytrvalosti.“[62]

Na rozdíl od Ignáce z Antiochie, který Římanům Petra a Pavla připomíná,[63] nenazývá Klement Petra a Pavla „apoštoly“, avšak užívá pro ně později velmi rozšířené epiteton „sloupy“: „Pro žárlivost a závist byli pronásledováni největší a nejspravedlivější sloupové (στῦλοι, *columnae*) a svůj zápas vedli až k smrti.“[64] Podle listu Galaťanům se ovšem sám Pavel v Jeruzalémě setkal s Jakubem, Petrem a Janem, „kteří byli uznáváni za sloupy církve“.[65] Předpokládaný maloasijský původ janovského písemnictví pak dává tušit, že pro Korinťany jako adresáty Klementova listu nemuselo být Petrovo mučednictví neznámým tématem: „‚Amen, amen pravím tobě: Když jsi byl mladší, sám ses přepásával a chodil jsi, kam jsi chtěl; ale až zestárneš, vztáhneš ruce a jiný tě přepáše a povede, kam nechceš‘. To řekl, aby mu naznačil, jakou smrtí oslaví Boha.“[66]

Klement ovšem neodvozuje svoji osobní autoritu ani „kolektivní“ autoritu římské církve od Ježíšových výroků adresovaných Petrovi a tradičně spjatých s faktem předání primaciální pravomoci „svazovat a rozvazovat“[67] nebo „utvrzovat ve víře“.[68] Zcela explicitně vyjadřuje tyto odkazy až latin-

---

60 „Pozdravuje vás vaše spoluvyvolená (církev) v Babylónu…“ – 1 P 5, 13a.

61 Sk 28, 14 – 31.

62 1 Klem 5, 3 – 7.

63 „Nepřikazuji vám jako Petr a Pavel. To byli apoštolové, já jsem odsouzenec; oni svobodní, já jsem dosud otrok.“ – Řím 4, 3a.

64 1 Klem 5, 2.

65 srov. Gal 2, 9. První list Timoteovi pak označuje samotnou církev za „sloup a oporu pravdy“ (srov. 1 Tim 3, 15).

66 J 21, 18 – 19a.

67 srov. Mt 16, 18 – 19.

68 srov. L 22, 32.

ská církev vrcholného středověku, a to nejdůrazněji v polemice s Byzancí: „Primát Apoštolského stolce, který ustanovil nikoli člověk, nýbrž Bůh, správněji Bohočlověk, je potvrzen mnoha svědectvími jak evangelií, tak apoštolů, z nichž v důsledku vzešla kanonická ustanovení, jež souhlasně stanoví, že svatosvatá církev, posvěcená blaženým knížetem apoštolů Petrem, činí nad ostatními jako matka a učitelka. On si totiž zasloužil slyšet: ‚Ty jsi Petr […], dám ti klíče nebeského království'. (…) Že se za něj modlil, vyznává Pán, když ve chvíli utrpení říká: ‚Prosil jsem se za tebe, Petře, aby tvá víra neselhala; a ty až se obrátíš, posiluj své bratry'."[69] Zde bezesporu nacházíme zásadní prvky budoucí definice Prvního vatikánského koncilu o jurisdikčním papežském primátu.[70] Počátky tohoto vývoje je však třeba spatřovat již v rané církvi, a to především ve všeobecně uznávaném, prestižním postavení římské církve, v níž působili Petr i Pavel.

Dokladem spojení těchto dvou klíčových postav prvotní křesťanské misie s Římem a s tím souvisejícího mimořádného postavení římské církve je protignostický spis Irenea z Lyonu „Adversus haereses", datovatelný do posledních desetiletí druhého století: „Avšak proto, že by bylo příliš rozvláčné, vypočítávat posloupnosti (biskupů) všech církví, jako příklad tradice pocházející od apoštolů a víry hlásané lidem uvádím obzvlášť velikou a obzvlášť starodávnou a po celém světě známou církev v Římě, založenou a vedenou oběma proslavenými apoštoly, Petrem a Pavlem, […] neboť s touto církví musí pro její vyšší původ (*propter potentiorem principalitatem*) souhlasit každá jiná církev, to znamená věřící všude. V ní se věřícím neustále zachovává tradice, která dosahuje k apoštolům."[71]

Problémem při posuzování hodnoty Ireneova svědectví je absence řeckého originálu spisu; proto nastávají obtíže, jak zpětně přeložit klíčová latinská slova o výjimečném postavení římské církve.[72] Znalost řeckého originálu by významně napomohla přesnějšímu pochopení Ireneovy výpovědi. Navíc je třeba brát v potaz její hlavní smysl, jímž není deskripce církevního zřízení, nýbrž vyvracení gnostických nauk pravou vírou, jíž

---

69 List papeže Inocence III. „Apostolicae Sedis primatus", adresovaný 12. listopadu 1199 konstantinopolskému patriarchovi. – DS 774.

70 Dogmatická konstituce I. vatikánského koncilu „Pastor aeternus" (18. července 1870) – in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2002, s. 811 – 816; in: *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, Praha 2006, s. 82 – 97.

71 *Adversus haereses* 3, 3,2. – in: PG 7, 848 – 849; celý spis in: PG 7, s. 433 – 1224; in: DESOLD, Jan Nep. Frant. (přel.), *Svatého otce Irenea biskupa a mučedníka Patero knih proti kacířstvím*, Praha 1876.

72 „Řecký originál je zachován pouze útržkovitě, nejčastěji v citacích pozdějších církevních spisovatelů. V celku se dochoval pouze velmi doslovný (a proto mnohdy ne snadno srozumitelný) překlad v latině, který pochází nejspíše ze 4. století." – KLAUSNITZER, Wolfgang, *Der Primat des Bischofs von Rom…*, s. 161.

je římská církev přednostním garantem.[73] Neméně důležité jsou ovšem dějiny působení (*Wirkungsgeschichte*) Ireneova textu. Křesťanský Západ totiž stále zřetelněji připisoval Ireneovu svědectví jednoznačně primaciální charakter. Vyvrcholením tohoto vývoje je pak První vatikánský koncil: „Z toho důvodu bylo vždy v římské církvi kvůli závažnějšímu prvenství (*propter potentiorem principalitatem*) nutné, aby celá církev, to znamená všichni věřící odevšad, byla ve shodě a aby se v tom stolci, ze kterého vycházejí práva úctyhodného společenství, sjednotili všichni vjedno, tak jako se údy spojují s hlavou v jedno tělo.“[74]

7. Počátky apoštolské sukcese

Ireneus již spojuje výsostné postavení římské církve s posloupností jejích biskupů: „Blažení apoštolové tedy založili a vybudovali tuto církev a odevzdali zastávání biskupského úřadu Línovi. Tohoto Lína připomíná Pavel ve svých listech Timoteovi. Jeho nástupcem byl Anaklétos. Po něm na třetím místě po apoštolech obdržel biskupský úřad Klement, který viděl svaté apoštoly a byl s nimi ve styku. Kázání apoštolů měl před očima, ostatně nikoli jen on sám. (…) Za časů Klementa došlo k závažné rozepři mezi bratřími v Korintu. Římská církev poslala Korinanům velmi důležitý list, v němž je vedla k usmíření, obnovila jejich víru a zvěstovala svoji tradici, před nedávnem obdrženou od apoštolů.“[75] Ireneus poté pokračuje výčtem římských episkopů až do Eleutheria (174 – 189) a uzavírá: „V tomto pořadí a skrze tuto posloupnost (διδαχή, *successio*) jsme obdrželi tradici, která v církvi trvá od apoštolů, a hlásání pravdy.“[76]

Ireneus samozřejmě není „objevitelem“ myšlenky sukcese. Již pastorální epištoly vyjadřují starost o osobní pokračovatelství v šíření apoštolské zvěsti: „Proto jsem tě ponechal na Krétě, abys uvedl do pořádku, co ještě zbývá, a ustanovil v jednotlivých městech starší, jak jsem ti nařídil.“[77] Nejvýmluvnějším a zároveň nejranějším starocírkevním dokladem praxe pověřování nástupců apoštolským úřadem je ovšem Klementův list: „Apoštolům byla pro nás zvěstována radostná zvěst od Pána Ježíše Krista, Ježíš Kristus byl vyslán od Boha. Kristus tedy od Boha a apoštolové od Krista: i stalo se obojí podle řádu a z vůle Boží. Když tedy přijali přikázání a zmrtvýchvstání Pána Ježíše Krista a byli naplněni jistotou a utvrzeni ve víře

---

73 „Ireneus se pokouší dokázat, že báje a výmysly gnostiků se příčí apoštolskému podání. Proto se uvedený úryvek prvotně nevztahuje na církevní ústavu, nýbrž na víru, která je společná pro všechny jednotlivé církve a zřetelně odlišná gnózi a jejím spekulacím.“ – QUASTEN, Johannes, *Patrologia…*, s. 271.

74 *Pastor aeternus* 2, 2.

75 *Adversus haereses* 3, 3,3, in: PG 7, s. 849 – 851.

76 *ibid.*

77 Tit 1, 5.

ve slovo Boží, vyšli v pevné jistotě Ducha svatého, aby kázali radostnou zvěst, že má přijít Boží království. A jak kázali po vsích a městech, ustanovovali prvotiny z nich (καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν), když je zkusili v Duchu (δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι), za správce a služebníky (εἰς ἐπισκοῦ πους καὶ διακόνους) těch, kteří měli uvěřit."[78]

Obsah tohoto významného úryvku je třeba chápat především v teologické souvislosti. Vyslání Krista od samotného Boha Klement symetrizuje s vysláním apoštolů Kristem. To nápadně připomíná janovské: „Jako mne poslal Otec, tak já posílám vás."[79] V obou případech je totiž implicitně přítomná idea Kristovy preexistence a v obou případech se také referuje o iniciativě Vzkříšeného; jedná se tak o povelikonoční vyjádření i naplnění jeho vůle. Mezi vysláním Krista Otcem a učedníků Kristem není žádný kvalitativní zlom, což pozdější juridicky pojatá reflexe označí za církevní pověření *iuris divini*.[80] V této souvislosti je třeba zmínit také list Židům, podle něhož je samotný Ježíš „apoštolem a velekněžem".[81] Tertulián později ve své Preskripci proti heretikům označuje sled vyslání, mající původ v samotném Bohu, pojmem pravidlo (*regula*), „které církev přijala od apoštolů, apoštolové od Krista a Kristus od Boha".[82]

Naskýtá se však také otázka materiální historicity Klementem líčené situace, totiž zda apoštolové vskutku vědomě a cíleně ustanovovali episkopy a diakony jako své „nástupce" a zda i tuto praxi mohli považovat za pokračování onoho poslání, jehož byli sami nositeli. Zde je třeba zdůraznit, že historičnost Klementovy zprávy je reflexí skutečného stavu, jehož byl již koncem prvního křesťanského století osobním svědkem.[83] Ze strany apoštolů se mohlo v tomto živém procesu jednat také o zpětnou akceptaci již etablovaného skutečného stavu, jak se naznačuje v Pavlově prvním listu Korinťanům: „O něco vás prosím, bratří. Víte o rodině Štěpánově, že první (ἀπαρχὴ) z Achaje uvěřili a dali se do služby (εἰς διακοῦ νίαν) bratřím. I vy se ochotně podřizujte takovým lidem a každému, kdo

78 1 Klem 42 – 1 – 4.

79 J 20, 21b.

80 „Je výslovně uvedeno, že nesmějí být sesazeni církevním společenstvím, protože od něj neodvozují svoji autoritu. Své pravomoci obdrželi přímo od apoštolů, kteří sami jednali podle příkazů Ježíše Krista, ‚Božího vyslance'." – ALTANER, Berthold, *Patrology*, New York 1960, s. 99.

81 srov. Žd 3, 1.

82 *Praescr Haer* 37, in: ROBERTS, Alexander – DONALDSON, James (ed.), *Ante-Nicene Writers. Volume 3*, Peabody, Massachusetts 1995, s. 261.

83 „Ať již apoštolové tato opatření prováděli nebo nikoli, není důvodu pochybovat, že Klement podává zprávu o tom, co se skutečně stalo – další osvědčení mužové byli jejich nástupci." – CAMPBELL, R. Alastair, *The Elders…*, s. 213.

pracuje na společném díle.“[84] Zde uvádí Pavel zcela konkrétní příklad oněch „prvotin“, o nichž pak Klement referuje v obecnosti. Je nepochybné, že církevní obce, nacházející se pod Pavlovým vlivem, neprožívaly bezuzdnou „pneumatickou anarchii“: „Žádáme vás, bratří, abyste uznávali ty, kteří mezi vámi pracují, jsou vašimi představenými v Pánu (προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ) a napomínají vás. Velmi si jich važte a milujte jejich dílo.“[85] V obdobném tónu se vyjadřuje také list Židům: „Poslouchejte ty, kteří vás vedou (ἡγουμένοις), a podřizujte se jim, protože oni bdí nad vámi a budou se za vás zodpovídat.“[86] Také podle Klementa se Korinťané „podřizovali svým vedoucím (ἡγουμένοις) a starším (πρεσβυτέροις), prokazujíce jim úctu“[87] a vůbec mají „představené (προηγουμένους) chovat v uctivosti“.[88] Klementův list navíc odzrcadluje situaci, kdy už sami tito „osvědčení mužové“ ustanovovali své nástupce, takže v době sepsání listu nastupovala v pořadí již třetí křesťanská generace: „Také naši apoštolé zvěděli od našeho Pána Ježíše Krista, že dojde ke sváru o správcovskou hodnost. Z toho důvodu tedy, protože se jim dostalo předem dokonalé vědomosti, ustanovili ony dříve uvedené a napříště vydali nařízení, zesnou-li, aby jejich úřad přejali jiní vyzkoušení mužové (δεδοκιμασμένοι ἄνδρες, *viri probati*).“[89] Zde se ještě konkrétněji vykresluje princip sukcese, spočívající na předvídavosti samotných apoštolů.

V pozdější době jsou někdy za apoštoly označováni i ti, kteří měli být samotnými apoštoly ustanoveni jako jejich nástupci. To platí rovněž pro Klementa Římského, jehož Klement Alexandrijský označuje za apoštola.[90] Tím lze opět zdůvodnit úctu k jeho listu jako kanonickému spisu, a ovšem i produkci pseudoklementin, z nichž však pouze „druhý“ Klementův list nepostrádá historickou věrohodnost.[91]

---

84 1 Kor 16, 15 – 16.
„Užití pojmu *diakonia* nelze chápat jako důkaz, že takovýto úřad se ustavil již v polovině prvního století. V každém případě není uveden v seznamu Bohem určených osob v 1 Kor 12, 28.“ – ORR, William F., WALTHER, James Arthur, *I Corinthians*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1996, s. 363.

85 1 Th 5, 12 – 13a.

86 Žd 13, 17a.

87 1 Klem 1, 3.

88 1 Klem 21, 6b.

89 1 Klem 44, 1 – 2.

90 *Strómateis* IV 105, 1, in: PG 8, s. 1311 – 1312.

91 in: PG 1, s. 330 – 347.
„Vysoká úcta vůči Klementovu dopisu měla za následek, že se také jiné počiny starokřesťanské a raně středověké literatury těšily úctě pod falešným klementovským praporem.“ – FISCHER, Joseph A., *Die Apostolischen Väter*…, s. 21.

8. Absence monarchického episkopátu

Na rozdíl od pastorálních epištol Klement neuvádí kritéria osvědčenosti takto určených nositelů církevních služeb, avšak shodná je zde samotná apoštolova vůle nástupce ustanovit, případně přenechat rozlišování způsobilosti kandidátů „apoštolskému muži", adresátovi listu. To je zřejmé z prvního listu Timoteovi, kde po výčtech požadavků kladených na episkopy a diakony[92] následuje výzva: „Doufám, že k tobě brzo přijdu. Ale píši ti to pro případ, že bych se opozdil, abys věděl, jak je třeba si počínat v Božím domě, jímž je církev…"[93] Klementův list snad svědčí pro ranější stadium vývoje církevní struktury, jestliže na rozdíl od pastorálních epištol se nikde neuvádí episkop jako jednotlivec; všude jsou episkopové zmiňováni v plurálu.[94] Pouze náznakem, na příkladu Mojžíše, který Klement uvádí, lze formulovat domněnku, zdali se v případě povstání údajně malého množství členů korintské církevní obce – „pro jednu nebo dvě osoby"[95] – nejednalo spíše o konkrétního jednotlivce, nárokujícího si vyšší postavení, než měli ostatní presbyteři: „I řekl Mojžíš: ‚Nikterak, Pane; odpusť ten hřích tomuto lidu nebo i mne vymaž z knihy živých!'."[96]

Je pravdou, že postupný vývoj směrem k monarchickému episkopátu, jak jej v definitivní podobě zaznamenává Ignác z Antiochie, znamená vlastně faktické odstranění presbyterů. Ti již nemohou pořádat svá autonomní shromáždění, zejména eucharistická: „Bez episkopa ať nikdo nedělá nic, co by se týkalo církve. Za platnou považujte takovou eucharistii, kterou slaví episkop nebo někdo, komu to on povolil. (...) Není dovoleno bez episkopa ani slavit večeři lásky, ale to, co on usoudí, bude se i Bohu líbit, aby všechno, co se dělá, mělo pevný základ a bylo platné."[97] Separaci od společných shromáždění, i když bez udání autority, která je může svolávat a jim předsedat, kritizuje ovšem jako běžný nešvar v církvi již list Židům: „Nezanedbávejte společná shromáždění, jak to někteří mají ve zvyku, ale napomínejte se tím více, čím více vidíte, že se blíží den Kristův."[98] Oproti eschatologickému náboji této výzvy však u Ignáce již

92 1 Tim 3, 1 – 13.

93 1 Tim 3, 14 – 15a.

94 „V prvním Klementově listu nikde nenacházíme uznání jednotlivého biskupa v pozici všezahrnující hodnosti v církvi. Tak tomu může být jednoduše proto, že zde žádná taková osobnost nebyla, a že vývoj, jehož jsme svědky v pastorálních epištolách, ještě v Korintu – nebo snad v Římě – není znám." – CAMPBELL, R. Alastair, *The Elders*…, s. 213.

95 1 Klem 47, 6.

96 1 Klem 53, 4.

97 Smyr 8, 1b.2b.

98 Žd 10, 25.

nacházíme důraz na platnost bohoslužebných úkonů, tedy kategorii, kterou později zužitkuje postupně se rozvíjející kanonické právo.

Narušitelé disciplíny v korintské církevní obci však mohli pocházet z jiných skupin, obvykle činných v raněkřesťanském období. Mohlo by se jednat o putující proroky, o nichž jsme nejpodrobněji zpraveni ve spisu Didaché.[99] Tomu by odpovídala Klementova výzva, aby přestali narušovat jednotu církve tím, aby – snad – opět odešli.[100] Také na odiv stavěný asketický život mohl vzbuzovat u některých členů místní církve představu o vlastní vyvolenosti a vést v důsledku k rozrušení pokojného života církevního společenství: „Kdo je čistý tělem, nevychloubej se u vědomí, že jest to jiný, kdo mu dopomáhá ke zdrženlivosti.“[101] Takové ohrožení jednoty zná v podmínkách monarchického episkopátu také Ignác z Antiochie: „Kdo dokáže vytrvat ve zdrženlivosti ke cti těla Páně, ať tak žije bez vychloubání. Kdyby se vychloubal, zhyne, a kdyby se vyvyšoval nad episkopa, bude zahuben.“[102]

Jestliže Klementem použité termíny ἡγούμενοι (vedoucí)[103] nebo προῆγουμένοι (představení)[104] označují spíše na obecné rovině nositele autority, které je třeba respektovat, pak označení presbyteři – πρεσβύτεροι (starší) má již konkrétnější, „techničtější“ obsah. Na obou zmiňovaných místech Klementova listu jsou presbyteři v paralelním postavení s oněmi vedoucími, resp. představenými. Presbyter jistě může být „pouze“ úctyhodnou osobou, zejména vzhledem ke svému věku:[105] „Tak se pozdvihli bezectní proti ctěným, neslavní proti slavným, nerozumní proti rozumným, mladí proti starším.“[106] Avšak v kontextu celého listu je přesto zřejmé, že sesazeni byli konkrétní nositelé církevního úřadu, nadaní zcela specifickou autoritou: „Vy tedy, kteří jste započali svár, podřiďte se starším a dejte se pokárati a kajte se a v svých srdcích padněte na kolena.“[107]

---

99 Did 10, 7 – 13, 4; 15, 1 – 2.
„Také Didaché prozrazuje, jak snadno bylo možno pochybovat o tom, zda ‚Duch‘ byl pouze pláštíkem egoismu a světského smýšlení. To, že se charismatický prvek v církvích oné doby mohl snadno ocitnout v rozporu s úřadem, záleží v samotné povaze věcí. Obě pravomoci se k sobě vztahují jako subjektivismus a pevný řád.“ – WREDE, W., *Untersuchungen zum Ersten Clemensbriefe…*, s. 34.

100 srov. 1 Klem 54, 2.

101 1 Klem 38, 2b.

102 Pol 5, 2a.

103 1 Klem 1, 3.

104 1 Klem 21, 6.

105 „Výraz πρεσβύτεροι je ještě dvojznačný. Může označovat jednoduše starší bez církevního úřadu v protikladu k mladým, nezkušeným a ještě málo osvědčeným členům církevní obce (1, 3; 21, 6).“ – FISCHER, Joseph, *Die Apostolischen Väter…*, s. 10.

106 1 Klem 3, 3.

107 1 Klem 57, 1.

Takovíto starší, kteří skutečně zastávají úřad, jsou pak v pasáži, líčící apoštolské ustanovování nástupců samotnými apoštoly,[108] pověřeni buď za správce, biskupy (ἐπίσκοποι) nebo za služebníky, jáhny (διακόνοι).[109] S touto prozatím dvojčlennou strukturou služeb se setkáváme prakticky již na samém počátku církve, jak o tom svědčí autentický Pavlův list Filipanům.[110] Episkopové jsou ještě identičtí s presbytery. Nabízí se v té souvislosti myšlenka transformace původního židokřesťanského presbyterního uspořádání do dichotomické podoby, utvářející se v helénistických křesťanských obcích.[111] Pojem ἐπίσκοπος je synonymem funkce jednotlivých členů presbyterského kolegia; nejedná se ještě o monarchický episkopát.[112] Také v listu Timoteovi nacházíme výzvu k ustanovování presbyterů,[113] avšak následně se vypočítávají potřebné vlastnosti konkrétní osoby pretendující na úřad biskupa, a to jako jednotlivce.[114]

Členy církevní obce Klement vyzývá, aby své představené chovali v uctivosti a starší měli ve vážnosti, avšak v kontextu celého listu se zde nejedná výlučně o pouhou vertikálu vztahů nadřízenosti a podřízenosti. Klement totiž zná a aplikuje pavlovskou ekleziologii církve jako Kristova těla, a proto vidí také nutnost vzájemné poslušnosti křesťanů, sloužící budování živého církevního organismu: „Nechť je tedy uchováno celé naše tělo v Kristu Ježíši a každý nechť se podřizuje svému bližnímu podle toho, jak byl postaven podle svého daru milosti (χαρίσματι). Silný pečuj o slabého, slabý měj silného v úctě; bohatý poskytuj chudému, chudý vzdávej díky Bohu, že mu dal, kdo by doplnil jeho nedostatek. Moudrý dokazuj svou moudrost ne slovy, nýbrž v dobrých skutcích; pokorný nevydávej svědectví sám sobě, nýbrž nech, aby je o něm vydával jiný; kdo je čistý tělem, nevychloubej se u vědomí, že jest to jiný, kdo mu dopomá-

[108] „Tam, kde existuje presbyterské zřízení, platí bez dalšího jako apoštolské. To předpokládají také Skutky apoštolské, Jakubův list a první list Petrův. Klement tento předpoklad pouze zdůraznil a důsledně aplikoval.“ – VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, s. 98 – 99.

[109] 1 Klem 42, 4.

[110] F 1, 1.

[111] „Presbyterní zřízení se opírá o židovské vzory. Jednalo se v zásadě o čestný úřad reprezentativního charakteru. V Pavlových misijních obcích úřad presbyterů zprvu chybí. Zde se jako nositelé zvláštních služeb objevují episkopové a diakoni (F 1, 1), určovaní do značné míry na základě svého charismatu.“ – SCHNEIDER, Gerhard, *Clemens von Rom…*, s. 38 – 39.

[112] „Tito ἐπίσκοποι jsou biskupové, nikoli obyčejní kněží – s nimi se setkáme poprvé až u Ignáce z Antiochie – , a tvoří kolegium. Mají v církevním společenství vedoucí úlohu v křesťanském smyslu služby stádci Páně…“ – FISCHER, Joseph, *Die Apostolischen Väter…*, s. 10.

[113] Tit 1, 5 – 6.

[114] Tit 1, 7 – 9.

há k zdrženlivosti.“[115] Na základě takto ekleziologicky pojaté souvztažnosti mezi rozmanitými úlohami jednotlivých členů církve nelze zastávat tezi o laicích jako pouhých statistech vůči rozhodování episkopů, jež údajně narušilo původní „pneumatickou anarchii“, pojatou jako obdobu moderní demokracie.[116] Výzvy ke znovunastolení patřičného řádu návratem odstraněných presbyterů mají podle Klementovy představy své hluboké zakotvení také v Písmu. Již Izaiáš měl prorocky předvídat zákonné ustanovování episkopů a diakonů: „A to nebylo nic nového: neboť již od dávných časů bylo psáno o správcích a služebnících. Takto totiž praví kdesi Písmo: ‚Ustanovím jejich správce v spravedlivosti a jejich služebníky ve věrnosti‘.“[117]

Závěrem

Klement soustavně zdůrazňuje potřebu i hodnotu tolik žádoucího řádu. Aby byl řád v korintské církvi znovunastolen, neváhá přistoupit k analogiím jak ze starozákonního kultu,[118] tak i z harmonického uspořádání kosmu[119] nebo z pořádku v římské armádě.[120] Lze proto nastolit otázku, zda není takovéto pojetí řádu svojí abstraktností vzdáleno historické skutečnosti.[121] Avšak prapůvodní dějinný základ, ke kterému se další Klementovy příklady ohledně řádu a pořádku vztahují, je především christologický: Kristus byl poslán od Boha a apoštolové od Krista.[122] Jim pak bylo dáno předvídat spory v církvích, a proto nastolili řád ustanovováním presbyterů „a napříště vydali nařízení, zesnou-li, aby jejich úřad přejali jiní vyzkoušení mužové“.[123] Tato Klementova teologická reflexe se opírá o historickou zkušenost, jíž byl Klement koncem prvního křesťanského století kvalifikovaným svědkem.

---

[115] 1 Klem 38, 1 – 2.

[116] „Obec je těmto presbyterům (=biskupům [a jáhnům]) dlužna prokazovat nejen úctu jako ‚starším‘, nýbrž také poslušnost; (…) Tím se prolamuje pneumatická demokracie a potlačuje anarchie. Důslednou aplikací tohoto příkazu se stává pochvalný projev vůle církevní obce pouhou dekorací, zatímco odlišná vůle se projevit nemůže. Nevíme, jak daleko tento proces v tehdejším Korintě pokročil, avšak v Římě již úřad demokracii prolomil.“ – HARNACK, Adolf von, *Einführung in die alte Kirchengeschichte…*, s. 89 – 90.

[117] Iz 60, 7 podle 1 Klem 42, 5.

[118] 1 Klem 40.

[119] 1 Klem 20.

[120] 1 Klem 37.

[121] „Abstraktní pojem řádu se odpoutal od jakéhokoli křesťanského, s Kristem a evangeliem spjatého smyslu, čímž podstupuje nebezpečí, že zcela ztratí dějinnou konkrétnost a aktualitu.“ – VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Kirchliches Amt…*, s. 102.

[122] 1 Klem 42, 2.

[123] 1 Klem 44, 1 – 2.

Seznam literatúry

1) Prameny

Ante-Nicene Writers. Volume 3, ROBERTS, Alexander, DONALDSON, James (ed.), Peabody, Massachusetts 1995.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad, Praha 1985.

Clemens von Rom: Epistola ad Corinthos. Brief an die Korinther, SCHNEIDER, Gerhard (übersetzt und eingeleitet), Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1994.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna 2002.

Die Didache. Mit kritischem Apparat, LIETZMANN, Hans (Hrsg.), Berlin 1962.

DS (*Denzinger – Schönmetzer*) – DENZINGER, Heinrich, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentschedungen*, Freiburg in Breisgau – Basel – Rom – Wien 1991

Eusebius Pamphili. Biskup v palestinské Cesarei – Církevní dějiny (Ecclesiastica historia), NOVÁK, J. J. (přel.), Praha 1988.

Hieronymus, Gennadius, Isidorus: Dějiny křesťanského písemnictví (De viris illustribus), Praha 2010.

PL (*Patrologia latina*); PG (*Patrologia graeca*) – MIGNE, J.-P. (accurante), *Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum.*

Spisy Apoštolských Otců, NOVÁK, Josef J. (přel.), Praha 1971.

Spisy apoštolských otců, VARCL, Ladislav, DRÁPAL, Dan, SOKOL, Jan (přel.), Praha 2004.

Spisy Sv. Otcův Apoštolských a Justina Mučeníka, SUŠIL, Frant. (přel.), Praha 1874.

Svatého otce Irenea biskupa a mučedníka Patero kněh proti kacířstvím, DESOLD, Jan Nep. Frant. (přel.), Praha 1876.

2) Literatura

ALTANER, Berthold, STUIBER, Alfred, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg – Basel – Wien 1980.

ALTANER, Berthold, *Patrology*, New York 1960.

BROWN, Raymond E., COLLINS, Raymond F., *Canonicity*, in: BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A., MURPHY, Roland E., *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey 1990, s. 1034 – 1054.

CAMPBELL, R. Alastair, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, Edinburgh 1994.

DUCHESNE, Louis, *Early History of the Christian Church from its Foundation to the End of the third Century*, London 1914.
FISCHER, Joseph A., *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1958.
GOGUEL, Maurice, *The Primitive Church*, New York 1964.
HARNACK, Adolf von, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (1. Klemensbrief)*, Leipzig 1929.
JACOŠ, Ján, *Cirkevné právo*, Prešov 2006.
KLAUSNITZER, Wolfgang, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Freiburg – Basel – Wien 2004.
KASPER, Walter, *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II*, Freiburg – Basel – Wien 2009.
KNOPF, Rudolf, *Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe*, Tübingen 1920.
MOLNÁR, Amedeo, *Pohyb teologického myšlení. Přehledné dějiny dogmatu*, Praha 1982.
MACCARRONE, Michele, *Apostolicitŕ, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimoniaze dal II al V secolo*, Roma 1976.
PRUŽINSKÝ, Štefan, *Patrológia*, Bratislava 1990.
QUASTEN, *Patrologia. Vol. I – fino al concilio di Nicea*, Casale Monferrato 1983.
SAMSOUR, Josef, *Základy patrologie se zvláštním zřetelem k dějinám dogmat*, Brno 1908.
SCHOEDEL, William R., *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, München 1990.
VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953.
VON KIENITZ, Erwin Roderich, *Die Gestalt der Kirche. Eine Einführung in Geist und Form des kirchlichen Verfassungsrechts*, Frankfurt am Main 1937.
WALTER, James Arthur, *I Corinthians*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1996.
WREDE, W., *Untersuchungen zum Ersten Klemensbriefe*, Göttingen 1891.

Reaktion der Nichtkatholiken auf das erste Vatikanische Konzil in Budweis 1869 – 1870

RUDOLF SVOBODA
Jihočeská univerzita, Teologická fakulta, České Budějovice

Abstract: *The respond by non-Catholics to the first Vatican council during 1869 – 1870 in České Budějovice. (1869 – 1870) was one of the greatest events of in the second half of the 19th century. Its course and the results have become frequently researched topics by historians and theologians. This study aims to describe how and in what context this council was perceived by who had recently gained a total freedom in religious and social life in České Budějovice.*

Key words: *The first Vatican council. Religious life. České Budějovivce. Non-Catholics.*

Ein paar Worte einleitend

In der Studie *Anfänge der Tätigkeit von Nichtkatholiken 1868 in Budweis – ein unbekanntes Kapitel in der religiösen Geschichte der südböhmischen Region*[1] stellte ich die Problematik des Anfangs der organisierten Existenz der nichtkatholischen Christen in der südböhmischen Metropole nach 1868. Ich erwähnte außer anderem auch, dass die Nichtkatholiken, die sich zur Lutheranischen Tradition bekannten, sich intensiv in das hiesige religiöse Leben einschlossen. Obwohl sie nur einige Zehnten waren, ließen sie über ihre Existenz in der Stadt mit fast zwanzig tausend Einwohner sehr laut von sich hören.

In dieser Studie möchte ich das Thema der Anfänge der Wirkung der nichtkatholischen Christen nach 1868 noch entwickeln, und zwar im Kon-

[1] SVOBODA, R.: *Anfänge der Tätigkeit von Nichtkatholiken 1868 in Budweis – ein unbekanntes Kapitel in der religiösen Geschichte der südböhmischen Region.* In: *Genius loci – Medzynarodowe naukowe studia humanistyczn*e. Elblag : Warminskie Wydawnictwo Diecezjalne, 2011, S. 90 – 97.

text einer der größten weltweiten religiösen Ereignisse der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts – des ersten Vatikanischen Konzils. Sein Verlauf und Ergebnisse wurden oft ein zu bearbeitendes Thema der Theologen und Historiker – von den letzten Reflexionen des Konzils von der historischen Sicht stehen uns bis jetzt nicht überbotene Serie in einigen Bänden des Kirchengeschichtlers Klaus Schatz von den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts zur Verfügung.[2] Konkret möchte ich mit dieser Studie zeigen, wie und in welchen Zusammenhängen dieses Konzil in Budweis von den Nichtkatholiken in den Jahren 1869 – 1870 wahrgenommen wurde, die ihre Publikationsgrundlage in der Zeitung *Anzeiger aus dem südlichen Böhmen*.[3] fanden.

Kurz zum Verlauf des Konzils

Dem ersten Vatikanischen Konzil gingen einige Ereignisse innerhalb der römisch-katholischen Kirche voran. Das erste Ereignis war die Erklärung des Dogmas der unbefleckten Empfängnis Mutter Gottes am 8. Dezember 1854 durch Papst Pius IX., wodurch dem Geschehen in der römisch-katholischen Kirche ins Zentrum des Interesses der europäischen Öffentlichkeit geriet. Der Grund dafür war die Art der Erklärung des Dogmas durch den Papst ohne das Konzil. Der Gegenstand der Diskussionen wurde die Frage, ob der Papst selbst über die Wahrheiten des Glaubens unfehlbar entscheiden und sie erklären darf – früher taten es nur Konzile.[4]

Genau zehn Jahre später, am 8. Dezember 1864, schickte derselbe Papst allen Bischöfen ein sog. *Syllabus errorum*, was eine Liste der „Irrtümer" sein sollte, die von der katholischen Sicht verworfen werden sollten.[5]

---

2 Vgl. SCHATZ, K.: *Vaticanum I 1869 – 1870*. Paderborn : Schöningh, 1992 – 1994. Untertitel der einzelnen Teile: erster Teil: *Vor der Eröffnung* (1992) , zweiter Teil *Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius"* (1993) und der dritte Teil: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption* (1994).

3 Mit der Skizierung von Budweis jener Zeit befasste ich mich in der oben erwähnten Studie. Budweis war damals eine sich entwickelnde Stadt mit etwa zwanzig Tausend Einwohner der tschechischen und deutschen Nationalität. Vgl. SAK, R. – BŮŽEK, V. – DVOŘÁK, J. – NOVOTNÝ, M.: *Dějiny města*. In: *Encyklopedie Českých Budějovic*. České Budějovice: Statutární město České Budějovice – Nebe s.r.o., 2006, S. 92 – 93, vgl. auch WEIS, M.: *Problematika germanizace a bohemizace obyvatelstva jižních Čech*. In: KUCÍK, S. (Hsg): *Mýtus a realita. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie organizovanej Historickým ústavom katolíckej univerzity v Ružomberku pri príležitosti stého výročia Černovskej tragédie*. Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2008, S. 91 – 104.

4 Vgl. DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. (Hgb.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau : Herder, 2005, S. 774 – 776.

5 Zum Beispiel Pantheismus, Naturalismus, Rationalismus, religiöser Indiferentismus, der Gedanke der Gleichheit der christlichen Konfessionen und Kulten, Freiheit der

Obwohl kein Anspruch an dogmatische Gültigkeit gestellt wurde, hob sich eine Welle vom Widerstand, die mit den Befürchtungen vor der Erklärung des Inhaltes dieses Dokumentes als Dogma genährt wurde. Gerade zu dieser Zeit geriet in die Öffentlichkeit die Absicht des Papstes, das Konzil einzuberufen.

Die Meinungen über die Absicht des Papstes und die möglichen Themen des Konzils erschienen auf den Seiten der Zeitungen im ganzen Europa und beeinflussten in großem Ausmaß die öffentliche Meinung[6]. Die Vorbereitung des Konzils dauerte vier Jahre. Die Einberufungsbulle *Aeterni patris* gab der Papst am 29. Juni 1868[7].

Die Erwartungen, was das Konzil bringt, waren verschieden. Das Thema des Konzils selbst war nicht nur in der Beziehung der Kirche und der Staaten oder innen der Kirche heikel, sondern auch in der Beziehung der katholischen Kirche zu den Nichtkatholiken und zu den Menschen ohne Bekenntnis und umgekehrt.

Das Konzil wurde am 8. Dezember 1869 in der St. Petrus Kirche in Rom eröffnet.[8] An ihm nahmen 774 Bischöfe von etwa 1 050 teil. Als erste wurde am 24. April 1870 die dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben *Dei filius* [9] bewilligt. Die am Konzil am meisten diskutierten Themen waren die Frage des sog. päpstlichen Primats und vor allem die sog. päpstliche Unfehlbarkeit. Die Ansichten über die päpstliche Unfehlbarkeit waren schon vor dem Beginn des Konzils unterschiedlich und auch Geistliche und Laien äußerten sich zu ihr. Unter den Konzilvätern bildeten sich zwei bedeutende Gruppen: Die erste Gruppe waren die

---

Religion, Sozialismus, Kommunismus, einige Ansichten auf die Beziehung der Kirche und des Staates, auf christliche Ehe oder Sittenlehre; es wurde auch Liberalismus und der unbegrenzte Glaube an Fortschritt abgelehnt. Papst Pius IX. schloss *Syllabus* seiner am 8. Dezember 1864 erschienen Enzyklika *Quanta cura* an, die gegen Naturalismus und Sozialismus gerichtet wurde. Achtzig Sätze, die *Syllabus* enthält, wurden aus den früheren Dokumenten übernommen (konkret aus 32 Briefen, Enzykliken und Ansprachen), die der Papst während seines Pontifikats herausgab. *Syllabus* ist das Ergebnis der langjährigen Arbeit einer Gruppe von Theologen, die mit dieser Aufgabe schon vor dem Jahr 1854 beauftragt wurden – ursprünglich sollte nämlich die Liste der derzeitigen Irrtümer schon gemeinsam mit der Definition über die unbefleckte Empfängnis Mutter Gottes erscheinen. Vgl. *Enchiridion symbolorum,* S. 795 – 809.

6 Vgl. SCHATZ, K.: *Vaticanum I 1869 – 1870: Vor der Eröffnung.* Bd. 1. Paderborn : Schöningh, 1992, S. 91 – 100.

7 Vgl. JEDIN, H.: *Malé dějiny koncilů.* Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1990, S. 83 – 84; SCHATZ, K.: *Vaticanum I.* Bd. 1., S. 146 – 196.

8 Kurz und übersichtlich beschrieb ich den Verlauf des Konzils in der Studie: SVOBODA, R.: *První vatikánský koncil (1869 – 1870).* In: *Dokumenty prvního vatikánského koncilu.* Praha : Krystal OP, 2006, S. 5 – 17.

9 Vgl. *Enchiridion symbolorum,* S. 812 – 824. Sieh. z.B. JEDIN, H.: *Malé dějiny koncilů*, S. 86 – 88.

Anhänger der Unfehlbarkeit, die davon überzeugt waren, dass die päpstliche Unfehlbarkeit zu einem Bestandteil des Glaubens werden sollte. Die zweite Gruppe hatte eine voll umgekehrte Ansicht – und zwar entweder aus den theologischen oder politischen Gründen. Nach langen Diskussionen wurde am 18. Juli 1870 die Konstitution *Pastor aeternus* bewilligt, die die Lehre über das Primat und Unfehlbarkeit des Papstes enthielt.[10] Ich bemerke, dass beide Lehren von allen nichtkatholischen Kirchen kritisiert wurden, keine von ihnen nahm sie an.

Danach gab das Konzil kein anderes Dokument heraus, weil am 21. Juli 1870 der Preußisch-französische Krieg ausbrach. [11] Die französische Garnison, die seit 1849 den päpstlichen Staat schützte, zog sich nach Frankreich zurück. Sehr bald danach, am 20. 1870, wurde Rom von italienschen Soldaten besetzt, was nicht nur eine Unterbrechung, sondern – wie sich zeigte – praktisch auch den Abschluss des Konzils,[12] und schließlich auch den Untergang des kirchlichen Staates bedeutete.[13]

---

10 Kurz gesagt:
1. Papst als das höchste Haupt der Kirche hat die Kompetenz über die ganze Kirche und über einzelne Bistume. Die Kompetenz des Papstes betrifft sowohl die Angelegenheiten des Glaubens und der Moral, als auch die Disziplin und Leitung der Kirche. Die Kompetenz der lokalen Bischöfe wird nicht begrenzt, aber die Bischöfe sind dem Papst mit Gehorsam in den Angelegenheiten der Moral, des Glaubens, der Lebensweise und der Leitung der Kirche gebunden.
2. Wenn der Papst als Amtsperson (ex cathedra) in den Angelegenheiten des Glaubens und Moral definitiv entscheidet, ist diese Entscheidung unfehlbar und unwiderruflich und erfordert nicht die Zustimmung der Kirche. Vgl. . JEDIN, H.: *Malé dějiny koncilů*, S. 84 – 86, 89 – 92; weiter auch SCHATZ, K.: *Vaticanum I 1969– 1870*: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*. Bd. 3. Paderborn : Schöningh, 1994, S. 147 – 163. BUTLER, C.: *Das I. Vatikanische Konzil*. München : Kösel Verlag, 1961, S. 43 – 48.
Auf Tschechisch erschienen die Konstitutionen *Dei filius* und *Pastor aeternus* in einer Arbeitsübersetzung der Dokumente des I. Vatikanischen KonzilS. Sieh *Dokumenty prvního vatikánského koncilu.*

11 Respektive der Krieg des Nordeutschen Bundes mit Preußen an der Spitze – unter Unterstützung einiger süddeutschen Ländern – mit dem französischen „zweiten" Keiserreich

12 Das Konzil wurde mit der Bulle *Postquam Dei munere* vom 20. Oktober 1870 „sine die" auf unbestimmte Zeit verschoben. Vgl. *Enchiridion symbolorum,* S. 812.

13 Vgl. z.B. SKŘIVAN, A. – DRŠKA, V. – STELLNER, F.: *Kapitoly z dějin mezinárodních vztahů 1648 – 1914*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994, S. 166, 174 – 176.

Katholische Kirche in der Stadt und das Konzil

Über das Wahrnehmen des Konzils durch die katholische Seite in Budweis hatte ich schon die Möglichkeit teilweise schon früher zu schreiben.[14] Ich begrenze mich also nur auf eine kurze Zusammenfassung.

Die Einwohner in Budweis, die überwiegend katholisch waren – beziehungsweise in der ganzen Diözese Budweis – erfuhren über das erste Vatikanische Konzil zuerst aus den Hirtenbriefen des Bischofs Jirsík[15], in denen er ihnen erklärte, was es eine Kirchenversammlung ist und welche Aufgabe sie hat.[16] Die päpstlichen und bischöflichen Anordnungen, die die mit der Einleitung, dem Verlauf und Abschluss verbundenen religiösen Ereignisse betrafen, wurden ihnen laut Befehl des Bischofs Jirsík von ihren Geistlichen vermittelt.[17] Bischof Jirsík nahm am Konzil persönlich teil. Er war Mitglied der Konzilminderheit, die gegen die Erklärung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit war.[18] Gemeinsam mit einigen Kollegen Bischöfen der Konzilminderheit hatte er außer den theologischen Zweifeln auch Befürchtungen vor den politischen Folgen der Erklärung des Dogmas auf die Beziehung der Kirche und des Staates.[19] Obwohl Jirsík

---

14 Sieh SVOBODA, R.: *První vatikánský koncil a jeho autorita v jihočeské metropoli*. Verba theologica 11, Nr. 2 (2006), S. 18 – 25; und auch in SVOBODA, R.: *První vatikánský koncil v českobudějovickém tisku v letech 1869– 1870*. In Svoboda, R. – Weis, M. – ZuBKO, P. (Hsg): *Duchovní a myšlenkové proměny druhé poloviny 19. století*. České Budějovice : Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2006, S. 62 – 97.

15 Es handelt sich um Ordinariatsbriefe, die eine wichtige Quelle der Erkenntnis der Jirsík´s Tätigkeit sind. Sie erschienen seit 1852, zuerst nur deutsch als *Erlässe des bischöflichen Ordinariates von Budweis an den Klerus der Diözese* und seit 1871 zweisprachig als *Ordinariátní list Budějovické diecéze* a *Ordinariats-Blatt der Budweiser Diözes*e. In ihnen veröffentlichte der Bischof seine bischöflichen Hirtenbriefe und weiter verschiedene Anordnungen und Informationen für die Diözese. Vgl. z.B. MAREŠ, J.: *Časopisy*. In: *Encyklopedie Českých Budějovic*, S. 69.

16 Über die Aufgabe und Bedeutung der Versammlung wurden sie in Erlass der bischöfl. Ordinariates von Budweis an den Klerus der Diözese vom 25. Januar 1869, Nr. 4, S. 7 und vom 25. September 1869, Nr. 26 – 27, S. 202 – 203.

17 Sieh Erlass der bischöfl. Ordinariates von Budweis an den Klerus der Diözese vom Jahr 1868, Nr. 24, S. 185 – 190 (Einberufungsbulle des Konzils); vom 29. April 1869, Nr. 14, S. 105 – 108 (päpstliche Anordnungen für die Bischöfe, die die Vorbereitungen für das Konzil betrafen); vom 12. Mai 1869, Nr. 15, S. 113 (Jirsíks Anordnungen für die Diözese für die Zeit vor dem Konzil und für die Zeit des Stattfindens des Konzils); vom 25. September 1869, Nr. 26 und 27, S. 212 – 213 (Jirsíks Instruktionen für den Tag der Einleitung des Konzils); vom 19. Januar 1870, Nr. 2, S. 9 – 14 (Brief des Papstes zur Einleitung des Konzils und die Ansprache zur Versammlung der Bischöfe); vom 17. November 1870, Nr. 20, S. 155 – 156 (das päpstliche Dokument über die Unterbrechung des Konzils). Mehr z.B. SVOBODA, R.: *První vatikánský koncil a jeho autorita v jihočeské metropoli*, S. 18 – 25.

18 Vgl. KADLEC, J.: *Jan Valerián Jirsík,* České Budějovice : Sdružení sv. Jana Neumanna, 1993, S. 37 – 38.

19 Ebd., S. 36 – 42, 45.

auf dem Konzil mit der Erklärung des Dogmas über die päpstliche Unfehlbarkeit nicht einverstanden war, ließ er das Konzil 1871 die Konzildokumente in seiner Diözese veröffentlichen, womit er seine Zustimmung mit den Ergebnissen des Konzils bestimmte.[20]

Die Einwohner von Budweis wurden über das Geschehen vor dem Konzil und auf dem Konzil auch dank den Artikeln in den hiesigen Zeitungen informiert, die zu dieser Zeit unter den Titeln *Anzeiger aus dem südlichen Böhmen* (gegründet 1862), *Budweiser Kreisblatt* (gegründet 1862) und *Budivoj* (gegründet 1864).[21]

Die Katholiken in der Stadt hatten während des Konzils starke Unterstützung besonders in Budivoj, der sich als die ersten tschechischen Zeitungen in Südböhmen in die Rolle des Verteidigers der tschechischen Interessen stellte, und so war er Gegenpol der beiden deutschen Zeitungen. Er beachtete besonders das lokale Kirchengeschehen – er informierte regelmäßig über die Änderungen in der kirchlichen Verwaltung, über kirchliche Feier, besonders über die Aktivitäten des Bischofs Jirsík. Zum Konzil äußerte er sich zustimmend und stand eindeutig an der römisch-katholischen Seite. Die Fragen des Konzils selbst, wir z.B. die Frage des päpstlichen Primats und der päpstlichen Unfehlbarkeit, löste er nicht. Mit der Annahme der Konzilentscheidungen – wenn auch sie schon waren – hatte er kein Problem.

Das Budweiser Kreisblatt war in der Zeit des Stattfindens des Konzils ein maßvolles Blatt. Es war konsequent unparteiisch und nicht ausgeprägt fast in allen politischen, nationalen oder religiösen Streiten, Fragen und Themen. Gerade dank diesen Eigenschaften wollte es die Leser beider Nationalitäten und beliebiger religiösen Überzeugung gewinnen. Im Rahmen der Rubrik der gemischten Nachrichten veröffentlichte es regelmäßig die Nachrichten des Geschehens in der katholischen Kirche und auch Informationen über andere religiöse Ereignisse, über nichtkatholische Kirchen und religiöse Gruppen.[22] Über das Konzil brachte es nur einige kurze Bemerkungen, in denen es sich gar nicht damit befasste, worüber das Konzil handelt und desto weniger beging er irgendwelche Wertung.[23]

---

20 Beide Konstitutionen sieh: Ordinariátní listy Českobudějovické diecéze Nr. 3, 4 und 5 vom Jahr 1871, S. 9 – 20. Dazu sieh auch SCHATZ, K.: *Vaticanum I.* Bd. 3, S. 263.

21 Über Anfänge der Zeitungen in Budweis sieh: KOVÁŘ, D.: *Noviny*. In: *Encyklopedie Českých Budějovic,* S. 350 – 351.

22 Es veröffentlichte z.B. das Programm der Feier des fünfzigsten Jubileums der Weihe des Papstes. Sieh: Budweiser Kreisblatt vom 10. April 1869, Jahrgang 18, Nr. 29, S. 2.

23 Vgl. Budweiser Kreisblatt vom 10. Februar 1869, Jahrgang 18, Nr. 12, S. 3; vom 23. Februar 1870, Jahrgang 19, Nr. 18, S. 2; vom 29. Juni 1870, Jahrgang 19, Nr. 52, S. 2. und vom 20. Juli 1870, Jahrgang 19, Nr. 58, S. 2.

Die katholische Kirche fand jedoch ihren großen Kritiker im Blatt Anzeiger aus dem südlichen Böhmen, dessen Herausgeber der Buchdrucker August Benjamin Gothmann (1829 – 1885) war.[24] Am Anfang seiner Existenz profilierte er sich eher auf dem Gebiet der Ausbildung, Wirtschaft, Informationen aus dem gesellschaftlichen Leben und der Nachrichten aus dem Ausland. An der Wende der Jahre 1868 und 1869 beging er eine Umwandlung vom nichtpolitischen in ein politisches Blatt, das liberale, gegenkatholische, gegenpäpstliche und ausgeprägte gegendeutsche Ansichten vertrat. Einen großen Platz widmete er den Fragen der Beziehung der Kirchen und des Staates, den örtlichen und europäischen religiösen Ereignissen. [25] Seine Orientierung spiegelte sich auch in der Weise, in der er sich der Konzilproblematik widmete. Wie – das zeige ich folgend.

Nichtkatholische Reaktionen auf das Konzil

Sehr scharfe Reaktionen des Anzeigers aus dem südlichen Böhmen, über die ich weiter sprechen werde, haben meiner Meinung nach einen sehr engen Zusammenhang gerade mit den Anfängen der Wirkung der nichtkatholischen Christen in Budweis. Obwohl es mir bis jetzt nicht gelang Unterlagen dazu zu finden, ob nichtkatholische Christen direkt in der Leitung der Stadt waren, zeigte ich schon in der letzten Studie eindeutig, dass von dieser Seite ihnen keine Hindernisse gestellt wurden. [26]

Obwohl es mir auch bis jetzt nicht gelang die Unterlagen über eindeutige personelle Vernetzung unter den Leuten in der Redaktion und denen, die sich zu nichtkatholischen Kirchen bekannten, begann der Anzeiger aus dem südlichen Böhmen in der Zeit vor dem Konzil eindeutig an die Seite der Nichtkatholiken zu stellen. Z.B. schon währen des Jahres 1868 zögerte es sich nicht, seinen Konkurrenten Budweiser Kreisblatt zu beschuldigen, dass es gegenkatholisch orientiert gewesen sei, wenn es dagegen gewesen sei, dass hohe Posten in der Stadt Protestanten bekleideten.[27] Seine Hauptrolle sah es außer der Verteidigung der deutschen Interessen auch

---

[24] Vgl. Budweiser Kreisblatt vom 19. März 1970, Jahrgang 19, Nr.. 23, S. 2; Sieh: KOVÁŘ, D.: *Anzeiger aus dem südlichen Böhmen*. In: *Encyklopedie Českých Budějovic*, S. 18 – 19.

[25] Z.B. im Verlauf des Jahres 1868 schrieb der Anzeiger über die Fragen des Konkordats, der weltlichen und der kirchlichen Ehe, der gemischten Ehen, über den Syllaubs des Papstes Pius IX und der neuen christlichen Reformrichtungen. Vgl. Anzeiger aus dem südlichen Böhmen vom 26. Februar 1868, Jahrgang 7, Nr. 17, S. 2; vom 14. März 1868 , Jahrgang 7, Nr. 22, S. 1; vom 1. April 1868 , Jahrgang 7, Nr. 27, S. 1 – 2; vom 20. Mai 1868, Jahrgang 7, Nr. 41, S. 1 – 2; vom 21. Juli 1868, Jahrgang 7, Nr. 51, S. 1.

[26] Vgl. die Studie *Anfänge der Tätigkeit von Nichtkatholiken 1868 in Budweis – ein unbekanntes Kapitel in der religiösen Geschichte der südböhmischen Region.*.

[27] Vgl. Anzeiger aus dem südlichen Böhmen vom 26.September 1868, Jahrgang 7, Nr. 78, S. 2.

in der Verteidigung der Nichtkatholiken, bzw. der durch Staat garantierten religiösen Freiheiten.[28] In den Jahren 1869 und 1870 radikalisierte er sich noch mehr und er beging immer schärfere Ausfälle gegen die katholische Kirche.[29] Das zeigte sich auch in der Sicht an die Konzilproblematik. Seinen Beitrag zu den Vorkonzildiskussionen veröffentlichte der Anzeiger aus dem südlichen Böhmen Ende März 1869. In seinen Ansichten bekannte es sich zum Manifest des protestantischen Bandes. Es erklärte, dass es die Verständigung zwischen den Katholiken und Protestanten sehr hoch schätzen würde, es werde jedoch nicht möglich sein, wenn auf dem vorzubereitenden Konzil der Anspruch des Papstes auf unbegrenzte Regierung über alle Christen erklärt werde. Die christliche Welt sei es nach seiner Meinung nicht möglich, durch Erklärung des Dogmas über die absolute Regierung des Papstes zu vereinigen. Die Protestenten würden sich nie einem Menschen unterwerfen, der sich den Anspruch auf absolute Autorität tue. Die wahre Vereinigung wäre nur dank dem Geiste der christlichen Liebe und Toleranz möglich. Die Gemeinschaft der Christen könne sich nur dadurch festigen, wenn verschiedene christliche Kirchen frei leben würden, d.h. sich nach ihren Bedürfnissen ihre Lehre, Gesetze und Gottesdienste anzupassen. Anzeiger aus dem südlichen Böhmen bekannte sich zu dem historischen Erbe der deutschen Reformation, in der er nicht nur die größte Tat „des deutschen Charakters und Geistes“ auf dem Gebiet der Religion sieht. Er erklärt klar, dass gemeinsam mit den Protestanten aus dem deutschen Gebiet weder an die Unfehlbarkeit des Papstes, noch der auf dem Konzil versammelten Bischöfe und Theologen glaube, weil sich die Päpste und Konzile oft nicht nur geirrt hätten, sondern sie auch gegenseitig widerstreitende Lehren erklärt hätten. Er vermutet, dass sich die Katholiken auf „den Irrtum der Unfehlbarkeit“ verzichten sollten. Gegen das Konzil als solches hätte er Vorbehalte besonders weil die Laien in der Versammlung keine Rolle und keinen Einfluss hätten. Die ausschließliche Rolle der Geistlichen in der katholischen Kirche sieht er als Überrest des Mittelalters, ihre Ordnung stehe deshalb im Widerspruch mit dem Fortschritt.[30]

In einem Artikel vom 17. April 1869 befasste sich Anzeiger aus dem südlichen Böhmen den Erwägungen über den Papst Pius IX. und dem Verfallen seines Einflusses auf das Geschehen in Europa, in dem die Stimmen nach der Befreiung von der katholischen Kirche immer stärker wür-

---

28 Vgl. Anzeiger aus dem südlichen Böhmen vom 30. Dezember 1868, Jahrgang 7, Nr. 104, S. 1.

29 Z.B. Vgl. Anzeiger aus dem südlichen Böhmen vom 30. April 1870, Jahrgang 9, Nr. 35, S. 3 oder vom 4. Mai 1870, Jahrgang 9, Nr. 36, S. 5.

30 Vgl. Anzeiger aus dem südlichen Böhmen vom31. März 1869, Jahrgang 8, Nr. 26, S. 3.

den. Er äußerte die Überzeugung, dass der katholischen Kirche und dem Papsttum auch nicht die Erklärung des Dogmas über die weltbeherrschende Macht des Papsttums helfe. [31]

Ende April erschien ein Artikel gegen Ultramontanismus, in dem die Bemühung der Kirche kritisiert wurde, unter ihrer Aufsicht den Schulunterricht zu haben.[32] In der Regie des Ultramontanismus sieht er auch das geplante Konzil. Im Artikel vom 9. Mai informierte er die Leser, dass er gemeinsam mit den Protestanten und manchen Katholiken mit der Erklärung über die Unfehlbarkeit des Papstes und über die „Autokratie" des Papstes als Dogmen nicht einverstanden sei. Anzeiger aus dem südlichen Böhmen vermutete, dass wenn es so geschehe, dann entstehe eine ganz neue Konfession, die auf ultramontanem Absolutismus basieren würde, mit der keine Vereinbarung möglich sein könne, weil Ultramontanismus keinen mittleren Weg, keine Vereinbarung kenne.[33]

Wie sich der Anfang des Konzils näherte, war die gegenkatholische, gegenpäpstliche und gegenkonziliare Rhetorik des Anzeigers aus dem südlichen Böhmen immer schärfer. Es wird wider der Papst und der Ultamontanismus kritisiert, die Ergebnisse des Konzils werden im Voraus für unnötig gehalten, weil der katholischen Kirche die Kraft fehle, sie durchzusetzen. Die katholische Kirche wird als „vermorschtes Gebäude", verkalkte und unrefomierbare Institution dargestellt – im Unterschied von leicht reformierbaren und an die neue Zeit angepassten protestantischen Kirchen. Das Konzil sei nur ein Theater, das als Ziel habe, das allgemein verkommende Interesse für die katholische Kirche zu erwecken.[34]

Über die Einleitung des Konzils informierte Anzeiger aus dem südlichen Böhmen seine Leser am 15. Dezember 1869. Nicht aber darüber, wie die Eröffnung verlief, sondern wieder darüber, welche Reaktionen das gerade eröffnete Konzil hervorrief – er stellt sich wieder gegen die mögliche Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit. Er argumentiert damit, dass wenn es dazu kommen sollte, wären auch alle Päpste vor Pius IX. logisch unfehlbar gewesen, von denen manche Schismatiker, Ehebrecher und Menschen, die im Glauben nicht sehr eifrig gewesen wären. Er äußerte auch Befürchtungen, dass auch der *Syllabus* nicht dogmatisiert wäre,

---

31 Vgl. Anzeiger aus dem südlichen Böhmen vom 17. April 1869, Jahrgang 8, Nr. 31, S. 1.

32 Vgl. Anzeiger aus dem südlichen Böhmen vom 28. April 1869, Nr. 34, S. 2.

33 Vgl. Anzeiger aus dem südlichen Böhmen vom 9. Mai 1869, Jahrgang 8, Nr. 46, S. 1 – 2.

34 Anzeiger aus dem südlichen Böhmen vom 30. června 1869, Jahrgang 8, Nr.52, S. 1; vom 7.August 1869, Jahrgang 8, Nr. 63, S. 2; vom 24. November 1869, Jahrgang 8, Nr. 94, S. 2; vom 4. Dezember 1869, Jahrgang 8, Nr. 97, S. 1 – 2.

was bedeuten würde, dass die katholische Kirche die ganze umliegende Welt exkommuniziert hätte.[35]

Anzeiger aus dem südlichen Böhmen informierte dann seine Leser in den folgenden Monaten genau über die Verhandlungen des Konzils und über den Inhalt der zu verhandelnden Schemen.[36] Erst bis zur Unterbrechung des Konzils in den folgenden Monaten blieb er seinen Ansichten treu, d.h. er zeigte seine Missbilligung nicht nur mit dem Geschehen auf dem Konzil, sondern auch mit seinen Ergebnissen.

Die Artikel des Anzeigers aus dem südlichen Böhmen blieben nicht ohne Reaktion. Schon im August 1869 kam wegen seiner zu starken Radikalisierung sein Chefredakteur Ernest Franz Richter in die Redaktion des Budweiser Kreisblatt, so dass sich an die Spitze des Anzeigers zuerst selbst seiner Herausgeber Gothmann stellte, und seit Anfang 1870 Ludwig Toma.[37]

Budivoj als Anhänger der katholischen Seite in der Stadt kritisierte Anzeiger, dass er durch die Verschärfung der religiösen Fragen billige Popularität gewinnt, die er für Erwerben von neuen Abonnenten ausnützt.[38] Er zögert sogar nicht, auf die Adresse des Anzeigers aus dem südlichen Böhmen und seine Ausfälle gegen das Konzil zu schreiben, dass *„… es nicht anders sein kann, als dass falsche Nachrichten darüber umlaufen …. Protestant ist immer Feind des Papstes."*[39] Anderswo spricht man davon als über eine Müllkippe, die ehrsame Menschen beschmutzt.[40] In Juni 1870 schloss sich der Kritik auch das maßvolle Budweiser Kreisblatt, das den Anzeiger aus dem südlichen Böhmen beschuldigte, dass er nationale Reibereien auslöse, Katholizismus und Katholiken immer beleidige und sich um Skandalisierung der Geistlichen bemühe.[41]

Zum Schluss

Die Anfänge der Wirkung der nichtkatholischen Christen in Budweis spiegelten sich nach der Erklärung der vollen religiösen Freiheit und der bürgerlichen Gleichberechtigung im großen Ausmaß in den hiesigen Zeitungen, besonders im Anzeiger aus dem südlichen Böhmen. Der beginnt

35 Vgl. Anzeiger aus dem südlichen Böhmen vom 15. Dezember 1869, Jahrgang 8, Nr. 100, S. 2 – 3.

36 Vgl. Anzeiger aus dem südlichen Böhmen vom 22. Dezember 1869, Jahrgang 8, Nr. 102, S. 1 – 2; vom 9. April 1870, Jahrgang 9, Nr. 20, S. 1; vom 30. April 1870, Jahrgang 9, Nr. 35, S. 3; vom 4. Mai 1870, Nr. 36, S. 5; vom 7. Mai 1870, Jahrgang 9, Nr. 37, S. 3.

37 Vgl. Budivoj vom 22. August 1869, Jahrgang 5, Nr. 67, S. 3.

38 Budivoj vom 3. Februar 1870, Jahrgang 6, Nr. 10, S. 1.

39 ebd.

40 Vgl. Budivoj vom 10. November 1870, Jahrgang 6, Nr. 90, S. 3.

41 Vgl. Budweiser Kreisblatt vom 4. Juni 1870, Jahrgang 19, Nr. 45, S. 2.

sich seit der zweiten Hälfte 1868 immer mehr gegenkatholisch zu orientieren und begann – in eigener Weise – gerade die Positionen der Nichtkatholiken zu verteidigen. Die nichtkatholischen Christen profilierten sich allmählich gegen die katholische Mehrheit und die Thematik des Konzils war für ihre Anhänger in Anzeiger aus dem südlichen Böhmen eine willkommene Gelegenheit, die sie nicht zögerten zu nutzen. Von der anfänglichen Verteidigung der erworbenen Freiheit und der bürgerlichen Gleichberechtigung wurde während weniger Monaten der Kampf gegen die katholische Kirche, die als unfreie und rückständige Institution, die ihre Haltungen auf dem Konzil bestätigen wollte, und folglich auch bestätigte. Eine große Rolle bei Vertreten solcher radikalen Haltungen konnte die Mehrheit der Katholiken in der Stadt, durch die sich einige Budweiser Katholiken bedroht fühlen konnten. Wahrscheinlich deswegen standen sie in den Streiten des Staates und der katholischen Kirche an der Seite des Staates, auf den sie sich als zu ihrem Schützer richteten. Es ist aber notwendig zu sagen, dass man die Ansichten dieser Zeitungen mit den Ansichten aller nichtkatholischen Christen in Budweis nicht identifizieren kann – das könnte erst die nächste Forschung der Quellen beweisen.

Bibliographie

A) Literatur:

Butler, C.: *Das I. Vatikanische Konzil.* München : Kösel Verlag, 1961.

Sak, R. – Bůžek, V. – Dvořák, J. – Novotný, M.: *Dějiny města.* In: *Encyklopedie Českých Budějovic.* České Budějovice: Statutární město České Budějovice – Nebe s.r.o., 2006, S. 92 – 93.

DENZINGER, H. – Hünermann, P. (Hgb.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau : Herder, 2005.

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

KADLEC, J.: *Jan Valerián Jirsík,* České Budějovice : Sdružení sv. Jana Neumanna, 1993, S. 37 – 38.

KOVÁŘ, D.: *Anzeiger aus dem südlichen Böhmen.* In: *Encyklopedie Českých Budějovic.* České Budějovice: Statutární město České Budějovice – Nebe s.r.o., 2006, S. 18 – 19.

KOVÁŘ, D.: *Noviny.* In: *Encyklopedie Českých Budějovic.* České Budějovice: Statutární město České Budějovice – Nebe s.r.o., 2006, S. 350 – 351.

Mareš, J.: *Časopisy.* In: *Encyklopedie Českých Budějovic.* České Budějovice: Statutární město České Budějovice – Nebe s.r.o., 2006 S. 69.

Schatz, K.: *Vaticanum I 1869– 1870: Vor der Eröffnung*. Bd. 1. Paderborn : Schöningh, 1992.

Schatz, K.: *Vaticanum I 1969– 1870*: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*. Bd. 3. Paderborn : Schöningh, 1994.

Skřivan, A. – Drška, V. – Stellner, F.: *Kapitoly z dějin mezinárodních vztahů 1648 – 1914*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994.

SVOBODA, R.: *Anfänge der Tätigkeit von Nichtkatholiken 1868 in Budweis – ein unbekanntes Kapitel in der religiösen Geschichte der südböhmischen Region*. In: *Genius loci – Medzynarodowe naukowe studia humanistyczn*e. Elblag : Warminskie Wydawnictwo Diecezjalne, 2011, S. 90 – 97.

SVOBODA, R.: *První vatikánský koncil (1869 – 1870)*. In: *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*. Praha : Krystal OP, 2006, S. 5 – 17.

SVOBODA, R.: *První vatikánský koncil a jeho autorita v jihočeské metropoli*. Verba theologica 11, Nr. 2 (2006), S. 18 – 25.

SVOBODA, R.: *První vatikánský koncil v českobudějovickém tisku v letech 1869– 1870*. In Svoboda, R. – Weis, M. – ZuBKO, P. (Hsg): *Duchovní a myšlenkové proměny druhé poloviny 19. století*. České Budějovice : Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2006, S. 62 – 97.

WEIS, M.: *Problematika germanizace a bohemizace obyvatelstva jižních Čech*. In: KUCÍK, S. (Hsg): *Mýtus a realita. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie organizovanej Historickým ústavom katolíckej univerzity v Ružomberku pri príležitosti stého výročia Černovskej tragédie*. Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2008, S. 91 – 104.

B) Quellen:

Anzeiger aus dem südlichen Böhmen, 1868 – 1870.

Budivoj, 1869 – 1870.

Budweiser Kreisblatt, 1869 – 1870.

Erlass der bischöfl. Ordinariates von Budweis an den Klerus der Diözese, 1868 – 1870.

Ordinariátní listy Českobudějovické diecéze, 1871.

Brest-litovská únia, genéza jej uzatvorenia a dôsledky pre ďalší život Cirkvi (1. časť)

PETER ŠTURÁK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *We know many efforts in the history of the Church trying to re-unify the Church after the so-called Great Schism in 1054. In addition to the synods, these efforts were realised by formation of the Unions that led to the unification of the Church and Rome, but not at full ecclesial dimension, but they related to a specific area and covered in the local churches. The union, which is known as Brest – Lithuanian belongs to such integrative efforts. The Union has become a model for the other efforts of unification. I present the events in my study which preceded it, complicated genesis of its conclusion and the consequences resulting from it. It was the union between the Catholic Church and the Orthodox Church of the Kiev Metropolia in the territory of Poland-Lithuanian state in 1596. The fundamental requirement of the prerequisite of unifying was the preservation of ceremony and traditions of the Eastern Church and other points that should bring uplift of the local church. The conclusion of the Union was influenced by a lot of factors. The bishops of Kiev Metropolia endeavoured to its conclusion and it was also supported by the monarch. It was also an expression of socio-political tendencies, but foremost it was the religious work. Its conclusion did not meet with full understanding in the congress in Brest, and everybody didn´t accepted unifying act positively. The vastly different opinions of the very Brest-Lithuanian union exist even today, stemming from different opinions of the both Churches of the Union as a whole.*

Key words: *Brest-Lithuanian Union. Kyiv Metropolia. Church. Unifying efforts. Pope.*

Pri príležitosti 400. výročia uzavretia Brest-litovskej únie sa na pôde vtedajšieho Inštitútu dejín Cirkvi Ľvovskej bohosloveckej akadémie, predchodkyne terajšej Ukrajinskej katolíckej univerzity v Ľvove, sa uskutočnila v roku 1994 séria viacerých podujatí s názvom *Berestijskije čitaňja*. V úvode publikovaných štúdií venujúcich sa tejto problematike kardinál Ľubomyr Huzar, napísal okrem iného tieto slová: „Historickým nazývame to, čo sa stalo v minulosti a čo malo vplyv aj na budúce časy. Pod týmto pohľadom Brestské stretnutia, alebo ako ich neskôr poznáme pod názvom Brestská únia, boli v živote ukrajinského národa vlastne historickou udalosťou. Lebo Brestské stretnutia v našej dobe, cez štyri storočia po ich ukončení, nie sú iba archívnou udalosťou, ale živým faktom, ktorý má vždy veľký vplyv na náš cirkevný a spoločenský život.“[1] Dnes máme viacero prameňov a monografií, ktoré nám umožňujú doslova rekonštruovať chronológiu, rozvoj, úlohu hlavných dobových postáv, rozmanité a mnohokrát protichodné ideové a politické motívy Brest-litovskej únie. Dnešní autori sa snažia spoznať tento zjednocovací akt v geopolitickom a kultúrnom kontexte a existuje mnohá polemika v historickej a teologickej literatúre pojednávajúcej touto dôležitou témou medzi katolíckymi a pravoslávnymi autormi, ktorá vychádza z ich diametrálne odlišného pohľadu na úniu ako takú.

Vo svojej štúdii chcem predstaviť túto skutočne jednu z veľmi dôležitých dejinných udalostí, ktoré výraznou mierou ovplyvnili dianie a život Cirkvi nielen v teritóriu približne medzi Przemyslom, Kyjevom a Polockom, ale mali oveľa väčší dosah, nakoľko sa stali akýmsi vzorom pre uzavretie ďalších únií v nadchádzajúcich obdobiach a ktorú poznáme ako Brest-litovskú. Čo predchádzalo jej uzavretiu a aké hlavné činitele vplývali na tento zjednocovací proces? Pri odpovedi na tieto otázky musíme vychádzať z poznania dejinných pomerov v druhej polovici 17. storočia na území Poľsko-litovského štátu, kde sa v geografickom priestore nachádzala Kyjevská metropólia s veriacimi východného byzantského obradu. Nestačí nám v tomto smere sledovať iba život a dianie v tamojšej Pravoslávnej cirkvi s vykreslením stavu v akom sa nachádzala, ale je potrebný komplexnejší pohľad v danom rozmere. Totiž na samotnú myšlienku únie vplývali viaceré činitele, ktoré boli charakteru nielen náboženského, ale aj spoločensko-politického v dimenziách celej Katolíckej cirkvi a jej smerovania v predmetnom období po Tridentskom sneme, ale aj samotnej Katolíckej cirkvi v Poľsko-litovskom štáte.[2]

---

1 HUZAR, Ľ.: U pošukach harmoniji. In: GUDZIAK, B; – TURIJ, O. (eds).: *Istoričeskij kontext ukladenja Berestenskoji uniji i perše pounijne pokolinja*. Ľviv : Institut Istoriji Cerkvi Ľvivskoji Bohoslovskoji Akademiji, 1995, s. 1.

2 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: KUMOR, B.: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*. Kraków : Universitas,

Samotnú myšlienku únie s Pravoslávnou cirkvou vo všeobecnosti na Východe môžeme nájsť v účinkovaní pápeža Gregora XIII. (1572 -1585). Tento pápež uskutočnil viacero krokov, ktoré mali postupne napomôcť a následne dynamizovať vzájomnú komunikáciu medzi obidvoma cirkvami, ktoré mali vyústiť k ich zjednoteniu. Jednou z nich bolo vytvorenie Gréckej kongregácie v roku 1573, ktorá mala viesť aktivity vedúce k zjednoteniu s Grékmi. Na je čelo bol postavený vzdelaný kardinál Santori.[3] Vďaka jej činnosti bol preložený Rímsky katechizmus do gréčtiny a okrem neho aj dokumenty Tridentského koncilu. Následne potom pápež Gregor XIII. v roku 1575 založil viaceré kolégia v Ríme, ktoré mali viesť k vzájomnému zbližovaniu s jednotlivými cirkevnými spoločenstvami a to kolégium: grécke, maronitské a arménske. Grécke kolégium pápež dotoval ročnou finančnou pomocou vo výške 1200 toliarov a taktiež na ďalšie obdobie 15 rokov mali slúžiť na jej zabezpečenie aj príjmy z uprázdneného biskupstva Chissano na Kréte. Neskôr k nemu ešte pripojil ďalšie dotácie, predovšetkým plné vlastnenie benediktínskeho opátstva Najsvätejšej Trojice z Miléta v Kalábrii.[4] Ďalšou aktivitou tohto pápeža bolo odovzdanie chrámu svätého Atanáza pre Grékov v Ríme, kde sa konali bohoslužby v gréckom jazyku. Medzi ďalšie dôležité počiny patrilo v tomto smere aj vyslanie pápežských legátov k patriarchom na Východe, či už do Jeruzalema, ale taktiež k jakobitom a chaldejcom k začatiu rozhovorov na tému zjednotenia Cirkvi. Veľmi dôležitým aktom spomínaného pápeža bolo aj vyslanie biskupa Petra Ceduliniho v roku 1580 do Konštantínopolu k ekumenickému patriarchovi Jeremiášovi II. (1572 – 1595).[5]

V týchto intenciách môžeme vidieť počiatočné snahy, ktoré mali viesť k zjednoteniu aj s Pravoslávnou cirkvou vo vtedajšom Poľsko-litovskom štáte na konci 17. storočia. Zjednocovaciemu procesu veľmi napomohol príchod jezuitov do Viľna, ktorí tu začínajú účinkovať od roku 1564. Jedným z iniciátorov bol práve jezuita Stanislav Orzsechowski (+ 1566), ktorý videl úniu ako vzájomné zjednotenie obidvoch cirkvi ako rovný s rovným, nakoľko podľa neho neboli medzi nimi rozdiely dogmatické, ale len obradové. Bol nazývaný aj ako teoretik katolíckeho unionizmu v zmysle propagácie miestnych čiastkových únií ako ciest k jednote s Rímom. Rozdielny názor ohľadne pochádzania Svätého Ducha považoval za čisto

1994, s. 26 – 44.

3 KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – novovek – rozkol v západnom kresťanstve*. Levoča : POLYPRESS, 2002, s. 309.

4 DOLINSKÝ, J.: *Aspekty potridentskej reformy*. Bratislava : Aloisianum, 2001, s. 147.

5 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: KUMOR, B.: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*. Kraków : Universitas, 1994, s. 26 – 44.

lingvistický problém.[6] Obviňovanie pravoslávnych biskupov a Východnej cirkvi z heréz vo všeobecnosti v tomto období pramenilo aj z toho, že na území Veľkolitovského kniežatstva veľmi narastal vplyv reformácie, pričom niektorí pravoslávni autori využívali protestantskú apologetiku v sporoch s katolíkmi, čo ich obvinenie v tomto ohľade len posilňovalo. Na druhej strane si väčšina východných biskupov uvedomovala nebezpečenstvo, ktoré pre pravoslávie ako také protestantizmus vo svojej kalvínskej podobe znamenal. Preto sa viacerí prikláňali na stranu Katolíckej cirkvi, ktorá bola voči reformácii v jednoznačnej opozícii.[7]

Hlavným centrom pre rozvoj únijných zjednocovacích myšlienok v Kyjevskej metropólii sa stal Viľnus.[8] V tom čase bol sídlom univerzity založenej jezuitami a zároveň bol mestom, kde bola rezidencia kyjevského pravoslávneho metropolitu Kyjevskej metropólie. Medzi horlivých zástancov a šíriteľov únie patril aj prvý rektor spomínanej univerzity jezuita Peter Skarga, známy svojim dielom *O jednote Božej cirkvi pod jedným pastierom* z roku 1577, ktoré venoval kniežaťu Konštantínovi Ostrovskému, senátorovi a kyjevskému vojvodovi.[9] Na druhej strane však nechýbali ani nepriatelia únie. Tí sa sústredili hlavne okolo kniežaťa Andreja Kurbského (+1583) a ľvovskej a viľniuskej stauropigie.[10]

Jedným z najdôležitejších momentov pre plnšie poznanie genézy Brest-litovskej únie je poznanie pomerov v samotnej Pravoslávnej cirkvi v druhej polovici 17. storočia vo vtedajšom Poľsko – litovskom štáte. Na úvod musíme konštatovať, že z predmetného obdobia máme zachovaných veľmi málo pramenných bibliografických prameňov o miestnej Pravoslávnej cirkvi a jej biskupoch, naproti mnohosti prameňov akými disponovala Cirkev na Západe, mapujúce jej život a dianie v mnohých bibliotékach a archívoch. Samotná Kyjevská metropólia v tom čase pozostávala zo siedmich eparchii: Vladimírsko-brestskej, Lucko-ostrožskej, Polocko-vitebskej,

6 BUGEL, W.: *Ekleziológie Užhorodské unie a jejich dedicu na pozadí doby.* Olomouc : Vyd. Univerzita Palackeho v Olomouci, 2003, s. 70.

7 BUGEL, W.: *Ekleziológie Užhorodské unie a jejich dedicu na pozadí doby.* Olomouc : Vyd. Univerzita Palackeho v Olomouci, 2003, s. 72.

8 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: KUMOR, B.: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków : Universitas, 1994, s. 26 – 44.

9 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: KUMOR, B.: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków : Universitas, 1994, s. 26 – 44.

10 KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – novovek – rozkol v západnom kresťanstve.* Levoča : POLYPRESS, 2002, s. 310.

Turovo-pinskej, Chelmsko-belzskej, Lvovsko-haličskej a Przemyslovsko--sanockej.[11]

V spomínanom 17. storočí biskupi týchto eparchii boli príslušníkmi strednej alebo nižšej šľachty, čo bolo výsledkom vývinu z predchádzajúceho 16. storočia. Ako svedčia dobové dokumenty biskupi boli vymenovávaní kráľom a ako bolo zvykom danej doby v dosť výraznej miere sa venovali aj majetkovým a hospodárskym záležitostiam. V celkovom spoločensko-politicko-hospodárskom rozmere títo biskupi nezohrávali nejaké popredné pozície, skôr môžeme vidieť ich postavenie v tomto smere ako druhoradé. Na rozdiel od rímskokatolíckych biskupov, ktorí boli členmi kráľovského senátu a patrili k vyššej šľachte.[12] Zástupcami Pravoslávnej cirkvi a jej ochrancami boli svetskí magnáti a šľachtici. Nespokojnosť s postavením Pravoslávnej cirkvi bola teda tiež jedným zo stimulov k zahájeniu zjednocovacích snáh s Katolíckou cirkvou. Môžeme konštatovať, že táto Cirkev bola v danom období skôr iba trpená ako podporovaná zo strany panovníka. To viedlo aj k mnohým odchodom skupín veriacich zo svojej Cirkvi do latinskej, aby tak nadobudli vyšší spoločenský status.[13]

Vzhľadom na uvedené dobové podmienky, v ktorých sa Pravoslávna cirkev v Poľsko – litovskom štáte nachádzala nie je zvláštnosťou, že jej biskupi boli málo vzdelaní. Ich služba spočívala predovšetkým vo vysvätení nových kňazov a tým aj zabezpečenia obsadenia farností a riešenie prípadných konfliktov v súvislosti s menej hodnými a cirkevnú disciplínu porušujúcimi kňazmi. Celkovo o situácii v miestnej cirkvi v poslednej tretine 17. storočia možno hovoriť ako veľmi ťažkej a zložitej, nakoľko sa nachádzala v dosť vážnej kríze. Dôležitou udalosťou, ktorá ovplyvnila v tomto časovom priestore dianie v Kyjevskej metropólii bola prítomnosť ekumenického patriarchu z Konštantínopola Jeremiáša II. pod jurisdikciu, ktorého patrila miestna Pravoslávna cirkev. Ten sa vracal zo svojho pobytu v Moskve, kde v roku 1589 vyhlásil zriadenie Moskovského patriarchátu a prechádzal cez územie Kyjevskej metropólie pri ceste domov do Konštantínopolu.[14]

---

11 GUDZIAK, B. : Kyjivska jerarchija, Berestejski synody, ukladenja Berestejskoji uniji. In: GUDZIAK, B; – TURIJ, O. (eds).: *Istoričeskij kontext ukladenja Berestenskoji uniji i perše pounijne pokolinja.* Lviv : Institut Istoriji Cerkvi Lvivskoji Bohoslovskoji Akademiji, 1995, s. 102.

12 GUDZIAK, B. : Kyjivska jerarchija, Berestejski synody, ukladenja Berestejskoji uniji. In: GUDZIAK, B; - TURIJ, O. (eds).: *Istoričeskij kontext ukladenja Berestenskoji uniji i perše pounijne pokolinja.* Lviv : Institut Istoriji Cerkvi Lvivskoji Bohoslovskoji Akademiji, 1995, s. 103.

13 BUGEL, W.: *Ekleziológie Užhorodské unie a jejich dedicu na pozadí doby.* Olomouc : Vyd. Univerzita Palackeho v Olomouci, 2003, s. 73.

14 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: KUMOR, B.: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków : Universitas,

V intenciách reforiem v Pravoslávnej cirkvi patriarcha Jeremiáš II. uvoľnil z úradu kyjevského metropolitu Onezyfora s primením Dziewoczka (1579 – 1589) a to 22. VI. 1589. Tento metropolita bol známy svojim nečnostným životom, ktorý mal za následok veľkú nespokojnosť tak u duchovenstva ako aj u veriacich. Vyústením tejto nespokojnosti bol aj list z roku 1585, v ktorom metropolitovi okrem iného vyčítali, že: „ich neochraňuje a nestará sa o nich ako dobrý pastier o svoje ovce." Taktiež zdôrazňujú, že:.. „taká situácia v Cirkvi ako je teraz nikdy nebola a horšia ani byť nemôže."[15] Na vakantné miesto kráľ Žigmund III. Vaza (1587 – 1632) na žiadosť kráľovskej rady zo dňa 27. VII. 1589 ustanovil za nového metropolitu Michala Rahozu (1589 – 1599), ako muža horlivého, zaangažovaného na povznesení náboženského života v miestnej cirkvi.[16] Počas svojho pobytu patriarcha na synode v Breste 16. III. 1589 povýšil luckého biskupa Cyrila Terleckého (1585 – 1607) do hodnosti exarchu, čo s nevôľou prijal nový kyjevský metropolita spomínaný Michal Rahoza. Taktiež patriarcha Jeremiáš II. udelil väčšie právomoci bratstvám na báze stauropigie. Situáciu v miestnej Pravoslávnej cirkvi v Kyjevskej metropólii charakterizoval jej nový metropolita týmito slovami: „Poznanie Svätého Písma veľmi ochablo a ľudia upadli do heréz..!"[17] Podobne opísal nepriaznivú situáciu a dianie v miestnej cirkvi aj kyjevský senátor a knieža Konštantín Ostrovskij: „ Medzi ľuďmi sa rozmohla taká lenivosť, duchovná ospalosť, najviac preto, lebo nekonali učitelia, ohlasovatelia Božieho slova, nekázali a preto nastalo doslova akoby zničenie a umenšenie chvály Božej a Jeho Cirkvi i nastúpilo odstúpenie od viery a zákona.!"[18]

Ďalšou veľmi dôležitou okolnosťou, ktorá vplývala na ďalšie smerovanie Kyjevskej metropólie bola snaha novozriadeného Moskovského patriarchátu o jej podriadenie, načo s veľkou nevôľou pozerali biskupi Kyjevskej metropólie, ktorí doteraz patrili pod jurisdikciu ekumenického patriarchu v Konštantínopole.[19] Jedným z riešení tejto situácie ako sa nedostať

1994, s. 26 – 44.

15 VLASOVSKIJ, X: *Narys istoriji ukrajinskoji pravoslavnoji cerkvi.* Lviv, 1998, s. 185.

16 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: KUMOR, B.: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków : Universitas, 1994, s. 26 – 44.

17 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: KUMOR, B.: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków : Universitas, 1994, s. 29.

18 GUDZIAK, B. : Kyjivska jerarchija, Berestejski synody, ukladenja Berestejskoji uniji. In: GUDZIAK, B. - TURIJ, O. (eds).: *Istoričeskij kontext ukladenja Berestenskoji uniji i perše pounijne pokolinja.* Lviv : Institut Istoriji Cerkvi Lvivskoji Bohoslovskoji Akademiji, 1995, s. 104.

19 BOCJURKIV, B.: *Ukrajinska Hreko-katolicka cerkva i Radjanskia deržava (1939 – 1950).* Lviv : Vydavnyctvo Ukrajinskoho katolyckoho universytetu, 2005, s. 1.

do závislosti na moskovskom patriarchovi bola myšlienka únie s Katolíckou cirkvou. Na prvom stretnutí biskupov po návrate patriarchu Jeremiáša II. domov sa uskutočnila prvá konkrétna iniciatíva týkajúca sa eventuálnej únie s Rímom. Štyria biskupi: Cyril Terlecký, biskup lucký; Leontín Pelčinský, biskup pinský; Dionýz Zbirujský, biskup chelmský a Gedeon Balaban, biskup ľvovský, podpísali dokument, v ktorom vyjadrili pripravenosť uznať rímskeho pápeža za svoju hlavu. Od pápeža očakávali zabezpečenie východného obradu. Zároveň žiadali kráľa, aby jednotlivé artikuly, ktoré podrobnejšie opíšu im garantovali privilégia. Táto iniciatíva sa udiala 24. júna 1590 roku a jednalo sa skôr o iniciatívu spomínaných biskupov, nakoľko dokument nenesie podpis metropolitu Michala Rahozu.[20]

V nasledujúcom roku môžeme vidieť, že otázka reformy v Kyjevskej metropólii sa veľmi dostala do popredia. Synoda v roku 1591 vydala celý rad reformných nariadení v oblasti školstva, cirkevnej disciplíny a pre prehĺbenie náboženského života. Okrem biskupov na synode boli prítomní aj predstavitelia a zástupcovia šľachty a medzi nimi brestský kastelán Adam Potij. Dôležitým bodom v rokovaní biskupov bolo prijatie rozhodnutia, že na neobsadený biskupský stolec biskupi vyberú štyroch kandidátov, z ktorých kráľ určí jedného na biskupský stolec. Tým sa biskupi chceli vyvarovať situácie, aby na uprázdnený biskupský stolec nemohli svetskí magnáti nominovať nehodných kandidátov. Synoda taktiež podriadila ľvovské a viľnianske bratstvo pod právomoc miestnych biskupov, ale zároveň im umožnila monopol na tlačenie cirkevnej literatúry. Cieľom týchto aktivít bolo, aby práva a postavenie biskupov boli uchránené pred nadmerným vplyvom samotného kráľa, svetských magnátov a šľachty.[21] Okrem iného prítomní biskupi vyhlásili:...,že vyznávajú jedného Pastiera a Námestníka svätého Petra na Rímskom stolci. Najsvätejšieho pápeža budú uznávať za svojho pastiera, za svoju hlavu a budú mu podliehať a počúvať ho na vždy ...!"[22] Tieto deklarácie biskup Terlecký predstavil kráľovi Žigmundovi III. Vazovi. Vo svojej odpovedi kráľ z 18. III. 1592 vyjadril radosť z únijných snáh a prisľúbil všetkým, ktorí ju prijmú ochranu a biskupom zachovanie obradu a privilégia v rovnosti s latinským duchovenstvom. Toto stanovis-

20 GUDZIAK, B. : Kyjivska jerarchija, Berestejski synody, ukladenja Berestejskoji uniji. In: GUDZIAK, B. – TURIJ, O. (eds).: *Istoričeskij kontext ukladenja Berestenskoji uniji i perše pounijne pokolinja*. Lviv : Institut Istoriji Cerkvi Lvivskoji Bohoslovskoji Akademiji, 1995, s. 110.

21 GUDZIAK, B. : Kyjivska jerarchija, Berestejski synody, ukladenja Berestejskoji uniji. In: GUDZIAK, B; – TURIJ, O. (eds).: *Istoričeskij kontext ukladenja Berestenskoji uniji i perše pounijne pokolinja*. Lviv : Institut Istoriji Cerkvi Lvivskoji Bohoslovskoji Akademiji, 1995, s. 111 – 112.

22 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: KUMOR, B.: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*. Kraków : Universitas, 1994, s. 30.

ko panovník potvrdil aj dokumentom s dátumom 18. V. toho istého roku.[23] Jednoznačne možno konštatovať, že nakoľko panovník bol katolíckeho vyznania, prejavilo sa to aj v jeho osobnej podpore Brestskej únie.[24]

Veľmi dôležitým momentom, ktorý priniesol v krátkom čase novú dynamiku v súvislosti s týmito zjednocujúcimi snahami bola tá skutočnosť, keď sa novým vladimírsko-bretským biskupom stal Adam – Hipatij Potij (1541 – 1613). Bola to veľmi uznávaná osobnosť majúca kontakty s mnohými vysoko postavenými osobnosťami na Západe. Spočiatku niektorí autori chápali jeho prijatie biskupského stolca ako možnosť získať materiálne statky a prestíž. Pri hlbšom poznaní jeho života však prišli k záveru, že táto osvietená, bohatá a vplyvná osobnosť, prijala biskupský stolec nie zo zištných dôvodov, ale pre ideu únie, ktorú chcel posunúť k jej realizácii.[25]

Na prosbu kyjevského kniežaťa Konštantína Ostrovského zanechal Potij pozíciu brestského svetského kastelána a tiež senátorské kreslo a prijal menovanie od kráľa za biskupa s dátumom 12. III. 1593. Knieža Ostrovskij vkladal do neho veľké nádeje a spolu s ním sa zamýšľal nad konkrétnym postupom ako realizovať úniu. V roku 1593 knieža vyslal Potija ako vyslanca Kyjevskej metropólie do Moskvy a do Moldavska viesť rozhovory, ktoré by viedli k porozumeniu s latinskou Cirkvou, ktoré by nenarušovali zachovanie východného obradu a zabezpečovali práva aké malo západné latinské duchovenstvo.[26]

Počas nasledujúcich dvoch rokov 1594 – 95 biskupi, či už jednotlivo alebo spoločne, vypracovali plány únie a predstavili ich Rímskej stolici ako aj kráľovskému dvoru. Bolo vytvorených viacero únijných deklarácií. Situácia sa zmenila v neprospech týchto snáh v súvislosti s prítomnosťou a nasledujúcimi aktivitami Meletia Pigasa, melchitského patriarchu Alexandrie, rezidujúceho v Konštantínopole, ktorý upozornil knieža Ostrovského, aby vytrval „v dávnej viere“. Jednou z považovaných príčin odklonu a neskôr zjavného nepriateľstva Ostrovského proti únii vychádza-

---

23 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: KUMOR, B.: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków : Universitas, 1994, s. 31.

24 KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – novovek – rozkol v západnom kresťanstve.* Levoča : POLYPRESS, 2002, s. 299.

25 GUDZIAK, B.: Kyjivska jerarchija, Berestejski synody, ukladenja Berestejskoji uniji. In: GUDZIAK, B; - TURIJ, O. (eds).: *Istoričeskij kontext ukladenja Berestenskoji uniji i perše pounijne pokolinja.* Ľviv : Institut Istoriji Cerkvi Ľvivskoji Bohoslovskoji Akademiji, 1995, s. 137.

26 GUDZIAK, B.: Kyjivska jerarchija, Berestejski synody, ukladenja Berestejskoji uniji. In: GUDZIAK, B; - TURIJ, O. (eds).: *Istoričeskij kontext ukladenja Berestenskoji uniji i perše pounijne pokolinja.* Ľviv : Institut Istoriji Cerkvi Ľvivskoji Bohoslovskoji Akademiji, 1995, s. 137.

lo z úmyslu tohto kniežaťa o celkovú úniu východných cirkvi. Ani opätovné snahy biskupa Potija nezmenili jeho náhľad, čo samozrejme negatívne vplývalo aj na episkopát, duchovenstvo ako aj na príslušníkov šľachty. Samotný panovník Žigmund III. Vaza adresoval list kniežaťu Ostrovskému, aby nezasahoval do tejto záležitosti, ktorá je v prvom rade záležitosťou biskupov slovami: „Rozhodnutie v čisto náboženskej oblasti únie s Rímom patrí biskupom, do ich duchovných práv, ktoré sme povinní prijať bez váhania. Náš Kráľovský majestát nechce nikoho nútiť do svätej únie, ale zároveň nie je prípustné, aby niekto trpel krivdy zato, že chce do únie vstúpiť!“[27] V júni 1595 roku spomínaný Konštantín Ostrovskij napísal však list veriacemu ľudu, v ktorom sa vyslovil jasne proti únii a zaútočil na biskupov, ktorí podporovali zjednocovacie snahy. V ňom okrem iného uvádza: „V terajších časoch, pod vplyvom zlého ducha, hlavní pastieri našej viery, pokúšaní slávou celého sveta, naši neverní pastieri, metropolita a biskupi, zanechali našich svätých patriarchov a obrátili sa na latinskú stranu.“ Ďalej vyzýval dokonca aj veriacich k neposlušnosti voči biskupom. Z týchto slov je nadmieru jasný v tomto období veľmi negatívny vzťah tohto kniežaťa k uzavretiu akejkoľvek únie.[28] Kritika kniežaťa Ostrovského mala veľký neprajný vplyv, čoho svedectvom je aj tá skutočnosť, že lvovský biskup Gedeon Balaban, jeden z iniciátorov únie na začiatku, odstúpil od tejto myšlienky a stal sa protivníkom únie.[29]

Zoznam použitej literatúry

BOCJURKIV, B.: *Ukrajinska Hreko – Katolícka Cerkva i Radjanska deržava (1939 – 1950)* Lviv : Vydavnyctvo Ukrajinskogo Katolickogo Universytetu, 2005.

BUGEL, W.: *Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiču na pozadí doby.* Olomouc : Vydala Univerzita Palackého v Olomouci, 2003.

DOLINSKÝ, J.: *Aspekty potridentskej reformy.* Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2001.

GUDZIAK, B. – TURIJ, O. (Eds).: *Istoričeskij kontext ukladenja Berestenskoji uniji i perše*

p*ounijne pokolinja.* Lviv : Institut Istoriji Cerkvi Lvivskoji Bohoslovskoji Akademiji, 1995.

---

27 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: KUMOR, B.: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków : Universitas, 1994, s. 42.

28 VLASOVSKIJ, X: *Narys istoriji ukrajinskoji pravoslavnoji cerkvi.* Lviv, 1998, s. 185.

29 MAGOCZI, P. R.: Ukrajina – historii jejei zemel ta narodiv. Užhorod : Vydavnictvo B. Padiaka, 2012, s. 155.

KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny. Novovek. Rozkol v západnom kresťanstve.* Levoča : Polypress, 2002.

LUZNY, R., ZIEJKA, F., KEPINSKI, A.: *Unia Brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodow slowianskich.* Krakow : Universitas, 1994.

VLASOVSKIJ, X.: *Narys istoriji ukrajinskoji pravoslavnoji cerkvi.* Lviv, 1998.

Druhý vatikánsky koncil ako cesta ku kodifikácii Kódexu kánonov východných cirkví

FRANTIŠEK ČITBAJ
Prešovská univerzita v Prešove,Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *In this article, the author talks about way, which brought us the codification of the Code of Cannons of the Eastern Churches. The Eastern Catholic Churches had followed the original traditional law of the Eastern Churches at first. However, they were trying to point up the need for their own legislation during the centuries of their existence, which could help them to clearly define rights to their own heritage in the middle of Catholic Church, but also the canonical model of their relation to Catholic Church. The plan to realize this requirement had already started in the nineteenth century, during the pontificates of Pope Pius IX. and Leo XIII. But its practical realization became allowed during the twentieth century, especially after new initiatives for restoring the life of the whole Church, which were resulted from the conclusions of the Second Vatican Council. Pope Paul VI. and John Paul II. had the special part in practicing this care and under whose pontificate the Code of Canons of the Eastern Churches was promulgated.*

Key words: *Church. Code of Canons of the Eastern Churches. Eastern Catholic Churches. Pope John Paul II.*

Úvod

Druhý vatikánsky koncil, ktorý sa začal práve pred päťdesiatimi rokmi, priniesol nové vanutie Svätého Ducha do Katolíckej cirkvi. Toto vanutie malo zasiahnuť celý jej život. Pre dosiahnutie tohto cieľa však bolo treba vykonať mnoho práce, ktorá dodnes nie je skončená a určite bude pokračovať aj v budúcnosti. Za jeden z mnohých jej výsledkov možno považovať aj reformu katolíckeho kánonického práva, ktorá začala pre-

biehať ešte počas koncilových zasadaní. Prvým ovocím tejto práce bol následne Kódex kánonického práva latinskej cirkvi, ktorý začal v Cirkvi platiť od 25.januára 1983 a následne Kódex kánonov východných cirkví, ktorý do života východných katolíckych cirkví vstúpil 18.októbra 1990. Obidva kódexy sa tak stali ovocím Druhého vatikánskeho koncilu a zároveň pamätníkom veľkej starostlivosti veľkého pápeža Jána Pavla II. o celú Cirkev.

V nasledujúcich riadkoch sa preto budeme zaoberať dvoma skutočnosťami. Tou prvou je pokus o zadefinovanie systematického miesta kánonického práva v Katolíckej cirkvi, jeho teoretickým zdôvodnením a v druhej časti samotnou históriou vzniku *Kódexu kánonov východných cirkví*. Tento kódex je vskutku geniálne dielo svojich tvorcov. Východné katolícke cirkvi majú totiž od r. 1990 svoj vlastný právny poriadok, platný pre všetky 21 cirkvi sui iuris, ktorý zároveň rešpektuje ich vlastné partikulárne a historické tradície.

Teologické a právne premisy

V súvislosti s človekom si nemôžeme nepovšimnúť, že jeho existencia je naviazaná na množstvo rozličných vzťahov s inými ľuďmi. Sú to vzťahy rôzneho charakteru, počnúc rodinnými, v ktorých zohrávajú najväčšiu úlohu vzťahy medzi rodičmi a deťmi, pokračujúc pracovnými, ale aj vzťahmi priateľskými, susedskými. Mohli by sme pokračovať ešte veľmi dlho, pretože medziľudské vzťahy majú množstvo rozličných variácii a podôb. Keďže v medziľudských reláciách môžu nastávať rozličné situácie, človek sa v nich snaží zachovávať určité pravidlá. Tieto pravidlá môžu byť nepísané, zvykové, ktoré platia len v niektorých kategóriách ľudských spoločenstiev, ale môžu byť aj zapísané a ustanovené vyššou autoritou, ktorú nazývame zákonodarcom. Tie prvé zachováva spoločenstvo na základe tichej dohody všetkých jeho členov a môžu pretrvať aj niekoľko generácii. Pre interpretáciu použijme príklad: V jednej rodine panuje nepísaný zákon, že dedičom rodičovského domu sa po smrti rodičov stáva najstarší syn. Je to v tejto rodine nepísaný zákon, nad ktorým sa nediskutuje. Každý syn a dcéra, ktorá sa v tejto rodine narodí, už za života rodičov vie, že rodičovský dom bude patriť najstaršiemu bratovi.

Okrem týchto nepísaných pravidiel, ktoré sa môžu zachovávať nielen v rodine, ale aj v oveľa širšom okruhu ľudských spoločenstiev, však platia predovšetkým písané zákony, ktoré bez ohľadu na vkus adresátov musia zachovávať všetci. V civilnom poriadku tieto zákony vydáva civilná autorita a v cirkevnom poriadku ich schvaľuje autorita cirkevná. Cirkevné zákony obsiahnuté v Kódexe kánonického práva z r. 1983 a v Kódexe kánonov východných cirkví z roku 1990, ich logika a princípy budú témou prvej

časti tejto rozpravy. Cirkevný zákonodarca sa pri tvorbe svojich zákonov vždy opieral o viacero princípov. Cirkevné zákony tak vždy predovšetkým vychádzajú z princípov prirodzeného zákona a z princípov Božieho zjaveného zákona. Okrem toho sa však v kódexovom práve nachádzajú aj dogmatické kánony, vyplývajúce bezprostredne z pozitívneho Božieho zákona. Pre našu súčasnosť preto majú veľký význam tie kánony, ktoré sú praktickou aplikáciou záverov Druhého vatikánskeho koncilu do života Cirkvi. Keď pápež Ján XXIII. po svojom zvolení v roku 1959 ohlásil svoj úmysel zvolať Druhý vatikánsky koncil, možno ani sám netušil, aké veľké reformy toto snemovanie započne. Zaujímavý je tiež fakt, že aj keď sa samotný koncil priamo nezaoberal reformou kánonického práva, práve toto snemovanie bolo nakoniec dôvodom pre tvorbu nového zákonodarstva. Je to napokon prirodzené, pretože právo je napísaným životom Cirkvi, teoretickým projektom, ktorý má Cirkev v praxi realizovať. Druhý vatikánsky koncil vniesol do teológie a tým aj antropológie a samozrejme aj do ekleziológie celkom nové premisy, ktoré nemohli nezasiahnuť aj právo Cirkvi. Preto už v roku 1963, čiže ešte v čase konania koncilu, pápež Ján XXIII. ustanovuje prvú komisiu pre revíziu dovtedy platného kánonického práva latinskej cirkvi. Šlo o revíziu Kódexu kánonického práva z roku 1917, ktorý sa považoval v mnohých svojich ustanoveniach za prežitý a nevyhovujúci novému prúdeniu v koncilovej Cirkvi.

Obidva kódexy, čiže už spomínaný revidovaný Kódex kánonického práva latinskej cirkvi ako aj Kódex kánonov východných cirkví, sú podľa slov blahoslaveného pápeža Jána Pavla II., ovocím Druhého vatikánskeho koncilu. Z toho vyplýva prvá vážna konzekvencia pre ich štúdium, totiž, že ich máme čítať a študovať v duchu a kontexte dokumentov, ktoré z tohto koncilu vzišli. Len po oboznámení sa a po štúdiu týchto dokumentov môžeme následne kompetentne rozumieť novému pokoncilovému právu.

Druhým, nemenej dôležitým východiskom je uvedomiť si aj niektoré teoretické premisy kánonického práva. Ide predovšetkým o to, že kánonické právo treba chápať ako skutočné právo. Tým je predovšetkým preto, že zákonodarca pri jeho tvorbe využíva právnické teoretické metódy, ktoré využíva všeobecná jurisprudencia. Okrem toho však spolu s tým treba zároveň povedať, že kánonické právo je právom Cirkvi a preto kopíruje jej prirodzenosť. Je preto iné, ako civilné právo. Civilné právo vynucuje zachovávanie svojich predpisov pod hrozbou sankcie. Ten, ktorý prestupuje zákony civilného práva preto musí počítať s tým, že bude za svoje počínanie potrestaný. Hovoríme preto, že má vynucovací charakter. Prirodzenosťou Cirkvi je však učenie Ježiša Krista, ktoré aplikuje počas dvetisíc rokov a posledný krát ho priblížila človekovi na Druhom vatikánskom koncile. Prirodzenosťou kánonického práva je preto modelovať ten obraz

Cirkvi, ktorý v svojom učení naznačil Ježiš Kristus. Cirkev ako znamenie jeho ustavičnej prítomnosti v láske, pomoci a odpustení. Druhým znakom Kristovho učenia je dobrovoľnosť. Kristus človeka k svojmu nasledovaniu nenúti, ale pozýva. Učenie Ježiša Krista dáva základný dôraz na svedomie človeka. Jednou zo základných teoretických premís súčasného kánonického práva je preto súlad medzi vonkajším a vnútorným fórom. Znamená to, že kánonické právo nezaväzuje človeka len vonkajšou hrozbou. Podľa Kristovho príkladu totiž rešpektuje slobodu a svedomie človeka. Je to v príkrom rozpore s predpismi civilného práva, ktoré svoje zachovávanie vynucujú. Zachovávaním predpisov kánonického práva je však človek zaviazaný predovšetkým v svojom svedomí a len tie najťažšie delikty sú opatrené sankciou. Tým kánonické právo dáva veriacim smernice, ukazuje im cestu, zároveň ich však obdarúva tou neskutočnou slobodou Božích detí, podľa vôle samotného Ježiša Krista. Dá sa preto povedať, že Cirkev, v opozícii oproti civilnému právu, nehľadá v svojich predpisoch len vôľu človeka. Skôr tu ide o harmonizáciu ľudského života s Božími zákonmi. Preto bola od stredoveku považovaná za spoločenstvo právne dokonalé a za konkrétny nástroj Božej autority na tomto svete. Viditeľná Cirkev, ktorú nazývame aj putujúcou, sa tak stáva vyjadrením neviditeľného tajomstva dokonalosti Cirkvi oslávenej.[1]

Možno preto povedať, že kánonické právo predstavuje aplikáciu Kristovho učenia do konkrétnej situácie človeka a má preto pre neho vykupiteľskú hodnotu. Nečudo, že tieto teoretické konštatovania celkom prirodzene prinášajú otázku o charaktere kánonického práva. Je teda právo Cirkvi teologickou, alebo právnickou disciplínou? Odpoveď na túto otázku je vlastne pokračovaním nad naším doterajším uvažovaním. Samotný pojem „teológia“ je totiž zadefinovaný ako vedná disciplína, ktorá sa zaoberá Božím zjavením. Základom tohto skúmania je viera, prostredníctvom ktorej teológia skúma čo Boh prostredníctvom svojho syna Ježiša Krista zjavil človekovi, aký to má zmysel pre jeho život a aké praktické konzekvencie zo Zjavenia pre človeka vyplývajú. Okrem toho má teológia za úlohu zjavené a spoznané pravdy organicky systematizovať do jedného celku. To je koniec koncov úlohou systematickej teológie. Niektorí predkoncilovíí cirkevní právnici, kánonisti, vylučovali skúmanie teologických aspektov cirkevnej disciplíny alebo cirkevných zákonov, ktoré pripravovali. Zdôrazňovali viac právny charakter kánonického práva, než charakter teologický. Pokoncilové kánonické právo sa však v živote Cirkvi stalo skôr praktickou koncovkou teológie. Jeho úlohou je pomocou krátkych myšlienok, kánonov, odovzdávať teologické pravdy do života. Využíva teda

[1] Porov. GHIRLANDA, G.: *Wprowadzenie do prawa kościelnego*. Krakow: Wydawnictwo WAM, 1996, s.27

právnickú metódu, je skutočným právom, avšak jeho úlohou je odovzdať potvrdené závery teologických skúmaní praktickému životu Cirkvi. Je teda obrazom Božej milosti, ktorú Cirkev pre súčasný svet predstavuje. Keď si preto všimneme pramene, z ktorých jednotlivé kánony obidvoch kódexov čerpajú, nemôže ujsť našej pozornosti, že okrem starobylého práva, ktoré využíva aj súčasné právo, veľké množstvo z nich čerpá z dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu. Pápež Ján Pavol II. preto konštatoval, že nové kódexove právo sa dá istým spôsobom chápať ako úsilie preložiť koncilovú ekleziológiu do kánonickej reči, ba dokonca vyslovil aj odvážnu myšlienku, že kódexove právo je akoby doplnením magistéria, ktoré predložil Druhý vatikánsky koncil.[2] Už pápež Pavol VI. konštatoval, že po Druhom vatikánskom koncile nemôže kánonické právo existovať bez úzkej naviazanosti na všetky teologické disciplíny, pretože aj kánonické právo je posvätnou náukou, nielen náukou praktickou.[3] Dnes sa spojenie teológie a kánonického práva považuje za celkom prirodzené a na fakultách, na ktorých sa študuje kánonické právo ako samostatná disciplína sa pre poslucháčov predvída predchádzajúce štúdium teológie. Dnes sa preto spolupráca medzi kánonistami a teológmi považuje za prirodzenú a kánonické právo je považované za jednu z teologických disciplín.

Ekleziologická a spásna hodnota súčasného katolíckeho práva

Z doterajšieho uvažovania preto vyplýva, že právo obsiahnuté v obidvoch kódexoch pre všetkých katolíkov znamená poznávať svoju vieru, jej prejavy a získavať jej ovocie pomocou aplikácie katolíckych princípov do života. Aj tu je nutné počítať s vývojom. Závery Druhého vatikánskeho koncilu obsiahnuté v jeho dokumentoch sa dostávajú do praxe len postupne. Uplynulých päťdesiat rokov od jeho uvedenia je v ľudskom živote veľa, ale v živote takého spoločenstva ako je Cirkev predstavujú veľmi krátku dobu, aby sa jeho učenie mohlo naplno rozvinúť v živote všetkých jej členov a inštitúcií. Tento vývoj je viditeľný aj na samotnom vývoji samotného kánonického práva. Kým komisiu pre revíziu kánonického práva latinskej cirkvi ustanovil ešte pápež Ján XXIII. ešte v roku 1963, pokoncilová komisia pre revíziu východného kánonického práva zriadil pápež Pavol VI. až v roku 1972.[4] Preto mohol byť hotový Kódex kánonického práva latinskej cirkvi promulgovaný až v roku 1983 a Kódex kánonov východných cirkví promulgovaný až v roku 1990. Na druhej strane nemožno nevidieť aj určitú výhodu tohto oneskorenejšieho spracova-

---

2 JÁN PAVOL II.: *Apoštolská konštitúcia Sacrae disciplinae leges,* 1.

3 Porov. Ghirlanda, G.: *Wprowadzenie do prawa kościelnego.* Krakow: Wydawnictwo WAM, 1996, s. 53.

4 Porov. *Kódex kánonov východných cirkví.* Prešov: PU GTF, 2012, s.61.

nia Kódexu kánonov východných cirkví. Východný kódex sa totiž mohol vyvarovať niektorých nedostatkov, ktoré sa v latinskom kódexe objavili až po jeho promulgovaní a tiež doplniť niektoré ustanovenia, ktoré sa do neho nedostali. Podľa slov pápeža Jána Pavla II., ktorý Kódex kánonov východných cirkví 18.októbra promulgoval, predpisy tohto kódexu majú takú istú moc ako zákony Kódexu kánonického práva latinskej cirkvi. Úlohou kódexu je zaviesť poriadok do cirkevných spoločenstiev, pričom však podľa slov spomínaného pápeža ide o poriadok, *ktorý priznajúc hlavné miesto láske, milosti a charizmám, súčasne by uľahčoval ich usporiadaný rast v živote či už cirkevnej spoločnosti, ako aj jednotlivých ľudí, ktorí do nej patria*.[5] Jeho hlavným poslaním je totiž naplnenie základného zákona Cirkvi a aj všetkých ostatných zákonov, čiže viesť duše k spáse. Toto je najposvätnejšia úloha cirkevného spoločenstva, preto aj pápež Ján Pavol II. uvádza východný kódex tými známymi slovami *Sacri canones* (sväté kánony). Kódex kánonov východných cirkví totiž pamätal na prastarú disciplínu kresťanského Východu, ktorá považovala všetko čo duchovní pastieri, ozdobení legitímnou duchovnou autoritou pre dobro duší ohlasujú a rozhodujú za sväté.

Prípravne práce na kodifikácii kódexu východných katolíckych cirkví

Už pápež Pius IX. Sa zamýšľal nad potrebou vytvorenia celistvého práva pre tie východné cirkvi, ktoré sa postupne najmä od začiatku Novoveku vo veľkom počte etablovali ako východné katolícke cirkvi. Pre tento cieľ zriadil apoštolskou konštitúciou *Romani Pontifices* zo 6.januára 1862 aj osobitnú skupinu kardinálov, ktorá pod názvom *Congregationem de Propaganda Fide pro negotii ritus Orientalis* mala študovať a zhromažďovať pramene, ktoré sa mali pri tvorbe východného práva využiť. Aj na Prvom vatikánskom koncile bola prerokovaná otázka východnej kodifikácie a zároveň bola znova potvrdená potreba právnej kodifikácie, ktorá by vychádzala a slúžila potrebám východných katolíckych cirkví. Ešte stále však v tom čase existoval názor, ktorý uprednostňoval skôr jednotnú disciplínu v celej Cirkvi. Z tohto obdobia predstavuje ešte zaujímavý moment prekrásna encyklika pápeža Leva XIII. Orientalium dignitas z r. 1894. V nasledujúcich rokoch bolo východnej kodifikácii zasvätených niekoľko synod, medzi nimi aj nám blízka Ľvovská synoda z r. 1891, ktorá sa venovala aj záležitosti východnej kodifikácie. Keď v čase pontifikátu pápeža sv. Pia X. bola skodifikovaná disciplína Latinskej cirkvi a v roku 1917 bol pápežom Benediktom XV. Pre toto spoločenstvo promulgova-

5 Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolská konštitúcia *Sacri canones.*

ný aj Kódex kánonického práva, vzápätí nastúpila nanovo aj myšlienka východnej kodifikácie.

Prvým krokom pre dosiahnutie tohto cieľa bolo zriadenie *Posvätnej kongregácie pre Východnú cirkev*. Stalo sa tak 1.mája 1917 Apoštolskou konštitúciou pápeža Benedikta XV. *Dei Providentis*. Táto kongregácia spočiatku vykonávala subsidiárnu činnosť pre východné katolícke cirkvi a to aj v otázkach cirkevnej disciplíny. Postupne sa však na rôznych úrovniach započali aj prípravné práce pre kódexovú kodifikáciu a v r. 1935 bola ustanovená komisia pre jej konkrétnu realizáciu. Táto komisia niesla názov Pápežská komisia pre redakciu kódexu východného kánonického práva. Nie je bez zaujímavosti, že s touto komisiou úzko spolupracoval aj prof. Mikuláš Rusnák, pápežský prelát a presbyter Prešovskej eparchie. Výsledky práce tejto komisie boli postupne po častiach promulgované pápežom Piom XII. ako jeho motu propria[6]. Boli to štyri právnické zbierky: v roku 1949 motu proprio Crebrae allatae, čiže manželské právo, v roku 1950 motu proprio Sollicitudinem Nostram o súdnych konaniach, v roku 1952 to bolo motu proprio Postquam Apostolicis Litteris o rehoľníkoch, časných majetkoch Cirkvi a o význame termínov a napokon v roku 1957 motu proprio pod názvom Cleri sanctitati o východných obradoch a o osobách. Východné katolícke cirkvi tak postupne dostávali celú najdôležitejšiu matériu potrebnú pre svoj život. Komplexne promulgované kódexove právo pre východné katolícke cirkvi však nebolo vydané, pretože prichádzal Druhý vatikánsky koncil, ktorého závery vyžadovali novú kánonickú reformu.[7]

Kodifikácia východného katolíckeho práva po Druhom vatikánskom koncile

Druhý vatikánsky koncil priniesol do Cirkvi celkom novú situáciu, ktorá sa nemohla nedotknúť aj postavenia východných katolíckych cirkví. Zásadným koncilovým dokumentom, dotýkajúcim sa postavenia východných katolíckych cirkví bol dekrét O východných katolíckych cirkvách, ktorý zadefinoval ich postavenie v rámci Katolíckej cirkvi a stanovil aj teologicko – kánonické postuláty týchto spoločenstiev. Na základe ustanovení tohto dekrétu sú všetky cirkvi patriace do spoločenstva Katolíckej cirkvi rovnocenné a majú voči nej rovnaké práva a povinnosti. Východné tradície a liturgické obrady sa považujú za bohatstvo celej Cirkvi a ako také majú byť autenticky zachovávané, chránené a rozvíjané. Veľkej úcte sa tešia aj hierarchické inštitúcie východných katolíckych cirkví, v nich oso-

6 *Motu proprium* je pápežský dokument, ktorý pápež vydáva z vlastnej iniciatívy na základe najvyššej autority, ktorá mu v Cirkvi prisluhuje.

7 Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolská konštitúcia *Sacri canones*.

bitne úrad patriarchu. Sviatosti, ktoré sa vysluhujú vo východných katolíckych cirkvách podľa jednotlivých obradov sú platné a užitočne ich v týchto cirkvách prijímajú všetci katolíci.[8]

Je zrejmé, že tieto závery, ktorými otcovia Druhého vatikánskeho koncilu systematicky zadefinovali postavenie východných katolíckych cirkví, nemohli zostať bez kánonickej odozvy. Pápež Pavol VI. svojou Apoštolskou konštitúciou *Regimini Ecclesiae Universae* z 15. Augusta 1967 zmenil názov *Kongregácie pre východní cirkev* na názov *Kongregácia pre východné cirkvi*. Zároveň sa postaral o to, aby práce na východnej kodifikácii pokračovali ďalej. V roku 1972 ustanovil pápež Pavol VI. Pápežskú komisiu pre revíziu kódexu východného kánonického práva a zároveň ukončil činnosť predchádzajúcej komisie, zriadenej ešte v roku 1935. Nová komisia vstúpila do života pod dnes už historickým názvom *Pontificia Commissio Codici iuris Canonici Orientalis Recognoscendo* (v literatúre je známa aj pod skratkou PCCICOR). V novej komisii mali zastúpenie predovšetkým príslušníci východných katolíckych cirkví, medzi nimi boli aj mnohí patriarchovia a významní kánonisti Východu a tiež predstavitelia Kongregácie pre východné cirkvi. Pápež Pavol VI. pri slávnostnej inaugurácii tejto komisie 18.júna 1974 vyslovil aj základnú požiadavku, ktorou sa má v svojej práci riadiť. Nový kódex východných katolíckych cirkví mal byť zrevidovaný podľa úmyslu otcov Druhého vatikánskeho koncilu a zároveň mal zodpovedať pravdivej tradícii Východu.

Pracovné princípy komisie PCCICOR

Prv než mala začať pracovať, ešte jej zakladateľ pápež Pavol VI. počas slávnostnej inaugurácie tejto komisie vyslovil aj základné požiadavky, ktoré majú byť pri tvorbe nového kódexu. Bolo ich desať a boli zverejnené v časopise *Nuntia 3 (1976)*. Uvádzame aspoň ich krátky prehľad:

1. Jeden kódex kánonického práva pre východné cirkvi. Tento princíp vyplýval z dvoch skúseností. Prvá z nich poukazuje na rôznorodosť východných katolíckych cirkví a to aj čo sa týka disciplíny, na druhej strane zas aj identickosť rozličných disciplinárnych zbierok, ktoré sa v rozličných cirkvách Východu využívali. Nový kódex pre východné katolícke cirkvi mal preto byť len jeden, ale zároveň mal dať široký priestor pre partikulárne právo týchto cirkví, ktoré by vyjadrovali ich jedinečnosť a vlastnú duchovnú a disciplinárnu originalitu.

2. Nový kódex má mať východný charakter. Požiadavka na východný charakter nového kódexu vyplývala z dvoch princípov. Kódex mal slúžiť východným cirkvám, čiže celkom prirodzene má mať ducha

[8] Porov. Dekrét o východných katolíckych cirkvách Druhého vatikánskeho koncilu *Orientalium Ecclesiarum*.

týchto cirkví a tiež *Dekrét Druhého vatikánskeho koncilu Orientalium Ecclesiarum* sám hovorí, že východné cirkvi majú právo a povinnosť riadiť sa podľa vlastných ustanovení.[9]

3. Východný kódex má mať ekumenický charakter. Z tejto požiadavky vyplýva niekoľko konzekvencií: Kódex má mať ustanovenie z ktorého vyplýva, že je určený len pre východné katolícke cirkvi. Zároveň má napomáhať ekumenickej úlohe, ktoré sa na základe konzekvencií Druhého vatikánskeho koncilu od východných katolíckych cirkví očakávajú.[10] Z toho vyplýva aj požiadavka, aby nový kódex zohľadňoval kánonické princípy pravoslávnych cirkví, vzhľadom na túženú jednotu kánonického práva všetkých východných cirkví. Kódex má byť tiež preniknutý termínom „sesterské cirkvi" a preto má byť vyjadrením náležitej úcty k hierarchom pravoslávnych cirkví a zároveň rešpektovať právo týchto cirkví riadiť sa vlastným zákonodarstvom.

4. Východný kódex má mať právny charakter. Už od začiatku prípravných prác sa diskutovalo, či nový kódex nemá mať radšej dogmatický ako juridický charakter. Po koncile sa zdalo, že právny charakter Cirkvi bude ustupovať do úzadia a viac sa bude prezentovať jej dogmatický a pastoračný charakter. Nakoniec sa po diskusii predsa len potvrdil právny charakter nového kódexu, pretože jeho úlohou nie je len upozorňovať na princípy viery a morálky, ale najmä usmerňovanie praktického života veriacich. Okrem toho právny charakter kódexu vyplýva aj z požiadavky na základe ktorej má obsahovať aj ustanovenia o právach a povinnostiach jednotlivcov a jednotlivých cirkevných spoločenstiev. Tieto ciele sa dajú dosiahnuť len využitím právnickej metódy.

5. Pastoračný charakter východného kódexu. Ustanovenia kódexu majú rešpektovať ustanovenia Druhého vatikánskeho koncilu o pastierskej službe biskupov. Pri koncipovaní jednotlivých kánonov preto mal byť braný ohľad na skutočné evanjeliové hodnoty, ktorými sú láska, humanita, miernosť. Kódex sa má podľa možnosti vyvarovať takých zákonov, ktoré musia byť zachovávané len podľa litery zákona.

6. Princíp subsidiarity východného kódexu. Princíp subsidiarity predstavuje v Cirkvi nielen rešpektovanie právomocí všetkých jej organizačných zložiek, ale je oveľa hlbší. Predstavuje vzájomnú pomoc a účasť cirkevných inštitúcii ale i jednotlivcov na vzájomnej pomoci najmä vtedy, ak vzniká taká potreba.

7. Obrady a partikulárne cirkvi vo východnom kódexe. Pojem obradu treba v kódexe zadefinovať takým spôsobom, ktorý by bol charak-

9 Dekrét Druhého vatikánskeho koncilu Orientalium eccesiarum 5

10 Porov. ako vyššie 1 a 24, tiež ustanovenia o ekumenizme v dekréte Druhého vatikánskeho koncilu Unitatis redintegratio.

teristický pre rozličné cirkvi Východu a Západu. Čo sa týka partikulárnych cirkví a ich štruktúr treba vychádzať z rovnosti týchto cirkví tak, ako ju zadefinoval Druhý vatikánsky koncil a preto je potrebné v novom kódexe uviesť princípy týkajúce sa vlastnej hierarchie, organizovanej na základe starodávnych kánonov a skutočnými tradíciami východných cirkví.

8. Laici v novom kódexe. Nový východný kódex sa mal osobitným spôsobom venovať úlohe laikov. Mal predovšetkým zdôrazniť rovnosť všetkých, ktorí boli v Cirkvi preporodení krstom a taktiež účasť laikov na jej prorockom, kňazskom a kráľovskom poslaní tak, ako je to ustanovené v dogmatickej konštitúcii o Cirkvi Druhého vatikánskeho koncilu *Lumen gentium* (LG 32). Aj keď je Cirkev hierarchická a k mnohým službám vyžaduje od svojich služobníkov svätenia *(potestas ordinis)*, predsa je mnoho takých služieb, ktoré môžu účinne vykonávať aj laici. V takýchto prípadoch majú byť laici prizvaní do spolupráce s hierarchickou cirkvou, pričom má byť využívané ich vzdelanie ale aj ľudská zručnosť.

9. Kánony *„De Processibus“* v novom kódexe. Dotýkajú sa procesného práva. Ich úlohou je vysluhovanie spravodlivosti. Základnou všeobecnou požiadavkou je, aby sa všetky katolícke cirkvi riadili pri vysluhovaní spravodlivosti rovnakými kánonmi. Všetky východné cirkvi majú mať tiež právo zriaďovať svoje vlastné tribunály, na troch inštantiách až po vynesenie definitívneho rozsudku.

10. Kánony *„De Delictis“* v novom kódexe. Veľmi zásadné princípy sa vo východnom kódexe dotkli trestného práva. Dotýkali sa predovšetkým tzv. automatických trestov, známych skôr ako tresty „latae sententiae“. Sú to tresty, do ktorých vinník upadne po spáchaní deliktu automaticky, bez zásahu vonkajšej autority. Tieto tresty vo východnom kódexe mali byť úplne vynechané, pretože ich klasická východná kánonistika nepozná.[11]

Duch východného kódexu sa nesie v duchu týchto všetkých, pápežom Pavlom VI. stanovených princípov. Oni sa stali červenou niťou, ktorou je vnútorne poznačený duch všetkých kánonov a umožnili tak vzniknúť dielu, ktoré je poznačené nielen ľudskou dokonalosťou, ale zaiste v sebe nesie aj pečať Svätého Ducha tak, ako to je v tradícii svätých kánonov východných cirkví.

Záver

Konečný projekt nového kódexu bol predstavený na plenárnom zasadaní pracovnej komisie. Zaujímavý bol ešte proces tvorby názvu nového východného kódexu. Jeho pracovný názov bol od počiatku práce komi-

11 Porov. NEDUNGATT, G.: *A Guide ro the Eastern Code*. Rome: PIO, 2002 (ukrajinský preklad Lviv: Svidčalo, 2008 s. 50 – 56)

sie *Codex iuris Canonici Orientalis*, čiže v preklade Kódex východného kánonického práva. Podľa pôvodnej idey mal teda byť akýmsi ídeovým pokračovaním *Kódexu kánonického práva* latinskej cirkvi. Tento pracovný názov sa používal počas obdobia celej práce komisie. Na rokovaní sa ním nanovo začala komisia znova zaoberať až na svojom plenárnom zasadaní 3. – 14. novembra 1988. Komisia vtedy pracovala v dvoch sesiách. Na tomto zasadaní sa po dlhej diskusii napokon rozhodlo, že názov nového kódexu bude *Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*. Rozhodlo sa tak preto, lebo do popredia sa dostal poukaz na veľkú úctu, ktorej sa sväté kánony vydávané Cirkvou na Východe tešia. Aj samotný názov nového kódexu tak mal na túto úctu už v svojom názve upozorňovať. Z toho je vidno, ako precízne sa členovia zamýšľali nad všetkými detailmi, ktoré sa týkali nového kódexu východných katolíckych cirkví. Táto snaha o precíznu dokonalosť bola viditeľná už na počiatku práce tejto komisie. Počas druhej sesie boli napokon odsúhlasené všetky opravy a 28.januára 1989 bol hotový projekt zaslaný pápežovi Jánovi Pavlovi II. Pápež ho ešte raz osobne analyzoval a 18.októbra 1990 promulgoval.

Zoznam použitej literatúry

Kódex kánonov východných cirkví. Prešov: PU GTF, 2012

Dekrét Druhého vatikánskeho koncilu *Orientalium eccesiarum*

Dekrét Druhého vatikánskeho koncilu *Unitatis redintegratio.*

JÁN PAVOL II.: Apoštolská konštitúcia *Sacri canones*

NEDUNGATT, G.: *A Guide ro the Eastern Code.* Rome: PIO, 2002 (ukrajinský preklad Lviv: Svidčalo, 2008. ISBN 978-966-395-147-8

GHIRLANDA, G.: *Wprowadzenie do prawa kościelnego.* Krakow: Wydawnictwo WAM, 1996

Interpretácia organického vývoja liturgie podľa Benedikta XVI.[1]

MARCEL MOJZEŠ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The author in his article deals first with the term „organic development of liturgy" which is found in the constitution Sacrosanctum concilium and in the Instruction for applying the Liturgical Prescriptions of CCEO. In this context the author analyses the interpretation of organic development of liturgy according to Benedict XVI. (Joseph Ratzinger). Ratzinger uses the beautiful example of a gardener who takes care of development of what is alive. The example of a gardener resounds in the byzantine liturgy, too. Ratzinger then mentions three dangers in the context of the liturgical reform: archaeologism, pastoral pragmatism and anthropocentrism. At the end of the article the author mentions the questions of academia regarding the theme of the organic development of liturgy. A deeper analysis of these questions will be pubblished later.*

Key words: *Liturgy. Organic development. Benedict XVI. Archeologism. Pastoral pragmatism. Antropocentrism.*

Organický vývoj liturgie vo vybraných dokumentoch Magistéria

Vývoj je neodmysliteľnou súčasťou života všetkého, čo na tejto Zemi vnímame ako živé, liturgiu nevynímajúc. Samotný pojem „organický vývoj liturgie" zaznieva už v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu, a to na dvoch miestach: v konštitúcii *Sacrosanctum concilium* a v dekréte *Orientalium ecclesiarum.*

Skôr ako prejdeme k interpretácii organického vývoja liturgie podľa Svätého Otca Benedikta XVI. pozrime sa v krátkosti na to, ako bol pojem

[1] Ide o habilitačnú prednášku, ktorú autor predniesol 28. 6. 2012 na GTF PU v Prešove.

„organický vývoj liturgie“ chápaný v spomenutých dokumentoch Magistéria, pretože, ako uvidíme neskôr, Benedikt XVI. toto vnímanie ešte viac prehlbuje.[2]

V konštitúcii *Sacrosanctum concilium* sa organický vývoj liturgie spomína v jej 23. článku, ktorý znie: *„Aby sa zachovala zdravá tradícia, a pritom sa otvorila cesta oprávneného pokroku, revízii jednotlivých častí liturgie musí vždy predchádzať dôkladný teologický, historický a pastoračný výskum. Okrem toho treba brať do úvahy všeobecné zákony štruktúry a ducha liturgie, ako aj skúsenosti pochádzajúce z najnovšej liturgickej reformy a občas udelených výnimiek. Napokon nech sa nezavádzajú novoty, ak si to nevyžaduje opravdivý a zaručený úžitok Cirkvi, pričom je potrebné dbať o to, aby nové formy istým spôsobom organicky vyrastali z foriem už jestvujúcich. Nakoľko je to možné, treba dbať na to, aby medzi susednými oblasťami neboli príliš výrazné rozdiely.*“ (SC 23)

Hoci výraz „skúsenosti pochádzajúce z najnovšej liturgickej reformy“ naznačuje, akoby sa tento článok týkal len rímskeho obradu, treba podotknúť, že v 3. článku tej istej konštitúcie sa hovorí, že princípy a pravidlá týkajúce sa rozvoja a obnovy liturgie, o ktorých hovorí Koncil, možno rozdeliť na všeobecné, ktoré sa môžu i musia uplatňovať vo všetkých obradoch a praktické, ktoré sa týkajú iba rímskeho obradu, ak len nejde o veci samou povahou sa vzťahujúce i na ostatné obrady.[3]

Vyššie citovaný 23. článok *Sacrosanctum concilium*, v ktorom sa hovorí o organickom vývoji liturgie, je súčasťou prvej kapitoly konštitúcie, ktorá má názov: „Všeobecné princípy obnovy a rozvoja posvätnej liturgie.“ Z toho vyplýva, že to, čo sa tam hovorí o organickom vývoji liturgie, sa týka všetkých obradov Katolíckej cirkvi.

Pozrime sa teraz bližšie, akým spôsobom je v tomto článku charakterizovaný organický vývoj liturgie. Na úvod je zdôraznená dôležitosť teologického, historického a pastoračného výskumu, ktorý má predchádzať revízii jednotlivých častí liturgie, a to z toho dôvodu, *„aby sa zachovala zdravá tradícia, a pritom sa otvorila cesta oprávneného pokroku*“.

Samotný organický vývoj liturgie je ďalej charakterizovaný tým, že sa berú do úvahy

- všeobecné zákony štruktúry a ducha liturgie,
- opravdivý a zaručený úžitok Cirkvi,
- to, aby nové formy istým spôsobom organicky vyrastali z foriem už jestvujúcich.

---

[2] Ohľadom komplexnejšieho pohľadu na liturgickú reformu II. vatikánskeho koncilu v učení Benedikta XVI. porov. BUX, N.: La riforma liturgica del Concilio Vaticano II nell’insegnamento di Benedetto XVI. In: http://chiesaepostconcilio.blogspot.sk/2012/05/don-nicola-bux-la-riforma-liturgica-del.html (25. 6. 2012)

[3] Porov. SC 3.

Uvedené charakteristiky organického vývoja liturgie môžeme rozdeliť do dvoch skupín: formálne a duchovné. Medzi formálne charakteristiky môžeme zaradiť to, aby organický vývoj bral ohľad na všeobecné zákony štruktúry a ducha (lat. *mens*, čo by sa dalo preložiť aj ako zmýšľanie) liturgie a aby nové formy organicky vyrastali z foriem už existujúcich. Branie ohľadu na opravdivý a zaručený úžitok Cirkvi môžeme zaradiť skôr medzi duchovné charakteristiky organického vývoja liturgie. Vo všeobecnosti však možno s poľutovaním povedať, že organický vývoj liturgie sa väčšinou chápe len vo svetle svojich formálnych charakteristík, teda aby sa zachovali pôvodné formy a štruktúra liturgie, čo samo o sebe nie je zlé, no nevystihuje to však podstatu liturgie.

Druhým dokumentom, v ktorom sa vyskytuje pojem „organický vývoj liturgie", je dekrét *Orientalium ecclesiarum*. V jeho 6. článku okrem iného čítame: „*Nech všetci východní kresťania katolíci vedia a sú presvedčení, že si môžu, ba aj majú navždy zachovať svoje právoplatné liturgické obrady i svoju disciplínu bez zavádzania zmien, s výnimkou, ak si ich vyžaduje vlastný a organický vývoj (lat. proprii et organici progressus).*" (OE 6) Bližšie charakteristiky tohto „vlastného a organického vývoja" však v samotnom texte dekrétu nie sú uvedené.

Túto „medzeru" dekrétu *Orientalium ecclesiarum* ohľadom bližšieho vysvetlenia organického vývoja liturgie istým spôsobom vypĺňa *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov CCEO*, ktorú vydala Kongregácia pre východné cirkvi v roku 1996 (v slovenskom preklade v roku 1998). Jedenásty článok tejto Inštrukcie má názov „Vývoj tradície". Okrem iného v ňom čítame, že to, že východní katolíci sú spolu s pravoslávnymi bratmi nositeľmi úctyhodnej a starobylej tradície východných cirkví, „*nevylučuje vývoj. Veď žiadna cirkev, východná ani západná, nikdy nemohla prežiť bez toho, aby sa stále neprispôsobovala meniacim sa podmienkam života. Varovanie sa však vzťahuje na každú nedovolenú a nevhodnú prenáhlenosť. Je totiž žiaduce, aby akákoľvek prípadná zmena bola nielen dostačujúco zrelá, ale aj inšpirovaná a zladená s pravými tradíciami.*"[4]

Dvanásty článok Inštrukcie, ktorý rozvíja práve 6. článok dekrétu *Orientalium ecclesiarum*, má názov „Kritéria na interpretáciu organického vývoja". Čítame v ňom, že: „*Organický vývoj v každej z cirkví sui iuris vyžaduje predovšetkým zohľadnenie koreňov, z ktorých vyrástlo ich dedičstvo najmä v Jeruzaleme, Alexandrii, Antiochii, Konštantínopole, Arménsku a v starom Perzskom impériu, a na druhom mieste spôsob, ako sa tieto tradície odovzdávali a prispôsobovali rôznym okolnostiam a miestam, ale pritom si zachovali ustavičnú organickú harmóniu. Na vysvetlenie tohto*

[4] *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998, čl. 11.

princípu je užitočné pripomenúť si povzbudenie pápeža Pavla VI. členom komisií poverených prípravou CCEO. Pripomínajúc dvojitý cieľ budúceho kódexu (vernosť tradíciám a otvorenie sa požiadavkám dnešného sveta) pripomenul, že pri predstavovaní novôt je vždy nevyhnutné dostačujúco brať do úvahy aj systém zdedeného dedičstva. Akákoľvek obnova totiž musí súvisieť a zhodovať sa so zdravou tradíciou tak, aby nové normy neboli cudzím telesom vloženým do cirkevného celku, ale aby prirodzene vyrastali z už jestvujúcich noriem.“[5]

Charakteristiky organického vývoja liturgie spomenuté v Inštrukcii môžeme zhrnúť do štyroch bodov:

- prípadná zmena má byť „dostačujúco zrelá“. Zaiste k tomu môže prispieť to, čo spomína 23. článok konštitúcie *Sacrosanctum concilium,* že „revízii jednotlivých častí liturgie musí vždy predchádzať dôkladný teologický, historický a pastoračný výskum“.
- prípadná zmena má byť „inšpirovaná a zladená s pravými tradíciami“. Bližšie však nie je špecifikované, čo sú to tie „pravé tradície.“ Môžeme len predpokladať, že ide o tradície, ktoré v sebe uchovávajú a sprostredkúvajú pravú vieru Cirkvi.
- organický vývoj má zohľadňovať korene jednotlivých tradícií a tiež aj spôsob, ako sa tieto tradície odovzdávali a prispôsobovali rôznym okolnostiam a miestam, ale pritom si zachovali ustavičnú organickú harmóniu.
- Napokon slová Pavla VI. vyjadrujú, že organický vývoj má brať ohľad na systém zdedeného dedičstva, zhodovať sa so zdravou tradíciou tak, aby nové normy prirodzene vyrastali z už jestvujúcich.

Opäť tu nie je bližšie vysvetlené, čo znamená pojem „zdravá tradícia“. Je to ten istý pojem, ktorý zaznieva aj v 23. článku konštitúcie *Sacrosanctum concilium.* Môžeme predpokladať, že ide o to, čo skutočne buduje Cirkev a pomáha jej lepšie vyjadriť samu seba a plniť tak poslanie, ktoré jej Boh zveril. Samotný pojem tradícia pekným spôsobom vysvetľuje blahoslavený Ján Pavol II. vo svojom apoštolskom liste *Orientale Lumen*, kde hovorí, že *„tradícia je... živá pamiatka na Vzkrieseného... Nejde tu o nemenné opakovanie formúl, ale o dedičstvo, ktoré v sebe chráni živé jadro pôvodného ohlasovania... Ak sa spôsoby a zvyky vlastné každej cirkvi chápu ako číra nehybnosť, zaiste je tu riziko, že sa tradícii takto odníme ten charakter živej skutočnosti, ktorá sa rozvíja a rastie, a ktorý jej Duch zaručuje práve na to, aby sa prihovárala ľuďom v každom čase. Tak ako Písmo rastie s tým, kto ho číta, tak aj každý iný prvok živého dedičstva Cirkvi rastie v chápaní veriacich a vo viere a v kontinuite sa obohacuje*

[5] *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov CCEO*, čl. 12.

o nové prínosy. Jedine nábožné asimilovanie v poslušnosti viery toho, čo Cirkev nazýva „tradíciou“, jej umožní inkarnovať sa v rozličných historicko-kultúrnych situáciách a podmienkach. Tradícia nespočíva nikdy v čírej nostalgii za vecami alebo formami minulosti, alebo v oplakávaní stratených privilégií, ale je živou spomienkou Nevesty, ktorá sa uchováva večne mladá skrze lásku, ktorá v nej prebýva.“ (OL 8)

V podobnom slova zmysle vysvetľoval pojem „zdravá tradícia“ zosnulý o. Michal Fedor SJ v nultom čísle časopisu Slovo z roku 1969, kde v článku pod názvom „Sláva Isusu Christu!“ píše o obnove Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v duchu Druhého vatikánskeho koncilu. Medzi konkrétnymi bodmi je uvedené aj rozhodnutie: „*Gréckokatolíci budú rozlišovať živú tradíciu od zväzujúcej tradičnosti.*“[6]

Interpretácia organického vývoja liturgie podľa Benedikta XVI.

Pristúpme teraz k samotnej interpretácii organického vývoja liturgie podľa Benedikta XVI. Hlavným prameňom, z ktorého budem čerpať myšlienky Benedikta XVI. k tejto téme, je recenzia na knihu Alcuina Reida OSB *The Organic Development of the Liturgy*, ktorú napísal ešte ako kardinál Ratzinger. Ide o poslednú recenziu, ktorú napísal pred svojím zvolením za pápeža. Bola publikovaná v nemeckom vydaní časopisu *30 giorni* koncom roka 2004 a začiatkom roka 2005 v nezmenenej podobe v časopise *Forum Katolische Theologie*.[7] Táto recenzia s názvom „Organický vývoj liturgie“ bola neskôr publikovaná ako súčasť súborného teologického diela kardinála Ratzingera (*Opera omnia*), ktoré vychádza už počas obdobia jeho pontifikátu.[8] Podľa slov regensburgského biskupa Gerharda Ludwiga, ktorý dostal od Svätého Otca Benedikta XVI. osobitné poverenie pripravovať na vydanie jeho súborné dielo, každá časť tohto diela vychádza v úzkej spolupráci so Svätým Otcom nielen čo sa týka tematického obsahu, ale aj ohľadom výberu konkrétnych textov.[9] Zo skutočnosti, že Svätý Otec zaradil do svojho súborného teologického diela aj kapitolu o organickom vývoji liturgie, môžeme teda usudzovať, že on sám pokladá túto kapitolu za stále aktuálnu aj počas svojho pontifikátu. Keďže ju však napísal ešte ako kardinál, budem ako autora spomínať kardinála Ratzingera.

---

6 *Sláva Isusu Christu!* In: Slovo k 1100. výročiu úmrtia svätého Cyrila. Košice : Gréckokatolícky biskupský úrad, 1969, s. 3 – 4.

7 Nemecký originál recenzie pod názvom „Die organische Entwicklung der Liturgie“ možno nájsť v *30Tage*, 2004, č. 12. In: http://www.30giorni.it/articoli_id_7323_l5.htm; a tiež v *Forum Katholische Theologie. Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie*, roč. 21, 2005, č. 1, s. 36 – 39.

8 RATZINGER, J.: *Opera omnia 11. Teologia della liturgia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010, s. 788 – 794.

9 RATZINGER: *Teologia della liturgia*, 2010, s. 13

Kardinál Ratzinger vo svojej recenzii vychádza z hodnotenia situácie po Druhom vatikánskom koncile ohľadom liturgie. Spomína pritom dva extrémne pohľady na liturgickú reformu. Na jednej strane sú to „*neochvejní zástancovia reformy*“, pre ktorých je netolerovateľným hriechom skutočnosť, že za istých podmienok je možné sláviť svätú Eucharistiu podľa posledného vydania Rímskeho misála (1962). Vieme, že Jozef Ratzinger, už ako Svätý Otec Benedikt XVI. svojím apoštolským listom Mottu proprio *Summorum pontificum* v roku 2007 dovolil v rímskom obrade slávenie svätej omše podľa misála blahoslaveného Jána XXIII. z r. 1962 ako mimoriadnu formu slávenia Eucharistie.[10]

Na druhej strane, píše kardinál Ratzinger, sú „*vytrvalí kritici liturgickej reformy – nielen jej konkrétnej aplikácie, ale aj jej koncilových základov. Vidia záchranu len v kompletnom odmietnutí reformy.*“

Na pozadí týchto dvoch extrémnych pohľadov na liturgickú reformu definuje kardinál Ratzinger to, čo znamená organický vývoj liturgie: „*Medzi dvoma skupinami radikálnych reformátorov a ich takisto radikálnych odporcov sa strácajú hlasy tých, ktorí pokladajú liturgiu za niečo živé, čo skrze prijímanie a odmietanie rastie a obnovuje sa; no títo, tou istou logikou dávajú dôraz aj na skutočnosť, že nemôže existovať rast bez zachovania identity a okrem iného zdôrazňujú, že správny vývoj je možný pri starostlivom rešpektovaní štrukturálnych zákonov tohto «organizmu»“.*

Ďalej kardinál Ratzinger prichádza k tomu, čo by sme mohli nazvať jadrom jeho interpretácie organického vývoja liturgie: „*Tak ako záhradník sprevádza vo vývoji to, čo je živé, zameriava pozornosť na jeho životné sily a na ich vnútorné zákony, tak aj Cirkev by mala podobne sprevádzať cestu liturgie skrze jednotlivé obdobia, dobre rozlišujúc to, čo jej prospieva a udržuje ju pri zdraví od toho, čo jej škodí a čo ju ničí.*“[11]

Obraz záhradníka, ktorý sa snaží vnímať, kade prúdi životodarná miazga, je jedinečný v tom, že nehľadí na organický vývoj liturgie len z pohľadu akéhosi formálneho rešpektovania vnútornej štruktúry liturgie. Vnútorná štruktúra liturgie je v konečnom dôsledku len pokusom zadefinovať liturgiu zo strany človeka. Obraz záhradníka, ktorý zameriava svoju pozornosť na to, čo je živé, ponúka pri reflexii nad vývojom liturgie pohľad na čosi, čo je ešte hlbšie ako vnútorná štruktúra liturgie – a tým je samotný Boží život, ktorý sa sprostredkúva veriacim skrze liturgiu.

Tento princíp – ísť hlbšie, ísť za štruktúru či vonkajšiu formu liturgie – nás odkazuje na to, čo pripomenul kardinál Ratzinger pri príležitosti 40. výročia konštitúcie *Sacrosanctum concilium*: „*U Origena*,“ píše Ratzinger,

---

10 Porov. BENEDIKT XVI.: *Apoštolský list Motu poprio Summorum pontificum*. In: http://www.kbs.sk/ ?cid=1189957760 (21. 6. 2012).

11 RATZINGER: *Teologia della liturgia*, 2010, s. 788 – 789.

„*je jedno krásne tvrdenie: „V skutočnosti vždy je potrebné ísť ďalej, ísť za.*“ Túto myšlienku Ratzinger ďalej rozvíja v tom zmysle, že sa netreba pristaviť definitívnym spôsobom pri nijakom dobre, až kým neprídeme k tomu dobru, pri ktorom môžeme ostať stále... Liturgia – ako nás učí Koncil – nám umožňuje vstúpiť do tejto „metafyzickej“ dynamiky „ísť za“, o ktorej hovoria viacerí cirkevní Otcovia.[12] Snáď najznámejší v tejto súvislosti je výrok sv. Augustína: „*Nespokojné je moje srdce, kým nespočinie v tebe, ó Bože.*“[13]

Pri snahe usmerňovať organický vývoj liturgie by teda, ako hovorí kardinál Ratzinger, celá Cirkev mala dobre rozlišovať „*to, čo jej prospieva a udržuje ju pri zdraví od toho, čo jej škodí a čo ju ničí*“. Môžeme povedať, že „organickosť“ či „neorganickosť“ vývoja liturgie teda podľa Ratzingera spočíva v tom, či tento vývoj v sebe odráža alebo neodráža životodarné spojivo s Božím životom, ktorý prúdi skrze liturgiu.

Formulovaním takejto vízie organického vývoja liturgie sa kardinál Ratzinger dostal nielen „*za hranice knihy otca Alcuina*“, ako sám píše, ale dovolím si tvrdiť, že aj za hranice rímskeho obradu či interpretácie Druhého vatikánskeho koncilu. Takého chápanie organického vývoja liturgie je totiž stále aktuálne pre všetky kresťanské tradície a obrady. Podľa kardinála Ratzingera má takéto chápane organického vývoja liturgie praktizovať dokonca aj samotný pápež: „*Zdá sa mi veľmi dôležité, že Katechizmus Katolíckej cirkvi obraničujúc moc najvyššej cirkevnej autority v otázkach reformy, pripomenul nanovo práve podstatu primátu ,ako bola načrtnutá v Prvom a Druhom vatikánskom koncile: pápež nie je absolútny monarcha, ktorého vôľa je zákonom, ale je strážcom autentickej tradície a teda na prvom mieste garantom poslušnosti. On nemôže robiť to, čo chce, a preto sa môže postaviť aj proti tým, ktorí chcú robiť to, čo im príde na myseľ. Jeho zákon nie je povrchnosť, ale poslušnosť viery. Preto s ohľadom na liturgiu má funkciu záhradníka a nie nejakého technika, ktorý konštruuje nové stroje a staré vyhadzuje do odpadu.*“[14] Tieto slová napísal kardinál Ratzinger ani nie rok pred svojím zvolením na pápežský stolec. Je teda viac než pravdepodobné že on sám ako Benedikt XVI. pristupuje k liturgii ako záhradník, ktorý „*sprevádza vo vývoji to, čo je živé.*“

Obraz Boha ako vinohradníka v byzantskej liturgii

Je zaujímavé pripomenúť, že obraz záhradníka má svoje biblické korene. Už v Starom zákone je Boh prirovnávaný k vinohradníkovi (Iz 5, 1 – 7). Tento obraz preberá v Novom zákone Ježiš Kristus v 15. kapitole

12 RATZINGER: *Teologia della liturgia*, 2010, s. 772 – 773.

13 AUGUSTÍN: *Vyznania* 1, 1.

14 RATZINGER: *Teologia della liturgia*, 2010, s. 790.

Jánovho evanjelia, kde hovorí: „*Ja som pravý vinič a môj Otec je vinohradník. On každú ratolesť, ktorá na mne neprináša ovocie, odrezáva, a každú, ktorá ovocie prináša, čistí, aby prinášala viac ovocia.*“ (Jn 15, 1 – 2).

V byzantskej tradícii rezonuje obraz viniča či vinice na začiatku každej jednej archijerejskej svätej liturgie, keď biskup pri úvodnom žehnaní so sviecami spieva: „*Hospodi, Hospodi, prizri s nebese i vižď i positi vinohrad sej i soveršiji, jehože nasadi desnica tvoja, Hospodi, budi ruka tvoja na syna čelovičeska, jehože ukripil jesi sebi.*“ (v pracovnom preklade: „Pane, Pane, zhliadni z neba a pozeraj, navštív a obnov túto vinicu, ktorú vysadila tvoja pravica, Pane, nech je tvoja ruka nad synom človeka, ktorého si si vyvolil.“). Ide o parafrázu textu Ž 79, 14 – 17 (číslovanie žalmu podľa Septuaginty).

V tomto zvolaní je Boh vnímaný ako ten, kto má navštíviť vinicu, ktorú vysadila jeho pravica. Touto vinicou je miestna cirkev, eparchia, farnosť, či liturgické spoločenstvo veriacich. Je zaujímavé, že grécke sloveso *episkepsai* (preložené do cirkevnej slovančiny slovesom *positi* a do slovenčiny slovesom *navštív*) má ten istý koreň ako slovo *episkopos*. Biskup teda pred každou archijerejskou liturgiou prosí Boha, aby on sám bol „biskupom“ vinice, ktorú vysadila jeho pravica a aby ju obnovil, zdokonalil (cirkevnoslovansky *soveršiji*, grécky *katártisai*, čo znamená „obnov“, „daj znova do poriadku“, „zdokonaľ“, ba v novozákonnom význame dokonca „obnov k správnemu zmýšľaniu“). Všetky tieto slovesá vyjadrujú činnosť Boha – vinohradníka vo vzťahu k vinici, ktorou je vlastne Cirkev, inými slovami mystické telo Ježiša Krista, ktorý sám o sebe povedal „*Ja som vinič, vy ste ratolesti. Kto ostáva vo mne a ja v ňom, prináša veľa ovocia; lebo bezo mňa nemôžete nič urobiť.*“ (Jn 15, 5)

Keď Cirkev, biskup, či sám pápež pristupuje podľa slov kardinála Ratzingera k liturgii ako záhradník alebo vinohradník, pripodobňuje sa tým teda k činnosti samého Boha, ktorý každú ratolesť, ktorá na Kristovi „*neprináša ovocie, odrezáva, a každú, ktorá ovocie prináša, čistí, aby prinášala viac ovocia.*“

Poukázaním na to, že pri organickom vývoji je najdôležitejšie zamerať pozornosť na Boží život, ktorý prúdi v liturgii, Svätý Otec neprotirečí dovtedajším vyjadreniam Magistéria Cirkvi, ktoré pri interpretovaní organického vývoja liturgie zdôrazňovali skôr jednotu formy, či súvis s vnútornou štruktúrou liturgie. Ježiš Kristus vyjadruje svoj vzťah k Starému zákonu slovami „Nemyslite si, že som prišiel **zrušiť Zákon** alebo **Prorokov**; neprišiel som ich **zrušiť**, ale naplniť.“ (Mt 5, 17) Podobne môžeme povedať, že Jozef Ratzinger svojou interpretáciou organického vývoja liturgie napĺňa a prehlbuje dovtedajšie výroky Magistéria Cirkvi v tejto oblasti.

Nebezpečenstvá v súvislosti s reformou liturgie

Okrem poukázania na to, v čom spočíva organický vývoj liturgie, kardinál Ratzinger uvádza v citovanom článku aj tri nebezpečenstvá v súvislosti s reformou liturgie:

1. archeologizmus
2. pastoračný pragmatizmus
3. antropocentrizmus

Pozrime sa v krátkosti na to, ako charakterizuje každé z nich.

Archeologizmus

Kardinál Ratzinger pripomína, že *„liturgisti prvej generácie boli prevažne historici. Boli teda naklonení k archeologizmu: chceli objaviť najstaršiu formu liturgie v jej čistote.*“[15] No ako zdôrazňuje kardinál Ratzinger, *„liturgická reforma je však niečo iné ako archeologická aktivita a nie každý vývoj toho, čo je živé, musí nevyhnutne logicky sledovať racionalisticko-historické kritérium. Toto je aj dôvod, prečo posledné slovo v liturgickej reforme nemajú mať odborníci. Aj odborníci aj pastieri majú každý svoju funkciu... Vedomosti vzdelancov sú dôležité, ale nemôžu sa stať priamo rozhodnutiami pastierov, ktorí chránia svoju vlastnú zodpovednosť v počúvaní veriacich, v rozlišovaní založenom na spoločnom praktizovaní toho, čo dnes pomáha a toho, čo nepomáha sláviť sviatosti s vierou.*“[16] Podľa kardinála Ratzingera jeden zo slabších bodov prvej fázy reformy po Koncile bolo to, že z veľkej časti boli rozhodnutia zverené výlučne odborníkom. V tejto súvislosti si však dovolím pripomenúť, že to boli prevažne odborníci na históriu liturgie. Nemyslím si, že to možno povedať vo všeobecnosti o odborníkoch na liturgiu. Odborníci na liturgiu totiž nemôžu vo svojej službe Cirkvi zamerať svoju pozornosť len na históriu liturgie. V zmysle Inštrukcie *Donum veritatis* o ekleziálnom povolaná teológa, ktorú vydala Kongregácia pre náuku viery v roku 1990[17] keď bol jej prefektom kardinál Ratzinger, je potrebné, aby aj odborníci na liturgiu vnímali svoje poslanie ako účasť na funkcii a zodpovednosti pastierov – zameriavať pozornosť ako dobrí záhradníci na to, čo dáva život a odkrývať tak životodarnú miazgu Božieho života, ktorá prúdi cez liturgiu. Samozrejme, posledné slovo v oblasti liturgického života v zmysle kánonického práva patrí vždy pastierom, ktorí sú moderátormi, promótormi a strážcami celého liturgického života v im zverenej miestnej cirkvi.[18]

---

15 RATZINGER: *Teologia della liturgia*, 2010, s. 792.

16 RATZINGER: *Teologia della liturgia*, 2010, s. 792.

17 *Acta Apostolicae Sedis* 1990, roč. 82, s. 1550 – 1570.

18 Porov. CCEO, kán. 199, §1.

Pastoračný pragmatizmus

Druhým nebezpečenstvom, o ktorom hovorí kardinál Ratzinger v súvislosti s liturgickou reformou, je pastoračný pragmatizmus, ktorý je často pastoračným racionalizmom a dvojičkou liturgického archeologizmu. Keďže nemožno historické znalosti hneď povýšiť na novú normu liturgického života, archeologizmus sa ľahko spojil s pastoračným pragmatizmom. Čo sa však vníma pod pojmom „pastoračný"? Podľa kardinála Ratzingera *„úsudky intelektuálnych profesorov v tomto smere boli často determinované ich racionalistickými ideami a nie zriedkakedy nezahŕňali to, čo skutočne podporuje život veriacich. Preto dnes po veľkej racionalizácii liturgie v prvej fáze reformy sa s nadšením vracia k hľadaniu slávnostných foriem, „mystickej" atmosféry a posvätna... Eucharistická liturgia ako aj liturgie slova sú na mnohých miestach vďaka viere slávené úctivým a „krásnym" spôsobom v najlepšom slova zmysle."*[19]

Antropocentrizmus

Posledným nebezpečenstvom, na ktoré poukazuje kardinál Ratzinger, je antropocentrizmus. Spočíva v tom, že niektorí katolícki liturgisti navrhujú prispôsobiť reformu antropologickému rozvoju modernej doby a budovať ju v antropocentrickom zmysle.[20] Kardinál Ratzinger však varuje, že *„ak sa liturgia javí predovšetkým ako laboratórium našej činnosti, zabúda sa na to, čo je podstatou: na Boha. V liturgii v skutočnosti nejde o nás, ale o Boha. Zabúdanie na Boha je najviac hroziacim nebezpečenstvom našich čias. Proti tomuto nebezpečenstvu liturgia by mala postaviť ako obranný val Božiu prítomnosť. Ale čo sa stane, ak sa do samotnej liturgie infiltruje zabúdanie na Boha a myslíme len na nás samých? V každej liturgickej reforme, v každom liturgickom slávení má byť pozornosť zameraná predovšetkým na prvenstvo Boha."*[21]

Zdôraznením prvenstva Boha sa kardinál Ratzinger vracia k tomu, čo povedal na začiatku o organickom vývoji liturgie. Ak je totiž Boh na prvom mieste, je poukázané aj na to, že je to On, kto dáva život organizmu liturgie. Jedine v jednote s Bohom a so zameraním pozornosti na Neho dokáže dobrý záhradník rozoznať, rozlíšiť, čo je živé a čo nie, čo prospieva Cirkvi a čo nie.

Prosme nebeského Otca, ktorého sám Ježiš Kristus nazýva vinohradníkom, aby rozmnožil a prehĺbil našu vieru a dal nám tak milosť, aby sme

19 RATZINGER: *Teologia della liturgia*, 2010, s. 793.

20 Porov. RATZINGER: *Teologia della liturgia*, 2010, s. 793.

21 RATZINGER, *Teologia della liturgia*, s. 793 – 794.

aj v dnešnej dobe *zostali verní*[22] nielen slovám Svätého Otca Benedikta XVI., ale v prvom rade verní Bohu a jeho životu, ktorý sa nám v Cirkvi hojne ponúka skrze dary našej tradície. Nás, gréckokatolíkov vyzval k tejto vernosti osobitným spôsobom aj blahoslavený Ján Pavol II. pri svojej nezabudnuteľnej návšteve Prešova 2. júla 1995, počas ktorej okrem iného povedal: *„Bratia a sestry východného obradu, po stáročia ste si zachovali svoju liturgiu a nahromadili bohaté duchovné dedičstvo, ktoré charakterizuje vašu cirkev. Hovoria o ňom posvätné budovy, ikony, spevy a pobožnosti. Buďte vďační Bohu za bohatstvo, ktorým vás obdaroval a zostaňte verní darom, ktorými vás zahrnul.*“[23]

Otázky akademickej obce k habilitačnej prednáške

- Vymenoval si 3 nebezpečenstvá pre sv. liturgiu od kardinála Ratzingera. Hrozia niektoré z týchto nebezpečenstiev aj našej božskej liturgii sv. Jána Zlatoústeho?
- Je priestor v liturgii (východnej) na určitý typ mystického zjednotenia s Bohom pre celebranta?
- Existuje organický vývoj liturgie v gréckokatolíckych eparchiách na Slovensku? Ako sa prejavuje?
- Je hranica medzi tradíciou a zväzujúcou tradičnosťou presne definovateľná? Pozoruje sa v priebehu dejín?
- „V skutočnosti vždy je potrebné ísť ďalej, ísť *za*“ (Origenes). V zmysle tohto výroku Origena a Vašej habilitačnej prednášky:
  1. Kde má ísť *za* skúmanie *historickej* tradície Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku? (Ide o pohľad do minulosti – čo z nej zachovať a čo nie?)
  2. Kde má ísť *za* skúmanie *zdravej* tradície Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku? (Ide o pohľad do budúcnosti – môžeme hovoriť o hranici, kde *za* končí?)
- Charakterizujte vzťah medzi ekumenizmom a organickým vývojom liturgie.
- V prednáške odznelo „Tradícia nie je nostalgia“. Môžeme vnímať tradíciu ako živú aktuálnosť liturgie, ktorá má slúžiť pre našu budúcnosť pozemskú i večnú?

Hlbšiu reflexiu nad týmito podnetnými otázkami prinesieme v najbližšom čísle Theologos-u.

---

22 Porov. BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov I – II.* Prešov: Petra 2009 – 2011.

23 JÁN PAVOL II.: *Príhovor pri modlitbe akatist. Prešov, Mestská hala, 2. júla* 1995, čl. 5. In: http://www.kbs.sk/?cid=1117284029 (20. 6. 2012).

Zoznam použitej literatúry

BUX, N.: La riforma liturgica del Concilio Vaticano II nell'insegnamento di Benedetto XVI. In: http://chiesaepostconcilio.blogspot.sk/2012/05/don-nicola-bux-la-riforma-liturgica -del.html

Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví. Cittŕ del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998. 96 s.

JÁN PAVOL II.: *Príhovor pri modlitbe akatist. Prešov, Mestská hala, 2. júla* 1995, čl. 5. In: http://www.kbs.sk/?cid=1117284029.

RATZINGER, J.: *Opera omnia 11. Teologia della liturgia*. Cittŕ del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010. 849 s. ISBN 978-88-209-8415-1.

Sláva Isusu Christu! In: Slovo k 1100. výročiu úmrtia svätého Cyrila. Košice : Gréckokatolícky biskupský úrad, 1969, s. 3 – 4.

Homiletická činnosť v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku

ĽUBOMÍR PETRÍK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Author offers insight into the current Greek Catholic priests preaching activities in Slovakia. Notes that it is in full compliance with the documents of the Magisterium Catholic Church, which is an integral part of the Catholic Church. The most commonly used form of preaching the homily. The author also deals with some of the specifics of preaching activities in the Greek Catholic Church.*

Key words: *Greek Catholic Church. Byzantine rite. Slovakia. Preaching activity. Preaching. Discipline. Homiletic activity. Homiletics. Homily. Priest. Ecclesiastes. Gospel. Prayer.*

Úvod

Kňazi Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku si uvedomujú, že *„viera je z hlásania a hlásanie skrze Kristovo slovo“* (Rim 10, 17). Kážu nielen v nedele a sviatky, ale každý deň majú krátky príhovor.[1]

Gréckokatolícka cirkev je špecifická predovšetkým obradovo, liturgicky, spiritualitou aj svojimi dejinami. Istým spôsobom sa to odzrkadľuje aj v kazateľskej činnosti gréckokatolíckych kňazov na Slovensku. Táto činnosť sa opiera o pápežské dokumenty a dokumenty Katolíckej cirkvi, z ktorých vychádza.

Gréckokatolícka cirkev na Slovensku je integrálnou súčasťou Katolíckej cirkvi. Jej vlastným obradom je byzantský, resp. byzantsko-slovanský

[1] Porov. Obežník 4/2004. Prešov : Gréckokatolícke biskupstvo Prešov, 2004, s. 2, bod č. 3: „Žiadame kňazov, aby sa aj vo všedných dňoch pri každej svätej liturgii veriacim aspoň krátko prihovorili. V súčasnosti by malo byť samozrejmé, že kázeň, či už vo forme krátkej homílie alebo krátkeho príhovoru, je súčasťou každej slávenej svätej liturgie. Vo všedných dňoch sa stačí prihovoriť krátko 3 – 5 minút.“

obrad[2], ktorý patrí medzi východné obrady antiochijskej skupiny západosýrskeho typu. Byzantský obrad používajú tiež pravoslávni a melchiti. „Pochádza z Antiochie a je veľmi blízky sýrsko-antiochijskému obradu, ale v cisárskom meste Konštantínopole dostal inú podobu.“[3]

V Slovenskej republike je podľa sčítania ľudu z roku 2011 s počtom veriacich 206 871 (3, 8% obyvateľov Slovenska) Gréckokatolícka cirkev v poradí treťou najväčšou cirkvou po Rímskokatolíckej cirkvi a Evanjelickej cirkvi a. v.[4]

Svätý Otec Benedikt XVI. povýšil 30. januára 2008 Gréckokatolícku cirkev na Slovensku na metropolitnú cirkev *sui iuris* so sídlom v Prešove.

Homília

Najplnšou formou kázne je *homília*: „Veľmi sa odporúča homília ako súčasť samej liturgie; v nej sa cez liturgický rok vysvetľujú z posvätného textu tajomstvá viery a zásady kresťanského života. Najmä pri sv. omšiach (liturgiách), ktoré sa celebrujú v nedeľu a zasvätené sviatky za účasti ľudu, nech sa homília nevynechá bez vážnej príčiny“ (SC 52; porov. CCEO kán. 607 a kán. 616).

Pojem kázeň je preto potrebné chápať v širšom zmysle ako pojem homília, ktorá je špecificky vymedzeným kázaním. V tomto príspevku sú používané obidva termíny. Každú homíliu možno vo všeobecnosti nazvať aj termínom kázeň, ale nie každá kázeň je homíliou. Pri najplnšej forme kázne však preferujeme pojem *homília*, aby nedochádzalo k zámene, ktorá by nerešpektovala zásadný rozdiel medzi homíliou a kázňou.

Pod homíliou rozumieme takú kázeň, v ktorej sa vychádza z posvätného textu prečítaného Božieho slova alebo liturgického textu, majúc pritom pred očami aj slávené tajomstvo, aj zvláštne potreby poslucháčov.[5] Existujú samozrejme aj tematické a cyklické kázne na rôzne témy. Nie sú úplne vylúčené, avšak homília má exkluzívne postavenie. Nesmie sa bez vážneho dôvodu v nedele a sviatky vynechať (porov. CCEO kán. 614, §2). Platí to o to skôr, že je pružná a ohybná, to znamená, že ňou možno ľudí oboznámiť s akoukoľvek témou. Svätý Otec Benedikt XVI. preto hovorí aj o *tematických homíliách*, ktoré majú preberať veľké témy kresťanskej viery opierajúc sa o Katechizmus Katolíckej cirkvi.[6] Teda homília nie je

---

2 Jednotlivé obrady, ríty v Katolíckej cirkvi sa od roku 1993 už označujú ako obradové tradície. Porov. VASIĽ, C.: Naša sebaidentifikácia. In: *Gréckokatolícky kalendár 2010.* Košice : Byzant, s. r. o., 2009, s. 23.

3 BOHÁČ, V.: *Liturgika II.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1994, s. 8.

4 Porov. http://portal.statistics.sk/showdoc.do?docid=50048 (04.01.2013).

5 Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika.* Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 31 – 32.

6 BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia.* Trnava : SSV, 2007, čl. 46.

iba exegézou biblického textu, ale je spojená s aplikáciou na konkrétny život človeka. Aplikácia má aj spoločenský záber (porov. CCEO kán. 616, predovšetkým §2). Z kazateľskej činnosti sa však nesmie stratiť kerygma! „Kňazská kazateľská činnosť, v súčasných pomeroch neraz veľmi ťažká, nesmie vysvetľovať slovo Božie iba vo všeobecnosti a abstraktne, ale aby lepšie zaúčinkovala na mysle poslucháčov, má aplikovať večné pravdy Evanjelia na konkrétne životné okolnosti“ (PO 4). V homílii sa nerozoberá viac myšlienok, viac tém, ale spravidla sa v nej káže na jednu myšlienku, na jednu tému. Od homílie sa očakáva, že pôjde viac do hĺbky ako do šírky. Homília je vždy integrálnou súčasťou samej liturgie. Môže ju ohlasovať iba biskup a kňaz, prípadne diakon a priestor pre ňu je po evanjeliu.

Homília dnes musí byť odpoveďou pre súčasného človeka, na ktorého vplývajú javy ako desakralizácia, dechristianizácia, sekularizmus, kríza viery. Stále platí, že homília je familiárnym rozhovorom, čo vyplýva z jej pomenovania. To znamená, že je po formálnej i obsahovej stránke otvorená poslucháčom, je prednesená jednoduchým a pútavým štýlom, názorná, aby jej porozumel aj ten najjednoduchší poslucháč. To však neznamená, že môže byť formálne povrchná, obsahovo plytká a nepripravená. Svätý Otec Benedikt XVI. píše: „V súvise s dôležitosťou Božieho slova vystupuje aj potreba zlepšiť kvalitu homílie.“[7] Tým pápež jemnou rečou pápežského dokumentu naznačuje, že súčasná homiletická prax má aj svoje medzery.[8] „Aj ona (homília) je «súčasťou liturgického diania» a jej úlohou je napomáhať plnšie porozumenie a účinnosť Božieho slova v živote veriacich. Preto si vysvätení služobníci musia «pozorne pripraviť homíliu, vychádzajúc z náležitého poznania Svätého písma». Vyhýbajme sa všeobecným a abstraktným homíliám.“[9]

Na prednáškach z homiletiky na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove vždy zdôrazňujeme 3 základné rozmery, ktoré musí obsahovať každá homília, teda homiletická činnosť kňaza v súčasnosti: na prvom mieste kerygmu – musí byť kerygmatická, ďalej je to nutnosť seriózne, aktualizovane na súčasnosť vysvetľovať Božie slovo a nakoniec ľudskosť – ľudský prístup kazateľa v homílii i mimo nej –

7 BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, čl. 46.

8 Vo štvrtok, 14. júna 2007, počas štvrtého dňa návštevy *Ad limina apostolorum* začali biskupi zo Slovenska svoj pracovný program návštevou Kongregácie pre Boží kult a disciplínu sviatostí. Jej prefektom bol v tom čase kardinál Francis Arinze, ktorý okrem iného tiež zdôraznil potrebu a význam kvalitnej homílie, ktorá by však podľa neho mala trvať okolo 10 minút a nie viac. Porov.: KOVÁČIK, J. – HALKO, J. – GRADOŠ, J.: Slovenskí biskupi v Ríme. K apoštolským prahom. In: *Slovo. Časopis gréckokatolíckej cirkvi*. Prešov : Gréckokatolícke biskupstvo a Petra, n. o., 2007, roč. 39, č. 16, s. 8 – 9.

9 BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, čl. 46.

teda rozmer ľudskosti, a to nielen v rovine formálnej, ale predovšetkým v tom, aby kňaz nebol vzdialený problémom súčasného človeka. Potom sú to 3 hĺbky, ktoré kazateľovi pomôžu zostať v týchto troch rozmeroch: na prvom mieste je to Božie slovo, potom učenie cirkevných otcov – tých z prvých kresťanských storočí (obsiahnuté aj v liturgických textoch), ale aj napr. Svätého Otca v súčasnosti – a nakoniec dokumenty Cirkvi a pápežov, ktoré je nutné čítať a meditovať. Jednoducho to môžeme zhrnúť do slov: pravda a láska. Tie musia byť súčasťou homiletickej činnosti.

Modlitba

Čo sa týka modlitby, tá je pre kazateľa nesmierne dôležitá, aby bol pri kazateľskej činnosti verný Kristovi a jeho Cirkvi. „Služba slova vyžaduje od kňaza hlboké odosobnenie, podľa vzoru Pavlových slov: «Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus» (Gal 2, 20). Služba Slovu podľa J. Ratzingera vyžaduje od kňaza účasť na kenóze Krista, čiže vnáranie a vynáranie sa v Kristovi."[10] To však neznamená osobnú nezúčastnenosť, ale nájdenie seba samého a spoločenstva s osobou Božieho Slova. Podľa príkladu sv. Jána Krstiteľa je aj úlohou kňaza „byť hlasom pre Slovo".[11] Sv. Ján Krstiteľ nevyhnutne inšpiruje kazateľa aj svojimi slovami: *„Ja nie som Mesiáš, ale som poslaný pred ním"* (Jn 3, 28). Kazateľ privádza Boží ľud ku Kristovi, nie k sebe. Tieto slová Pánovho predchodcu pomáhajú kazateľovi na ceste pokory pred Božím slovom – vteleným Slovom, ktorá je nevyhnutným predpokladom presvedčivého autentického ohlasovania. Kňaz ohlasujúci radostnú zvesť v homílii je Ježišovým priateľom, ktorý sa raduje z jeho hlasu – je pri ňom a počúva ho. Ježiš je ženích, ktorý má nevestu, ktorou je jeho Cirkev: *„Ženích je ten, kto má nevestu. A ženíchov priateľ, ktorý je pri ňom a počúva ho, veľmi sa raduje zo ženíchovho hlasu"* (Jn 3, 29). Aby mohol kňaz kázať, potrebuje byť s Ježišom a počúvať ho: *„Vtedy ustanovil Dvanástich, aby boli s ním a aby ich posielal kázať s mocou vyháňať zlých duchov"* (Mk 3, 14 – 15). Poslanie kazateľa je poslaním sv. Jána Krstiteľa, ktorý vo vzťahu k Ježišovi vyznáva: *„On musí rásť a mňa musí ubúdať"* (Jn 3, 30). Preto je potrebné, aby kňaz aj svoju kazateľskú službu vložil do modlitby, aby istým spôsobom bola jej súčasťou, aby v modlitbe hľadal optimálne umiestnenie svojej osoby v procese ohlasovania. Ide predovšetkým o dlhodobý a pravidelný duchovný – modlitebný život kňaza, ale aj o modlitbu pred prípravou a po skončení prípravy na kázeň.

---

10 STROMČEK, L.: *Cirkev ako communio. Náčrt ekleziológie Josepha Ratzingera*. Žilina : Inštitút Communio, n. o. Žilina, 2010, s. 220.

11 Porov. STROMČEK, L.: *Cirkev ako communio. Náčrt ekleziológie Josepha Ratzingera*. Žilina : Inštitút Communio, n. o. Žilina, 2010, s. 222.

Aj pre gréckokatolíckych kňazov na Slovensku je v tomto kontexte známym termínom *predkázňové rozjímanie*, ktoré je „srdcom prípravy na kázeň".[12]

Potom je to bezprostredná duchovná príprava na slávenie svätej liturgie, ktorá je v byzantskom obrade uvedená v liturgikone.[13] Sú to modlitby, ktoré kňaza uvádzajú do pokory pred Bohom, do reality, že je hriešnikom. Sú aktom vyjadrujúcim úmysel zmierenia s Bohom a s blížnymi.[14] Je to veľmi dôležitá východisková pozícia pre kňaza, ktorý začína sláviť eucharistické tajomstvo, ktorého integrálnou súčasťou je homília. Potom sa kňaz modlí predpísané modlitby pri obliekaní kňazského rúcha[15] a začína sláviť svätú liturgiu.

„V Liturgii slova pri všetkých troch byzantských liturgiách (sv. Jána Zlatoústeho, sv. Bazila Veľkého, službe Vopred posvätených darov) sa nachádzajú osobitné výzvy k počúvaniu Božieho slova: «Vnímajme!» [...] Ba aj samotné názvy čítaní sú uvádzané slovami diakona (kňaza): «Premúdrosť».“[16] Pred evanjeliom kňaz spieva: „Premúdrosť, pozorne počúvajme sväté evanjelium. Pokoj všetkým!“ Ľud odpovedá: „I tvojmu duchu.“ Kňaz alebo diakon pokračuje: „Čítanie zo svätého evanjelia podľa *povie meno*.“ Ľud spieva: „Sláva tebe, Pane, sláva tebe.“ Kňaz alebo diakon intonuje (prípadne hovorí) „Vnímajme“ a nasleduje text svätého evanjelia.

Je dobré, že nám Cirkev pri slávení liturgie neustále pripomína najvyššiu Múdrosť pre náš život – Božiu múdrosť – Premúdrosť. V živote kresťana prichádzajú rôzne pokušenia, ktoré ho odvádzajú od počúvania Božieho slova. Je tu nebezpečenstvo, že namiesto neho bude počúvať Zlého. Začína konať podľa zlého, teda vchádza do hriechu. Vidíme to už pri prvom hriechu. Adam a Eva sa potom skryli pred Pánom, ktorý sa prechádzal po záhrade a zavolal na Adama: *„Kde si?“* On odpovedal: *„Počul som tvoj hlas v záhrade, nuž bál som sa, ...“* (por. Gn 3, 8 – 10). Narúša, ba úplne sa stráca jednota človeka s Bohom. Hriech človeka vzďaľuje od Boha, oberá o život a umenšuje, ba ničí lásku – Boží plán s nami. Aj každého z nás sa Pán pýta: Kde si? Kde sa nachádzaš? Aká je tvoja situácia? Liturgickým vyjadrením toho, ako Pán prechádza naším životom, hľadá nás a pýta sa

---

12 VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiálna*. Trnava : SSV, 2001, s. 320.

13 Liturgická kniha v byzantskom obrade, z ktorej sa slávi svätá liturgia, a to buď sv. Jána Zlatoústeho alebo sv. Bazila Veľkého alebo služba Vopred posvätených darov.

14 Porov. *Svätá božská liturgia nášho Otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, s. 3 – 5 (liturgikon, služebník).

15 Porov. *Svätá božská liturgia nášho Otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, s. 6 – 7 (liturgikon).

16 MOJZEŠ, M.: Eucharistická spiritualita. In: *Logos. Revue gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. Prešov : Anton Mesároš – Logos, 2005, roč. 6, č. 1, s. 59.

Kde si?, môže byť v byzantskom obrade *Malý vchod*.[17] Diakon s kňazom, prípadne sám kňaz počas neho s Evanjeliárom obchádza oltár, prichádza pred kráľovské dvere a intonuje *Premúdrosť. Stojme úctivo!* Pritom dvíha Evanjeliár a všetci sa klaňajú Božiemu slovu. Záujem Boha o nás, jeho otázka *Kde si?* potom pokračuje v ohlasovaní Božieho slova. Boh nás hľadá. Pretože však vie, akí sme zranení hriechom a oslabení klamstvami diabla, pozýva nás k počúvaniu Božieho slova, ktoré jediné má moc priviesť nás k viere, že Boh je láska. „Počúvanie Božieho slova pozýva k obráteniu. Postoj pokánia je v byzantskej liturgii vyjadrený mnohonásobne opakovaným «Pane, zmiluj sa». Hoci dnes nachádzame tzv. veľkú ekténiu na začiatku svätej liturgie, jej pôvodné miesto bolo po liturgických čítaniach."[18] Aj v súčasnosti po evanjeliu, resp. po homílii nasleduje *suhuba* ekténia.

Keď počúvame zlého, v rôznych nepriaznivých situáciách každodenného života prestávame veriť, že Boh nás má rád. Strácame svetlo, prestávame rozumieť svojmu životu, nevieme správne interpretovať fakty našich osobných dejín, strácame dar rozlišovania, prestávame veriť, že náš život sa nekončí smrťou. Keď však počúvame Božie slovo, diabol nad nami stráca moc, lebo on je otec lží, kým Božie slovo je pravda. Ono nás vovádza do svetla, dáva nám život. Boh predsa človeka nepovolal k smrti, ale k životu. Preto Boh neprestáva hovoriť k svojmu ľudu, ku konkrétnemu človekovi. Obzvlášť sa to uskutočňuje, keď Cirkev ohlasuje Božie slovo v liturgických čítaniach a v homílii.

Modlitba pred evanjeliom

Bezprostrednou modlitbou pred ohlasovaním Božieho slova je v byzantskom obrade *Modlitba pred evanjeliom*, ktorú sa kňaz modlí potichu počas spevu *Aleluja*.

Nenachádza sa v rukopisoch a pravdepodobne pochádza z Palestíny.[19] Jej text je nesmierne hodnotný. Kňaz stojí pred svätou trapézou (oltárom) a modlí sa túto modlitbu: „Láskyplný Pane, rozsvieť v našich srdciach neuhasínajúce svetlo tvojho božského poznania a otvor náš duchovný

[17] „Na malý vchod kňaz vezme evanjeliár, obchádza prestol z pravej strany a vychádza severnými dverami [ikonostasu]. Skloní hlavu pred cárskymi dverami, pomodlí sa modlitbu vchodu: *Vladyko Hospodi, Bože náš*, požehná pravou rukou vchod, pobozká evanjeliár, pozdvihnutím ho ukazuje a zvolá: *Premúdrosť, prosti!* Potom cárskymi dverami vchádza do svätyne." KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Poriadok bohoslužieb*. Michalovce : Byzant Košice s. r. o., 1998, čl. 168, s. 76.

[18] MOJZEŠ, M.: Eucharistická spiritualita. In: *Logos. Revue gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. Prešov : Anton Mesároš – Logos, 2005, roč. 6, č. 1, s. 59. Porov. MATEOS, J.: *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique (OCA 191)*. Rím, 1971, s. 31.

[19] Porov. ILKO, M.: Liturgia slova. In: *http://www.zoe.sk/?lit_liturgia_slova* (13.01.2011).

zrak, aby sme chápali tvoju evanjeliovú náuku. Vlož do nás bázeň pred tvojimi prikázaniami, aby sme premáhali žiadosti tela, viedli duchovný život a vo všetkom zmýšľali a konali tak, ako sa to páči tebe. Veď ty si svetlo našich duší a tiel, Kriste Bože, a my ti vzdávame slávu i tvojmu Otcovi, ktorý nemá počiatku, s tvojím presvätým, dobrým a životodarným Duchom teraz i vždycky i na veky vekov. Amen."[20]

Z vlastnej skúsenosti môžem povedať, že táto modlitba je veľkou posilou pre kazateľa predovšetkým preto, že upriamuje jeho pozornosť na Boha, ktorý je Láska – *láskyplný Pane*. Pomáha ohlasovateľovi radostnej zvesti čím skôr zahodiť akékoľvek pokušenie kázať bez lásky. Ďalším dôležitým rozmerom tejto modlitby je, že jej text je v množnom čísle, ako väčšina textov modlitieb v liturgikone. Táto skutočnosť môže kazateľovi pomôcť uvedomiť si, že evanjelium je nielen pre laikov v lodi chrámu, ale aj pre neho, ktorý stojí na ambóne.[21] A že keď káže, káže aj sebe.

„Rozsvieť v našich srdciach neuhasínajúce svetlo tvojho božského poznania a otvor náš duchovný zrak, aby sme chápali tvoju evanjeliovú náuku". Je to hlboká myšlienka, ktorá jasnou rečou hovorí o tom, že keď k nám Boh hovorí, chce nám dať svetlo pre náš život, aby sme vedeli svoj život správne interpretovať. Kazateľa tieto slová pozývajú rozlomiť Božie slovo tak, ako v ďalšej časti liturgie bude lámať eucharistický chlieb, aby bol pokrm Božieho slova stráviteľný – zrozumiteľný a motivačný a aby osvecoval život Božieho ľudu. „Cirkev vždy mala v úcte Božie Písma tak, ako samo Pánovo telo – najmä v posvätnej liturgii. Neprestáva prijímať chlieb života zo stola Božieho slova a zo stola Kristovho tela, a podávať ho veriacim" (DV 21).

Modlitba pred evanjeliom pokračuje: „Vlož do nás bázeň pred tvojimi prikázaniami, aby sme premáhali žiadosti tela, viedli duchovný život a vo všetkom zmýšľali a konali tak, ako sa to páči tebe. Veď ty si svetlo našich duší a tiel, Kriste Bože, ..." Ohlasovanie Božieho slova má mystagogický charakter, teda vovádza kazateľa a poslucháčov do tajomstiev – zjednocuje s Bohom. Iba On má moc zrealizovať v nás svoje slovo. Preto nám dáva svojho Svätého Ducha. „V byzantskom obrade je najväčšou mystagógiou samotná Božská liturgia, pretože v nej mystagóg – Cirkev vovádza

---

[20] *Svätá božská liturgia nášho Otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, s. 28.

[21] *„Symbolika ambóny pripomína prázdny hrob, z ktorého bol Pán vzkriesený, ale ktorý ostáva ako «znak», odkiaľ «anjel vzkriesenia», diakon, ustavične ohlasuje evanjelium o našom vzkriesení. [...] Odtiaľ diakon ohlasuje evanjelium a odtiaľ sa káže homília."* KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 1998, čl. 105.

veriacich do tajomstva Boha a človeka, a zároveň Boh vychádza zo svojho tajomstva do prítomnosti človeka.“[22]

Samozrejme, že je nutné v tejto modlitbe správne pochopiť slová *poznanie*, *evanjeliová náuka*, *bázeň*, aby sme im dali správny, biblický obsah. Takto je *Modlitba pred evanjeliom* vynikajúcim prostriedkom k tomu, aby kazateľ nemoralizoval, ale ohlasoval radostnú zvesť.

Túto skutočnosť ešte viac umocňuje požehnanie, ktoré pri svätej liturgii s diakonom udeľuje biskup alebo kňaz diakonovi slovami: „Na prosby svätého, slávneho, všechválneho apoštola a evanjelistu *povie meno* nech ti Boh dá reč veľkej sily pri ohlasovaní, aby sa naplnilo evanjelium jeho Syna, nášho Pána Ježiša Krista.“[23] Po prednese evanjelia biskup alebo kňaz povie: „Pokoj s tebou, ohlasovateľ blahozvesti.“[24]

Evanjelium

Kňaz alebo diakon evanjelium slávnostne spieva – proklamuje. Proklamácia je viac ako spev, resp. čítanie. Je to deklarovanie, slávnostné prehlásenie faktov Božieho slova za pravdivé. V skutočnosti proklamovať Božie slovo dokáže iba ten, kto s ním má osobnú skúsenosť, kto vidí, že Boh koná v jeho živote, že Slovo sa stalo telom, že dáva život. V Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku z praktických dôvodov sa v niektorých farnostiach v obyčajné dni v týždni (nie však v nedele a sviatky) proklamuje formou prečítania – recitácie, nie spevu. Aj pri speve, aj pri čítaní je dôležitý jasný a zrozumiteľný prednes. Napr. aj pri speve sa dá intonačne poukázať na otázku v texte.

Evanjelium sa prednáša tvárou k ľudu na ambóne. Je to časť vonkajšej svätyne – polkruhovitý výbežok v podlahe zo soley[25] pred cárskymi dvermi. Evanjeliár čitateľ evanjelia kladie na analoj.[26] „Po prečítaní poboz-

---

22 PUVÁK, M.: Sviatosť krstu v mystagogických katechézach sv. Cyrila Jeruzalemského. In: *http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007 – 4/Sviatost-krstu-v-mystagogickych-katechezach-sv-Cyrila-Jeruzalemskeho.html* (14.01.2011). Porov. BAERWALD, J. P.: Mystagogy. In: *Fink, P.E.: The New Dictionary of Sacramental Worship.* Collegeville : „A Michael Glazier book“, 1990, s. 881—882.

23 *Svätá božská liturgia nášho Otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, s. 29.

24 *Svätá božská liturgia nášho Otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, s. 30.

25 „Solea (soleja) – vyvýšený priestor pred ikonostasom, spravidla o jeden alebo tri stupne. V jej strede sa nachádza polkruhovitý výbežok nazývaný ambón. Solea je vlastne predĺžením svätyne smerom do chrámovej lode.“ ILKO, M.: SOLEA. In: *http://www.zoe.sk/?zoepedia&heslo=Solea* (15.01.2011).

26 „Analoj – (gr. analogion) podstavec pod knihy či ikony, mal by byť prenosný. Spravidla býva z dreva, ak sa naň kladie evanjeliár či ikona, zakrýva sa ozdobnou látkou.“ ILKO, M.: Analoj. In: *http://www.zoe.sk/?zoepedia&heslo=Analoj* (15.01.2011).

ká zatvorenú knihu (v podstate ikonu vzkrieseného Krista) a položí ju doprostred prestola (oltára) alebo na pravú stranu.“[27] Ak kňaz kladie Evanjeliár na pravú stranu oltára, zaiste nie je vhodné poprikrývať ho rôznymi, aj keď posvätnými vecami, napr. liturgickými prikrývkami, alebo knihami a pod. Niektorí gréckokatolícki kňazi hneď po proklamácii evanjelia ho zatvorené pobozkajú a odnášajú na oltár, čo je zaiste liturgicky správne. Potom sa vrátia na ambón (ambónu) a majú homíliu. Tento úkon však niekedy môže zvádzať kazateľa k tomu, že nielen fyzicky, ale aj myšlienkovo, obsahom odloží evanjelium „bokom“ a už nekáže evanjelium, ale svoje predstavy a vkusy. Tiež to môže zvádzať k tomu, čo je vidno v niektorých východných cirkvách, aj v Gréckokatolíckej cirkvi v niektorých krajinách, že kňaz sa už po odložení evanjelia nevráti kázať, ale pokračuje v slávení svätej liturgie bez liturgickej homílie. Niekde, nie však v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, je zvykom kázať na konci svätej liturgie. Musíme si však uvedomiť, že vtedy to už nie je homília, ale iná forma kázne. Homílii totiž prináleží od prvokresťanských čias exkluzívne miesto po evanjeliu (porov. sv. Justín). Homília predsa vrcholí mystagógiou, ktorá vynikajúco človeka uvádza do slávenia Eucharistie – Liturgie Eucharistie, resp. Liturgie veriacich.

Určitou výnimkou v byzantskom obrade môže byť homília na Veľkú večiereň (večierne a utierne Východ vníma ako liturgické slávenia, aj keď nie sú eucharistické) na Veľký piatok, kedy sa zvykne kázať až po sprievode s plaščenicou okolo chrámu a po jej uložení do hrobu. Je to totiž výrečný znak a z určitého pohľadu aj didaktická pomôcka, ktorá kazateľovi môže pomôcť. Avšak na základe skúseností, že po sprievode s plaščenicou okolo chrámu už mnohí veriaci ostávajú vonku, prípadne odchádzajú (kompaktné spoločenstvo v chráme sa už „rozbije“), niektorí kňazi aj na Veľký piatok kážu po evanjeliu.

Tematická kázeň

Známy profesor homiletiky na Slovensku prof. Jozef Vrablec[28] navrhoval, že ak sa téma, o ktorú nám ide, nemôže spracovať ako homília, máme

[27] KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Poriadok bohoslužieb.* Michalovce : Byzant Košice s. r. o., 1998, čl. 169, s. 77.

[28] Jozef Vrablec (*1914 – †2003), Mons. prof. ThDr., bol slovenský rímskokatolícky kňaz, teológ v odbore pastorálna teológia a homiletika, profesor na Cyrilometodskej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. V rokoch 1970 – 1995 účinkoval ako profesor pastorálnej teológie a vedúci katedry, predseda Slovenskej katechetickej komisie (1971), prodekan (1980 – 1982), dekan teologickej fakulty (1991 – 1994), konzultor diecézy (1988 – 1993), pápežský prelát (16.11.1990), profesor homiletiky na Teologickom inštitúte v Nitre (1994 – 1998). Je známy predovšetkým svojimi publikáciami z oblasti homiletiky (kazateľstva), rétoriky a pastorálky. Väčšina jeho prác (53) vyšla v rokoch 1968 – 1992 v samizdatovej forme. Jeho štúdie a publikácie sa týka-

sa chrániť pokusov o násilné utváranie homílie, pretože by mohla stratiť pôsobivosť a kerygmatickosť, akú homília má mať. V takomto prípade by bolo vhodné vynechať homíliu po evanjeliu. Kňaz by mohol veriacim povedať, že dnes homília nebude, pretože na konci svätej liturgie (v latinskom obrade po postkomúnii; v byzantskom obrade by to bolo najvhodnejšie po *modlitbe za ambónom* a po speve *Nech je požehnané Pánovo meno odteraz až na veky*, ešte pred liturgickým požehnaním a prepustením) bude kázeň napr. o dejinách katedrály. Na základe 52. článku Konštitúcie o posvätnej liturgii *Sacrosanctum concilium* je možné homíliu z vážneho dôvodu vynechať (porov. CCEO, kán. 614, § 2). Za vážny dôvod prof. J. Vrablec považuje aj to, keď je potrebné predniesť tematickú kázeň, alebo cyklické kázne (porov. CCEO kán. 615). Ďalej si musíme uvedomiť aj to, že za mimoriadnych okolností môže kázať aj laický veriaci, nikdy však nesmie kázať homíliu (porov. CCEO kán. 610, § 4 a kán. 614, §4). Treba teda prísne rozlišovať medzi homíliou a kázňou. Zároveň takéto rozlíšenie zdôrazňuje nezastupiteľný význam kerygmy v homílii. Kerygma patrí k podstate homílie.[29]

Tento návrh prof. Vrableca sa však ani v Rímskokatolíckej cirkvi, ani v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku nezaužíval. Možno aj preto, že niekedy niektorí kazatelia aj kázeň, ktorá nie je homíliou, mylne pokladajú za homíliu. Majme však na mysli to, čo bolo už uvedené o tematických homíliách. Samozrejme platí, že v podstate každá homília má svoju tému – teda základnú vodivú niť, prehlbujeme v nej predsa jednu myšlienku, teda tému. Takto môžeme spracovať naozaj rôzne témy, ktoré však majú oporu v Božom slove a liturgii a dávajú život viery. Napríklad Joseph Ratzinger v knihe *Služobníci vašej radosti*, v ktorej uvádza svoje kázne o kňazstve, ktoré predniesol na rôznych miestach, píše: „V ostatných rokoch ma často žiadali, aby som kázal pri bohoslužbách v kňazských seminároch alebo pre kňazov o kňazstve. Namiesto toho, aby som sa stále znova vracal k obvyklým textom Nového zákona, ktoré sú vhodné pre túto tému, javilo sa mi ako plodnejšie popasovať sa s výzvou perikop, ktorú mi predkladal každodenný život. Keď som si nedávno čítal tieto texty, ktoré takto vznikli, zdalo sa mi, že tento spôsob priniesol svoje ovocie: Otvára sa nový

jú problémov viery, meditácie, náuky o Svätom Duchu, homiletiky a pastoračných metód. Vychoval stovky kňazov na Slovensku (medzi nimi aj desiatky gréckokatolíckych kňazov), ktorých orientoval pre nadšený život z viery. Vynikol ako výborný kazateľ. V duchu náuky súčasného cirkevného magistéria Jozef Vrablec vidí nádej pre cirkev na Slovensku v rozvoji malých kresťanských spoločenstiev a hnutí. Porov. *Jozef Vrablec*. http://sk.wikipedia.org/wiki/Jozef_Vrablec (06.02.2008).

29 Porov. VRABLEC, J.: *Najplnšia forma kázne. Dodatok ku skriptám Homiletika pre poslucháčov homiletiky na CMBF v Bratislave.* Brtislava : 1990, s. 18 – 19.

prístup, objavujú sa rôzne perspektívy a myšlienky...“.[30] Tieto slová nám ponúkajú pozvanie popasovať sa s výzvou aktuálneho Božieho slova, aj v prípade, keď vopred vieme tému, akej sa chceme venovať. Napriek tomu predsa môže nastať situácia, keď niektorá téma, o ktorej chceme hovoriť sa naozaj nedá spracovať ako homília, aby to nepôsobilo umelo a násilne. Preto niekedy, zaiste iba výnimočne, môže nastať situácia potreby tematickej kázne. Cirkev ju úplne nevylučuje.

Premýšľam však o koreňoch toho, prečo sa v Gréckokatolíckej cirkvi v niektorých krajinách preferuje kázanie na konci svätej liturgie, a nie po evanjeliu.

Príčiny budú možno istým spôsobom, okrem historických dôvodov, spojené s vyššie uvedenými myšlienkami.

Homília od kazateľa vyžaduje určitú odvahu i námahu, pretože je v nej potrebné podľa kán. 614, § 1 CCEO počas liturgického roka zo Svätého písma vysvetľovať tajomstvá viery a normy kresťanského života. Synodálni otcovia na Synode biskupov o Božom slove v roku 2008 uvádzajú, že „vrcholom ohlasovania je homília, ktorá je aj dnes pre mnohých kresťanov hlavným momentom stretnutia s Božím slovom. Pri tomto úkone sa služobník musí stať aj prorokom. Nielenže má s autoritou, jasným, rozhodným a výstižným jazykom «ohlasovať obdivuhodné Božie diela v dejinách spásy» (SC 35), ktoré boli najskôr ponúknuté prostredníctvom zreteľného a živého čítania biblického textu, predkladaného liturgiou, ale musí ich vedieť aj aktualizovať do doby a situácie, v ktorej jeho poslucháči žijú, aby sa v ich srdciach zrodila otázka, ohľadne obrátenia a životného záväzku: «Čo máme robiť?» (Sk 2, 37). Ohlasovanie, katechéza a homília teda predpokladajú čítanie a pochopenie, vysvetlenie a interpretáciu, zapojenie mysle i srdca. V ohlasovaní sa uskutočňuje dvojaký pohyb. Prvým sa vystupuje k prameňom posvätných textov a udalostí, k prvotným výrokom dejín spásy, aby bolo možné pochopiť ich význam a posolstvo. Druhým sa zostupuje do prítomnosti, do dnešného dňa, prežívaného poslucháčom či čitateľom, stále však v Kristovom svetle, ktoré je žiarivou niťou spájajúcou Písma.“[31]

Zdá sa, že je pohodlnejšie kázať ako ohlásiť homíliu (porov. definíciu homílie). Určitým vysvetlením môže byť aj nasledujúca časť tohto príspevku.

---

30 RATZINGER, J.: *Služobníci vašej radosti*. Trnava : SSV, 2006, s. 5.

31 BISKUPSKÁ SYNODA: *Posolstvo Božiemu ľudu na záver Biskupskej synody o Božom slove*. Trnava : SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2009, čl. 7.

Miesto pre homíliu

V rubrikách liturgikona sa neuvádza miesto, kedy má zaznieť homília. Je to do určitej miery zaujímavé. Znamená to azda, že v liturgii v byzantskom obrade nemá byť homília? Zaiste nie! Jej priestor je po proklamácii evanjelia. Homília je súčasťou tejto proklamácie. Je predĺžením, resp. pokračovaním evanjelia. Preto v podstate stačí, že je uvedené miesto pre evanjelium. To zároveň pre kazateľa znamená, že nemožno slávenie Eucharistie „pokaziť" kázňou, ktorá by nerešpektovala toto eucharistické slávenie a bola v protiklade s radostnou zvesťou evanjelia. Preto má skutočná homília vždy súvis s liturgickým tajomstvom, ktoré slávime, s hostinou, na ktorej pokrstený prijíma pokrm nového života – Kristovo telo a krv (porov. KKC 1244). Tu je nutné poznamenať, že Druhý vatikánsky koncil nariadil: „nech sa aj v rubrikách vyznačí príhodné miesto na kázanie ako časti liturgického úkonu, nakoľko to obrad dovoľuje" (SC 35). Platí to aj pre Gréckokatolícku cirkev? Samotná liturgická konštitúcia v svojom treťom článku hovorí: „Preto posvätný koncil pokladá za potrebné pripomenúť princípy týkajúce sa rozvoja a obnovy liturgie a stanoviť praktické pravidlá. Medzi týmito princípmi a pravidlami sú také, ktoré sa môžu i musia uplatňovať tak v rímskom obrade, ako aj vo všetkých ostatných obradoch. Avšak ďalej uvedené praktické pravidlá treba pokladať za také, ktoré sa týkajú iba rímskeho obradu, ak len nejde o veci samou povahou sa vzťahujúce i na ostatné obrady" (SC 3; porov. SC 4). Z tohto textu jasne vyplýva, že čo sa týka princípov, sú medzi nimi aj také, ktoré sa môžu i musia uplatňovať vo všetkých obradoch. Ba dokonca aj medzi praktickými pravidlami sú aj také, ktoré sa samou povahou vzťahujú aj na východné obrady. K tomu je potrebné citovať aj z Dekrétu o východných katolíckych cirkvách: „Nech všetci východní kresťania katolíci vedia a sú presvedčení, že si môžu, ba aj majú navždy zachovať svoje právoplatné liturgické obrady i svoju disciplínu bez zavádzania zmien, s výnimkou ak si ich vyžaduje skutočný organický vývoj" (OE 6). Nemožno pochybovať o tom, že skutočný organický vývoj si bezpodmienečne vyžaduje obnovu liturgickej homílie, ktorá nemôže mať svoje miesto mimo liturgického slávenia, alebo na jeho konci, ale v Liturgii katechumenov, resp. Liturgii slova, pretože je predĺžením proklamácie radostnej zvesti a prípravou na Liturgiu veriacich, resp. Liturgiu Eucharistie. Homília má svoje miesto vždy po evanjeliu aj pri slávení niektorých ďalších sviatostí a pri kresťanskom pohrebe.

Pri uvažovaní nad tým, že v liturgikone chýba vyznačené miesto pre homíliu, nemožno zabúdať ani na skutočnosť, že aj vo vzťahu k východným cirkvám, ktoré nie sú v jednote s Katolíckou cirkvou (napr. pravoslávne cirkvi, ktoré používajú byzantský obrad), sa ani do najnovších prekladov liturgických kníh nesmú zavádzať žiadne zmeny. Posledné redak-

cie týchto typových textov siahajú do obdobia pred Druhým vatikánskym koncilom.[32]

Na druhej strane však dôležitým potvrdením povinnosti liturgickej homílie aj v Gréckokatolíckej cirkvi, presne v súlade s rôznymi ustanoveniami Katolíckej cirkvi o homílii, sú kánony Kódexu kánonov východných cirkví (porov. kánony 607 – 616).[33] V kánone 614, § 1 je uvedené: „Homíliu, ktorou sa počas liturgického roka zo Svätého písma vysvetľujú tajomstvá viery a normy kresťanského života, treba považovať za dôležitú časť liturgie." A v § 2: „Na farároch a rektoroch chrámov spočíva povinnosť postarať sa, aby v božskej liturgii aspoň počas nedeľňajších dní a prikázaných sviatkov bola vyhlásená homília, ktorú bez vážneho dôvodu nemožno vynechať." § 4: „Homília je rezervovaná kňazovi, alebo, podľa noriem partikulárneho práva, aj diakonovi." Na prvom mieste samozrejme kázať prislúcha biskupovi (porov. kánony 609 a 610, § 1). Tieto kánony jasne hovoria o nutnosti homílie aj v Gréckokatolíckej cirkvi a v podstate aj o jej mieste, pretože hovoria o tom, že je dôležitou časťou liturgie a je rezervovaná biskupovi, kňazovi, prípadne diakonovi.

---

32 „V kán. 656 § 1 CCEO sa tvrdí, že pri bohoslužobnom slávení sa môžu používať len tie knihy, ktoré boli cirkevne schválené. Hoci tu ide o jednoznačný princíp, v praxi vznikajú ťažkosti. Niektorým východným katolíckym cirkvám totiž chýbajú vlastné vydania bohoslužobných kníh, alebo aspoň niektorých, a preto používajú knihy používané v pravoslávnych cirkvách, ktoré, čo treba objektívne priznať, sú niekedy veľmi dobre pripravené. Takéto používanie zvyčajne prebieha s mlčanlivým súhlasom Apoštolského stolca alebo miestnej autority. Táto nevyhnutnosť, pri ktorej treba s rozvahou zvážiť každú vec, môže sa ukázať ako cenný zvyk, keďže vyjadruje síce čiastkové, ale predsa len hlboké a veľavravné spoločenstvo, ktoré aj dnes jestvuje medzi katolíckymi a pravoslávnymi cirkvami, veď majú spoločný pôvod, a môže byť dynamickým zárodkom znovunastolenia plného spoločenstva. Na druhej strane zas mnohé vydania bohoslužobných kníh vydaných Rímom si veľa ráz vážia a používajú pravoslávni bratia. Preto treba zabrániť všetkým nepotrebným rozdielom medzi bohoslužobnými knihami východných katolíckych a pravoslávnych cirkví. Naopak, nech sa v miere, v akej je to len možné, podporujú spoločné vydania. Pápež Ján Pavol II. sa pri tejto príležitosti obrátil na katolíkov arménskej cirkvi, pričom to potvrdil: «S veľkou túžbou si želám, aby sa spoločné štúdium bohoslužby a jej nevyhnutných prispôsobení stalo privilegovaným miestom spolupráce medzi katolíckymi a pravoslávnymi Arménmi». Toto želanie sa nanovo potvrdilo všeobecnými smernicami Ekumenického direktória (187), v ktorom sa odporúča používať bohoslužobné knihy spoločne s inými cirkvami alebo cirkevnými spoločenstvami, pretože «keď kresťania prosia spoločne, jednohlasne, ich spoločné svedectvo dosiahne nebo a je pochopené aj na zemi»." KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví.* Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 1998, čl. 29.

33 Porov. *Kódex kánonov východných cirkví – Codex canonum ecclesiarum orientalium* (18.10.1990), latinsko-slovenské vydanie – Prešov – Lublin : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove v spolupráci s Fakultou práva, kánonického práva a administratívy Katolíckej univerzity Jána Pavla II. v Lubline vo vydavateľstve Lublinskej arcidiecézy Gaudium , 2012.

V tomto kontexte zaiste nie je prehreškom Evanjeliár zavrieť, pobozkať ho, znova ho prípadne otvoriť a nechať si ho pred sebou počas homílie. Môže byť pre kazateľa určitou „barličkou“, pomôckou pri homílii, ale aj znakom, že evanjelium je základ, z ktorého pri homílii vychádzame. Kazateľ ho potom odnesie po skončení homílie. Či už však evanjelium odnesieme po jeho prečítaní, alebo až po homílii, stále nám ten moment, kedy ho zatvárame a bozkáme, prípadne odnášame na oltár, ponúka príležitosť vzbudiť si lásku k Bohu a k bratom a sestrám, ktorým ideme ohlásiť homíliu. Zároveň je to pre kazateľa priestor na krátku, „strelnú“ tichú modlitbu – prosbu k Svätému Duchu. Je to dôležitý čas aj na to, aby si veriaci mohli sadnúť, čo je spojené s určitým šumom, a začať počúvať. Keď kážeme tak, že Evanjeliár najprv odnesieme na oltár, môžeme dať odniesť aj analoj a kázať bez akejkoľvek bariéry medzi nami a ľudom.

Ďalšie špecifiká

Homília nie je čírou náukou, je predovšetkým Ježišovým posolstvom. A čo je najdôležitejšie, je Božím slovom. Nie slovom o Bohu, ale slovom živého Boha. Teda Boh hovorí v homílii k ľuďom.[34] Preto ju možno, ba je aj najvhodnejšie ju zakončiť slovom *Amen*, ktoré znamená potvrdenie proklamovaného slova. *„Ľud Boží sa zhromažďuje ponajprv slovom Boha živého, ktoré všetci právom žiadajú z úst kňaza“* (PO 4). Aj gréckokatolícki kňazi na Slovensku najčastejšie zakončujú homílie slovom *Amen*. Sú však aj takí, ktorí po slove *Amen*, alebo namiesto neho sa pozdravia *Slava Isusu Christu!* A ľud odpovedá *Slava i vo viki!* alebo *Christos posredi nas!* Ľud *Jest i budet!* (pri tomto pozdrave je na Slovensku zaužívaný aj slovenský ekvivalent *Kristus medzi nami! Je a bude!*). Potom sú to pozdravy podľa liturgických období. Vo veľkonočnom období *Christos voskrese!* Ľud *Voistinu voskrese!* Na Vianoce *Christos raždajetsja!* Ľud *Slavite jeho!* Niektorí kňazi zvyknú homíliu aj začínať pozdravom. Do určitej miery je to podľa príkladu z niektorých východnejšie situovaných krajín.

V prvom rade je k tejto záležitosti potrebné uviesť, že na Východe je pozdrav oveľa viac, ako len prejav spoločenského bontónu. A ak ide o kresťanský pozdrav, je modlitbou – oslavou Boha. Nepraktizuje sa iba pri príchode a odchode, prípadne pri prechádzaní okolo seba, ako keď povieme *Dobrý deň!* Napr. pozdrav *Kristus medzi nami!* má svoje miesto pri bozku pokoja, keď si ho vzájomne udeľujú kňazi pri oltári[35], tiež pri myrovaní, kedy kňaz veriacich poznačí olejom a znakom kríža, ďalej keď

---

34 Porov. VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiálna*. Trnava : SSV, 2001, s. 103 – 111.

35 Porov. *Svätá božská liturgia nášho Otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, s. 48.

dáva pri určitých príležitostiach veriacim bozkať ručný oltárny kríž, evanjelium alebo ikonu. Ani si napr. nevieme priam predstaviť gréckokatolíckeho kňaza, ktorý by sa na sviatky Paschy nepozdravil po homílii, prípadne aj pred ňou *Christos voskrese!* Kresťanský pozdrav má teda inú kvalitu a použitie, ako profánny pozdrav. Preto na konci homílie nemôže pôsobiť rušivo. Niekedy môže napomôcť odstrániť ľudové a po homílii nevhodné: „Pán Boh zaplať za Božie slovo!" Spomeňme si na Pavlove slová: *„Veď ak hlásam evanjelium, nemám sa čím chváliť, to je moja povinnosť a beda mi, keby som evanjelium nehlásal"* (1 Kor 9, 16). Jednoducho sa nehodí kazateľovi v liturgii ďakovať za to, že kázal. Ide o skutočné narušenie slávenia svätej liturgie. Zaiste sa to dá veriacich odučiť aj vysvetlením. Stále totiž platí, že najvhodnejšie je homíliu zakončiť slovom *Amen*.

Čo sa týka pozdravu na začiatku homílie, keď ľud po evanjeliu dospieva „Sláva tebe, Pane, sláva tebe", to je už viac otázne. Po prvé preto, že spev „Sláva, tebe, Pane..." je v podstate ako pozdrav, ktorým oslavujeme Boha, a po druhé preto, a to je dôležitejšie, že podľa formálnej homiletiky a na základe profánnej rétoriky je potrebné hneď prvými slovami homílie poslucháčov zaujať. Ide o *antropologickú indukciu*.[36] V podstate stereotypný – väčšinou rovnaký pozdrav na začiatku homílie by mohol tento prepotrebný moment úvodného zaujatia poslucháčov narušiť. Preto nie je vhodné ani dlhé oslovenie, aj keď to niekedy môže ľudí zaujať, pretože ich zaujíma, kto všetko prišiel. Pri väčších slávnostiach však môže hostí privítať niekto iný pred začiatkom slávnosti. Najvhodnejšie oslovenie pred homíliou je iba: „Bratia a sestry!". V tomto oslovení sú zahrnutí všetci – duchovenstvo, aj ľud. Prax aj v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku je však taká, že keď je v chráme nejaký vzácny hosť, kazateľ ho zvykne osloviť.

Niektoré zistenia z praxe

V akademickom roku 2007/2008 som sa na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove ako školiteľ venoval v diplomovej práci spolu s mojím študentom-diplomantom súčasnej kazateľskej činnosti gréckokatolíckych kňazov na Slovensku.[37] Súčasťou tejto práce je aj praktická časť: *Prieskum kazateľskej klímy v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. Bolo oslovených 220 gréckokatolíckych aktívne pôsobiacich kňazov, čo v tom čase tvorilo 58, 51% z celkového počtu gréckokatolíckych kňazov na Slovensku. Na dotazník, ktorý pozostával z trinástich otá-

[36] Porov. VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiálna*. Trnava : SSV, 2001, s. 143, 146.

[37] Porov. NASTIŠIN, M.: *Súčasná kazateľská činnosť gréckokatolíckych kňazov na Slovensku ako súčasť novej evanjelizácie*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, 2008. Diplomová práca.

zok, reagovalo 100 kňazov, čo bolo 26, 59% z celkového počtu gréckokatolíckych kňazov na Slovensku.

Uvedieme aspoň niektoré zistenia. Nebudeme sa im však venovať úplne podrobne, teda nebudeme uvádzať všetky odpovede. V tomto príspevku nám ide skôr o predstavenie kazateľskej činnosti väčšiny gréckokatolíckych kňazov, preto budeme uvádzať iba väčšinové odpovede.

Zo zistení na základe dotazníka môžeme tvrdiť, že väčšina gréckokatolíckych kňazov na Slovensku používa pri stavbe homílie kompozičný model – schému, ktorá je na Slovensku známa ako schéma prof. Vrableca, pri ktorej vychádzal z civilnej rétoriky a homílií cirkevných otcov: AI, KE, DI, PAR, MY, ADE.[38] Zo 100 kňazov ju používa až 84%, čo nám na základe tejto vzorky kňazov dáva tušiť, že túto dynamickú stavbu homílie používa väčšina gréckokatolíckych kňazov na Slovensku. Existujú aj iné stavby homílií, ktoré iným spôsobom rešpektujú stupňovanie rozhovoru. Tiež je dôležité povedať, že východná kazateľská prax je vzdialenejšia určitému systému, ale je možno, z určitého pohľadu, bližšia Božiemu slovu a liturgii. Vrablecova stavba homílie, ako jej zvykneme v našich podmienkach hovoriť, je však nepopierateľne takou hodnotou, že homíliám na Slovensku dáva výraznú kvalitu. Bez tejto stavby sa homília môže vymykať určitej usporiadanosti a životaschopnosti. Ak by sme zanechali túto stavbu, naše homílie by mohli pôsobiť natoľko nevyvážene, že by mohla do veľkej miery zanikať kerygma a naša homília by mohla strácať rozmer radostnej zvesti a stávať sa viac odbornou prednáškou. Teda stavba homílie nie je jej podstatou, ale jej veľmi napomáha.

Najčastejšie oslovenie je *Drahí bratia a sestry!* Zo 100 kňazov ho používa 56%. Ďalších 27% k tomuto osloveniu dáva dodatok *milí mladí priatelia, chlapci a dievčatá, drahé deti* a pod.

Zo 100 kňazov 63% v homílii rozvíja iba jednu myšlienku, čo je veľmi pozitívne zistenie. 21% používa jednu, ale občas aj viac myšlienok.

Myšlienku si vyberajú v prevažnej miere z evanjelia, niekedy z čítania z listov apoštolov. Drvivá väčšina kňazov zo 100 kňazov (viac ako 90%) čerpá myšlienku z Božieho slova a z liturgie, prípadne z obdobia cirkevného roka, čo je veľmi pozitívne zistenie. V byzantskom obrade sú to napríklad vo Veľkom pôste liturgie Vopred posvätených darov (číta sa zo Starého zákona). Iba niekoľkí kňazi uviedli, že niekedy majú aj tematickú kázeň. Ak to chceme uviesť presnejšie, až 79% kňazov čerpá myšlienku z Božieho slova, 16% skôr vychádza z liturgického obdobia, s čím náuka o homílii ráta, a iba 5% kňazov obľubuje tematické kázne.

---

[38] Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 54. AI – antropologická indukcia, KE – kerygma, DI – didaskália, PAR – parakléza, MY – mystagógia a ADE – antropologická dedukcia.

Dĺžka homílií gréckokatolíckych kňazov na Slovensku je primeraná okolnostiam. Dotazník ukázal, že 60 kazateľov zo 100 má nedeľnú, resp. sviatočnú homíliu v rozmedzí od 7 do 15 minút. 18% má homíliu dlhšie než 15 minút a 22% káže kratšie ako 7 minút. Každodenná homília, či príhovor je u 46% zo 100 kňazov od 5 do 10 minút. 54% káže v obyčajných dňoch do 5 minút.

Čo sa týka formálnej homiletiky, napr. zo 100 kňazov, ktorí sa zapojili do prieskumu, až 60% používa rečnícku otázku v každej homílii, 32% niekedy a iba 8% rečnícke otázky v homílii nepoužíva.

Podľa dotazníka gréckokatolícki kňazi na Slovensku radi znázorňujú Božie slovo v rečníckych obrazoch a príkladoch. Zo 100 kazateľov až 74% používa, predovšetkým v nedeľnej a sviatočnej homílii príklad, resp. obraz. Vieme, že názornosť je v homílii veľmi dôležitá.

Nedeľnú, resp. sviatočnú homíliu si 26% kňazov vypracúva písomne (to však neznamená, že homíliu títo kňazi čítajú), 15% len niekedy, 13% len v bodoch a 46% si písomnú prípravu nerobí. Zaiste je to spôsobené množstvom povinností v pastoračnej službe – vyučovanie náboženstva a náboženskej výchovy, vybavovanie úradných záležitostí, pastoračné stretnutia („náuky“ pred prijatím sviatosti manželstva, krstu a pod.), stavebné práce – opravy a stavby chrámov a farských budov a pod. Predsa však je nutné uviesť, že nedeľnú a sviatočnú homíliu je dobré vypracovať písomne, pretože ju potom môžeme prehĺbiť a zdokonaliť po obsahovej i formálnej stránke, ale aj preto, že ju potom môžeme ponúknuť spolubratom kňazom ako pomoc a inšpiráciu. Vždy však platí, že písomne vypracovaný text nie je úplne konečným textom, pretože sa ho predsa neučíme naspamäť, ani ho nečítame, ale naopak rešpektujeme zásady virtuálneho dialógu v homílii, a teda aj neverbálnu spätnú väzbu poslucháčov homílie.

Zo 100 kňazov iba 2% kňazov homíliu číta, 33% niekedy prečíta nejaký citát, alebo príbeh, ale 65% kňazov homíliu zásadne nečíta.

Na záver týchto zistení sme si ponechali údaj, že 90 zo 100 kňazov sa na homíliu teší a kážu radi.

Záver

„Mnoho farností a iných komunít žije a vzrastá práve zásluhou nedeľných homílií“ (EN 43), píše pápež Pavol VI. Platí to aj v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Gréckokatolícki kňazi bytostne vnímajú, že kazateľská služba je ich „každodenným chlebom“, preto sa jej vo väčšine prípadov horlivo venujú vediac, že *„nielen z chleba žije človek, ale z každého slova, ktoré vychádza z Božích úst“* (Mt 4, 4).

Zoznam použitej literatúry

BAERWALD, J. P.: Mystagogy. In: *Fink, P.E.: The New Dictionary of Sacramental Worship*. Collegeville : „A Michael Glazier book“, 1990, s. 881—882.

BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, 128 s. ISBN 978-80-7162-659-6.

BISKUPSKÁ SYNODA: Posolstvo Božiemu ľudu na záver Biskupskej synody o Božom slove. In: *Edícia Dokumenty Svätej stolice*. Trnava : SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2009, 30 s; spolu 256 s. ISBN 978-80-7162-751-7.

BOHÁČ, V.: *Liturgika II.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1994, 124 s. ISBN 80-7097-294-7.

Kódex kánonov východných cirkví – Codex canonum ecclesiarum orientalium (18.10.1990), latinsko-slovenské vydanie – Prešov – Lublin : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove v spolupráci s Fakultou práva, kánonického práva a administratívy Katolíckej univerzity Jána Pavla II. v Lubline vo vydavateľstve Lublinskej arcidiecézy Gaudium , 2012, 882 s. ISBN 978-83-7548-090-0.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dei Verbum. Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení (18.11.1965), AAS 58 (1966) 817 – 836; slovenský preklad – In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV – Vojtech spol. s r. o., 2008, s. 139 – 158. 848 s. ISBN 978-80-7162-738-8.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Presbyterorum ordinis*. Dekrét o kňazskom účinkovaní a živote (7.12.1965), AAS 58 (1966); slovenský preklad: Dokumenty DVK, SSV Trnava v CN Bratislava 1969 – 1972, II. diel, s. 56 – 101.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Sacrosanctum concilium*. Konštitúcia o posvätenej liturgii (4.12.1963), AAS 56 (1964); slovenský preklad: Dokumenty DVK, SSV Trnava v CN Bratislava 1969 – 1972, I. diel, s. 107 – 148.

IĽKO, M.: Liturgia slova. In: *http://www.zoe.sk/?lit_liturgia_slova* (13.01.2011).

IĽKO, M.: Analoj. In: *http://www.zoe.sk/?zoepedia&heslo=Analoj* (15.01.2011).

IĽKO, M.: SOLEA. In: *http://www.zoe.sk/?zoepedia&heslo=Solea* (15.01.2011).

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava : SSV, 2007, 918 s. ISBN 978-80-7162-657-2.

KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 1998, 96 s.

KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Poriadok bohoslužieb.* Slovenský preklad – Michalovce : Byzant Košice s. r. o., 1998, 112 s. ISBN 80-85581-18-3.

KOVÁČIK, J. – HALKO, J. – GRADOŠ, J.: Slovenskí biskupi v Ríme. K apoštolským prahom. In: *Slovo. Časopis gréckokatolíckej cirkvi.* Prešov : Gréckokatolícke biskupstvo a Petra, n. o., 2007, roč. 39, č. 16, s. 8 – 9. ISSN 1335-7492.

MATEOS, J.: *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique (OCA 191).* Rím, 1971.

MOJZEŠ, M.: Eucharistická spiritualita. In: *Logos. Revue gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* Prešov : Anton Mesároš – Logos, 2005, roč. 6, č. 1, s. 58 – 66.

NASTIŠIN, M.: *Súčasná kazateľská činnosť gréckokatolíckych kňazov na Slovensku ako súčasť novej evanjelizácie.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, 2008. Diplomová práca, 89 s.

Obežník 4/júl 2004. Prešov : Gréckokatolícke biskupstvo Prešov, 2004, 6 s.

PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi. Posynodálna apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete.* (08.12.1975). Trnava : SSV, 1999, 120 s. ISBN 80-7162-266-4.

PUVÁK, M.: Sviatosť krstu v mystagogických katechézach sv. Cyrila Jeruzalemského. In: *http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007 – 4/Sviatost--krstu-v-mystagogickych-katechezach-sv-Cyrila-Jeruzalemskeho.html* (14.01.2011).

RATZINGER, J.: *Služobníci vašej radosti.* Trnava : SSV, 2006, 99 s. ISBN 80-7162-602-3.

Svätá božská liturgia nášho Otca svätého Jána Zlatoústeho. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, 88 s. ISBN 80-88902-03-7.

Sväté písmo Starého i Nového zákona. Trnava : SSV, 1998, 2623 s. ISBN 80-7162-236-2.

STROMČEK, L.: *Cirkev ako communio. Náčrt ekleziológie Josepha Ratzingera.* Žilina : Inštitút Communio, n. o. Žilina, 2010, 284 s. ISBN 978-80-970523-2-4.

VASIĽ, C.: Naša sebaidentifikácia. In: *Gréckokatolícky kalendár 2010.* Košice : Byzant, s. r. o., 2009, 22 – 25 s. ISBN 978-80-85581-49-2.

VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiálna.* Trnava : SSV, 2001, 434 s. ISBN 80-7162-339-3.

VRABLEC, J.: *Homiletika.* Trnava: SSV v CN Bratislava, 1987, 212 s.

VRABLEC, J.: *Najplnšia forma kázne. Dodatok ku skriptám Homiletika pre poslucháčov homiletiky na CMBF v Bratislave.* Brtislava : 1990, 107 s.

http://portal.statistics.sk/showdoc.do?docid=50048 (04.01.2013).

Kerygma a katechéza ako prostriedok zmeny života

PETER TIRPÁK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Pope Paul VI. in encyclic Evangelii Nuntiandi reflects on what it actually means to announce the Gospel – he argues that announcing Gospel is not an easy task, because the message of the Gospel has to touch not only the environment, the culture, in which a person lives, but also his or her insides. This contribution aims to offert he catechesis and kerygma perception in terms of space, where it takes place.*

Key words: *Catechesis and kerygma. Parish. Education and faith. Catechesis. Jesus as a Teacher. Application.*

Ak sa má človek narodiť k novému životu v Duchu, musí zakúsiť a stotožniť sa s ohlásenou kerygmou – Ježiš Kristus zomrel a vstal z mŕtvych. Ak človek prijme tento fakt, stretáva živého Krista. Toto kerygmatické ohlasovanie sa volá katechéza, ktorej cieľom je upevňovať človeka vo viere, ktorou prijal sviatosť krstu (resp. iniciačné sviatosti). Katechéza je v istom slova zmysle vyučovanie vo viere. V dnešnej dobe však mnohí robíme pastoračnú chybu, pri ktorej tieto dve veci zvykneme vymeniť. Snažíme sa dávať jedlo niekomu, kto sa ešte nenarodil. Namiesto ohlasovania kerygmy, robíme katechézy. Chceme, aby ľudia nasledovali Krista, vyzývame a povzbudzujeme ich k tomu, aby dodržiavali určité kresťanské zásady, ale oni to nedokážu. Dôvodom tohto stavu jeskutočnosť, žetakýto človek ešte nepoznáKrista, nestretol ho a nemá s ním skúsenosť. Ak v pastoračnej službe oddeľujeme kerygmu od katechézy, staviame dom na piesku. Naše ohlasovanie musí mať pevný základ. Tým základom musí byť živý Ježiš Kristus, ktorý zomrel a vstal z mŕtvych. Ježiš bol najlepší učiteľ a evanjelizátor. Ohlasoval Božie kráľovstvo, Božiu lásku a nie príkazy a zákony. Neskončil pri „manuáli“ pre úspešný život. Toto nebolo

prioritou Kristovho ohlasovania.Ľudia, ktorí v neho uverili, mali skúsenosť s jeho láskou, začali ho nasledovať a počúvať jeho slová, ktoré boli neustále ohlasovaním kerygmy.[1]

Kerygma je ohlásenie určitého tajomstva spásy. Tento termín pochádza z gr. slova κήρυγμα – zvesť, posolstvo, kázanie, radostná zvesť. V nebiblickej reči má kerygma dvojaký význam:

a) ozvena hlasu (**kerýssein)** – ohlásenie čohosi prostredníctvom ohlasovateľa

b) obsah ohlásenej zvesti – to, čo sa má poznať. Obsah kerygmy tvoria**:**

- Božie skutky v dejinách spásy
- smrť a zmŕtvychvstanie Ježiša Krista pre naše hriechy
- ohlásenie prítomnosti Božieho kráľovstva

Kerygmatický aspekt svedectva je dimenzia, ktorá predstavuje stály prameň čerstvosti a novosti a musí byť trvalým elementom kresťanského ohlasovania. Ono utvára spoločenstvo, ktoré zakusuje bohatstvo života kresťanskej viery. Oznámenie príchodu Krista (usmrteného a zmŕtvychvstalého) sa pre všetkých stáva *kerygmou* – radostnou zvesťou, lebo ohlasuje, že smrť našej bytosti, otroctvo egoizmu a vášní bolo premožené zmŕtvychvstalým Kristom, ktorý sa stal κύριος nad všetkým tvorstvom a tiež nad tým, čo prekáža človeku, aby bol šťastný a žil v spojení s Bohom.[2]Profesor Taft vo svojej reflexii o Živote v liturgii píše, že kerygma je hlásanie radostného posolstva, aby sa vzbudila viera ako odpoveď na novú správu. Na druhej strane, písaná a opakovane ohlasovaná kerygma v liturgickom zhromaždení, ako pripomienka nášho priľnutia k radostnej zvesti vo viere, ktorá je počutá a prijatá – je anamnésis (ἀνάμνησις) – inými slovami liturgia.[3]Potvrdením kerygmy, ako sme si ju predstavili, sú aj nasledujúce texty zo Svätého písma:

- *Mužovia z Ninive vystúpia na súde proti tomuto pokoleniu a odsúdia ho, lebo oni sa kajali na Jonášovo kázanie – a tu je niekto väčší ako Jonáš!* – Mt 12, 41 alebo *Mužovia z Ninive vystúpia na súde proti tomuto pokoleniu a odsúdia ho; lebo oni sa kajali na Jonášovo kázanie – a tu je predsa niekto väčší ako Jonáš* – Lk 11, 32.
- *Lebo keď svet v Božej múdrosti nepoznal svojou múdrosťou Boha, zapáčilo sa Bohu spasiť veriacich bláznovstvom ohlasovania* – 1 Kor 1, 21.

---

1 IRSÁK, M.: *Kerygma a katechéza*.http://www.koinonia.sk/sk/rubrika/temy/cyklus--prednasok-o-evanjelizacii/kerygma-a-katecheza/ (28.10.2011).

2 KYSELICA, J.: *Obnova farnosti cez neokatechumenát.* Trnava : Dobrá kniha, 1998, s. 97.

3 Porov. TAFT, F. R.: Život z liturgie – Tradice Východu a Západu. RefugiumVelehrad – Roma, 2008, s. 19.

- *Moja reč a moje ohlasovanie nespočívali v presvedčivých a múdrych slovách, ale v prejavoch Ducha a moci* – 1 Kor 2, 4.
- *Ale ak nebol Kristus vzkriesený, potom je márne naše hlásanie a márna je aj vaša viera* – 1 Kor 15, 14.
- *A tomu, ktorý má moc utvrdiť vás podľa môjho evanjelia a hlásania Ježiša Krista na základe zjavenia tajomstva, ktoré bolo od večnosti skryté* – Rim 16, 25.
- *...ale v určenom čase zjavil svoje slovo v kázaní, ktoré mi bolo zverené na rozkaz Boha, nášho spasiteľa* – Tit 1, 3.
- *Ale Pán stál pri mne a posilňoval ma, aby sa cezo mňa naplnilo ohlasovanie a aby ho počuli všetky národy; a bol som vyslobodený z tlamy leva* – 2 Tim 4, 17.

Hlavný obsah kerygmy sa musí zhodovať s podstatou kresťanského posolstva, t.j. so základnými prvkami viery. Druhý vatikánsky koncil hovorí o istej hierarchii kresťanských právd a KarlRahner[4] si na základe uvedených skutočností utvoril princíp, čo je treba ohlasovať prednostne:

Vzkriesený a prítomný Kristus – toto je vlastne ústrednou udalosťou, z ktorej Cirkev žije. Cirkev sa utvára z ohlasovania tohto faktu a z viery.

Písmo interpretované pre aktuálne situácie – interpretácia sa tu má zakladať na troch rozmeroch: Musí sa žiť Zjavením, musí sa venovať prítomnosti (teda dnešným ľuďom) a musí byť prorocká (podrobiť kritike súčasný stav jednotlivca, Cirkvi a spoločnosti v budúcej perspektíve dejín).

Existenciálne situácie – nejde iba o sprostredkovanie poznania či morálneho povzbudenia. Ohlasovanie je nielen slovo o milosti a spáse, ale je i slovom milosti a spásy.

Ohlasovateľ kerygmy

Pravým podmetom, ale aj predmetom ohlasovania je Ježiš Kristus. On je prítomný v celom ohlasovaní, zatiaľ čo oživujúca sila vychádza z Ducha. Nositeľom ohlasovania je tiež kresťanské spoločenstvo. Potvrdením tejto skutočnosti je aj text zo Skutkov apoštolov, kde sa dozvedáme, že *„apoštoli smelo hlásali Božie slovo"* (Sk 4, 31). Popri takomto ohlasovaní kerygmy sú aj takí, ktorí majú špecifické poslanie, ktoré ich robí kvalifikovanými predstaviteľmi Krista (*„Sme teda Kristovými vyslancami a akoby Boh napo-*

[4] KarlRahner (* 5. marec1904 – † 30. marec1984) bol nemeckýteológ, profesor teológie v Innsbrucku, poradca pri Druhom vatikánskom koncile a autor koncepcie novej teológie náboženstva. KarlRahner výrazne ovplyvnil myslenie a smerovanie Katolíckej cirkvi, pretože vo svoje práci sa pokúšal reinterpretovať tradičnú teológiu vo svetle moderného filozofického myslenia.

mínal skrze nás" – 2 Kor 5, 20a). Ich úloha je trojaká: ohlasovanie, vysvetľovanie, svedectvo.

Kerygmu treba ohlasovať v Cirkvi z pozície svedka, z pozície toho, ktorý hovorí o tom, čo sám zažil. Na základe výpovede je potom možné, aby nastal moment, v ktorom sa poslucháči začínajú pýtať: „čo máme robiť ďalej?" Kerygma musí byť ohlasovaná ľuďom tak, aby „ranila" – aby človek skonfrontovaný dobrou zvesťou spoznal, že je hriešnik, a aby sa zároveň dozvedel, že existuje východisko z tohto stavu.[5]

Z uvedených dôvodov je kerygma:

- to, čo predchádza katechézu alebo je jej prvou časťou
- ohlásenie určitého tajomstva spásy
- pozvanie poslucháčov
- súčasne obsah i duch
- to, čo si vyžaduje obrátenie, oslobodenie od hriechu pre život podľa Ducha
- to, čo ohlasuje zásah Boha do histórie a manifestáciu jeho kráľovstva
- súčasťou ohlasovania vzkriesenia a vlády Ježiša Krista

Katechéza

Katechéza existovala v Cirkvi už od jej počiatkov. Súbežne s tým ako sa v priebehu dejín vyvíjala, nadobúdala rozličné formy a spôsoby svojej realizácie, pričom sa vždy vynorila otázka, ktorá by riešila jej vlastnú identitu či podstatu.[6] Termín *katechéza* pochádza z gréckeho slova κατήχησις, κατηχεῖν – zhora volať, hovoriť, robiť ozvenu, pričom sa myslí na všetko, čo vchádza do ucha.[7] V kontexte katechetiky ako predmetu môžeme hovoriť o tom, že ide o ústne, osobné vyučovanie či náboženské poučovanie.

Exhortácia blahoslaveného pápeža Jána Pavla II., ktorá sa zaoberá katechézou v súčasnosti, ponúka čitateľom veľa nápaditých myšlienok, na ktorých je hodné stavať základ o tom, čo je vlastne katechéza a aké je jej smerovanie. Spomína sa v nej, že Cirkev vždy pokladala katechézuza jednu z prvoradých povinností, pretože zmŕtvychvstalý Kristus prv než sa vrátil k Otcovi, dal apoštolom posledný príkaz, aby učili všetky národy zachovávať všetko, čo im (on) prikázal (CT 1). Pod týmto príkazom Ježiša Krista je obsiahnutá skutočnosť, že Cirkev chce neustále budovať dialóg, ktorý je

---

5 Porov. SZENTMÁRTONI, M.: Úvod do pastorálnej teológie. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 32.

6 Porov. ALBERICH, E. – DŘÍMAL, L.: *Katechetika*. Praha : Portál, 2008, s. 41.

7 Porov. EtymologyoftheGreekwordkatechesis (κατήχησις) http://www.myetymology.com/greek/katechesis.html (8.11.2011).

založený na láske, trpezlivosti, dobrote a pravde. Ak sa pozeráme do histórie Cirkvi, vidíme, že jedným z najväčším zástancom obnovy katechizácie v období Druhého vatikánskeho koncilu bol (okrem Jána XXIII., ktorý sa problematike ohlasovania venoval pri diskusiách a príprave konštitúcie *DeiVerbum*) pápež Pavol VI., ktorý v spolupráci s posvätnou Kongregáciou pre klérus odobril *Generálne direktórium katechézy*. To pobáda a orientuje obnovu katechézy v celej Cirkvi. Tá istá kongregácia v jednom zo svojich dokumentov píše, že *„katechéza je osobitne vhodným prostriedkom, aby (katechizovaný) vo svojom živote spoznal Boží plán, aby hľadal posledný zmysel života a dejín a tak postavil osobný a spoločenský život do svetla a do rámca požiadaviek Božieho kráľovstva a aby poznal tajomstvo Cirkvi ako spoločenstva tých, čo veria v evanjelium.“*[8] Práve od katechézy súvisí vnútorný rast Cirkvi, ako i dobro jednotlivcov (CT 18). Podobne túto ideu proklamuje aj Katechizmus Katolíckej cirkvi, ktorý pripomína, že katechéza má svoje miesto v pastoračnej službe, nakoľko ide do hĺbky a týka sa základov tak ľudského, ako aj kresťanského života (KKC 282).

Zo samotných podnetov, ktoré koncil a otcovia ponúkajú, vychádza stanovisko, že *katechizovať* znamená viesť niekoho, aby skúmal tajomstvo Božieho plánu vo všetkých jeho rozmeroch, teda pomôcť pochopiť, aká je to šírka, dĺžka, výška a hĺbka poznať Kristovu lásku, presahujúcu každé poznanie. Úlohou katechézy je posilniť vieru, ktorá osvecuje rozum, aby túto pravdu človek správne pochopil. Práve v tomto a mnohých iných prípadoch majú byť katechézy detí, mládeže i dospelých zamerané na to, aby sa o Božom slove rozjímalo v osobnej modlitbe a v meditácii, aby sa tak Božie slovo zžívalo a prinášalo ovocie v každom živote, zvlášť v krízovom období. Z toho vyplýva, že Cirkev má vlastnými aktivitami riešiť primárny problém človeka, pretože ak je človek vnútorne „zdevastovaný“, dôsledkami jeho počínania bude také aj celé jeho okolie a teda explicitne i vzťahy. Z hľadiska postupnosti a vzťahu medzi kerygmou a katechézou by sme mohli povedať, že katechéza je vysvetlenie, resp. výklad kerygmy tomu, ktorý už verí a chce dosiahnuť dôkladnejšiu konverziu. V konečnom dôsledku je treba vnímať fakt, že katechéza sa buduje na kerygme.

Ohlasovateľ a adresát katechézy

Podľa apoštolskej exhortácie pápeža Pavla VI. s názvom *Evangelii-nuntiandi* je treba v prvom rade uznať, že **evanjelium je pravda**. Preto je potrebné – ako pápež zdôrazňuje – aby ohlasovateľ pravdy venoval ohlasovaniu a príprave naň veľa času a mnoho síl. Svedectvo, ktoré Ježiš Kristus vydal sám o sebe a ktoré sv. apoštol a evanjelista Lukáš prináša vo

8 POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA PRE KLÉRUS: *Všeobecné katechetické direktórium*. Bratislava : Saleziánske katechetické stredisko, 1992, s. 12.

svojom evanjeliu (*„Musím zvestovať Božie kráľovstvo, lebo na to som poslaný“* – Lk 4, 43), má zrejme veľký význam. V jednom výroku zhrňuje celú úlohu a poslanie Ježiša Krista. Tieto slová dostanú svoj plný význam, ak ich porovnáme s textami evanjelia, kde si Kristus „privlastňuje“ výrok proroka Izaiáša: *„Duch Pána je nado mnou, lebo ma pomazal, aby som hlásal evanjelium chudobným“* (Lk 4, 18 a Iz 61, 1).

Ježiš vyznáva, že úloha, pre ktorú ho Otec poslal, je niesť radostnú zvesť z mesta do mesta, predovšetkým chudobnejším; oni sú často ochotnejší prijať ho, aby bolo zjavné, že sa splnili prisľúbenia Zmluvy, ktoré Boh ponúkal ľuďom. Aj všetky časti Kristovho tajomstva – samo vtelenie, zázraky, náuka, povolanie učeníkov, poslanie dvanástich apoštolov, kríž a vzkriesenie, večná prítomnosť medzi svojimi – patrili k ohlasovaniu evanjelia.

V každom období ľudských dejín sa Cirkev neustále snaží ohlasovať evanjelium, pričom si kladie za cieľ odpovedať si na otázky: Koho poslať hlásať Kristovo tajomstvo, akou rečou ho hlásať, ako dosiahnuť, aby všade preniklo a aby ho počuli všetci, ktorým je určené? Toto ohlasovanie, kázanie alebo katechéza – zaujíma v evanjelizácii také dôležité miesto, že sa často stáva priamo jej synonymom.

Radostná zvesť sa má hlásať predovšetkým svedectvom vlastného života. Kresťan alebo skupina kresťanov sa snaží chápať druhých ľudí, v spoločnosti ktorých žije. Vľúdne s nimi zachádzajú, zaujímajú sa o ich život a osudy a usilujú sa spolu s nimi o všetko, čo je šľachetné a dobré. Okrem toho má z nich vyžarovať prostým a nevtieravým spôsobom ich viera v duchovné hodnoty, ktoré presahujú ostatné bežné hodnoty a nádej v niečo, čo sa nevidí a čo si ľudia neodvažujú predstaviť. Zaiste takýmto tichým svedectvom títo kresťania vyvolávajú v srdciach tých, čo ich pozorujú, niektoré nevyhnutné otázky ako napríklad: Prečo sú takí? Prečo žijú takým spôsobom? Kto alebo čo ich na to podnecuje? Prečo sa o nás zaujímajú? Také svedectvo je už tichým, ale predsa veľmi silným a účinným hlásaním radostnej zvesti. Všetci kresťania sú povolaní vydávať takéto svedectvo a z tohto hľadiska sa môžu stať skutočnými ohlasovateľmi evanjelia.[9]

Katechéza podľa veku je podstatnou požiadavkou pastoračných aktivít v prospech rozvoja kresťanského spoločenstva. Na jednej strane sa totiž viera podieľa na rozvoji človeka, kým na druhej strane každá fáza života je vystavená nebezpečenstvu „odkresťančenia“ a musí zvládnuť vždy nové úlohy kresťanského povolania. Aby katechéza v závislosti od vekovej hranice adresáta odpovedala na súčasné naliehavé potreby, musí predložiť kresťanskú vieru v jej úplnosti, autentickosti a systematickosti podľa chá-

9 PAVOL VI.: Encyklika *Evangeliinuntiandi* (O ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete). http://www.kbs.sk/?cid=1117103183 (8.11.2011).

pania Cirkvi tak, že na prvé miesto bude klásť ohlasovanie spásy, vnášať svetlo do mnohých ťažkostí, nejasností, neporozumení, predsudkov a námietok, aké dnes kolujú. Medzi dôležité úlohy katechézy je potrebné zaradiť podporu formácie a dozrievanie života v duchu evanjelia primeranými prostriedkami, ako je sviatostná pedagogika, obnovy, duchovné vedenie a pod.[10]

Obsah a oblasť katechézy

Obsahom katechézy má byť blahozvesť spásy. Ona bude vždy čerpať svoj obsah z prameňa Božieho slova, ktoré nám odovzdala Tradícia a Sväté písmo. V samotnej katechéze je dôležité zdôrazňovať morálne a osobné požiadavky, ktoré zodpovedajú evanjeliu, kresťanským postojom a názorom voči životu a svetu. Pokiaľ ide o obsah katechézy, je treba zdôrazniť tri dôležité body:

Celistvosť obsahu: žiaden katechéta nemôže svojvoľne robiť výber z pokladu viery medzi tým, že ohlasuje iba to, čo sám považuje za dôležité.

Používanie metód na odovzdanie obsahu: v dnešnej katechéze budú metodické alebo pedagogické dôvody určovať organizáciu podávania bohatstiev obsiahnutých v katechéze. V tomto duchu metóda a výklad musia ostať pravými tlmočníkmi neporušiteľnosti obsahu.

Ekumenický rozmer v obsahu katechézy: všetci veriaci podľa vlastnej schopnosti a postavenia v Cirkvi sú povolaní zúčastniť sa na hnutí, ktoré vedie k jednote. Ak bude v katechéze snaha o symbiózu medzi katolíkmi a nekatolíkmi (nepozerajúc na vekové ohraničenie človeka), je to zaiste jeden z ideálnych spôsobov a krokov, ako sa naučiť zachovať si katolícku identitu a pritom mať v úcte iných, pri rešpektovaní ich vierovyznania.[11]

Diverzita vo vnímaní katechézy

Možno povedať, že pohľad na katechézu ponúkal vždy dvojakú reflexiu: teologickú a pedagogickú. Ak hovoríme o katechéze v *teologickej reflexii*, tá je odvodená zo samotnej povahy katechézy, ktorá sa nachádza v pastoračnom kontexte a je definovaná ako služba slova, ktorá je určená pre výchovu vo viere. Z tohto tvrdenia vychádza na povrch skutočnosť, v ktorej katechéza predchádza teológiu a teda nerozvíja ju, ale vieru. Teológia sa vo svojej podstate zaoberá analýzou katechézy, ktorá sa opiera o Božie slovo a slúži mu.

---

10 TIRPÁK, P.: Médiá a katechéza v procese formácie mladých. In: PAĽA, G. a kolektív: *Vplyv médií na sociálne a kultúrne hodnoty súčasnosti II*. Prešov : GTF PU, 2010, s. 45.

11 Porov. STANČEK, L.: Pastoračné dokumenty Jána Pavla II. http://books.google.sk (8.11.2011).

Katechéza musí ostať v kontakte s človekom, jeho životom a jeho životnou a spoločenskou situáciou. Toto tvrdenie potvrdzuje fakt, že predmetom katechézy je človek. Úlohou teológie je pripomínať, že obsahom katechézy má byť vždy Božie slovo, v ktorom je ukrytá sila, a túto silu má teológia pomáhať odhaľovať katechéze. Vymedzenie presných hraníc katechetiky nie je možné, pretože katechéza sa častokrát rozvíja v úzkom vzťahu s ďalšími pastoračnými aktivitami (pastorácia mládeže, duchovné sprevádzanie, kultivácia prejavov ľudovej zbožnosti a pod.)

Povaha katechetiky zodpovedá tiež *pedagogickej reflexii*, pretože práve v spomínanej pastoračnej činnosti Cirkvi majú svoje miesto a svoj význam humanitné vedy, zvlášť tie, ktoré sa zaoberajú výchovou. Antropologický pohľad na človeka nás často nabáda k tomu, aby sme hľadali spôsoby a prostriedky viesť človeka k stálym hodnotám, ktorých zachovávanie je prostriedkom k dosiahnutiu večného života. Zo spomenutého možno pochopiť záujem katechetiky o kultúrnu antropológiu, sociológiu, psychológiu a tie vedy, ktoré sa zaoberajú komunikáciu. Pedagogický ráz katechetického bádania vychádza zo samotného účelu katechizácie. Ide o výchovu viery v prospech jej dozrievania. Tento proces tvorí súčasť celkového dynamizmu rastu a dozrievania človeka. Preto možno katechetiku chápať tiež ako pedagogickú vedu, nevynímajúc pri tom jej teologický ráz.[12]

Ak hovoríme o diverzite v chápaní katechézy, je treba pripomenúť tiež názor pápeža Benedikta XVI., ktorý ešte ako kardinál Ratzinger reagoval na negatíva neucelenej katechézy, pričom zdôraznil, že **zmätok v teológii má vážne dôsledky v katechéze**. Isteže kardinál tu myslel či reagoval na konkrétne kazuistiky tej – ktorej doby, no je treba priznať, že aj dnes sa stretávame s touto problematikou. Ide o fakt, že teológia nevie sprostredkúvať jeden spoločný model viery a tým je katechéza vystavená rozkúskovaniu a stále sa meniacim experimentom. Niektoré katechizmy a katechéti už neučia katolícku vieru v jej harmonickej celistvosti, v ktorej každá pravda predpokladá a vysvetľuje nasledujúcu pravdu. Skôr sa usilujú vyzdvihnúť niektoré prvky kresťanského dedičstva ako ľudsky zaujímavé z hľadiska momentálnej kultúrnej alebo sociálnej orientácie. Niektoré časti Biblie sa vyzdvihujú preto, lebo sa pokladajú za bližšie dnešnému cíteniu človeka. Iné sa zasa obchádzajú alebo odkladajú ako vzdialené súčasnému svetu. Práve táto situácia a tento postoj katechétu má za následok neucelenú formáciu viery.[13]

---

12 ALBERICH, E. – DŘÍMAL, L.: *Katechetika*. Praha : Portál, 2008, s. 9 – 10.

13 Porov. VRABLEC, J.: *O otázkach viery – prednášky podľa kardinála Ratzingera*. Lúč : Bratislava, 1992, s. 50 – 51.

Príležitostná, didaktická a sviatostná katechéza

Príležitostná katechéza je podnietená problémami ľudského života, je potrebná, ale môže byť obohatením iba vtedy, keď sa zakladá na pravidelnej, didaktickej katechéze. Je nevyhnutná v niektorých prípadoch, napríklad v mimoriadnych situáciách (napr. príprava na 1150. výročie príchodu sv. Cyrila a Metoda na územie Veľkej Moravy, Rok viery, Týždeň mladých za rodinu a pod.), kde je potrebné vhodne, pomocou Božieho slova formovať kresťanský postoj a názor. Príležitostná katechéza sa môže dotýkať aj konkrétneho života farnosti a vnímania jej potrieb (duchovná obnova, príprava na oslavy mesta či obce, výročie sobáša a pod.). Príležitosťou ku katechéze môže byť aj sviatok, ktorý sa oslavuje, resp. pripomína v cirkevnom kalendári. Ide o sviatky Ježiša Krista, Presvätej Bohorodičky či spomienku na svätého, pričom v takejto katechéze by nemalo chýbať historické vysvetlenie daného sviatku, ako aj súvislosť sviatku s každodenným životom dnešného človeka.

Didaktická katechéza sa, naopak, nezakladá na okolnostiach, na nepredvídaných situáciách ľudského života. Sleduje poriadok zvolený katechétom na základe potrieb poslucháčov a požiadaviek a noriem stanovených Cirkvou. Tu sú nevyhnutné programy pripravené národnou katechetickou komisiou, vhodne interpretované pre konkrétne prostredie.

Sviatostná katechéza je syntézou príležitostnej a didaktickej katechézy. Ide o spôsob prehlbovania viery v pohľade na význam jednotlivých sviatostí, ktorých úlohou je živiť vieru a upevňovať ju. Sviatostná katechéza je právom nazývaná tiež farskou katechézou, pretože jej cieľom je pripraviť veriacich (ale i rastúcich vo viere – katechumenov) na vytváranie takého spoločenstva, v ktorého strede bude sám Ježiš Kristus, v ktorom sa stanú všetci novým stvorením. Súvislosť medzi úlohami farnosti, resp. farského spoločenstva a sviatosťami je veľmi veľká. Farnosť je totiž miestom vysluhovania sviatostí a farské spoločenstvo zasa rodinou, ktorá sa má podľa odporúčania Cirkvi[14] zúčastňovať pri vysluhovaní sviatostí, čím umocňuje charakter spoločenstva. Účasť členov farského spoločenstva pri vysluhovaní sviatostí jej členom má predchádzať sviatostná (farská) katechéza, ktorá vyprovokuje poslucháča k vnútornému stíšeniu sa a vnímaniu vysluhovania a veľkosti práve vysluhovanej sviatosti.

Záver

Boží služobník, pápež Ján Pavol II. vo svojej apoštolskej exhortácii o katechéze v našej dobe opisuje katechézu nasledovne: *„...katechéza je výchova detí, mladých a dospelých vo viere, ktorá v sebe osobitne zahrňuje*

[14] Porov. CCEO, kán. 673.

vyučovanie kresťanskej náuky, všeobecne podávané organickým a systematickým spôsobom, aby sa uviedli do plného kresťanského života."

Ak hovoríme o katechéze z pohľadu výchovy, je treba zdôrazniť to, čo je opísané už v predmetnom príspevku – katechéza je vychovávanie vo viere. V dnešnej dobe je situácia a chápanie výchovy vo viere úplne odlišné od toho, čo bolo kedysi pred niekoľkými rokmi, kedy šlo iba o podávanie informácií o viere. Dnes už vôbec nejde o memorovanie, či preukazovanie teoretických poznatkov v religijnej oblasti, ale ide predovšetkým o chápanie toho, že Boh sa dáva spoznať človekovi v jeho každodennom živote, v bežných situáciách. Úlohou ohlasovateľov v dnešnej dobe je teda vnímať hĺbku, šírku a bohatstvo kerygmy a katechézy, ktoré vyvádzajú človeka z kresťanského tradicionalizmu a vovádzajú ho do skutočného kresťanského života, ktorého ovocím je život podľa Ducha.

Zoznam použitej literatúry

ALBERICH, E. – DŘÍMAL, L.: *Katechetika.* Praha : Portál, 2008.

Codex canonum ecclesiarum orientalium.Lublin : WydawnictwoArchidiecezjiLubelskiej „Gaudium", 2012.

http://www.myetymology.com/greek/katechesis.html.

IRSÁK, M.: *Kerygma a katechéza.* In: http://www.koinonia.sk/sk/rubrika/temy/cyklus-prednasok-o-evanjelizacii/kerygma-a-katecheza

KYSELICA, J.: *Obnova farnosti cez neokatechumenát.* Trnava : Dobrá kniha, 1998.

PAVOL VI.: Encyklika *Evangeliinuntiandi (O ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete).* http://www.kbs.sk/?cid=1117103183.

POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA PRE KLÉRUS: *Všeobecné katechetické direktórium.* Bratislava : Saleziánske katechetické stredisko, 1992.

STANČEK, L.: *Pastoračné dokumenty Jána Pavla II.*http://books.google.sk

SZENTMÁRTONI, M.: Úvod do pastorálnej teológie. Trnava : Dobrá kniha, 1999.

TAFT, F. R.: Život z liturgie – Tradice Východu a Západu. RefugiumVelehrad – Roma, 2008.

TIRPÁK, P.: Médiá a katechéza v procese formácie mladých. In: PAĽA, G. a kolektív: *Vplyv médií na sociálne a kultúrne hodnoty súčasnosti II.* Prešov : GTF PU, 2010.

VRABLEC, J.: *O otázkach viery – prednášky podľa kardinála Ratzingera.* Lúč : Bratislava, 1992.

Transcendentálne východiská existenciálneho uvažovania o Bohu u Karla Rahnera

RADOVAN ŠOLTÉS
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Karl Rahner was one of the great theologians of the twentieth century and he had significantly influenced western theology, particularly by his contribution to the Second Vatican Council. The bases of his theology have the anthropological character, which points out that the experience with God is ontologically present in human life as a transcendental openness of a man for the absolute. Such a priori openness for transcendence is not directly seizable, but we can near to it only in symbols with a mystical character.*

Key words: *Karl Rahner. Religion. Theology. Mysticism. Transcendentality.*

Karl Rahner (1904 – 1984) patril k veľkým teológom 20. storočia. Jeho teologické myslenie sa formovalo pod vplyvom filozofie Immanuela Kanta a J. Maréchala. Maréchal, jezuita, narodený v Belgicku, sa pokúsil špecifickým spôsobom integrovať Kantove idey do novotomizmu tým, že v ľudskom myslení silne zdôraznil jeho dynamické zameranie sa na skutočnosť a na tomto základe vybudoval realistickú metafyziku[1], ktorá sa stala známou aj pod názvom *transcendentálny tomizmus*.

Maréchal sa pokúsil posunúť chápanie Tomáša Akvinského od školského zjednodušovania a prepojiť takýto spôsob myslenia s modernou filozofiou. Inými slovami – pokúša sa premyslieť možnosť metafyziky po Kantovi. Vychádzajúc z Tomáša sa snaží zachovať istý realizmus týkajúci sa metafyzického pojmu bytia a inšpirujúc sa Kantovou transcendentálnou metódou sa pokúša nanovo premyslieť možnosti hovorenia o bytí. Upo-

[1] Porov. SCHOOF, T.: Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? – Vývoj moderní katolické teologie. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 106.

zorňuje, že po Kantovi už nemôžeme prehliadať podmienky nášho myslenia. Tento problém sa týkal tej formy novoscholastiky, ktorá odmietala transcendentálny spôsob myslenia. Zároveň však Maréchal nechce ostať uzavretý v idealizme a v protiklade ku Kantovi vypracúva koncept bytia ako poslednej a najvyššej podmienky, ktorá umožňuje rozumu sa na „bytie ako také“ pýtať. Začína pri *„súde“*, v ktorom sa vždy *apriori* potvrdzuje bytie v afirmácií. Súd teda nespočíva, ako u Kanta, len v logickom spojení pojmov, ale sa uskutočňuje afirmáciou Kantom zabudnutého bytia.[2]

V aplikácii na teológiu Maréchalov „transcendentálny tomizmus“ zdôrazňoval, že človek je vo svojej dynamickej činnosti intelektu otvorený pre transcendentný horizont, na rozdiel od Kanta, ktorý zastával názor, že činnosťou čistého rozumu nie je možné dospieť k poznaniu Boha, ktorý je pre čistý rozum hraničným pojmom. Práve z tejto otvorenosti človeka pre bytie vychádza aj Rahner a zameriava sa preto na vzťah medzi ľudským poznaním a túžbou. V poznaní človek nepozná len objekt poznania, ale zároveň vie, že je možné a nutné poznať viac. Táto transcendentálna túžba po totálnom horizonte, ktorá je v základe ľudského bytia, vedie človeka k možnosti neustáleho prekračovania konečných horizontov poznania.[3]

V tomto bode Rahner zároveň nadväzuje na myslenie Martina Heideggera, predovšetkým tému autenticity v osobnom prežívaní človeka, čím rozvíja teológiu do hlbokého existenciálneho rozmeru. V čase štúdii vo Freiburgu sa zúčastňoval Heideggerových exkluzívnych seminárov, čo prispelo k jeho antropologicky orientovanej teológii. Jeho cieľom bolo vytvoriť teológiu, ktorá bude schopná reflektovať stav súčasného sveta a pokúsil sa načrtnúť, ako by bolo možné v súčasnom spoločenskom a vedeckom diskurze hovoriť o možnosti stretnutia sa s Bohom a možnosti jeho „poznania“. Božia ponuka byť človeku cieľom necháva v človeku ontologickú stopu, ktorá ho vedie k túžbe po dobre. Človek tak zostáva dynamickým pohybom na ceste k absolútnemu bytiu. Tento pohyb však nie je uzavretý v špecifických racionálnych konštruktoch, ako to presadzoval „scholastický objektivizmus“, ale je ho možné rozvíjať v pluralite. Tu sa rodí aj známa Rahnerova téza o „anonymných kresťanoch“.

Rahnerova teológia je teda, ako ju aj sám označuje *antropocentrická* v zmysle chápania človeka ako transcendencie k Bohu. Boh sa ukazuje sám v človeku a človek sa tak stáva symbolom Boha. Človek je tak potenciálny brat Krista. V eseji „Anonymní kresťania“ píše: *„Človek je to, čo sa deje, keď sa Boh vyjadruje a vzdáva. Človek je (...) to, čím sa Boh stáva, keď*

---

2 LOTZ, J. B.: Josef Maréchal (1878 – 1944). In: WINGENDORF, E.: Josef Maréchal. Výbor z filozofického díla. Olomouc : Centrum Aletti, 1996, s. 12 – 13.

3 Porov. HUNDERSMARK, L.F.: Karl Rahner. In: Velké postavy západního myšlení – Slovník myslitelů. Praha : Prostor, 1999, s. 640.

sa rozhodne ukázať samého seba v oblasti mimobožského. A naopak (...) človek je ten, kto sa uskutočňuje, keď vydáva samého seba v nepochopiteľnom tajomstve Boha. Z toho pohľadu je Božie vtelenie jedinečne výsostným prípadom uskutočnenia ľudskej prirodzenosti všeobecne."[4]

Rahner sa ako teológ aktívne podieľal aj na príprave dokumentov *Druhého vatikánskeho koncilu* (1962 – 1965). Išlo predovšetkým o dokumenty *Lumen gentium* a *Dei Verbum*. Jeho teológia musí byť chápaná na pozadí jeho filozofického východiska, ktoré bolo predstavené najmä v diele *Poslucháči slova* (1941).

Kľúčovým momentom Rahnerovej teológie je teda poukázanie na *apriórnu otvorenosť* a upriamenie ľudského ducha na *absolútne bytie Boha*, ktorý je podmienkou sebauskutočňovania človeka v duchovných aktoch. Takto je transcendencia smerom k Bohu nielen možná, ale aj spoludaná ako apriórna podmienka pre účinkovanie ľudského ducha.[5] Táto apriórna podmienka však nepôsobí na človeka násilne, ale je otvorená pre slobodu. Preto Rahner nechápe vzťah človeka k Bohu len na racionálnej rovine, ale necháva priestor pre mystický aspekt skúsenosti človeka s Bohom.[6] Preto si človek nemusí skúsenosť, či otvorenosť pre transcendenciu všímať a môže ju *ignorovať* a venovať sa konkrétnosti svojho sveta, svojim úlohám, svojmu kategoriálnemu konaniu v priestore a čase...[7] *Akým spôsobom môže teda človek reflektovať transcendenciu a akým spôsobom môže na ňu odpovedať?*

Zásadná apriórna otvorenosť človeka pre transcendenciu

Rahner začína svoju teológiu *transcendentálnou analýzou subjektu*. Podľa neho je človek bytím, ktoré sa vyznačuje schopnosťou transcendovať svoju konečnosť smerom k nekonečnému, transcendentnému horizontu. Táto schopnosť, *byť otvoreným pre transcendenciu*, je človeku vlastná a je súčasťou jeho apriórnej „výbavy". Človek sa síce môže transcendencii vyhýbať, ale nemôže ju totálne vytesniť zo svojho života. Rahner zo zdôvodňuje následovne:

Subjekt je zásadne *otvorený* svojou povahou pre všetko, pre bytie vôbec. Prejavuje sa to v tom, že si uvedomuje svoju konečnosť na pozadí nekonečnosti.[8] Práve *skúsenosť konečnosti* je pre Rahnera východiskovým bodom, v ktorom sa odráža možnosť hovoriť o transcendencii. Celý pohyb

---

4 Zdroj: HUNDERSMARK, L.F.: Karl Rahner. In: Velké postavy západního myšlení – Slovník myslitelů, 1999, s. 642.

5 Porov. CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava : Serafín, 2008, s. 396.

6 Porov. Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar – Rozhovor s Wernerem Löserem. In: Teologické texty, roč. 11, 2000, č. 1, s. 32.

7 Porov. RAHNER, K.: Základy křesťanské víry. Svitavy : Trinitas, 2004, s. 74.

8 porov. RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 56.

smerom k transcendencii, začína pri *otázke*, ktorú si človek kladie. Nejde o otázku na tú, ktorú vec, ale o *možnosť* položiť otázku vôbec. Teda nejde o *obsah* otázky, ale o *akt* otázky.

Možnosť položiť otázku vyplýva z dvoch skutočností. Prvá vyjadruje istú *konečnosť* – totiž naše poznanie je aktuálne obmedzené (nevieme, preto sa pýtame). Zároveň je však v otázke táto aktuálna konečnosť prekračovaná k ďalšiemu horizontu, ktorý je síce aktuálne nepoznaný, ale umožňuje klásť otázku ako takú. Konkrétna otázka (napr.: *„Aká je to kniha?“*) predpokladá isté predporozumenie predmetu, na ktorý sa pýtame (vieme čo je to *„kniha“*). Konkrétna otázka je teda možná vždy len na pozadí konkrétneho predporozumenia. Otázka ako akt, je schopnosťou pýtať sa na všetko, pretože vždy v otázke môžeme prekračovať akýkoľvek konkrétny horizont. Človek sa totiž môže pýtať na všetko, aj na témy, ktoré hraničia s naším aktuálnym poznaním. (*Čo bude po smrti? Aký je definitívny zmysel ľudskej existencie? Prečo som na tomto svete?* a pod.). [9]

Tieto otázky siahajúce za hranice našej konečnosti a nášho konečného poznania sú možné len preto, lebo konečnosť nášho aktuálneho horizontu poznania a pýtania sa, je uchopená na pozadí nekonečného horizontu, ktorý každý konečný horizont presahuje. Preto otázka ako taká predpokladá *apriórny nekonečný horizont*, ktorý umožňuje akt otázky. Nekonečný horizont je vždy „za“ konečným, a preto umožňuje pýtať sa na hranice konečného, pretože predpokladáme, že konečné nie je definitívnou hranicou. Vždy, keď sa pýtam viem, že *neviem všetko*, ale zároveň viem, že *môžem vedieť viac*. Je tu teda *aspekt negatívny* – nepoznanie, a *aspekt pozitívny* – predpokladanie možnosti väčšieho poznania. Práve táto túžba *„vedieť viac“* je možná v istom predporozumení, že niečo *„viac“* je skutočné, ináč naša otázka by zanikla v ničote a v podstate by sme ju ani nemohli položiť.

Práve tento predpoklad sa nedá odvodiť z konečnosti, ale ani z ničoty. Mohli by sme to vyjadriť otázkou: *„Prečo myslíme na večnosť, keď náš život a celú skúsenosť prežívame v zážitku konečnosti?“* Tento predpoklad nekonečného horizontu je apriórnym (netematickým) predporozumením, v ktorom vnímame našu existenciu *v konečnosti*, ale zároveň *v možnosti* transcendencie. Ako hovorí Rahner: *„Ničota nemôže byť horizontom predporozumenia, nemôže byť tým, čo priťahuje a uvádza do chodu tú skutočnosť, ktorú človek prežíva ako svoj skutočný život a nie ako ničotu“*[10]

Nekonečnosť však nevystupuje v našom vedomí ako niečo samozrejmé a pochopiteľné. Niekedy môže pôsobiť aj *hrozivo*. Preto ju človek môže prehliadať a nevšímať si ju. Zo strachu pred touto hrozbou *neisto-*

9 Porov. RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 73.

10 RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 75.

ty a *neuchopiteľnosti* sa radšej uchýli k tomu, čo mu je dôverne známe a bežné. Avšak nekonečnosť, ktorej je človek vystavený, preniká aj bežný každodenný život. Neustále si (vedome či podvedome) kladieme otázku po zmysle aj tých najbežnejších udalostí, pýtame sa na zmysel pri našich rozhodnutiach, voľbách, plánoch a pod..

Zdá sa, že otázka na zmysel je možná len na pozadí možno aj neuvedomeného tušenia, či túžby po poslednom zmysle. Človek teda v zásade ostáva človekom na ceste. Každý cieľ, na ktorý sa môže vo svojom poznaní i konaní zamerať, je už relativizovaný ako iba predbežný krok, ako určitá etapa. Každá odpoveď je vždy len novou otázkou. Človek tak zakúša sám seba ako *nekonečnú možnosť*. Aj keď prehliada alebo sa vyhýba transcendencii, vždy ostáva bytosťou transcendencie, t.j. súcnom, do ktorého života neustále zasahuje mlčiaca nekonečnosť skutočnosti ako tajomstva, pričom touto nekonečnosťou nemôže disponovať.[11] Teda spolu so skúsenosťou prázdnoty, či vnútornej krehkosti, alebo absurdity toho, s čím sa stretáva, zakúša zároveň i *nádej* – pohyb smerom k oslobodzujúcej voľnosti a zodpovednosti, ktorá mu kladie reálne bremená a ktorá mu taktiež žehná.[12] Absurdita teda nemusí mať posledné slovo. Človek to akosi existenciálne „tuší".

Táto otvorenosť človeka pre nekonečno sa netýka len racionality, ale aj samotnej skúsenosti prežívanej v každodennom živote. Abstraktný spôsob racionálnej reflexie nestačí. Ako Rahner poznamenáva: *„Nesmie sa zabúdať, že takáto výpoveď zmienenú skúsenosť nikdy nespôsobí, ale len dodatočne hovorí o už prítomnej skúsenosti. Človek ju teda neuskutočňuje v abstrakcii dodatočného hovorenia o nej. Ona sama sa deje ako niečo veľmi konkrétne – hoci nevýslovné – v konkrétnej každodennej skúsenosti."*[13]

Tu Rahner poukazuje na existenciálny rozmer ľudského života, v ktorom sa človek skrze existenciály stretáva s tajomstvom, ktoré ho presahuje. Tento presah dáva nádej a zmysel samotným situáciám akými sú napríklad zážitok *osamelosti*; uvedomenie si vlastnej *zodpovednosti* za život, z ktorého nie je možné vycúvať (v heideggerovskom zmysle ako vrhnutosti do bytia); ale aj skúsenosť zážitku bezpodmienečného *prijatia v láske* zo strany Boha; či skúsenosť *smrti*, v ktorej sa všetko prepadáva do ničoty. V týchto spôsoboch stretnutia sa človeka s vlastnou konečnosťou a zároveň s túžbou po nádeji by sme mohli pokračovať. Podstatné však je, že spoločným menovateľom týchto existenciálnych situácii je *„základný zážitok človeka, v ktorom otvorenosť jeho pohybu vchádza do neuchopiteľ-*

11 Porov. RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 73, 77.

12 Porov. RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 75.

13 RAHNER, K.: Skušenost Boha v dnešní době. In: Teologie 20. století – antologie. Praha : Vyšehrad, 1995, s. 87.

ného tajomstva a pritom zisťuje, že je zajatcom svojej trýznivej, skutočnej a desivej konečnosti len vtedy, keď si nevšíma tej nekonečnej neuchopiteľnosti, ktorá ho zo všetkých strán obklopuje, alebo keď má znej strach, pretože mlčky a neovládateľne všetko preniká."[14]

Takto sa pred človekom otvára možnosť presahu, ktorú môžeme nazvať Bohom, ale Rahner zároveň upozorňuje, že nestačí len povedať: *„Tým čo sa takto zakúša sa myslí Boh – a pritom predpokladať, že je vopred jasné to, čo sa Bohom myslí. Muselo by sa taktiež obrátene povedať: To, čo sa myslí Bohom, je potrebné chápať na základe tejto skúsenosti, pretože ináč vždy hrozí nebezpečenstvo, že človek pod slovom Boh myslí niečo nezmyselné, to zavrhne a potom sa domnieva, že musí byť ateista.*"[15]

Prítomnosť a neuchopitelnosť tajomstva Boha

Transcendencia ako totálny horizont nie je a ani nikdy *nebude totálne pochopená* človekom. *„Táto transcendencia nie je nikdy zachytená metafyzickou reflexiou a (...) je možné sa k nej priblížiť nanajvýš (pokiaľ to je vôbec možné) asymptoticky, a to v mystickej skúsenosti a možno i v definitívnej osamelosti a pripravenosti na smrť.*"[16]

Preto Rahner v prvom rade upozorňuje, že všetkým teologickým výpovediam musíme rozumieť *analogicky*. Rahner však upozorňuje na problém príliš ľahkovážneho narábania s touto teóriou: *„Slovo „analógia" nesmieme chápať ako nejaký hybrid medzi jednoznačnosťou a mnohoznačnosťou. [...] V školskej filozofii sa tzv. analogia entis často podáva tak, ako by bola niečím tretím medzi jednoznačnosťou a mnohoznačnosťou; ako by sme museli povedať niečo o Bohu a potom by sme nahliadli, že vlastne nemôžeme, pretože pôvodný obsah pojmov takejto výpovede pochádza odinakiaľ, od nejakej veci, ktorá s Bohom príliš nesúvisí. Preto sme vraj nútení vytvárať pojmy analogické, ktoré sú niečo medzi tým, čo je jednoznačné, a tým, čo je mnohoznačné.*"[17] Tento spôsob výpovede o Bohu práve kritizovala analytická filozofia jazyka: *„Ak chceme hovoriť o tom, čo je pre nás neznáme, na základe toho, čo je nám známe, odkiaľ vieme o neznámom?"* Ak o ňom predsa len niečo vieme, tak len v jazyku, ktorý je zakorenený v našej skúsenosti. Dostávame sa do uzavretého lingvistického kruhu.

Rahner hovorí o možnosti presahu k transcendentnému horizontu len na základe možnosti *otvorenosti jazyka*. Je to vždy konkrétny, ale otvorený jazyk. Preto je schopný nielen popisovať, ale aj presahovať skúsenosť.

---

14 RAHNER, K.: Skušenost Boha v dnešní době. In: Teologie 20. století – antologie, 1995, s. 88.

15 RAHNER, K.: Skušenost Boha v dnešní době. In: Teologie 20. století – antologie, 1995, s. 89.

16 RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 77.

17 RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 125.

Slovo „Boh“ je zaiste v konkrétnom jazyku, ale jeho význam odkazuje na *transcendentný horizont*, ktorému človek síce nemôže porozumieť tematicky, ale ontologicky.

Bolo by naivné chcieť tento jazyk metafyzických výpovedí podrobiť kritériám verifikovateľnosti podľa empirických vied. To nie je možné. V tomto zmysle bude reč o Bohu vždy vystavená protestu Wittgensteina, ktorý prikazuje *mlčať o tom, o čom sa nedá jasne hovoriť.*[18] Vždy pôjde o konkrétnu jazykovú výpoveď. Rozdiel je však v tom, že táto výpoveď si nárokuje otvorenosť a zároveň túto otvorenosť potvrdzuje tým, že si uvedomuje svoje ohraničenie. Reflexia vlastnej ohraničenosti nás vedie na základe netematického predpoznania transcendentných horizontov k snahe o ich bližšie tematické, jazykové vyjadrenie, hoci naše poznanie bude vždy zároveň aj poznaním nášho nepoznania.[19] Z toho je zrejmé, že analogická reč o Bohu významovo konkrétny jazyk obohacuje a rozvíja, čím ho prekračuje, ale zároveň aj relativizuje. Preto Rahner hovorí o analógii ako o *transcendentálnom pohybe*, ktorý umožňuje prekročenie k neobmedzenému horizontu: *„Transcendencia je v porovnaní s kategoriálnymi, jednoznačnými pojmami pôvodnejšia, pretože transcendencia, t. j. toto presahovanie k neobmedzenému horizontu celého nášho duchovného pohybu, je predsa práve podmienkou, horizontom, nosným základom, ktorým vzájomne porovnávame jednotlivé predmety skúsenosti a zaraďujeme ich do kategórií.“*[20] Preto analógia nie je len snahou vytvoriť pojem niekde medzi jednoznačným a mnohoznačným, ale je to spôsob sebatranscendovania v jazyku práve preto, že *„sami existujeme analogicky tým, že sme založení vo svätom tajomstve.“*[21]

Môžeme teda hovoriť o transcendentálnom predporozumení transcendujúceho horizontu. Problém však je, akým spôsobom ho budeme interpretovať. Kant toto predporozumenie pripísal regulatívnej schopnosti rozumu, ktorý vo všetkom hľadá zjednocujúci princíp a tým najvyšším princípom je idea Boha. Napriek tomu však ostala pre Kanta nezodpovedaná otázka o zmysle takéhoto hľadania jednoty. Tú nakoniec odsunul do oblasti etiky.

Predporozumenie *totálneho horizontu* vyjadrené v analogických jazykových pojmoch nie je len možnosťou *hovoriť o Bohu*, ale možnosťou vôbec *položiť si otázku*, ktorá totálne presahuje empirickú skúsenosť: *„Je Boh? Čo bude po smrti? Aký zmysel má ľudský život?“* Preto empirické vedy túto reč nemôžu podrobiť metóde verifikácie. Otvára sa tu širšia antropo-

18 Porov. RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 99 – 100.
19 Porov. CORETH, E.: Metafyzika. Bratislava : TF TU, 1999, s. 48.
20 RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 125.
21 RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 126.

logická rovina, ktorá odkazuje na ľudského ducha. Ten sa nie tematický, ale reflexívne objavuje v ľudskom myslení a slobode. Ľudská duchovnosť nie je akýmsi dejinným produktom jednotlivca, či spoločenských štruktúr, ale tým, čo je základom slobody a podstaty človeka vôbec. Len vďaka tomu je človek človekom a nielen animálnou bytosťou.

Reč o Bohu je teda podľa Rahnera možná na základe skúsenosti so *slobodou*, v ktorej je náš duch *otvorený* pre nepodmienený horizont a o svojej otvorenosti môže vedieť. Poznanie Boha skrze jazyk však práve preto nebude nikdy ukončené a vyčerpané. Bude to nestále prekračovanie horizontov na základe metafyzického vzťahu k nepodmienenému horizontu, ktorý sa odkrýva a zároveň zahaľuje v našom myslení. To znamená, že nikdy nebude možné úplne pochopiť Boha. Teologické výpovede budú vždy nejednoznačné. Poznanie Boha nie je akýmsi uchopením predmetu. Je síce pravdou, že musíme hovoriť o Bohu, no pri tomto hovorení väčšinou zabúdame, že výpoveď o Bohu môže byť legitímna len vtedy, keď ju zároveň vezmeme späť. To znamená, že necháme naše výpovede „padnúť" do mlčanlivej nepochopiteľnosti samotného Boha.

Poznanie Boha sa uskutočňuje na pozadí *aposteriórnej skúsenosti* skrze *dejiny*, *svet* a predovšetkým skrze *človeka*, a práve preto musíme pracovať s ľudskými konceptmi a pojmami, ktoré nepostihujú transcendenciu v celej šírke. Transcendencia, ako nekonečný horizont, je neohraničená, pretože horizont transcendencie nie je vo vnútri tohto horizontu samého. Pretože nie je možné zachytiť samotný horizont transcendencie, nie je možné zachytiť ani transcendenciu samú. Nemáme kritéria, ktorými by sme mohli posudzovať transcendenciu. Definitívne merítko nie je možné merať. Nekonečná diaľka, ktorá všetko objíma a môže objať, sa sama objať nedá. Tento definitívny horizont je normou všetkého, ale je zároveň mimo akejkoľvek normy. Je niečím, čím nemôžeme vôbec disponovať.[22] Celé poznanie Boha v konečnom dôsledku poukazuje na jeho, pre ľudské myslenie, *nepochopiteľné tajomstvo*, ktoré sa síce odkrýva v zjavení sa Boha, ale aj napriek tomu ostáva Božím tajomstvom. Toto Rahner neustále zdôrazňuje a pripomína.[23] Preto teologická reč predpokladá *vieru*, bez ktorej je nezdôvodniteľná.

Pretože Boh nie je predmet vedľa iných predmetov, ale vždy len ako nekonečný horizont transcendencie, nemôžeme ísť k nemu priamo. Nikdy ho nemôžeme priamo uchopiť. Dáva sa len natoľko, nakoľko *mlčky poukazuje na niečo iné*, konečné, ktoré je premetom, ku ktorému sa môžeme obrátiť. Preto sa zdôrazňuje, že nie je možné mať lásku k Bohu bez

---

22 Porov. RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 115.

23 Porov. KÜGLER, G.: Karl Rahner – současník, teolog, prorok. In: Teologické texty, roč. 15, 2004, č. 2, s. 72.

lásky k blížnemu. Nie je možné hovoriť o Bohu bez toho, aby sme nehovorili o druhom človeku.[24] Výstižne to vyjadruje novozákonný text: *„Milovaní, keď nás Boh tak miluje, aj my sme povinní milovať jeden druhého. Boha nikto nikdy nevidel; ale keď sa milujeme navzájom, Boh ostáva v nás a jeho láska v nás je dokonalá. [...] Boh je láska; a kto ostáva v láske, ostáva v Bohu a Boh ostáva v ňom. [...] My milujeme, pretože on prvý miloval nás. Ak niekto povie: «Milujem Boha,» a nenávidí svojho brata, je luhár. Veď kto nemiluje brata, ktorého vidí, nemôže milovať Boha, ktorého nevidí.“* (1Jn 4, 11 – 12, 16, 19 – 20)

Sebazdieľanie Boha v skúsenosti človeka

Skúsenosť s Bohom je pre Rahnera kľúčovým momentom kresťanského ohlasovania. Rahner kladie veľký dôraz na existenciálne prežívanie viery, ktorá sa prejavuje v osobnej zaangažovanosti na zdieľaní sa Boha človeku. Vzťah medzi Bohom a človekom je vzťahom personálnym. *„Ak je vôbec možné o Bohu niečo povedať, potom je nutné ho vyjadrovať pojmom „personalita“.“*[25] Samozrejme, že chápanie Boha ako osoby musí rešpektovať jeho tajomstvo. Ak pri tomto zohľadnení umožníme Bohu, aby bol osobou tak, ako sa s nami chce stretnúť a ako sa s nami stretol v našich individuálnych dejinách, v hĺbke nášho svedomia a v celých dejinách ľudstva, môžeme hovoriť o skúsenosti s Bohom. Je pravdou, že transcendentálny pojem osoby vypovedajúci o Bohu je formálne neuchopiteľný. Nesmieme si však, podľa Rahnera, z tejto formálnej prázdnoty, či prázdnej formality urobiť modlu a už vopred odmietať spôsoby, akými sa môžeme s osobou Boha stretnúť v našich modlitbách, či individuálnych alebo všeobecne kresťanských dejinách. Z tohto dôvodu má určitá *náboženská naivita*, ktorá chápe personalitu Božiu takmer v kategoriálnom zmysle, predsa len svoje oprávnenie.[26]

Stredom kresťanského ohlasovania je zaiste Kristus, ale iba zbožné rozprávanie o Ježišovi je príliš málo. Vlastný a jediný stred kresťanstva a jeho posolstva je pre nás skutočné sebazdelenie Boha, v jeho najvlastnejšej skutočnosti a sláve, svojmu stvoreniu. Keďže ide o konečné stvorenie, Boh sám prichádza v podobe *našej* stvorenej existencie.[27]

To znamená, že Boh nechcel s nami konať cez stvorené veci, veď to, čo nás stretá, je stále iba konečné, len znak, iba číre poukázanie na Boha, ktorý stále ostáva na druhej strane. Boh chcel s nami konať priamo a to

---

[24] Porov. RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 116.

[25] RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 128.

[26] Porov. RAHNER, K.: Základy křesťanské víry, 2004, s. 128.

[27] Porov. KÜGLER, G.: Karl Rahner – současník, teolog, prorok. In: Teologické texty, roč. 15, 2004, č. 2, s. 72.

tak, že všetko, čo sa stáva, čo on koná, čo ukazuje a čo dáva, je napokon skutočne on sám.[28] Toto sebazdieľanie Boha sa kresťanom ukazuje v Ježišovi Kristovi: *„Nemožno viac povedať, kto je Boh pravdivý, skutočný, konkrétny a živý, aby sa pri tom nepovedalo, že jeho večné Slovo, v ktorom vyslovuje sám seba, je človekom na celú večnosť. Dnes nemožno v kresťanstve post Christum natum povedať o Bohu nič pravé, pravdivé a konkrétne, len keď ho vyznávame ako Emmanuela, ako Boha s nami, ako Boha nášho tela, ako Boha našej prirodzenosti, ako Boha našich ľudských znakov vo sviatosti, ako Boha našich oltárov, ako Boha, ktorý sa narodil z Márie Panny, a teda ako človeka uprostred nás, ktorý je človek a Boh v jednej osobe.“*[29] Táto teologická reflexia ozrejmuje, prečo sa v kruhu viery a teológie o Bohu zjavuje tvár človeka. *„Preto,“* ako hovorí Rahner, *„skutočne nemožno robiť teológiu bez toho, aby sme nerobili aj antropológiu.“*[30]

Z toho u Rahnera vyplýva dôležitá konzekvencia pre osobnú spiritualitu kresťana. S Bohom sa nie je možné stretnúť priamo, ale personálne skrze druhých. To je istý aspekt, ktorý Rahner spája s pojmom mystika. Človek je pre Rahnera *homo mysticus*, bytosť stvorená pre to, aby sa v láske vydala Tajomstvu, ktoré sa celkom daruje všetkým a objíma všetkých. Otvorenosť pre takéto stretnutie sa s Bohom vypĺňuje prázdnotu ľudského života, a dáva mu zmysel. Takáto mystika je mystikou ľudskej lásky, ktorá však už nie je vyhradená len kresťanom, ale sa môže stať súčasťou života každého človeka. Každý, kto žije altruisticky, čestne a je odhodlaný slúžiť blížnemu, i keď je agnostik alebo ateista, zakúša mystiku každodennosti, v ktorej dennodenne prechádza očisťovaním.[31]

Záver

Rahnerová teológia sa pokúša predstaviť vzťah medzi človekom a Bohom v dynamickom aspekte, ktorý reflektuje neustále hľadanie Boha vzhľadom k tomu, že ľudské poznanie je napriek možnosti transcendencie vždy uzavreté v konečných horizontoch poznania a viery. Porozumenie takto predstavenému vzťahu medzi človekom a Bohom je výzvou pre prevzatie zodpovednosti za vlastné hľadanie a nielen prijímanie konceptov, ktoré sú považované za totálne. Sebaprekračovanie zároveň znamená otvorenosť pre sebaobetovanie sa v láske, v ktorej človek dospieva k vlastnému sebauskutočneniu. Takto sa Rahner pokúša prepojiť nanovo premyslenú metafyziku s existenciálnym prístupom.

---

28 Porov. RAHNER, K.: Mária, matka Pána. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 21

29 RAHNER, K.: Mária, matka Pána, 1996, s. 22

30 RAHNER, K.: Mária, matka Pána, 1996, s. 22.

31 EGAN, H.D.: Karl Rahner. In: Slovník křesťanských mystiků. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2012, s. 648 – 649.

Na druhej strane sa Rahnerova teológia stretáva s istou kritikou v podobe výhrady, k prílišnému obmedzeniu teológie filozofiou.[32] Rahnerove nové východiská boli ťažko pochopiteľné aj pre zástancov bežnej školskej teológie, a to aj preto, že nová terminológia bola ťažko zlučiteľná s tradične zaužívaným pojmoslovým. Napriek tomu bol Rahner svojou teologickou koncepciou, aj v súvislosti s vplyvom na koncile, dôležitým prínosom pre formovanie teológie 20. storočia. Jeho teológia bola významná najmä preto, že sa pokúša vytvoriť most medzi tradičnou scholastickou (novoscholastickou) teológiou a novým spôsobom myslenia, čím vážne prispel k formovaniu novej teológie. Napriek tomu, že dnes stojíme pred novými otázkami, na ktoré musíme hľadať nové riešenia, je jeho teologický prístup stále inšpirujúci.

Zoznam použitej literatúry

CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava : Serafín, 2008.

CORETH, E.: *Metafyzika*. Bratislava : TF TU, 1999.

HUNDERSMARK, L.F.: Karl Rahner. In: *Velké postavy západního myšlení – Slovník myslitelů*. Praha : Prostor, 1999.

Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar – Rozhovor s Wernerem Löserem. In: *Teologické texty*, roč. 11, 2000, č. 1.

KÜGLER, G.: Karl Rahner – současník, teolog, prorok. In: *Teologické texty*, roč. 15, 2004, č. 2.

RAHNER, K.: *Dynamický prvek v církvi*. Olomouc : Refugium, 2007.

RAHNER, K.: *Mária, matka Pána*. Trnava : Dobrá kniha, 1996.

RAHNER, K.: Skušenost Boha v dnešní době. In: *Teologie 20. století – antologie*. Praha : Vyšehrad, 1995

RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*. Svitavy : Trinitas, 2004.

SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? – Vývoj moderní katolické teologie*. Praha : Vyšehrad, 2004.

Slovník křesťanských mystiků. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2012.

WINGENDORF, E.: *Josef Maréchal. Výbor z filozofického díla*. Olomouc : Centrum Aletti, 1996.

[32] Porov. Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar – Rozhovor s Wernerem Löserem. In: *Teologické texty*, roč. 11, 2000, č. 1, s. 31

O kresťanskej symbolike rozprávky H. Ch. Andersena Dievčatko so zápalkami

MARTINA PETRÍKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta, Prešov

Abstract: *In this paper we reflect on Christian symbolism of literature for children, closer, in fairy tale's text of Hans Christian Andersen (Dievčatko so zápalkami/The Little Match Girl). We inquire for the spiritual dimensions of literary texts in relation to the symbolic potential of the showing facts to show that the literal meaning of the text is growing not only about ethically correlated message. Through the interpretative processes and intrusions into the text as the image of life problems we emphasize that the largest gain from decoding of Christian symbolism and its effect not only in literature, is a new way of being. The literature is preparing a person to stay in the „proposed" or the new world. The literature leads the person into this world by the way of understanding not only the text, but also himself. According to Ricoeur, interpretation (understanding) of the text is completed in the interpretation of the subject, while understanding of the subject is „going" through the interpretation of signs, in which I is recognized and found.*

Kľúčové slová: *Tale. Symbol. Christian symbolism. Spiritual and aesthetic value. Tradition.*

Pri úvahách o symbole a symbolickej aktivite budeme vychádzať z teórie Paula Ricoeura, ktorý problematiku symbolu odkrýva v nadväznosti na teóriu metafory ako napätia. Vystupuje z predpokladov o zložitosti skúmania symbolov, keďže sú súčasťou rôznych oblastí výskumu (psychoanalýza, poetika, dejiny náboženstva) a keďže pojem „symbol" spája dve dimenzie – lingvistickú a nelingvistickú[1]. Ricoeur postavil „nadbytok označovania" proti označovaniu doslovnému pod tou podmienkou, že sa

[1] Podľa Paul Ricoeur: Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu. Bratislava: Archa 1997, s. 76 – 77. ISBN 80-7115-101-7

do protikladu postavia aj dve interpretácie – len spoznanie doslovného významu nám totiž umožňuje pochopiť, že symbol obsahuje nadbytok významu[2]. *„Ale pre toho, kto sa zíčastňuje na symbolickom označovaní, v skutočnosti neexistujú dve označovania, jedno doslovné a druhé symbolické, ale skôr jediný pohyb, ktorý toto označovanie prenáša z jednej roviny na druhú a ktorý ho k druhotnému označovaniu privádza pomocou doslovného označovania alebo cezeň. (...) Prvotné označovanie v podstate podmieňuje označovanie druhotné ako význam významu. Táto vlastnosť vyznačuje rozdiel medzi symbolom a alegóriou. Alegória je rétorickým postupom, ktorý po splnení funkcie možno odstrániť. (...) Symbolické poznanie, naopak, jestvuje iba v prípade, keď pojem nie je možné priamo uchopiť a keď cestu k nemu nepriamo naznačuje druhotné označovanie prvotného označovania."*[3] Tým sa zároveň upozorňuje na nemožnosť zámeny alegórie a symbolu, čo znamená, že „zisk" z čítania je zhmotnený v symbolickom poznaní, ktoré nie je „iba" výsledkom didaktického uchopenia problému prostredníctvom alegórie, ale je najmä výrazom pokusu riešiť zásadné protirečenia života, spájať to, čo bolo pôvodne oddelené. Význam symbolu možno pri interpretácii umeleckého textu identifikovať „len" na základe kontextu a našej čitateľskej i osobnej skúsenosti. Ako príklad možno uviesť interpretáciu symbolu ohňa, ktorý vyvoláva pozitívne, ale aj negatívne pocity (pocit tepla, svetla, pohodlia, spokojnosti... – pocit strachu, ohrozenia, nebezpečenstva...)[4], respektíve interpretáciu symbolu domu[5], ktorý je chápaný ako obraz vesmíru, vesmírneho poriadku, ľudského tela, ale jeho časti sú zas aj obrazom nevedomia či podvedomia (pivnica), vedomia (strecha) a pod., a tak možno vo vzťahu k rozprávke H. Ch. Andersena uvažovať napr. aj o význame kúta domu ako o obraze citového deficitu i existenciálneho zneistenia.

Rozprávka Hansa Christiana Andersena *Dievčatko so zápalkami*[6] bola prvýkrát vydaná v roku 1845. Názov príbehu zdôrazňuje drobnosť *jedného z najmenších*, ako aj bezmocnosť dievčatka, ktoré nie je pomenované ani len menom. Je jedným z mnohých a čo je ešte dôležitejšie, disponuje

---

2 Podľa Paul Ricoeur: c. d., s. 78 – 79.

3 Paul Ricoeur: c. d., s. 79.

4 Porovnaj Slivka, D.: Mýtus, symbol ako staroveký náboženský jazyk. In: Znak, symbol a rituál ako forma spoločenskej komunikácie. Zborník vedeckých (nekonferenčných) štúdií. Prešov: GTF PU v Prešove, 2012, s. 59.

5 Podľa Udo Becker: Slovník symbolů. 2. vyd. Praha: Portál 2007, s. 59. ISBN 978-80-7367-284-3

6 Dej Andersenovho Dievčatka so zápalkami zaradzuje dievčatko-polosirotu do zložitej životnej situácie, z ktorej samo nenachádza východisko. Nikto z ľudí si nekúpi zápalky a dievčatko sa bojí vrátiť domov, aj preto si nájde nedostatočný „úkryt" v kúte medzi domami, zapaľuje nepredané zápalky a na prelome starého a nového roka zamrzne.

zápalkami, ktoré reprezentujú tenzívnu zložku, keďže odkazujú na nebezpečenstvo.

„Zima bola tuhá, padal sneh. Blížil sa tmavý večer. Bolo to v posledný deň v roku, na Silvestra. V tej zime a tme išlo po ulici malé chudobné dievčatko, bez pokrývky hlavy a bosé. (...) V starej zástere malo niekolko balíčkov sírových zápaliek a jeden z nich držalo v ruke. Po celý deň si od dievčatka nikto nič nekúpil, ani mu nič nedal. Chodilo po uliciach hladné, premrznuté a vyzeralo, chúďa, veľmi úboho."[7]

Ak chápeme *symbol ako „nadbytok označovania"*[8], potom v kontexte realistickej, sociálne motivovanej rozprávky môžeme identifikovať nielen motívy, ale aj symboly, ktoré označujú viac, ako označuje doslovné označovanie. Dievčatko z Andersenovho príbehu bude teda nielen dieťaťom, ale aj symbolom nevinnosti, ako sa o deťoch hovorí v evanjeliu: *„... ak sa neobrátite a nebude ako deti, nevojdete do kráľovstva nebeského"* (MT 18, 3)[9]. Rovnako zápalky nebudú len prostriedkom na roznietenie ohňa ako zdroja potenciálneho svetla a tepla, ale vo vzťahu k detskému kontextu, ako sme naznačili, budú aj problémovým prvkom, v podobe synekdochy aj „časťou" ohňa, výrazom jeho nedostatočnosti ako predpokladu (nevyhnutnej) cesty dievčatka do „ekonomicky" podmieneného sveta. Avšak oheň býva vo svojom symbolickom význame chápaný aj ako prostriedok nového zrodenia na vyššom stupni[10]. V tejto súvislosti môžeme uvažovať aspoň o perspektíve „ohňa" ako zdroja svetla v nepozemskom kontexte a v novom čase.

Incipit príbehu, ktorý sa rozrastá o ďalšie sekvencie, totiž tematizuje nehostinné a pre ľudské mláďa nežičlivé prírodné, ba aj spoločenské a sociálne podmienky: *„Zima bola tuhá, padal sneh. Blížil sa tmavý večer. Bolo to v posledný deň v roku, na Silvestra. V tej zime a tme išlo po ulici malé chudobné dievčatko, bez prikrývky hlavy a bosé."*[11] Neprajnosť vonkajšieho prostredia (zima, sneh, tma) zasahuje detský subjekt o to intenzívnejšie, o čo je menej odetý a obutý, o čo viac je osamotený v silvestrovskom čase radosti, vyhostený z domovského priestoru na ulicu (*„Domov sa neopovážilo ísť, lebo zo zápaliek nič nepredalo a nezarobilo ani grajciar. Otec by ho iste zbil."*[12]) a neprijatý inými (*„Po celý deň si od dievčatka nikto nič nekúpil."*[13]). Detský subjekt sa nie vlastnou vinou, ale z vôle

---

7 Hans Christian Andersen: Dievčatko so zápalkami. In: Rozprávky. 1. vyd. Preložil J. Kaňa. Ilustroval J. Martiška. Bratislava: Petit Press 2008, s. 195. ISBN 978-80-89278-06-0

8 Pozri Paul Ricoeur: c. d.

9 Podľa Udo Becker: c. d., s. 54.

10 Podľa Udo Becker: c. d., s. 195.

11 Hans Christian Andersen: c. d., s. 195.

12 Hans Christian Andersen: c. d., s. 195.

13 Hans Christian Andersen: c. d., s. 195.

dospelého i z jeho nevôle, pretože dospelé je cudzie, teda necitlivé, situuje do vonkajšieho nehostinného prostredia. Jeho chabý odev symbolicky pripomína vzťah k Bohu, teda jeho oddelenosť od sociálne a materiálne podmienenej skutočnosti či absenciu pozemských väzieb, ako aj postavenie človeka vo vzťahu k transcendentnu: *„Nahý prichádza človek na svet a nahý ho opúšťa."* (Jb 1, 21)[14].

Kresťanské hodnoty, ktoré by mohli utlmovať tenziu nastolenej situácie, sú zhmotnené vo výroku z Nového zákona: *„Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili."* (Mt 25, 40). *„Veru, hovorím vám, čokoľvek ste neurobili jednému z týchto najmenších, mne ste to neurobili."* (Mt 25, 45). Platnosť morálnych hodnôt (súcitu, pomoci, služby) sa vo svete Andersenovho *Dievčatka so zápalkami* neguje (*„Chodilo po uliciach hladné, premrznuté a vyzeralo, chúďa, veľmi úboho."*[15]), ba vo svojej negácii sa stupňuje prostredníctvom synekdochy – pre dieťa uzavretého priestoru a nedostupných dobrôt (*„Za všetkými oblokmi sa svietilo a po ulici sa šírila vábivá vôňa husaciny."*[16]). Dievčatko, nedorastená dcéra svojej mamy (*„Z domu vyšlo len v papučiach, ale načo mu aj boli také papuče! Predtým ich nosievala jeho mama, takže mu boli veľké ."*[17]), rieši problém nedostatku (tepla, jedla, opatery, ochrany, dobroty, láskavosti a lásky) v dvoch rovinách. V tej vonkajšej, keď učupiac sa *„v kúte medzi dvoma domami, z ktorých jeden vyčnieval do ulice"*[18], v úsilí zohriať si rúčky škrtá zápalkami, no predovšetkým vnútorným utlmovaním tenzií života. Dieťa mrzne a prežíva predstavy, imaginácie, ba predsmrtné vízie. Čas horenia zápaliek „limituje" časový interval hyperbolizovaných, až animovaných pozitívnych predstáv a pocitov. Ich štvornásobnú (ba multiplikovanú) gradáciu (*veľké* železné kachle, *slivkami a jablčkami plnená* pečená hus, ktorá *vyskočila z misy a poskakovala po dlážke s vidličkou a nožom v chrbte*, *nádherný* vianočný stromček, *ešte väčší a vyzdobenejší*, *s tisíckami sviečok*, ktoré *vystupovali vyššie a vyššie* ako hviezdy, *nevýslovne jasná a žiarivá, milá a láskavá, pekná a veľká* stará mama), ktorá prebieha v rýchlom slede, neguje až do bodu „nula" uhasínanie ohňa zápaliek (zhasnutie zápalky znamená stratu či „doháranie" stupňujúcich sa predstáv a túžob vo vonkajšej skutočnosti, ba až smrť). Stupňovanie fyziologicky podmienených dobier, ale odkazujúcich k duchovnosti a nesmrteľnosti (stále zelený ihličnatý strom je totiž symbolom nesmrteľnosti[19]), prechádza

14 Podľa Manfred Lurker: Slovník biblických obrazů a symbolů. 1. vyd. Praha: Vyšehrad 1999, s. 158. ISBN 80-7021-254-3

15 Hans Christian Andersen: Dievčatko so zápalkami, s. 195.

16 Hans Christian Andersen: c. d., s. 195.

17 Hans Christian Andersen: c. d., s. 195.

18 Hans Christian Andersen: c. d., s. 196.

19 Pozri Udo Becker: Slovník symbolů.

k najvyššej hodnote citu, aby sa vypovedalo o veľkosti túžby po najdôležitejšej kvalite života dieťaťa, teda po ľudskom cite.

„Dievčatku sa zazdalo, že sedí pri veľkých železných kachliach s lesklými mosadznými rúrami. Oheň utešene horel a príjemne hrial! Dievčatko už vystieralo nohy, aby si ich zohrialo – a tu plameň zhasol. Kachle sa stratili, sedelo tu len vyhorenou zápalkou v ruke.“[20]

„Škrtlo novou zápalkou, ktorá zahorela, zasvietila a na mieste, kam dopadlo jej svetlo, bol múr priehľadný ako závoj. (...) Ešte krajšie bolo to, že hus vyskočila z misy a poskakovala po dlážke s vidličkou a nožom v chrbte. Hopsala dovtedy, až kým sa nedostala k chudobnému dievčatku. Zápalka zrazu zhasla a dievčatko videlo len hrubý studený múr.“[21]

„Odrazu sa našlo pred nádherným vianočným stromčekom. (...) Dieťa natiahlo obe ruky – vtom zápalka zhasla. Vianočné sviečky vystupovali stále vyššie a vyššie, až sa dievčatku zdalo, že sú to jasné hviezdy. Jedna z nich spadla a urobila po nebi dlhú ohnivú čiaru. „Teraz niekto zomiera!“ povedalo si dievčatko.“[22]

„Dievčatko rýchlo zapálilo celý zvyšok zápaliek v načatom zväzočku, lebo starú mamu chcelo vidieť čo najdlhšie. Zápalky svietili tak jasne, že pri nich bolo svetlejšie než za bieleho dňa. Nikdy predtým nebola stará mama taká pekná a veľká. Vzala si dievčatko do náručia a leteli vysoko, veľmi vysoko, tam, kde niet zimy, hladu ani strachu.“[23]

Oproti stupňovaniu svetelnosti a jasu (zápalka □ sviečka □ tisíc sviečok □ hviezda □ padajúca hviezda; zasvietiť □ horieť □ vystupovať, vzďaľovať sa □ padať, urobiť ohnivú čiaru □ *svietiť tak jasne, že pri nich bolo svetlejšie ako za bieleho dňa* □ stratiť sa, dohorieť, zomrieť) evokovaným horením malej zápalky, zdroja svetla a nedostatočného tepla, dochádza k ich ubúdaniu či utlmovaniu (zhasnúť, vyhorieť, padnúť ako hviezda a zmrznúť), ba cez tradovanú symboliku padajúcej hviezdy k predznamenaniu smrti, absolútneho dôsledku „pádu hviezdy“: *„Keď padá hviezda, vždy odchádza nejaká duša do neba. (...) Za studeného rána v kúte pri dome sedelo malé dievčatko s červenými lícami a s úsmevom na tvári. Bolo mŕtve, zmrzlo v posledný večer starého roka.“*[24] Absolútne riešenie, smrť, sa „len“ s vedomím perspektívy, večnosti, prelomí do svojho pozitívneho korelátu.

Hviezda je symbolom duchovného svetla, svetlo je v kresťanskej symbolike zviazané s duchovnými dimenziami sveta, pretože premáha jeho

---

20 Hans Christian Andersen: Dievčatko so zápalkami, s. 196.
21 Hans Christian Andersen: c. d., s. 196.
22 Hans Christian Andersen: c. d., s. 196.
23 Hans Christian Andersen: c. d., s. 196.
24 Hans Christian Andersen: c. d., s. 198.

tmu. V prípade Andersenovej rozprávky možno uvažovať o „tme“ plynúcej z nespravodlivosti v pozemskom svete, ktorý je treba presvetľovať svetlom viery, nádeje a lásky, svetlom spolupatričnosti, súcitu a pomoci. Resp. možno hovoriť o „tme“, ktorá sprevádza život nezviditeľňujúcich, nevidiacich ľudí z bezprostredného životného priestoru dievčatka. Vytesnenie a vyčlenenie ľudského mláďaťa reprezentujú aj „únikové“ nehostinné a nebezpečné cesty zo sveta nedostatku (dieťa predávajúce zápalky), z „konatívneho“ sveta (v ktorom sa nerealizuje akt pomoci), ale reprezentuje ich aj priestor úkrytu, *kúta* ako miesta nedostatočnej ochrany či ochranného obalu. Gaston Bachelard v *Poetike priestoru* hovorí: *„každý kút v dome, každý kútik v izbe, každý obmedzený priestor, do ktorého sa radi utúlime, schúlime do seba, je pre obrazotvornosť samotou, čiže zárodkom izby, zárodkom domu.“*[25] Zaiste, pri odkazovaní na večnosť možno uvažovať skôr o dome nášho Otca (*„Veď vieme, že keď sa tento stánok – náš pozemský dom rozpadne, máme od Boha príbytok nie rukou zhotovený, ale večný dom v nebi.“*, 2 Kor 5, 1).

Oproti otvoreným priestorom sa situuje priestor domova, domu ako chatrného príbytku s dierami. Jeho nedostatočnosť neutlmuje ani len ľudský faktor. Dievčatko bez mamy, ktorú zastupujú priveľké stratené papuče a na ktorú odkazuje oheň domovského toposu, oheň kachlí, disponuje „len“ ohňom zápaliek, ktorý nemôže zastúpiť materský princíp, tobôž ak ho aspoň sčasti nenahrádza otcovský princíp (dievčatko sa obáva otcovho hnevu a nevráti sa domov). Motív snehu, ktorý prekrýva „fyzickú“ realitu a stopy na jej cestách, možno chápať ako symbol čistoty, nevinnosti či neviny dieťaťa, ktoré je odkázané na svet ľudí a hynie v ňom. Môže však sprevádzať alebo reprezentovať aj konečnosť a neisté trvanie detského bytia, ktoré na rozdiel od snehu nepodlieha teplu, ale chladu a mrazu.

Pýtanie sa na duchovné rozmery umeleckého textu v nadväznosti na symbolický potenciál stvárnených skutočností nás ustaľuje v presvedčení o tom, že doslovný význam textu sa rozrastá nielen o eticky korelované posolstvo. Príbeh s tenziou, ktorá sa nerieši v pozemských podmienkach v pozitívnom duchu, vyústi do katarzie. Rozprávka prostredníctvom svojho metaforického či symbolického plánu načrtáva perspektívy riešenia za textom. Odkazuje na večnosť, ktorá „pije z koľají“ prítomnosti, a preto Andersen v závere príbehu dopovedá a nastavuje zrkadlo nevediacim, nevidiacim ľuďom. Na svetlo sveta vynáša to, čo „v tme“ ostalo neviditeľné (*„Svetlo prišlo na svet, a ľudia milovali tmu viac ako Svetlo, lebo ich skutky boli zlé.“*, Jn 3, 19): *„Nad malou postavičkou so zápalkami v lone svitlo novoročné ráno. Jeden z balíčkov bol takmer prázdny. „Chcelo sa zohriať,“*

[25] Gaston Bachelard: Poetika priestoru. Preložil: Michal Bartko. 1. vyd. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1990, s. 211. ISBN 80-220-0005-1

vraveli ľudia. Ale nikto nevedel, koľkú krásu videlo a v akom jase odišlo so starou mamou za radosťami nového roku."[26]

Umenie je dialogickou formou poznania[27], a preto naplnenie jeho zmyslu predpokladá prítomnosť niekoho, kto v pozícii modelového čitateľa bude pri recepcii textu viesť „dialóg" s modelovým autorom, aby sa odkryl zámer textu. V tomto prípade aj zámer „vypovedať znameniami" o človeku i svete a morálnych deficitoch. Podľa Umberta Eca so zámerom textu splýva modelový autor, ktorého nachádza modelový čitateľ[28]. Jeho interpretácie sú kontrolované vnútornou súdržnosťou textu, t. z., že *„každú interpretáciu určitej časti textu možno akceptovať, ak ju potvrdí, a zavrhnúť, ak ju spochybní iná časť toho istého textu"*[29]. Symbol ako analogické znázornenie nadzmyslového podľa Paula Ricoeura inšpiruje myslenie[30], teda aj myslenie recipienta o umeleckom texte v procese jeho interpretácie. A tá v sebe zahŕňa *rozvinutie „sveta diela", ktorý čitateľovi novým spôsobom ukazuje realitu a nové sebaporozumenie*[31], čo je najväčším ziskom z dešifrovania zmyslu textu, z dekódovania kresťanskej symboliky a jej účinnosti nielen v literatúre, ale predovšetkým vo svete – pre život sám. Literatúra totiž pripravuje človeka na pobyt v „navrhnutom" či novom (lepšom) svete. A vedie ho doň cestou porozumenia nielen textu, ale aj sebe samému, keďže podľa Ricoeura sa *interpretácia (porozumenie) textu završuje v interpretácii (v sebaporozumení) subjektu, pričom sebaporozumenie sa „deje" skrz interpretáciu znakov, v ktorých sa ja rozpoznáva a nachádza*[32]. A tieto znaky pre mňa „zrastajú" aj so symbolmi rozprávky, kódmi rozdúchavajúcimi nielen estetické city, ale aj našu citlivosť na duchovné podnety a hodnoty.

Zoznam použitej literatúry

ANDERSEN, H. Ch. Dievčatko so zápalkami. In: *Rozprávky*. 1. vyd. Preložil J. Kaňa. Ilustroval J. Martiška. Bratislava: Petit Press, 2008. ISBN 978-80-89278-06-0, s. 195 – 199.

ANDERSEN, H. Ch. *Neznáme rozprávky o anjeloch, ľuďoch a zvieratách*. Vybral a upravil E. J. Groch. Bratislava: Ikar, 2005. ISBN 80-551-1130-8.

---

26 Hans Christian Andersen: Dievčatko so zápalkami, s. 199.

27 Pozri Michail Bachtin: Estetika slovesnej tvorby. Bratislava: Tatran, 1988.

28 Podľa Umberto Eco a kol.: Interpretácia a nadinterpretácia. Bratislava: Archa, 1995, s. 67. ISBN 80-7115-080-0

29 Umberto Eco a kol.: c. d., s. 67.

30 Podľa Vít Hušek: Symbol ve filosofii Paula Ricoeura. 1. vyd. Svitavy: Trinitas, 2004, s. 169. ISBN 80-86036-89-8

31 Podľa Vít Hušek: c. d., s. 169.

32 Podľa Vít Hušek: c. d., s. 158.

BACHELARD, G. *Poetika priestoru*. Preložil: Michal Bartko. 1. vyd. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1990. 356 s. ISBN 80-220-0005-1.

BACHTIN, M. *Estetika slovesnej tvorby*. Bratislava: Tatran, 1988. 456 s.

BECKER, U. *Slovník symbolů*. 2. vyd. Praha: Portál, 2007. 352 s. ISBN 978-80-7367-284-3.

ECO, U. a kol. *Interpretácia a nadinterpretácia*. Bratislava: Archa, 1995, 146 s. ISBN 80-7115-080-0.

HUŠEK, V.: *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*. 1. vyd. Svitavy: Trinitas, 2004, 182 s. ISBN 80-86036-89-8.

LURKER, M. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999. 368 s. ISBN 80-7021-254-3.

PETRÍKOVÁ, M. K duchovným rozmerom umeleckého textu. In: *„Univerzita – miesto stretnutia a konfrontácie viery a rozumu"*. Zborník z vedeckej konferencie organizovanej Radou pre mládež a univerzity KBS v Badíne 5. – 6. septembra 2011. Badín: Rada pre mládež a univerzity KBS, 2011. ISBN 978-80-970613-3-3, s. 26 – 34.

PETRÍKOVÁ, M. *Umelecký text v tvorivých interpretáciách. Teória – poetológia – aplikácia*. 1. vydanie. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity 2011. 168 s. ISBN 978-80-555-0424-7.

RICOEUR, P. *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997. 136 s. ISBN 80-7115-101-7.

SLIVKA, D. Mýtus, symbol ako staroveký náboženský jazyk. In: *Znak, symbol a rituál ako forma spoločenskej komunikácie*. Zborník vedeckých (nekonferenčných) štúdií. Prešov: GTF PU v Prešove, 2012, s. 53 – 63.

Žiadostivosť ako nezriadená túžba a boj proti nej

PETRA ANDREJČÁKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *This paper deals lust and fight against her. Lust is defined as a primary component of sexual addiction. It has the opposite effect as the love it represents an intense and unbridled sexual desire. Lust has many harmful effects. In fact, however, leads to a complete separation from God. Against physical appetence has to be fought and by purifying the heart and practicing temperance, that fight for purity. Our moral life is necessary to purify from lust it weakens our spiritual vigor and can cause destruction of the whole spiritual life.*

Key words: *Lust. Human. God. Heart. Purity.*

Úvod

V Prvom liste apoštola Jána čítame: *„Veď nič z toho, čo je vo svete, ani žiadostivosť tela, ani žiadostivosť očí, ani honosenie sa bohatstvom nie je z Otca, ale zo sveta"* (1 Jn 2, 16). Tieto slová sa nachádzajú v kontexte celého *Svätého písma* a patria do celku zjavenej pravdy o človeku. Z tohto hľadiska sú významné pre teológiu tela. Blahoslavený pápež Ján Pavol II. vo svojej knihe *Ako muža a ženu ich stvoril* tvrdil: *„Tieto slová nevysvetľujú samotnú žiadostivosť v jej trojitej podobe, ale zdá sa, akoby predpokladali, že to, čím je »žiadostivosť tela, žiadostivosť očí a honosenie sa bohatstvom«, je istým spôsobom jasné: známe i povedomé ako skutočnosť skúsenosti. Namiesto toho vysvetľujú pôvod trojakej žiadostivosti, poukazujú na to, že nepochádza »od Otca«, ale »zo sveta«."*[1] Rozlišujeme teda tri druhy žiadostivosti alebo nezriadenej túžby, a to: žiadostivosť tela, očí a pýchu života (porov. KKC 2514). Žiadostivosť tela predstavuje snahu zachovať svoj život a rod a prejavuje sa túžbou jesť, piť a pohlavne žiť; žiadostivosť

1 JÁN PAVOL II.: *Ako muža a ženu ich stvoril.* Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2007. s. 96.

očí je túžba mať všetko, čo vidíme vlastniť a napokon pýcha života ako žiadostivosť byť veľkým.

Žiadostivosť ako nezriadená intenzívna túžba

Žiadostivosť sa definuje ako primárna zložka sexuálnej závislosti. Je telu, duši a mysli škodlivá a ľahko sa môže pomýliť s láskou. Žiadostivosť má opačný efekt ako láska. Predstavuje intenzívnu a nespútanú sexuálnu túžbu; mať intenzívnu túžbu alebo potrebu, dychtiť po niečom, predovšetkým zakázanom. Naproti tomu túžba je vedomý impulz k niečomu, čo sľubuje potešenie alebo uspokojenie, keď to dosiahneme. Žiadostivosť je založená na klamstve, že zakázané radosti majú väčšiu cenu. Toto klamstvo už bolo použité v raji. Diabol presvedčil ženu, že jedenie zakázaného ovocia prinesie ľuďom Božiu múdrosť a že trest nebude až taký zlý. To sa Eve zapáčilo – pýcha života, pretože sa jej páčil aj vzhľad ovocia – žiadostivosť očí a chcela ho zjesť – žiadostivosť tela. Pritom však objavila, že ovocie neprináša to, čo si pôvodne myslela. Dôsledkom čoho bola kliatba a separácia od Boha. Boh povedal, že žiadostivosť je hriech a hriech prináša smrť.[2] *„Tu povedal had žene: »Nie, nezomriete, ale Boh vie, že v deň, keď budete z neho jesť, otvoria sa vám oči a vy budete ako Boh, budete poznať dobro a zlo.« A žena videla, že strom je na jedenie chutný, na pohľad krásny a na poznanie vábivý, muž vzala z jeho ovocia a jedla, dala aj svojmu mužovi, čo bol s ňou, a on tiež jedol“* (Gn 3, 4 – 6). *„Hriech vo svojej podstate znamená postavenie sa na roveň Bohu. Diablovo pokúšanie a jeho lživá ponuka, že ak prví ľudia neposlúchnu Boha, budú ako On, spôsobila, že Adam a Eva začali vidieť v Bohu svojho súpera. Diabol spôsobil, že predstava prvých ľudí o Bohu sa obrátila úplne naruby. [...] Hriech prarodičov znamenal rozhodnutie byť nezávislí na Bohu. Adam a Eva svojím hriechom vyhlásili, že oni sú si sami svojimi pánmi a oni rozhodujú – tak ako Boh – čo je dobré a čo je zlé.“*[3] U prvých rodičov však nebolo možné, aby pokušenie prišlo zvnútra, keďže mali vliatu vedomosť; Boh im dal milosť, ktorá ich oslobodzovala od zápasu nezriadených žiadostivostí proti rozumu i vôli. Z tohto dôvodu pokušenie muselo prísť len zvonka. Diabol pokúša k neposlušnosti a pýche. Evinou pohnútkou k hriechu nebola len žiadostivosť, ale aj pýcha v ponímaní túžby po samostatnosti a nezávislosti od Boha.[4] *„V raji bol človek obdarovaný takými duchovnými darmi, s ktorými sa teraz už nerodí. Tie najvyššie dary ho robili účastným na Božom*

---

2 Porov. ŠANTAVÝ, P.: *Žiadostivosť*. <http://www.christ-net.sk/ziadostivost>. (23.10.2010).

3 PALOČKO, Š.: *Katolícka cirkev ako prostriedok záchrany ľudí*. Prešov : PETRA, 2007. s. 15 – 16.

4 Pozri poznámku v *Knihe Genezis*. Porov. *Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Trnava : SSV, 2006. s. 42.

živote. [...] Okrem spomínaných najvyšších darov vlastnil aj určité dary, ktoré síce neznamenajú priamo účasť na Božom živote, predsa však sú mimoriadne a dnes ich už človek nevlastní. Nazývajú sa tiež darmi neporušenosti – integrity. [...] K takýmto mimoriadnym darom patrila neporušenosť. Spočívala v dokonalej vláde človeka nad hnutiami svojej žiadostivosti. Človek dokázal bez akýchkoľvek problémov rozumom kontrolovať všetku telesnú žiadostivosť, takže sa mu s ľahkosťou darilo konať všetko v súlade s Božou vôľou."[5] Tak prvý hriech spôsobil zlo vo vzťahu k Bohu a zároveň aj v prvotnom spoločenstve muža a ženy. Ich vzťahy sa tak narušili obojstrannými obžalobami a ich vzájomná príťažlivosť sa zmenila na vzťahy panovačnosti a žiadostivosti (porov. KKC 1607).

Žiadostivosť má mnoho škodlivých efektov. Prvým z nich je neschopnosť človeka milovať Boha, čo postupne vedie k úplnej separácii od Boha. S tým súvisia aj ďalšie dôsledky, ako otroctvo hriechu, neuspokojenie, sebatrýznenie, blokovanie milostí či utrpenie srdca.

Žiadostivosť *„patrí s duchovnými schopnosťami (rozumom a vôľou) k základnej výbave človeka. Podľa klasického učenia o človeku existujú v ľudskom usilovaní alebo vášňach dva základné smery: žiadostivá a odmietavá sila; sila usilovania a sila odolávania. Obe sú potrebné pre dobrý, mravne poriadny život. Tieto ľudské prasily sú však od vpádu hriechu (dedičného hriechu) neusporiadané, vzdorujú duchovným silám a možno ich s veľkým úsilím a zápasom usmerniť tak, aby slúžili cieľu ľudského života a aby sa nestali neusporiadanými alebo dokonca ničivými silami."*[6] Obraz človeka žiadostivosti je predovšetkým obrazom jeho vnútra. To predstavuje silu, ktorá rozhoduje o vonkajšej podobe ľudského konania na jednej strane a na druhej aj o podobe mnohorakých štruktúr a inštitúcií spoločenského života. Človek sa pri tom vždy obracia do vnútra a hľadá svoj vnútorný obraz. Ten je totiž najpodstatnejší.[7] Konzekvencie života plného žiadostivosti obyčajne nedajú na seba dlho čakať. *„Prejavy nevery a prostitúcie, vysoké percento rozvodovosti, ťažké konfliktné situácie, ktoré neraz vyúsťujú do vrážd a samovrážd. [...] Boh nás chce pred týmito zlobami ochrániť a pomôcť nám k nadobúdaniu potrebnej sebadisciplíny a sebaovládania v oblasti našich telesných sklonov a zmyselných túžob."*[8] Hriechom sa pomaly vkráda do ľudského srdca túžba po rozkoši, sexuálnom naplnení, splynutí, po neobmedzeniach a skúšaní nového.

---

5 PALOČKO, Š.: *Stvorenie a pád človeka*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2012. s. 43.

6 SCHÖNBORN, CH.: *Rozhodni se pro život. Komentár ke Katechismu katolické církve o křesťanské morálce*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000. s. 106.

7 Porov. JÁN PAVOL II.: *Ako muža a ženu ich stvoril*. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2007. s. 115.

8 RÁBEK, F.: *Mozaika pravdy*. Marianka : Ordinariát ozbrojených síl a ozbrojených zborov SR, 2006. s. 110.

V človeku tak prebieha neustály zápas medzi jeho telom a duchom a je napádaný rôznymi podnetmi zvonku. Partner alebo partnerka, sú vystavení neustálemu pôsobeniu sexuálnych podnetov. City prechádzajúce do emócií sú neustále konfrontované s pohľadmi, návrhmi, poznámkami, dvojzmyselnosťou, médiami, filmami, piesňami, videoklipmi, fotkami,… Toto nekonečné množstvo podnetov, neustále sa stupňujúce, pôsobí na človeka, jeho predstavivosť a rozohňuje v ňom túžbu po sexuálnom oddaní sa inému človeku. Mnohokrát človek ani nemá silu sa týmto pokušeniam brániť.[1] Blahoslavený pápež Ján Pavol II. tvrdil: *„Telesná vášeň sa prirovnáva k ohňu. Je to oheň, ktorý sa zapaľuje v človeku, zasahuje jeho zmysly, prebúdza telo, rozširuje sa na city, do istej miery zachvacuje srdce. Táto vášeň, ktorá sa zrodila zo žiadostivosti tela, tlmí v srdci hlbší hlas svedomia, pocit zodpovednosti pred Bohom. [...] Tlmením hlasu svedomia nesie sama vášeň so sebou nepokoj tela a zmyslov. Je to nepokoj vonkajšieho človeka, keď bol vnútorne umlčaný. V takej situácii sa vášeň, ktorá sa správa akoby získala slobodu konania, prejavuje ako naliehavá túžba po ukojení tela a zmyslov. Táto túžba akoby mala v pocitoch človeka, ktorého ovládla vášeň, uhasiť oheň. Ukojenie však nesiaha k prameňom vnútorného pokoja, prebieha len v povrchovej vrstve človeka. [...] Ak stlmí hlbšie sily srdca a svedomia napokon sa sama spáli a nepriamo sa v nej spaľuje človek, ktorý dovolil, aby ho ovládla.“*[2] Dôležité je pripomenúť, že *„telesná žiadostivosť protirečí rozumnému ovládnutiu ľudskej prirodzenosti, keďže predstavuje človeka v jeho telesnosti ako predmet eventuálneho použitia. Toto je v protiklade s celkovým pojmom človeka ako osobou. Osobné stretnutie sa musí odohrať v priestore pravdivej, čistej a osobnej komunikácie, a nie pod vplyvom žiadostivosti.“*[3]

Je nutné položiť si nasledovnú otázku: *„Ako zabrániť rozširovaniu žiadostivosti cez oči, ústa, sluch a hmat do tela?“* Boh nám dal návod a taktiež poukázal, aké jednoduché je poddať sa žiadostivosti. Dôležité však je, aby sme žiadostivosti nedali šancu, neumožnili jej prístup do srdca skrze vyskúšania si niečoho, resp. pokusom na sebe samom. Odpoveď je jednoduchá, no v praxi obtiažna. Ochrana pred žiadostivosťou je čistota srdca a praktizovanie miernosti. Čistota, vernosť Bohu a jeho prisľúbeniam, vernosť partnerovi, cudnosť a modlitba sú tými prostriedkami, ktoré nám môžu pomôcť obstáť v tejto skúške.[4] *„Proti ohňu sa musí bojovať*

---

1 Porov. FALIS, P.: *Žiadostivosť.* <http://falis.blog.sme.sk/c/181711/Ziadostivost.html>. (23.10.2010).

2 JÁN PAVOL II.: *Ako muža a ženu ich stvoril.* Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2007. s. 125 – 126.

3 MRÁZ, M.: *Špeciálna morálna teológia : Dekalóg*. Trnava : Dobrá kniha, 1996. s. 181.

4 Porov. FALIS, P.: *Žiadostivosť.* <http://falis.blog.sme.sk/c/181711/Ziadostivost.html>. (23.10.2010).

ohňom. S ohňom chlipných žiadostí sa bojuje ohňom Božích radostí. Ak budeme s ohňom žiadostivosti bojovať príhymi zákazmi a hrozbami alebo hoci i hroznými varovaniami Ježiša Krista, neuspejeme. Musíme s ňou bojovať za pomoci mocného sľubu vyššieho šťastia. Musíme prehltnúť malú iskričku potešenia zo žiadostivosti výmenou za požiar slasti zo svätosti."[5]

„Boj proti telesnej žiadostivosti zahŕňa v sebe očisťovanie srdca a praktizovanie miernosti" (KKC 2530).

Očisťovanie srdca

Prečo vlastne srdce? Z jednoduchého dôvodu, srdce je sídlom morálnej osobnosti. Ako je už vyššie spomenuté: zo srdca vychádzajú všetky myšlienky, cudzoložstvá, smilstvá, vraždy,... Srdce je také, aké je naše vnútro. Naše vnútro často krát nie je zamorené zvonka, ale zvnútra. Naše srdce nie je čisté, kým je hlboko v našom vnútri niečo, čo nie je v súlade s Bohom.[6] Dôležité je, aby sme zachovávali prostotu, boli nevinní ako deti, pretože tie nepoznajú zlobu, ktorá ničí ľudské životy. Vo *Svätom písme* sa uvádza: *„On zavolal k sebe dieťa, postavil ho medzi nich a povedal: Veru, hovorím vám: Ak sa neobrátite a nebudete ako deti, nevojdete do nebeského kráľovstva. Kto sa teda poníži ako toto dieťa, ten je najväčší v nebeskom kráľovstve. A kto prijme jedno takéto dieťa v mojom mene, mňa prijíma"* (Mt 18, 2 – 5). Avšak nesmieme pritom zabudnúť na jednu dôležitú skutočnosť, že *„naše srdce má byť čisté ako srdce dieťaťa, ale nie naivné. Srdce sa stáva čistým tým, že dovoľuje Ježišovi, aby ho oslobodil od sebeckej lásky a učil ho milovať blížnych. Len srdce, ktoré je odpútané od seba samého, môže naozaj pomôcť svojmu blížnemu. Čisté srdce nemá strach zo zranenia od blížneho, lebo vie, že je povolané, aby sa učilo a bolo s prebodnutým srdcom Ježiša. Čisté srdce nachádza množstvo spôsobov, kde je možné vidieť Boha".*[7]

Rovnako tak sa píše aj o blahoslavených čistého srdca, pretože tí uvidia Boha. *Katechizmus Katolíckej cirkvi* vysvetľuje, že čistý srdcom je ten človek, ktorý dáva do súladu svoj rozum i vôľu s požiadavkami Božej svätosti, a to v týchto oblastiach: v láske, v čistote alebo sexuálnej poctivosti a v láske k pravde a k pravej viere. Podstatná je vnútorná spätosť medzi čistotou srdca, tela a viery (porov. KKC 2518). Čisté srdce je charakterizované ako srdce, ktoré je naplnené nezištnou láskou k Bohu i blížnemu, a preto v sebe nesie nádej, že uvidí Boha. Na druhej strane každý, kto má

---

5 *Ani Ň – jak chránit své srdce před smyslností.* <http://forum.redemptoristi.sk/modules.php%3Fname%3DReviews%26rop%3Dshowcontent%26id%3D10+%C5%BEiadostivos%C5%A5&cd=18&hl=sk&ct=clnk&gl=sk>. (23.10.2010).

6 Porov. GHIGLIONE, G.: *Tajomstvo srdca.* Bratislava : DON BOSCO, 2000. s. 94.

7 *Blahoslavenstvá – náš život II.* <http://zoznam.redemptoristi.sk/modules.php?name=News&file=article&thold=-1&mode=flat&order=0&sid=2128>. (20.01.2009).

srdce preplnené bláznivými vášňami, pozemskými ctižiadosťami, ten nikdy neuvidí Boha zoči-voči; nikdy neutonie v jeho blaženej vznešenosti.[8]

„Očisťovanie srdca vyžaduje modlitbu, zachovávanie čistoty a čistý úmysel i pohľad“ (KKC 2532). František Rábek tvrdí: *„Čistotu srdca čiže vnútorné oslobodenie od nezriadených túžob a myšlienok môžeme dosahovať predovšetkým s pomocou Božej milosti, ktorá sa nám dostáva prostredníctvom úprimnej modlitby a prijímania sviatostí, nadobúdaním pravdivého pohľadu na zmysel ľudského života, na význam pohlavnosti a citových vzťahov. Aj v tejto oblasti platí Kristovo: »Pravda vás oslobodí.« V praxi to znamená učiť sa pozerať na človeka druhého pohlavia nie ako na predmet uspokojenia svojich vášní, lež ako na osobu, ktorej máme chcieť a robiť skutočné dobro. Skutočným dobrom je iba to, čo je v zhode s Božím zákonom, s Božími prikázaniami.“*[9] To znamená, že čistota tlmí vášne a udržiava telo v úcte a v posvätnosti. Zamyslime sa teda, čím je uspokojenie vlastných náruživostí oproti radosti, ktorú človek nachádza v tom, že plnšie vlastní samého seba? Ničím dlhotrvajúcim. Pretože táto radosť je mnohonásobne väčšia a neopísateľná. Zároveň však týmto spôsobom sa človek môže plnšie stať skutočným darom pre druhých. Kristove slová v Reči na vrchu obracajú ľudské srdce práve k tejto radosti. To znamená, že je potrebné a nevyhnuté zveriť im samých seba, svoje myšlienky, skutky z prostého dôvodu, aby sme našli radosť a ňou obdarili aj druhých.[10]

Tí, ktorí sú čistí srdcom majú prisľúbenie, že uvidia Boha z tváre do tváre a budú mu tak podobní. Predpokladom videnia Boha je čistota srdca, pretože už teraz nás robí schopnými vidieť všetko z Božieho hľadiska a prijať druhého ako svojho blížneho; dovoľuje nám vnímať ľudské telo, či už vlastné, alebo nášho blížneho ako chrám Svätého Ducha a tiež ako prejav Božej krásy.[11] Čistota srdca nám dovolí uvidieť Boha v ostatných ľuďoch, v stvorení, v nás samých a aj v samotnom Ježišovi Kristovi. Ľudia nám sprostredkúvajú Boha, jeho prítomnosť, jeho hlas, jeho povolanie pre náš život. Preto je potrebné, aby sme ani pohľadom, ani v myšlienkach neznečisťovali tých, ktorí sú okolo nás. Len tak ich môžeme vnímať ako Božie deti, ako obraz Boha vo svete či ako chrám Svätého Ducha. Čistota nám umožňuje vychutnávať s obyčajnou ľudskou radosťou všetky neuveriteľné a zvláštne krásy stvorenia. Pretože v prírode môžem zhliadnuť ruku Boha, ktorý nám toto všetko dáva. A tak sa stvorenie stáva viditeľným zja-

8 Porov. DANCÁK, F.: *Reč na vrchu.* Poprad : Popradská tlačiareň, 1993. s. 7.

9 RÁBEK, F.: *Mozaika pravdy.* Marianka : Ordinariát ozbrojených síl a ozbrojených zborov SR, 2006. s. 192.

10 JÁN PAVOL II.: *Ako muža a ženu ich stvoril.* Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2007. s. 171.

11 Porov. SZANISZLÓ, I.-M.: *Úvod do špeciálnej katolíckej morálnej teológie podľa Desatora Božích prikázaní II.* Neckenmarkt : Novum Verlag, 2009. s. 131.

venením Boha, lebo odráža jeho dobrotu, veľkosť i otcovské milosrdenstvo. Naše telo je najcennejším svätostánkom, v ktorom prebýva Boh. Z tohto dôvodu máme milovať svoje telo a brať ohľad na svoje zdravie, starať sa o telesnú krásu i pôvab. Keďže človek komunikuje prostredníctvom tela, či už pohľadom, rôznymi gestami, hlasom,... je dôležité, aby naše postoje boli úctivé, jemné, nežné a vznešené. Toto všetko je výsledkom čistoty. V Ježišovi Kristovi máme objaviť skutočnú tvár Boha. Čistá duša objaví v čítaní Božieho Slova jedinečné hlboké vnuknutie, prežíva Eucharistiu ako nanajvýš osobitný vzťah lásky. Boh sa zjavuje v tých, ktorí majú čisté srdce; v tých, ktorí dovolia, aby z ich srdca prenikalo jeho svetlo von.[12]

Boj o čistotu

„Čistota je túžba srdca, ktorú nemôže nahradiť žiadna stvorená láska." (Ján Pavol II.)[13]

Čistota je požiadavkou lásky a zároveň aj rozmerom jej vnútornej pravdy v ľudskom srdci.[14] V boji o čistotu nám pomáha sviatosť krstu. Krst udeľuje milosť očistenia od všetkých hriechov. Avšak na skutočnosť dedičného hriechu, pokrstený musí naďalej bojovať proti žiadostivosti tela a nezriadeným túžbam (porov. KKC 2520). Víťazstvo s Božou milosťou nastáva prostredníctvom čnosti a daru čistoty, prostredníctvom čistého úmyslu v zameraní sa na pravý cieľ človeka, ďalej prostredníctvom čistého pohľadu, a to ovládaním citov a obrazotvornosti a aj prostredníctvom modlitby.[15]

Čistotu determinujeme ako *„morálnu čnosť, ktorou pod vedením rozumu usmerňujeme telesnú žiadostivosť. Čnosť čistoty ovláda city, myšlienky, pohľady, reči, gestá a skutky u všetkých ľudí: u slobodných, manželov a vdov."*[16] Čistota je teda čnosťou, resp. tou schopnosťou, prostredníctvom ktorej sa zachováva ľudské telo vo svätosti a v úcte. Je spojená s darom zbožnosti ako ovocím prebývania Svätého Ducha v tzv. chráme tela, čím sa uskutočňuje plnosť jeho dôstojnosti vo vzájomnom vzťahu ľudí, v ktorej je zvelebovaný Boh. Čistota predstavuje oslavu ľudského tela pred samotným Bohom v tom tele, ktorým sa prejavuje jeho mužskosť i ženskosť. Z nej vyplýva aj tá osobitá krása, ktorá preniká do každej sféry vzájomného spolužitia ľudí, pričom umožňuje v ňom vyjadriť prostotu i hĺbku,

12 Porov. GHIGLIONE, G.: *Tajomstvo srdca.* Bratislava : DON BOSCO, 2000. s. 96 – 97.

13 *„Čistota je túžba srdca, ktorú nemôže nahradiť žiadna stvorená láska." (Ján Pavol II.)* <http://www.upcbb.sk/index.php/clanky/~zo-zivota-upc/115-cistota-je-tuzba-srdca-ktoru-nemoze-nahradit-ziadna-stvorena-laska-jan-pavol-ii>. (24.10.2010).

14 Porov. JÁN PAVOL II.: *Ako muža a ženu ich stvoril.* Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2007. s. 151.

15 Porov. SZANISZLÓ, I.-M.: *Úvod do špeciálnej katolíckej morálnej teológie podľa Desatora Božích prikázaní II.* Neckenmarkt : Novum Verlag, 2009. s. 132.

16 GERČAK, F.: *Poznaj a ver. Morálka.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2002. s. 78.

srdečnosť i neopakovateľnú autentickosť osobnej dôvery.[17] Pápežská rada pre rodinu vydala dokument, v ktorom pojednáva o čistote týmito slovami: *„Čistota je radostným prejavom toho, kto vie prežívať darovanie seba, oslobodený od každého egoistického otroctva. To predpokladá, že človek sa naučil všímať si iných, rešpektovať vo vzťahu k nim ich dôstojnosť v tom, že sú iní. Čistý človek sa nezameriava na seba, jeho vzťahy k iným nie sú egoistické. Čistotou sa osobnosť človeka stáva harmonickou, vyzrieva a nadobúda vnútorný pokoj. Táto čistota mysle a tela napomáha rozvoju opravdivej úcty voči sebe a súčasne uschopňuje úctu k iným, lebo v nich vidí ľudí, ktorých si treba ctiť, keďže sú stvorení na Boží obraz a milosťou sa stali Božími deťmi, nanovo stvorenými Kristom.“*[18]

Čnosť čistoty sa definuje ako *„usporiadanie túžob, prianí, pudových hnutí a predstáv v pohlavnej oblasti pre umožnenie integrácie sexuality do celkového ľudského života, povolaného k sebarealizácii a plnosti šťastia. Tým dosahuje slobodu od hriechu a dispozíciu vidieť Boha a byť transparentne pravdivý vo svojich úmysloch a konaní.“*[19] Boj o čistotu spočíva v čistom úmysle hľadať a plniť vôľu Boha, v úsilí o upevňovanie čnosti čistoty, v ovládaní svojich pocitov a fantázie, a to všetko sa opiera o modlitbu, nevyhnutnú súčasť tohto zápasu.[20] Dôležité je upozorniť na jeden fakt. Človek sa nestane duchovnejším tým, že sa bude snažiť dištancovať sa od vlastného tela, ale tým, že ho urobí dokonalým nástrojom Božej vôle. Aby sme sa nestali otrokmi telesnej žiadostivosti, teda otrokmi svetského spôsobu myslenia, je potrebné nechať sa viesť Božím Slovom a osobným usmerňovaním Jeho pohľadu.[21]

Čistota si vyžaduje cudnosť, ktorá predstavuje integrálnu[22] súčasť čnosti miernosti a zároveň aj angažovaný mravný návyk. Cudnosť chráni intimitu osoby, usmerňuje pohľad i gestá, aby boli v súlade s ľudskou dôstojnosťou a vzťahmi, ktoré ich spájajú.[23] Cudnosť tiež chráni tajomstvo osôb a ich lásky. Je tou, ktorá nabáda k trpezlivosti i umiernenosti v ľúbostnom vzťahu; vyžaduje plnenie podmienok daru a definitívneho vzájomného zväzku muža a ženy. Cudnosť je aj skromnosťou. Zachováva mlčanie ale-

17 Porov. JÁN PAVOL II.: *Ako muža a ženu ich stvoril*. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2007. s. 167.

18 PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Ľudská sexualita. Pravda a poslanie*. Trnava : SSV, 1996. s. 23.

19 MRÁZ, M.: *Špeciálna morálna teológia : Dekalóg*. Trnava : Dobrá kniha, 1996. s. 181.

20 Porov. SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*. Praha : KAROLINUM, 1997. s. 256.

21 Porov. OLFORD, S. F. – LAWES, F. A.: *Svätosť Sexu*. s. 9, 24.

22 Integrálna časť dopĺňa príslušnú čnosť, resp. základnú čnosť privádza k dokonalejšiemu úkonu, napr. prezieravosť je doplňujúca časť opatrnosti. Porov. FORGAN, V. I.: *O čnostiach*. Bratislava : Ikar, 1991. s. 13.

23 Porov. SZANISZLÓ, I.-M.: *Úvod do špeciálnej katolíckej morálnej teológie podľa Desatora Božích prikázaní II*. Neckenmarkt : Novum Verlag, 2009. s. 132.

bo zdržanlivosť tam, kde sa ukazuje nebezpečenstvo nezdravej zvedavosti. Tak sa stáva diskrétnosťou (porov. KKC 2522). Naproti tomu platí fakt, že konkrétne prejavy cudnosti sú kultúrne podmienené. Avšak spoločným menovateľom zostáva vedomie duchovnej ceny samotného človeka.[24] Čo sa miernosti týka, miernosť je tou čnosťou, s ktorou človek za pomoci rozumu a pri zachovávaní istej miery udržuje svoje vášne a afekty v tzv. strede.[25] *Katechizmus Katolíckej cirkvi* uvádza: *„Miernosť je morálna čnosť, ktorá zmierňuje príťažlivosť rozkoší a dáva rovnováhu pri používaní stvorených dobier. Zabezpečuje nadvládu vôle nad pudmi a udržiava túžby v medziach počestnosti. Mierny človek zameriava svoje zmyslové túžby na dobro a zachováva zdravú zdržanlivosť"* (KKC 1809). Môžeme teda povedať, že miernosť je čnosť, ktorá usmerňuje žiadostivosť človeka do tých správnych hraníc, týkajúcich sa správnych i dovolených vecí, ktoré v jeho živote môžu nadobudnúť nesprávny význam.[26] Predstavuje tú čnosť, ktorá robí človeka schopným rozvážne používať stvorené dobrá a zabezpečuje nadvládu vôle nad pudmi. Mierny človek zameriava svoje zmyslové túžby na dobro a zachováva zdravú zdržanlivosť.[27]

Cudnosť predstavuje smerovanie k čistote a zároveň smerovanie k dobru. Cudným sa človek nerodí, takým sa časom stáva, čo vyžaduje námahu, bdelosť a opatrnosť. Sexualita nadobúda cudnosťou alebo čistotou, ako ľudskou čnosťou, hodnotu vo vernom, záväznom a úctivom citovom postoji. Cudnosť má človeku pomôcť, aby jeho sexualita dozrievala v láske a tiež pomáha vychovávať srdcia všetkých ľudí.[28] *„Čistota si vyžaduje, aby sa človek vedel ovládať; je to škola ľudskej slobody. Zjavná je tu dvojaká možnosť: alebo človek rozkáže svojim vášňam a dosiahne pokoj, alebo sa nimi nechá zotročiť a stane sa nešťastným. Každý človek vie i z vlastnej skúsenosti, že čistota si vyžaduje zrieť sa určitých hriešnych myšlienok, slov a činov. Schopnosť a ochota ovládať sa sú znakom vnútornej slobody, zodpovednosti voči sebe i voči druhým a súčasne svedčia o uvedomovaní si viery; toto ovládanie seba zahrňuje jednak vyhýbanie sa vyzývavým príležitostiam a podnetom na hriech, jednak schopnosť prekonávať pudové hnutia vlastnej prirodzenosti."*[29]

Blahoslavený pápež Ján Pavol II. pojednával o čistote ako o schopnosti, ktorá so sebou prináša zdržiavanie sa smilstva. Vďaka tomu človek,

---

24 Porov. SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*. Praha : KAROLINUM, 1997. s. 256.

25 Porov. RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník*. Praha : Zvon, 1996. s. 179.

26 Porov. SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*. Praha : KAROLINUM, 1997. s. 113.

27 Porov. www.gymonika.edu.sk/.../nova_maturita_zivot_cloveka_ako_odpoved_na_boziu_lasku.doc (28.09.2009).

28 Porov. GHIGLIONE, G.: *Tajomstvo srdca*. Bratislava : DON BOSCO, 2000. s. 93, 95.

29 PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Ľudská sexualita. Pravda a poslanie*. Trnava : SSV, 1996. s. 23 – 24.

ktorý ju má, vie zachovať svoje telo vo svätosti a v úcte, nie v náruživej žiadostivosti. Ide tu teda o praktickú schopnosť konať určitým spôsobom a súčasne nekonať opačným. Táto schopnosť vyžaduje jednoznačné zakotvenie čistoty vo vôli, teda v samotnej podstate ľudského chcenia a vedomého konania. Čistota sa zakladá predovšetkým na zdržiavaní sa impulzov zmyselnej túžby, ktorej predmetom je to, čo je v človeku telesné a pohlavné. Rovnako tak sa zakladá aj na ovládaní a prekonávaní náruživej žiadostivosti.[30] Dôležitú úlohu to zohráva sebaovládanie, ktorému sa musíme naučiť. *„Deti a dorastajúcu mládež treba posmeľovať, aby si cenili a uskutočňovali sebakontrolu a zdržanlivosť, aby žili usporiadane, aby prinášali osobné obety v duchu lásky k Bohu, sebaúcty a veľkodušnosti k druhým bez toho, aby v sebe udúšali city a sklony, ale aby ich cnostným životom udržali v medziach. [...] Ženatí i vydaté sú povolaní žiť manželskú čistotu. Ostatní zachovávajú čistotu v zdržanlivosti."*[31]

V súčasnej dobe je cudnosť prijímaná dosť negatívne a tak je aj chápaná. Mnohí ju vnímajú ako akúsi *„čudnosť"*. Avšak jej úloha spočíva v chránení intimity osoby a v usmerňovaní správania v súlade s dôstojnosťou osôb a vzťahu, ktorý ich spája. Pred manželstvom napomáha rozvinúť hlboký citový vzťah aj bez sexuálneho podtónu a v samotnom manželstve zachovávať vernosť partnerovi pri kontakte s ostatnými ľuďmi, t.j. nevystavovať nahotu, nedráždiť, nerozširovať intímnosti zo spoločného života.[32] Cudnosť teda oslobodzuje od rozšíreného erotizmu a nezdravej zvedavosti. Vyžaduje si aj očistenie spoločenského prostredia od uvoľnenosti mravov, ktorá sa zakladá na mylnom chápaní ľudskej slobody.[33] *Katechizmus Katolíckej cirkvi* dopĺňa: *„Aby sa sloboda vybudovala, treba sa najprv nechať vychovať morálnym zákonom. Od tých, čo sú zodpovední za výchovu, treba vyžadovať, aby poskytovali mládeži vyučovanie, ktoré rešpektuje pravdu, hodnoty srdca a morálnu i duchovnú dôstojnosť človeka"* (KKC 2526). K tomu nás vyzýva aj kresťanská čistota. Kresťan touto čnosťou riadi užívanie pohlavnej sféry vo svetle rozumu osvieteného vierou. Čistota spočíva v povinnej abstinencii od užívania pohlavného pudu vo veciach nedovolených, resp. mimo manželstva, ale tiež v povinnom užívaní v manželskej láske a plodení potomstva.[34] *„Vzhľadom na "normálnosť"*

---

30 Porov. JÁN PAVOL II.: *Ako muža a ženu ich stvoril.* Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2007. s. 161.

31 PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Ľudská sexualita. Pravda a poslanie.* Trnava : SSV, 1996. s. 59, 25.

32 Porov. FALIS, P.: *Žiadostivosť.* <http://falis.blog.sme.sk/c/181711/Ziadostivost.html>. (23.10.2010).

33 RÁBEK, F.: *Mozaika pravdy.* Marianka : Ordinariát ozbrojených síl a ozbrojených zborov SR, 2006. s. 192.

34 Porov. BENEŠ, A.: *Morální teologie.* Praha : Krystal OP, 1992. s. 179.

sexuálneho styku v skorom veku a za každých podmienok podporovaných tzv. sexuálnou revolúciou je veľmi ťažké zachovať si mravný status neporušený. Oblečenie[35] *mladých žien a mužov vzbudzujú v opačných pohlaviach túžbu po vlastnení toho druhého, porovnávaní či prehodnocovaní svojho rozhodnutia pre terajšieho partnera. Je veľmi obtiažne takémuto tlaku erotiky zo všetkých strán nepodľahnúť, napriek bohatému duchovnému životu."*[36] Cudnosť vnuká štýl života umožňujúci odolávať vábeniam módy a tiež nátlaku prevládajúcich ideológii (porov. KKC 2523).

Čistota prináša blaženosť a šťastie, pretože je hodnotou. Je niečím pozitívnym a veľkým pre toho, kto ju má. Ukazuje sexualitu v jej celostnom význame a dáva jej miesto v projekte medziľudského dozrievania. Je dôležité veriť v pozitívnu hodnotu čistoty, pretože človekovi umožňuje dozrieť v základnej oblasti ľudskej bytosti, ktorou je láska. To znamená, že svojou čistotou človek nehovorí stále a výlučne len NIE, ale hovorí predovšetkým ÁNO dobru a svojim blížnym.[37] Možno povedať, že *„starý"* žiadostivý človek prežíva svoju sexualitu a vzťahy veľmi primitívne, fyziologicky, resp. ako zviera. *„Nového"* človeka a novú sexualitu si obliekame, keď žiadostivosť premáhame, teda zachovávame čistotu. Každé pokušenie predstavuje zomieranie *„starej"* sexuality a zrod *„novej"*. Takto človek vstupuje do úplne nového sveta. Až v tomto momente sexualita začína nadobúdať hodnotu, krásu a hĺbku, pretože k plnosti sexuálneho života sa dospieva cez zachovávanie predmanželskej čistoty.[38]

Praktizovanie čnosti miernosti je nevyhnutné na to, aby sme získali nadvládu nad svojimi sklonmi a nezriadenými túžbami a aby sme sa nezaťažovali podmetmi a vplyvmi s erotickým obsahom, ktoré by sme nemuseli zvládnuť. Treba sa vyhýbať nedôstojným rečiam na tému sexuality, obrazovým vnemom, filmom, ktoré ponižujú dôstojnosť človeka a dráždia jeho fantáziu i túžby nediskrétnym predstavovaním ľudského tela a sexuálnych

---

35 Nevhodné oblečenie sa týka aj návštevy chrámu (predovšetkým s príchodom letného obdobia), pretože dôstojné oblečenie rešpektuje posvätné miesto. Nemiestne a neprimerané je oblečenie bez rukávov, minisukne, krátke nohavice, priesvitné oblečenie, hlboký dekolt. Platí to ako pre ženy, tak aj pre chlapov. Nejedná sa len o nariadenie Cirkvi, ten istý predpis možno vidieť aj v budhizme, napr. **buddhistický chrám Wat Arun Rajwararam, ktorý je známy skôr pod názvom Chrám svitania, nachádzajúci sa v thajskom Bangkoku** nariaďuje, že pri návšteve chrámu je potrebné primerane sa obliecť, teda návštevníci by mali mať oblečenie, ktoré zakrýva kolená a tiež majú mať zahalené ramená.

36 FALIS, P.: *Žiadostivosť.* <http://falis.blog.sme.sk/c/181711/Ziadostivost.html>. (23.10. 2010).

37 Porov. GHIGLIONE, G.: *Tajomstvo srdca.* Bratislava : DON BOSCO, 2000. s. 92.

38 Porov. BILEWICZ, J.: *O novom človeku a novej sexualite.* <www.milujtesa.org/nr/antikoncepcia_potrat_nemoralnos/o_novom_cloveku_a.html+%C5%BEiadostivos%C5%A5&cd=19&hl=sk&ct=clnk&gl=sk>. (23.10.2010).

vzťahov, ktorým chýba patričná medziosobná úroveň.[39] V *Liste Efezanom* čítame: *„Smilstvo a akákoľvek nečistota alebo lakomstvo nech sa ani len nespomenú medzi vami, ako sa patrí na svätých, ani mrzkosť, ani hlúpe reči a neprístojné žarty, lebo to sa nesluší; radšej vzdávajte vďaky“* (Ef 5, 3 – 4). Vulgárne a dvojzmyselné reči o sexualite[40] sa protivia slušnosti a úcte nášho zdroja života, Boha. Rovnako tak aj nepremyslené užívanie prostriedkov komunikácie a zábavy, ako knihy, časopisy, filmy, divadlo, televízia, video a reklama, dnes predstavujú zvláštnu hrozbu pre mravné cítenie. Média na jednej strane sú účinnými prostriedkami šírenia informácií, výchovy a obohacovania, zatiaľ čo na druhej strane sa častokrát stávajú nástrojom pokriveného pohľadu na život, rodinu i mravnosť.[41] *„Sexuálna tematika sama o sebe nie je zlá, problémom je však, že v médiách sa často ponúka len jej telesná stránka a mylne – možno tvrdiť, že aj zámerne – sa prezentuje ako najvýznamnejšia zložka, prípadne, že telesná stránka je to, čo robí sexualitu sexualitou. S prevahou telesnosti súvisí aj akési »odemocionálnenie«, odstránenie či ignorovanie citovej stránky. Pohlavný akt je zobrazovaný bez socio-kultúrnej dimenzie, hlbokých citov, ako výsledok pudových pohnútok, ktorým sa jednoducho napĺňa sexuálna potreba.“*[42] Predovšetkým pornografia[43] a sexuálne zvrhlé sadistické násilie ničí medziľudské vzťahy, podrýva autoritu manželského i rodinného života, podporuje asociálne správanie a uvoľňuje mravnú súdržnosť spoločnosti. Nesmieme zabudnúť ani na kultúru nahoty. Je to hnutie, ktoré v nahote vidí oslobodenie od prudérnej a neprirodzenej či konzervatívnej spoločnosti. Avšak nahota môže pôsobiť zaťažujúco na fantáziu a znížiť prah cudnosti

---

39 Porov. RÁBEK, F.: *Mozaika pravdy*. Marianka : Ordinariát ozbrojených síl a ozbrojených zborov SR, 2006. s. 192.

40 Vulgárnosť je jednou z čŕt mediálnej sexuality. Téma ľudskej sexuality je filmovými i televíznymi tvorcami považovaná za akúsi poistku zábavy. Autori scenára veľmi často siahajú po sexuálnych témach a prostredníctvom dvojzmyselných narážok, hyperbolizovaného groteskného, často lascívneho humoru sa snažia divákov rozosmiať. A samotný sex sa stáva tovarom, žena objektom na naplnenie mužových potrieb. Ženy sú často zobrazované ako tie, ktoré sa podriaďujú túžbam muža, ktorého sex nestojí veľa námahy. Porov. ZASĘPA, T. – IZRAEL, P.: *Televízia u nás doma*. Ružomberok : VERBUM, 2011. s. 72.

41 Porov. PESCHKE, K.-H.: *Křesťanská etika*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 369 – 370.

42 ZASĘPA, T. – IZRAEL, P.: *Televízia u nás doma*. Ružomberok : VERBUM, 2011. s. 72.

43 *„Pornografia podčiarkuje lož, že ženy sú sexuálne hračky určené pre mužovo potešenie, že ženy nechcú, aby ich muži milovali a s láskou sa o ne starali, ale aby ich využívali. Niektorí muži radšej masturbujú nad pornografiou, akoby nadviazali skutočný vzťah so ženou, pretože im to umožňuje žiť v predstavách, že najdôležitejšie je ich vlastné fyzické potešenie.“* HARRIS, J.: *Ani ň*. (preklad, výber a štylistická úprava z českého vydania podľa amerického originálu). s. 6. <http://www.upc.uniba.sk/index.php?option=com_docman&task>. (06.11.2012).

alebo podporovať problematickú uvoľnenosť.[44] *„Dnešné médiá, zvlášť televízia, sa nám snažia určovať realitu. Chcú nám nahovoriť, aký máme mať názor na sex, manželstvo, svoje túžby a hriech. Vytvoria napríklad pôsobivý príbeh, prostredníctvom ktorého nám potom hriešny čin cudzoložstva pripadá sympatický. Televízia a film v nás roznecujú pocity a emócie, ktoré obchádzajú našu myseľ a mieria priamo k nášmu citovému rozpoloženiu. Médiá majú neuveriteľnú moc – dokážu vylíčiť zlo ako niečo dobré alebo zábavné bez toho, aby poskytli čo len jeden poriadny argument! Je dôležité hodnotiť celkový dopad svojho televízneho »stravovania«. Zlé veci, ktoré »občas zhliadneme« sa nám môžu zdať ako hŕstka navzájom spolu nesúvisiacich incidentov, ktoré predsa nášmu duchovnému zdraviu toľko neuškodia. Tie incidenty ale spolu súvisia. Všetky tie polovičné dávky jedu sa sčítajú a kolujú nám v krvi. Mali by sme si tiež uvedomiť, či ten neutíchajúci príval zdanlivo neškodnej zábavy hriech nebagatelizuje.“*[45]

Významnú a neodmysliteľnú úlohu tu zohráva výchova k čistote predovšetkým zo strany rodičov. Ich výchovné pôsobenie je dôležité, pretože ak chýba možno ho len ťažko nejako nahradiť. Rodičia sú tí, ktorí majú vytvoriť rodinné prostredie preniknuté láskou a oddanosťou Bohu i ľuďom, priaznivé tak pre celkovú výchovu detí. Vedia, že najzávažnejším predpokladom výchovy detí k čistej láske a svätosti života je to, ako žijú oni, resp. to, že sami žijú manželskú čistotu. Z tohto dôvodu je rodina prvou školou spoločenských čností, ktoré potrebuje každá spoločnosť.[46]

„Najsilnejšou zbraňou je modlitba, osobné stretnutie s Bohom, kde máme možnosť vyjaviť naše problémy a starosti, nedokonalosti a túžby. Skrze ňu môžeme zosilniť obranné valy a budovať pevný duchovný život. […] Povinnosťou manželov a rodín je byť v prvom rade vzorom pevnosti a morálnosti, aby sa sloboda nechápala mylne a nespôsobovala ťažkosti dospievajúcej mládeži a manželom. Sloboda neznamená riadiť sa svojimi pocitmi a pudmi, ale zodpovedné budovanie zdravej spoločnosti.“[47] Modliť sa znamená prevziať Božiu silu, resp. vziať na seba jeho milosť. Z jednoduchého dôvodu, aby sme mohli čeliť zlu, ktoré prebýva v nás a okolo nás. Kto sa nemodlí, stráca životodarné spojenie s Bohom. Všetko sa tak stáva problematickejším i pochmúrnejším. Potvrdzujú to Kristove slová: *„Ostaň-*

---

44 Porov. PESCHKE, K.-H.: *Křesťanská etika.* Praha : Vyšehrad, 2004. s. 370 – 371.

45 HARRIS, J.: *Ani ň.* (preklad, výber a štylistická úprava z českého vydania podľa amerického originálu). s. 8. <http://www.upc.uniba.sk/index.php?option=com_docman&task>. (06.11.2012).

46 Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Ľudská sexualita. Pravda a poslanie.* Trnava : SSV, 1996. s. 27, 25.

47 FALIS, P.: *Žiadostivosť.* <http://falis.blog.sme.sk/c/181711/Ziadostivost.html>. (23.10. 2010).

te vo mne a ja vo vás. Ako ratolesť nemôže prinášať ovocie sama od seba, ak neostane na viniči, tak ani vy, ak neostane vo mne" (Jn 15, 4).

Záver

Pojednávanie o žiadostivosti možno zhrnúť takto: Výraz žiadostivosť bežne označuje mimovoľné hnutie telesnej časti ľudskej prirodzenosti. Predpokladá protichodnosť medzi duchovným a telesným; protichodnosť, ktorá má byť za pomoci Ducha ovládaná. Žiadostivosť je nutným prejavom ľudskej prirodzenosti, sama v sebe nie je hriešna a nemôžeme ju pokladať za plod hriechu. V okamihu, keď však duch človeka neovláda alebo nemá silu ovládať hnutie svojho tela, mení sa ono na kráľovstvo hriechu. Niečo také sa nemohlo stať v stave pôvodnej spravodlivosti, lebo milosťou bol prvý človek schopný ovládať všetky hnutia a túžby tela. Až následkom hriechu sa v človeku neúmerne rozrástla žiadostivosť, nakoľko stratil milosť vytvoriť a udržiavať súlad medzi duchom a túžbami a hnutiami tela. Žiadostivosť má svoj koreň v podvojnosti medzi telom a duchom. V raji sa táto podvojnosť neprejavila, lebo človek bol plný milosti majúci Ducha. Až padlý človek, určený k spáse, k čomusi nie pozemskému, nadprirodzenému, zakúša túto žiadostivosť ako cudzí prvok.[48] Je nevyhnuté, aby sme očistili náš mravný život od žiadostivostí, pretože jednak oslabujú náš duchovný elán a jednak môžu pôsobiť deštrukčne na celý duchovný život.

Zoznam použitej literatúry

Ani Ň – jak chránit své srdce před smyslností. <http://forum.redemptoristi.sk/modules.php%3Fname%3DReviews%26rop%3Dshowcontent%26id%3D10+%C5%BEiadostivos%C5%A5&cd=18&hl=sk&ct=clnk&gl=sk>. (23.10.2010).

BENEŠ, A.: *Morální teologie.* Praha : Krystal OP, 1992. 223 s. ISBN 80-901528-3-X.

BILEWICZ, J.: *O novom človeku a novej sexuálite.* <www.milujtesa.org/nr/antikoncepcia_potrat_nemoralnos/o_novom_cloveku_a.html+%C5%BEiadostivos%C5%A5&cd=19&hl=sk&ct=clnk&gl=sk>. (23.10.2010).

Blahoslavenstvá – náš život II. <http://zoznam.redemptoristi.sk/modules.php?name=News&file=article&thold=-1&mode=flat&order=0&sid=2128>. (20.01.2009).

BOUBLÍK, V.: *Teologická antropologie.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001. 188 s. ISBN 80-7192-490-3.

[48] Porov. BOUBLÍK, V.: *Teologická antropologie.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. s. 88.

„Čistota je túžba srdca, ktorú nemôže nahradiť žiadna stvorená láska.“ (Ján Pavol II.). <http://www.upcbb.sk/index.php/clanky/zo-zivota-upc/115-cistota-je-tuzba-srdca-ktoru-nemoze-nahradit-ziadna-stvorena-laska-jan-pavol-ii>. (24.10.2010).

DANCÁK, F.: *Reč na vrchu.* Poprad : Popradská tlačiareň, 1993. 82 s.

FALIS, P.: *Žiadostivosť.* <http://falis.blog.sme.sk/c/181711/Ziadostivost.html>. (23.10.2010).

FORGAN, V. I.: *O čnostiach.* Trnava : SSV, 1991. 74 s. ISBN 80-85198-17-7.

GERČAK, F.: *Poznaj a ver. Morálka.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2002. 184 s. ISBN 80-7165-337-3.

GHIGLIONE, G.: *Tajomstvo srdca.* Bratislava : DON BOSCO, 2000. 137 s. ISBN 80-8893-44-7.

HARRIS, J.: *Ani ň.* (preklad, výber a štylistická úprava z českého vydania podľa amerického originálu). 12 s. <http://www.upc.uniba.sk/index.php?option=com_docman&task>. (06.11.2012).

JÁN PAVOL II.: *Ako muža a ženu ich stvoril.* Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2007. 380 s. ISBN 80-8052-222-7.

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava : SSV, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-1.

MRÁZ, M.: *Špeciálna morálna teológia : Dekalóg.* Trnava : Dobrá kniha, 1996. 198 s. ISBN 80-7141-110-8.

OLFORD, S. F. – LAWES, F. A.: *Svätosť Sexu.* 79 s.

PALOČKO, Š.: *Katolícka cirkev ako prostriedok záchrany ľudí.* Prešov : PETRA, 2007. 247 s. ISBN 978-80-8099-011-4.

PALOČKO, Š.: *Stvorenie a pád človeka.* Prešov : PU v Prešove GTF, 2012. 91 s. ISBN 978-80-555-0685-2.

PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Ľudská sexualita. Pravda a poslanie.* Trnava : SSV, 1996. 123 s. ISBN 80-7162-163-3.

PESCHKE, K.-H.: *Křesťanská etika.* Praha : Vyšehrad, 2004. 695 s. ISBN 80-7021-718-9.

RÁBEK, F.: *Mozaika pravdy.* Marianka : Ordinariát ozbrojených síl a ozbrojených zborov SR, 2006. 230 s. ISBN 80-969555-1-9.

RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník.* Praha : Zvon, 1996. 426 s. ISBN 80-7113-088-5.

SCHÖNBORN, CH.: *Rozhodni se pro život. Komentár ke Katechismu katolické církve o křesťanské morálce.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. 111 s. ISBN 80-7192-478-4.

SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky.* Praha : KAROLINUM, 1997. 319 s. ISBN 80-7184-357-1.

Sväté písmo Starého i Nového zákona. Trnava : SSV, 2006. 2331 s. ISBN 80-7162-588-4.

SZANISZLÓ, I.-M.: *Úvod do špeciálnej katolíckej morálnej teológie podľa Desatora Božích prikázaní II.* Neckenmarkt : Novum Verlag, 2009. 145 s. ISBN 978-3-99003-032-5.

ŠANTAVÝ, P.: *Žiadostivosť.* <http://www.christ-net.sk/ziadostivost>. (23.10.2010).

ZASĘPA, T. – IZRAEL, P.: *Televízia u nás doma.* Ružomberok : VERBUM, 2011. 110 s. ISBN 978-80-8084-707-4.

<www.gymonika.edu.sk/.../nova_maturita_zivot_cloveka_ako_odpoved_na_boziu_lasku.doc>. (28.09.2009).

Negatívne dôsledky antikoncepcie a interupcie pre matku, nositeľku života

SILVIA DOLINSKÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Biological laws fertilization are also in addition to preserving the human race regulatory and ethical dimension. There are specific regulator of sexual behavior. The possibility of pregnancy is binding and signal the seriousness with which you can not fool around. To enable the possibility of using contraception fertilization, nothing prevents the spread of drinking sex and sexual permissiveness. As a consequence of sex disappears personal dimension, respect and loyalty and dramatically declining birth rate.*

Key words: *Abortion. Hormonal contraceptives. Sterilization. Negative impact. Right to life. Fertilization.*

Úvod

Je známe, že antikoncepcia vznikla zo strachu pred dieťaťom.Avšak pri používaní antikoncepcie tento strach nie je odstránený, ale pretrváva, ba dokonca narastá. Žena si totižto uvedomuje, že každá antikoncepčnámetódasa môže ukázať ako chybná a dokonca zdraviu škodlivá. Antikocepcia nie je bez negatívnych vedľajších účinkov, je to násilný zásah do organizmu. Pomocou antikoncepcie sa oddeľuje pohlavný styk od možnosti oplodnenia, čím sa narúša prirodzený poriadok a otvárajú sa dvere nezodpovednému a svojvoľnému zaobchádzaniu so sexualitou, čo vedie k ignorovaniu osobného rozmeru a záväzného charakteru ľudskej sexuality. Dôsledkom užívania antikoncepcie je, že ženy v prípade jej zlyhania siahnu po radikálnych prostriedkoch – prostriedkoch potratu.

Cieľom tohto príspevku je poukázať na negatívny dopad antikoncepcie a potratu na zdravie ženy. Tento negatívny dopad v prvom rade

pociťuje žena, no nezasahuje to len ju. Negatíva antikoncepcie a potratu ovplyvňujú aj jej rodinu, okolie a tým pádom aj na celú spoločnosť.

1 Antikoncepcia

Antikoncepcia v doslovnom preklade znamená: proti počatie. Jednoznačne nejde o plánované rodičovstvo, ale o snahu sa mu vyhnúť. Antikoncepcia pochádza z latinských slov "anti" – proti a "concipere" – počať. Jedná sa tu teda o umelé zabránenie počatia. Antikoncepcia na rovine subjektívnej znamená úmysel zabrániť pri pohlavnom styku počatiu, na rovine objektívnej sú takto označované rôzne antikoncepčné metódy alebo prostriedky.[1]

Aj keď sa antikoncepcia javí ako novodobý sexuálny problém, výskumy ukázali, že otázka zábrany počatia stála v popredí záujmov už u starovekých národov. Úsilie zabrániť dôsledkom sexuálneho styku muža a ženy, znemožnit oplodnenie, sprevádza ľudskú spoločnost od jej vzniku. Možno teda hovoriť o starovekej, stredovekej a novovekej antikoncepcii.

Staroveká antikoncepcia – kontrola počatia sa vykonávala magickými prostriedkami, zriedkavejšie na podklade rozumových úvah. U mnohých národov sa vykonával predpubertálny koitus. Muži využívali fyziologickú sterilitu nedospelých dievčat. U niektorých národov mali graviditu zamedziť tajomné kúzla – amulety.

Stredoveká antikoncepcia – obyvatelia stredovekej Európy, najmä po rozšírení kresťanstva, boli pod tlakom Katolíckej cirkvi. Medicína bola na veľmi nízkom stupni, ovplyvňovali ju povery a mágia. Pod vplyvom Cirkvi sa antikoncepcia považovala za nedovolený spôsob, nesmela sa lekársky používať ani propagovať.

Novoveká antikoncepcia – používali sa najmä mechanické prostriedky a chemické látky, liečivé odvary. Nemci používali čaje z majoránu, petržlenu, levandule, ktoré pri jednorázovom použití pôsobili abortívne, pri opakovanom použití antikoncepčne. Ako intravaginálny prostriedok v 18. storočí sa používala „zlatá guľka", ktorej cieľom bolo mechanicky zabrániť preniknutiu spermií do maternice. Postupne sa začali používať prezervatív a okluzívny pesar. V dvadsiatich rokoch nášho storočia nemecký lekár E. Gräferberg zaviedol vnútromaternicovú antikoncepciu a realizáciu hormonálnych tabliet.[2]

Príťažlivosť umelej antikoncepcie spočíva v jej jednoduchosti pri údajnom zabránení počatia.Táto jej stránka vplyvom širokej ponuky sortimentu, ovplyvňuje ľudí tak, že ich zbavuje zodpovednosti za sexuálne správa-

---

1 DUBINA, J.: *Nemorálnosť antikoncepcie podľa dokumentov Magistéria*. http://www.knazi.sk/kniznica/antikoncepcia.html (2012-11-05).

2 http://www.szs.edu.sk/projects/bdvs2001/dronzekova/antikoncepcia.htm (2012-11.05).

nie.Dochádza k ľahkomyseľnosti, ktorá má vážne následky. Vidíme to aj pri pohľade na stabilitu súčasnej rodiny v dnešnom svete. Z negatívnych stránok umelej antikoncepcii je potrebné si pripomenúť nepredvídateľnú možnosť zlyhania a jeho následky, prenášanie zodpovednosti prevažne na ženu, podpora promiskuity a s ňou spojené následky.[3]

Kultúra dnešného sveta, zvlášť euroamerická je charakteristická prítomnosťou antikoncepcie. Nie je to už len nejaká oddelená časť spoločenského života, ale od druhej polovice 20. storočia sa stáva akoby súčasťou charakteru spoločnosti a jej myslenia.[4]

1.1 Rozdelenie antikoncepcie

- Antikoncepčné mechanické prostriedky – sú zložené prevažne zo syntetických materiálov, ktoré majú zabrániť oplodneniu. Do tejto skupiny patrí kondóm, pošvový pesar, takzvané hubky vkladané do pošvy, ktoré sú naplnené kyslými poprípade slanými roztokmi, a ďalšie.

- Antikoncepčné chemické prostriedky – na zabránenie počatia sa využívajú chemické látky, užívajú sa prevažne s inými antikoncepčnými prostriedkami. Nazývajú sa spermicídy. Do tejto kategórie patrí výplach pošvy, želatína, masť, čipky a ďalšie.

- Antikoncepčné hormonálne prostriedky – najviac rozšírenou antikoncepčnou metódou je hormonálna antikoncepcia, niektoré hormonálne preparáty majú aj abortívny charakter. Dnes je známych mnoho antikoncepčných tabliet.Účinok je najmä v zablokovaní ovulácie, sťaženie uhniezdenia vajíčka, zmena maternicového hrdla a jeho hlienu. Medzi nežiaduce účinky patrí krvná zrážanlivosť v tepnách, poškodenie buniek pečene, hromadenie žlče, zvýšené riziko zhubných pečeňových nádorov, vypadávanie vlasov, alergické reakcie, pocit nevoľnosti, bolesti hlavy a iné.

- Sterilizácia – je špecifickou metódou antikoncepcie. Sterilizácia je buď zničenie orgánu zodpovedného za schopnosť plodenia, alebo znemožnenie presunu zárodkov života do vnútorných orgánov.[5]

Medzi najzávažnejšie a zároveň najzákernejšie antikoncepčné prostriedky patria takzvané postkoitálne tabletky. Tieto urgentné antikoncepčné tabletky sa používajú na zabránenie počatia bezprostredne po nechránenom pohlavnom styku s rizikom oplodnenia. Tieto preparáty sa používajú prevažne ako abortívne prostriedky v rannom štádiu tehotenstva. Prvým z nich je tabletka určená po nechráneném pohlavnom styku.V

---

3 CHLUMSKÝ, J.: *Tajemství šťastného manželsví. (2.díl.Nový život).* Olomouc : Matice Cyrilometodějská s. r. o. 1998. s. 37-38.

4 JAKUB, P.: *Antikoncepcia z etického hľadiska*.Krakov : Pápežská teologická fakulta v Krakowe. 2003. s. 6.

5 JAKUB, P.: *Antikoncepcia z etického hľadiska*.Krakov : Pápežská teologická fakulta v Krakowe. 2003. s. 21 – 49.

súčastnosti je táto tablekta "po" dostupná v lekárni bez lekárskeho predpisu. Jej cena sa pohybuje okolo 20 eur.[6]

Ďalším prípravkom s názvom RU 486, je prostriedok, ktorý sa v určených intervaloch podáva počas 10 dní. Podľa protokolu by žena mala navštíviť nemocnicu tri krát: prvý deň sa jej podá tabletka RU 486, tretí deň sa podá misoprostol (na báze prostaglandínu, ktorý uľahčí vypudenie už mŕtveho plodu) a na desiaty deň by mala nasledovať posledná kontrola. Túto formu antikoncepcie môžu ženy požit až do 7 týždňa tehotenstva. Obsahuje blokovanie tehotenského hormónu, to má za následok odlúpnutie maternicovej výstelky so „všetkým", čo sa v nej nachádza. Postkoitálna antikoncepcia predstavuje antinidačnú – teda abortívnu funkciu.Zlyhanie týchto abortívnych metód spôsobuje ťažké vývojové poruchy detí, ktoré aj po podaní preparátu predsa prežili.[7]Táto forma potratu je na Slovensku zakázaná. No dovolená je v 19 krajinách ako Francúzsko, Švajčiarsko, Nemecko, USA, Taliansko, Holandsko, Švédsko, Belgicko či Rakúsko.

1.2 Pohľad Cirkvi na antikoncepciu

Propagátori antikoncepcie na začiatku 20. storočia vedeli, že pokrok ich snahy nie je možný bez „požehnania" kresťanských cirkví. Až do roku 1930 pri sebe katolíci, ortodoxní a protestanti stáli vo svojom odsúdení akéhokoľvek pokusu urobiť manželský akt neplodným.

Anglikánska cirkev prelomila viac než 1900 rokov kresťanského učenia. Keď sa začiatkom 60. rokov objavila pilulka, katolícka cirkev bola jedinou z kresťanských cirkví, ktorá zachovala to, čo sa behom tridsiatich rokov stalo zastaralým, dokonca absurdným postojom.[8]

Plánovanie rodičovstva musí zodpovedať prirodzenosti človeka. Sám Stvoriteľ vložil do tela ženy možnosť regulovať počatie vo vzájomnej hlbokej komunikácii s manželom, čo je tiež zdrojom budovania ich lásky. Naopak, antikoncepcia redukuje komunikáciu manželov iba na vonkajšie okolnosti, ohrozuje ich dôverný vzťah a narúša ich vnútornú jednotu.

Z teologického hľadiska je antikoncepcia vážnym porušením Božieho poriadku vloženého do manželstva. Ešte viac treba odsúdiť antikoncepciu, ktorá účinkuje až po počatí a bráni embryu rozvíjať sa v materskom lone. Tá pôsobí už abortívne. Sem treba zaradiť aj všetky medikamenty, ktoré sa podávajú pod titulom antikoncepcie.[9]

---

6 Čo je to Escapelle?http://www.tabletkapo.sk/(2012-10-30).

7 JAKUB, P.: *Antikoncepcia z etického hľadiska*.Krakov : Pápežská teologická akadémia v Krakowe. 2003. s. 48 – 49.

8 WEST, CH.: *Teologie těla pro začatečníky*. Praha : Paulínky. 2006. s. 100.

9 BISKUPI SLOVENSKA.:*Pastiersky list KBS na tretiu pôstnu nedeľu*. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20080223001(2012-11-08).

Každý manželský akt má na základe prirodzeného zákona dve neoddeliteľné vlastnosti: zjednotenie a plodenie. Ak sa zachovajú obe tieto základne vlastnosti, totiž zjednocujúca a plodiaca, manželský úkon si podrží zmysel vzájomnej a pravej lásky i svoje zameranie na svoju vznešenú úlohu rodičovstva, na ktorú je človek povolaný. Keď sa manželia vzájomne dávajú jeden druhému, usilujú sa o také spoločenstvo osôb, ktorým sa navzájom zdokonaľujú, aby spolupracovali s Bohom pri plodení a výchove nových bytostí. V okamihu splynutia buniek – spermie a vajíčka v pohlavných ústrojoch ženy, manželia sa stávajú rodičmi – odovzdávajú dieťaťu fyzický život. Darcom života je však sám Boh, ktorý v tom okamihu obdarúva ich dieťa nesmrteľnou dušou. Manželský akt za použitia antikoncepcie je samovoľným konaním proti Božiemu zákonu vpísanému do prirodzenosti človeka. V knihe *Láska a zodpovednosť* od Karola Wojtylu je antikoncepcia opísaná ako úmyselné zamedzenie plodenia ľudskými bytosťami konajúcimi proti poriadku a zákonom prírody. Muž a žena používajú umelé metódy alebo prostriedky s cieľom znemožniť plodenie. To znamená, že muž a žena pri pohlavnom styku používajú kondómy, pilulky alebo iné prostriedky, aby žena neotehotnela. To je v protiklade s prirodzeným a Božím zákonom. Dieťa je dar od Boha. Dozrievanie manželskej lásky od erotickej k čoraz hlbšej osobnej láske sa dokonáva cez obetavosť, premáhanie vlastného egoizmu a stálym úsilím čoraz lepšie pochopiť manželského partnera. Láska je darom zo seba. Pri používaní antikoncepcie sa umocňujú egoistické postoje. Antikoncepcia spôsobuje degradáciu manželského aktu, lebo vzájomný dar osôb – čiže možné materstvo ženy a otcovstvo muža nie sú uctené a prijaté. Cirkev, ktorá je na strane života, učí, že je potrebné, aby každý manželský úkon zostal sám v sebe otvorený na plodenie ľudského života. Antikoncepcia spôsobuje degradáciu manželského aktu, privádzajúc ho k sexuálnym skúsenostiam, kde nieto opravdivej lásky, lebo každý z manželov myslí iba na vlastné prežitie aktu.[10]

Biologické zákony oplodnenia majú aj okrem zachovania ľudského rodu regulačný a etický rozmer. Sú určitým regulátorom sexuálneho správania. Možnosť otehotnenia je signálom závažnosti a záväznosti, s ktorými sa nie je možné zahrávať. Ak pomocou antikoncepcie umožníme možnosť oplodnenia, nič nebráni šíreniu konzumného sexu a sexuálnej neviazanosti. V dôsledku toho sa zo sexu vytráca osobný rozmer, úcta a vernosť a dramaticky klesá pôrodnosť. Antikoncepcia oddeľuje pohlavný styk od možnosti oplodnenia, čím narúša prirodzený poriadok a otvára dvere nezodpovednému a svojvoľnéhmu zaobchádzaniu so sexualitovu,

[10] DUBINA, J.: *Nemorálnosť antikoncepcie podľa dokumentov Magistéria*. http://www.knazi.sk/kniznica/antikoncepcia.html (2012-11-04).

čo vedie k ignorovaniu osobného rozmeru a záväzného charakteru ľudskej sexuality.[11]

Ľudská sexualita je aj napriek dôsledkom dedičného hriechu posvätným tajomstvom, ktoré si zasluhuje hlbokú úctu. K sexualite neodmysliteľne patrí aj plodenie, ktoré nemožno od seba nikdy oddialiť. Odmietnutím Božieho daru plodnosti človek v podstate odmieta Boha, ktorý ho stvoril a stavia na jeho miesto modlu. Touto modlou je neobmedzená sexuálna rozkoš bez zodpovednosti. Odstránenie potreby sebaovládania podporuje rast žiadostivosti, ktorá vyháňa lásku a ohrozuje manželstvo. Matka Tereza to myslela vážne, keď hovorila: *„Antikoncepcia ničí lásku.“* Deti preto nikdy nedávala adoptovať manželom, ktorí používali antikoncepciu. Vo Washingtone v roku 1994 povedala: *„Používaním antikoncepcie manželia ničia svoju moc darovať život. Tým obracajú pozornosť sami na seba, a tak v sebe ničia dar lásky. V milovaní musia muž a žena obracať pozornosť jeden na druhého (čo sa deje v prirodzenom plánovaní rodiny), a nie sami k sebe (k čomu dochádza pri používaní antikoncepcie). Len čo je života schopná láska ničená antikoncepciou, veľmi ľahko nasleduje potrat.“*[12]

Prirodzená metóda plánovania rodičovstva – prirodzená metóda sa vyznačuje tým, že sa využíva prirodzený cyklus ženy. Využívajú sa plodné a neplodné dni. Ak manželia chcú splodiť potomka, budú sa pohlavne stýkať, vtedy, keď bude mať žena plodné dni. A opačne, ak neplánujú dieťa, budú sa vyhýbať intímnemu zblíženiu. Táto metóda je odporúčaná aj Katolíckou cirkvou.

Je nutné vedieť, že vajíčko sa uvoľňuje z vaječníkov medzi dvanástym a šestnástym dňom pred ďalšou menštruáciou. Po svojom uvoľnení prežíva vajíčko 24 hodín, takže po uplynutí tejto doby nemôže dôjsť k otehotneniu. Spermie prežívajú v lone ženy až sedem dní, kde čakájú na vajíčko. Je možné oprieť sa aj o iné metódy, ktoré nám spresnia, kedy nastáva ovulácia. Jedným zo spôsobov je meranie telesnej teploty, a to každé ráno, skôr ako žena vstane.Pri ovulácii začínajú vaječníky produkovať viac hormónu gestagénu. Účinkom tohto hormónu sa teplota začne zvyšovať. Namerané hodnoty si žena zaznamenáva do kalendára, keď začne teplota postupne stúpať počas troch dní, môže predpokladať, že nastala ovulácia.[13]

Na zmene sekrécie je založená „Billingová metóda“, ktorá bola zavedená manželským párom pochádzajúcim z Austrálie. Je založená na poznatku, že hlien sa mení v závislosti od priebehu menštruačného cyklu,

---

11 *Antikoncepcia*. http:úúwww.forumzivota.sk/antikoncepcia (2012-311-30).

12 BRENČIČOVÁ, M.: *Antikoncepcia. Sexualita versus sex*. http://www.dimenzie.sk/2002-02/05tema.htm(2012-30-11).

13 SZAREWSKÁ, A – GUILLBAUD, J.: *Antikoncepce. Praktická příručka*.Praha : Victoria Publishing. 1996. s. 155 – 160.

ktoré zodpovedajú zmenám koncentrácie hormónov vo vaječníkoch. Keď začína byť hlien redší a vodnatejší, je to istý znak prebiehajúcej ovulácie.

Prudká bolesť na jednej strane podbrušia ukazuje na začiatok ovulácie. V priebehu jedného až dvoch dní dochádza k uvoľneniu vajíčka.Je to však zriedkavý ukazovateľ prebiehajúcej ovulácie u malého percenta žien. Spoľahlivé využívanie týchto ukazovateľov pre plánované riadenie rodiny si vyžaduje odborné poučenie. Týka sa základných poznatkov o menštruačnom cykle, tiež výklad teplotnej krivky, zmien kvality hlienu, ale aj psychologický prístup k partnerským dvojiciam. Svetová zdravotnícka organizácia vyžaduje od učiteľov tejto metódy zvláštne vyučovacie kvality. Stanovila hlavnú smernicu pre výcvik záujemcov o vedenie inštruktáži. Väčšina inštruktorov školí oboch partnerov zároveň. Táto metóda prichádza do úvahy hlavne vtedy, ak náboženské, spoločenské či kultúrne normy zabraňujú použiť inú metódu.[14]Ďalšou nespornou výhodou je, že po osvojení si tejto metódy, nikto nezasahuje do intímneho vzťahu manželov. Táto metóda je ako jediná bezplatná.

Postoj Cirkvi k antikoncepcii je k interupcii vždy jednoznačný. Cirkev a jej prestavitelia od počiatku hľadeli na túto pilulku ako na nežiaducu novotu s obavou, že zvráti zabenutý spôsob života a tradičnú morálku. O tomto problem sa diskutovalo aj na Druhom vatikánskom koncile, avšak konečné slovo si vyhradil pápež Pavol VI. pre seba. Záväzné stanovisko Cirkvi vyjadril v encyklike Humanae vitae. Cirkev odsudzuje antikoncepčné praktiky ako nedovolené spôsoby regulácie pôrodnosti, nestavia sa však proti prirodzeným metódam, rešpektujúcim prirodzené dispozície manželov. K nedovoleným spôsobom regulovania pôrodnosti sa pápež Pavol VI. vyjadruje: *"Vonkoncom treba zavrhnúť ako oprávnený spôsob určenie detí priame prerušenie už začatého procesu plodenia a najmä priamy potrat, hoci vykonaný z terapeutických dôvodov."*(HV 14).

2 Interupcia

Interupcia predstavuje násilné ukončenie tehotenstva.Ide pri ňom o usmrtenie novej ľudskej bytosti v jeho prenatálnom období. Ide tu to skutočný tlkot srdca, fungujúci mozog, citlivý plod vlastného života. Je potrebné uvedomiť si túto skutočnosť, ktorá je tvrdou realitou doliehajúcou na tých, ktorý potrat prežili. Objavuje sa tiež v podobe postabortivného syndrómu, ktorý je psychicky prežívaný ako bolestivá bezvýchodisková situácia. Zdravotné následky zvoleného potratu môžu byť aj tragické, a to iba preto, že človek pre svoje pohodlie rozhodol o zabití najbližšej

[14] SZAREWSKÁ, A – GUILLBAUD, J.: *Antikoncepce. Praktická příručka.* Praha : Victoria Publishing.1996. s. 158 – 160.

bytosti, za ktorú bol zodpovedný.[15]Aj napriek tomu spoločnosť v bývalom Československu prijala iný pohľad interupčným zákonom č. 73/1986 Zb, kde je dovolené robiť potraty legálne.

Prvou západnou krajinou, ktorá legalizovala interupciu bol Island (r. 1935), o tri roky neskôr Švédsko. Česko-Slovensko začalo s legalizáciou interupcií v roku 1957, kedy povoľovalo interupciu zo zdravotných a iných závažných dôvodov, ale len so súhlasom špeciálnej komisie. V rokoch 1965 až 1985 liberalizovali interupčné zákony mnohé krajiny sveta. Výnimku v Európe tvoria silne nábožensky založené Írsko a Malta, v roku 1993 sa k nim pripojilo Poľsko. Začiatkom roka 2007 schválil portugalský parlament zákon o legalizácii interupcií.[16]Väčšinou je ľudské embryo najmenej štyri až šesť týždňov staré, keď je prvýkrát tehotenstvo potvrdené. Bežne používané metódy interupcie, závisia na pokročilosti tehotenstva, sú tieto:

- do dvanásteho týždňa je zvyčajná metóda interupcie odsávanie, dilatácia a kyretáž alebo kombinácia obidvoch. Hrdlo maternice je rozšírené nástrojmi, až je dosť otvorené k preniknutiu trubice, ktorá je pripojená k silnej odsávacej aparatúre. Embryo je vysaté do fľaše, je znetvorené a skrvavené pri odsávaní a okamžite umiera traumou s stratou prívodu krvi a kyslíka. Kyretáž (výškrab maternice do čista) sa obyčajne robí zároveň alebo po prevedení odsávania;

- niekedy sa robí iba dilatácia a kyretáž. Po rozšírení hrdla maternice nástroj v tvare slučky je vsunutý do maternice a zárodok, placenta a blany sú vyrezané a vytiahnuté a vnútorné strany maternice sú vyškrabané až sú čisté,[17]

- podaním chemického prípravku, ktorý zabije nenarodené dieťa, vyvolá pôrodné bolesti a maternica sa vyprázdni pôrodom,

- preniknutím do maternice pomocou brušnej operácie.[18]

Abortívne myslenie sa aj u nás veľmi rozmohlo. Napomáha mu šírenie myšlienky, že plod je časťou matkinho tela a matky má výsostné právo rozhodovať o svojom tele. Plod nemá vždy zhodnú krvnú skupinu s matkinou, má svoj vlastný krvný obeh, jedinečný a neopakovateľný genetický kód, vlastný mozog, kosti a všetky orgány potrebné pre život po narodení, je teda novým ľudským jedincom v intrauterinnej fáze svojho vývinu. Pohybuje sa oveľa skôr, než to matka zaznamená, cmúľa si prsty, pije plodovú vodu a močí, bábätko si vštepuje do pamäti hlas matky, otca i svojich najbližších.[19]

---

15 CHLUMSKÝ, J.: *Tajemství šťastného manželsví. (2.díl. Nový život).* Olomouc : Matice Cyrilometodějská s. r. o. 1998. s. 49.

16 http://sk.wikipedia.org/wiki/Interrupcia (2012-11-04).

17 GRADY, J. L.: *Interrupce ano nebo ne?*Praha : Řád. 1992. s. 6 – 7.

18 WILLKE J. C.: Člověkem od početí. Český Těšín : Corjesu. 1993. s. 94.

19 TINÁK, B.: *Na hrote tŕňa.*Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2002. s. 84.

2.1 Oplodnenie

Oplodnenie vaječnej bunky spermiou je najväčší zázrak prírody, udalosť, pri ktorej sú zázračné malé čiastočky života kozmickými silami hnané k ich konkrétnemu cieľu vzniku živej ľudskej bytosti. Je to udalosť, ktorá sa dá porovnať len so zatmením slnka alebo sopečným výbuchom. Je to prírodný úkaz odohrávajúci sa v našej bezprostrednej blízkosti, ktorý sa nám zdá celkom obyčajný, ale veľmi zriedka máme možnosť pozorovať ho, lebo sa uskutočňuje v oblasti, ktorú väčšina ľudí nikdy neuvidí, totiž v oblasti mikroskopie[20].

Spermie vniknú do pošvy ženy, preplávajú dutinou maternice a odtiaľ do vajíčkovodov. Približne päť minút potrebujú spermie na to, aby sa dostali cez maternicu až k vajíčkovodom a ďalších pätnásť minút trvá ich cesta cez vajcovody k vaječníkom. Spermia prenikne do vajíčka, ktoré sa uvoľnilo z povrchu vaječníka. Okamžite ako prvá spermia vnikne do vajíčka, vajíčko zareaguje v okamihu sekundy a spúšťa sa mechanizmus, ktorý zabraňuje preniknutiu ďalšej spermie. Dvadsaťtri chromozómov spermie sa spojí s dvadsiatimi tromi chromozónmi vajíčka a vytvoria novú bunku so štyridsiatimišiestimi chromozónmi. Potom čo prebehol komplexný proces vo vnútri oplodneného vajíčka, približne po tridsiatich hodinách po oplodnení nastáva prvé delenie buniek.[21]

Počiatok človeka nastáva, keď sa vajíčko matky spojí s otcovou spermiou. Od počiatku je živou ľudskou bytosťou v špecifickej vývojovej fáze života a zároveň osobnosťou. Vývoj malého človiečika:

1.deň – už je rozhodnuté o jeho pohlaví, farbe očí a vlasov, osobnosti, charaktere, sklone k istým ochoreniam...,16. deň – tvorí sa srdce a oči,30. deň – začínajú sa formovať ruky, nohy a uši, 42. deň – pečeň, obličky a pľúca sú už sformované, dotvára sa kostra,12. týždeň – nenarodené dieťa môže kopkať, hýbať prstami a krútiť hlavou,4. mesiac – nenarodené dieťa vie plávať a robiť kotrmelce, Matka začína pociťovať pohyby dieťaťa v maternici. Vznikajú vlasy, obočie a riasy,5. mesiac – u plodu vzniká návyk spánku, 9. mesiac – pôrod.[22]

Podľa mienky zástancov potratu je základnou otázkou, či sa má embryo, alebo neskôr plod považovať za „osobu“ alebo nie.Niet pochýb, že embryo v najranejšom štádiu je ľudskou bytosťou.Celý jeho genetický kód a všetky jeho vlastnosti sú nesporne ľudské.Pokiaľ ide o existenciu, nesporne existuje – je živé, seba určujúce a nie je tou istou bytosťou ako matka, preto je samostatným celkom.Život je pre nás všetkých fenomén s mnohými závislosťami. Je to plynulé spektrum, ktoré má svoj začiatok

20 NATHANSON, B. N.: *Božia ruka*.Bratislava : LÚČ. 1998. s. 135 – 136.

21 WILLKE J. C.: Člověkem od početí. Český Těšín : Corjesu. 1993. s. 42.

22 TINÁK, B.: *Na hrote tŕňa.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2002. s. 13 – 15.

v tele matky a končí sa smrťou a časti tohto spektra sa označujú výrazmi ako plod, kojenec, dieťa, adolescent a dospelý. Musíme si konečne odvážne priznať, že sa pri potrate ničí ľudský život na zvláštnom stupni vývoja, a keďže väčšina tehotenstiev prebieha úspešne, musíme sa na potrat pozerať ako na prerušenie procesu, ktorého výsledkom by v opačnom prípade bol nový občan sveta. Popieranie tejto skutočnosti je najkrajšou formou morálneho uhýbania.[23]

Duch našej doby sa stavia nielen proti detskému duchu, ale aj proti samotným deťom. Je to duch smrti a v modernej spoločnosti ho môžeme vidieť všade: vzrastajúci počet vrážd, samovrážd, šíriace sa násilie v rodinách, v potratoch a v eutanázii. Zdá sa, že sa naša kultúra vydala na cestu smrti a vzala do svojich rúk to, čo patrí Bohu.[24]

Záver

Život je zázrak, počatie a vývoj nového človeka je ten najväčší zázrak života, ktorý by zakaždým mal vzbudiť úžas, pretože je to výnimočná udalosť. Život človeka začína od počatia. Počatím sa zrodil nový človek. Svedčia o tom jednoznačné poznatky lekárskych vied z genetiky, embryológie a imunológie.[25]

Mnohé ženy, ktoré idú na potrat často ani netušia, čo tým spôsobia sebe, príbuzným, okoliu a vôbec spoločnosti. Mnohokrát je to aj preto, lebo sú to týchto dôsledkoch málo informované alebo vôbec. Dôsledky interupcie sa dnes často zamlčujú, minimalizujú alebo nekriticky zľahčujú. Matka Tereza však o tom najvúčšom nebezpečenstve potratu hovorí jasne: *"Najväčší ničiteľ mieru v súčasnosti je výkrik nevinného nenarodeného dieťaťa. Ak matka vie zabiť dieťa vo vlastnom lone, môže byť ešte horší zločin, ako že sa navzájom vraždíme?"*[26]

Celý problem je v tom, či si človek uvedomuje, že ide o vraždu, alebo to pred sebou zatajuje.Ak si to človek uvedomuje, už niet o čom hovoriť, lebo nikto nemôže predsa tvrdiť, že možno vraždiť nevinných ľudí.Nejde tu len o zabitie, ale aj o zánik lásky. Tým, že sa matka alebo obidvaja rodičia rozhodnú pre interupciu dokazujú, že v nich totálne zlyhala a zanikla láska k ich nenarodenému dieťaťu. Toto je najväčšia tragédia celej problematiky interupcie – zánik materinskej lásky. A táto tragédia sa stáva čímsi samozrejmým. Ak nebudú manželia chápať manželstvo ako službu životu,

---

23 NATHANSON, B. N.: *Božia ruka.*Bratislava : LÚČ. 1998. s. 133 – 137.

24 ARNOLD, J. CH.: *Výzva k čistote.* Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství. 2001. s. 119.

25 PŠENIČKA, O.: *Sexuální výchova v rodine.* Pardubice : Hnutí rodina. 1994. s. 15 – 18.

26 BERNADIČ, J.: *Miriam, prečo plačeš? Utrpenie žien po potrate.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 1998. s.
69.

ale naopak zdegradujú svoju životodarnú schopnosť na prázdnu telesnú zábavu a hru, bude to zrada na samotnom princípe života a cesta k smrti.[27]

V konečnom dôsledku sa interupcia prejavuje aj v rozličných chorobách a poruchách. Sú to nepriaznivé účinky prejavujúce sa v telesnej oblasti, ale aj v duševnej. Psychické následky sú snaď aj omnoho vážnejšie, pretože potrat znamená vždy skúsenosť so smrťou, aj keď to matka popiera.Je namierený proti jej ženskosti a prirodzenosti.

Zoznam použitej literatúry

Antikoncepcia. http:úúwww.forumzivota.sk/antikoncepcia

ARNOLD, J. CH.: *Výzva k čistote.* Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství. 2001. 172 s.

BERNADIČ, J.: *Miriam, prečo plačeš? Utrpenie žien po potrate.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 1998. 151 s. ISBN 80-7162-242-2.

BISKUPI SLOVENSKA.:*Pastiersky list KBS na tretiu pôstnu nedeľu.* http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20080223001

BRENČIČOVÁ, M.: *Antikoncepcia. Sexualita versus sex.* http://www.dimenzie.sk/2002-02/05tema.htm

Čo je to Escapelle? http://www.tabletkapo.sk/

DUBINA, J.: *Nemorálnosť antikoncepcie podľa dokumentov Magistéria.* http://www.knazi.sk/kniznica/antikoncepcia.html

GRADY, J. L.: *Interrupce ano nebo ne?*Praha : Řád. 1992. 22 s. ISBN 80-901189-3-3.

http://www.szs.edu.sk/projects/bdvs2001/dronzekova/antikoncepcia.htm

http://sk.wikipedia.org/wiki/Interrupcia

CHLUMSKÝ, J.: *Tajemství šťastného manželství. (2.díl.Nový život).* Olomouc : Matice Cyrilometodějská s. r. o. 1998. 85 s.

JAKUB, P.: *Antikoncepcia z etického hľadiska.*Krakov : Pápežská teologická fakulta v Krakowe. 2003. 149 s.ISBN 80-968832-5-9.

NATHANSON, B. N.: *Božia ruka.*Bratislava : LÚČ. 1998. 204 s. ISBN 80-7114-241-7.

PŠENIČKA, O.: *Sexuální výchova v rodine.* Pardubice : Hnutí rodina. 1994. 256 s.

SZAREWSKÁ, A – GUILLBAUD, J.: *Antikoncepce. Praktická příručka.*Praha : Victoria Publishing. 222 s. ISBN 80-85865-55-6.

[27] ŠTIAVNICKÝ, A.: *Milovaž bez lásky a sexu? 111 otázok Andreja Štiavnického biskupovi Rudolfovi Balážovi.*
Bratislava : Daco. 1997. s. 125.

ŠTIAVNICKÝ, A.: *Milovať bez lásky a sexu? 111 otázok Andreja Štiavnického biskupovi Rudolfovi Balážovi*. Bratislava : Daco. 1997. 226 s. ISBN 80-7178-553-9.

TINÁK, B.: *Na hrote tŕňa*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2002. 213 s. ISBN 80-7162-383-0.

WEST, CH.: *Teologie těla pro začatečníky*. Praha : Paulínky. 2006. 143 s. ISBN 80-86949-18-4.

WILLKE J. C.: Člověkem od početí. Český Těšín : Corjesu. 1993. 331 s.

Fenomén pokánia v liturgických textoch syropôstnej nedele

OLGA FEJERČÁKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Repentance is an important means of returning to the path of salvation. From this emerged idea of supporting the topic of this post. Although these are so often inflected Christian word is only rarely actually stop over his senses. It is so possible and so that the term encompasses the full spectrum of operations and is a breeding ground for the Christian faith. Does this mean that repentance can be called a phenomenon. Something that in its own nature is difficult to capture – it can be defined from different angles and apply according to the different needs of faith. Due to the similarity of many prayers (sometimes even three consecutive stichiry reported on the same content), and the importance of their message can stand out repentance in their speeches, historical shifts from the common "we" to the personal "I," which according to the tracking target important contribution of this paper, which is to serve Christians to a deeper understanding of the phenomenon of repentance and then translate into more frequent accessions to the sacrament of Reconciliation.*

Key words: *Repentance. Phenomenon. Cheesfare Sunday. Liturgical texts. Lent.*

Po mäsopôstnom týždni predpôstneho obdobia nastupuje syropôstna nedeľa, ktorá je znamením toho, že veriaci pomaly vynechávajú zo svojich jedál nielen mäso, ale aj mliečne produkty. Syropôstny týždeň bol uzákonený za cisára Heraklia, ktorý panoval v rokoch 610 – 641.[1] Táto syropôstna nedeľa je i spomienkou na vyhnanie Adama a Evi z raja, čo ustanovili a nariadili svätí Otcovia. Všetky bohoslužobné texty predkladané

[1] Porov. BOHÁČ, V.: *Liturgika I.* Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1997. s. 25.

Cirkvou sú trúchlivým nárekom nad strateným rajom, nad stratenou milosťou. Zo všetkých spevov sa ozýva túžba po všetkom, čo stratil prarodič Adam a volanie po milosrdenstve. Pretože týmto paradoxom – Adamovou nenásytnosťou, Cirkev ukazuje veriacemu aký dobrý a dôležitý je pôst. To však možno pochopiť vtedy, keď človek pochopí, čo hovorí Písmo o hriechu; vtedy porozumie zmyslu obrátenia a Božej lásky k hriešnikom aká je v Kristovi.[2]

Synaxár tejto nedele sa zmieňuje o tom, že táto spomienka na vylúčenie Adama z raja je veľmi dôležitá a skrze túto skutočnosť môže na povrch vyjsť pôst ako dôležitý liek pre ľudskú prirodzenosť. Naopak, obžerstvo a lakomstvo je niečím odporným v očiach Boha, a malo by byť aj v očiach človeka.

Zvláštnosťou tohto týždňa na Východe je mníšska prax, kedy sa rehoľníci v kláštoroch vzájomne odprosujú za hriechy vykonané voči svojim bratom v predchádzajúcom období. *„V niektorých kláštorných chrámoch sa obrad zmiernenia a odpustenia praktizoval spolu s veriacimi."*[3]

Večiereň Syropôstnej nedele

„V liturgickom slávení má najväčší význam Sväté písmo. Z neho sú totiž vybrané čítania, ktoré sa vysvetľujú v homílii, z neho sa spievajú žalmy, z jeho inšpirácie a podnetu vznikli liturgické prosby, modlitby a spevy a z neho dostávajú svoj zmysel úkony a znaky" (SC 24). Biblia je teda základným prameňom, z ktorého čerpá ako Svätá božská liturgia a večiereň, tak i utiereň svoje časti (a vlastne všetky modlitby ako verejné, tak i osobné). Preto i v tejto práci sa spomínané menlivé časti jednotlivých nedieľ vysvetľujú v duchu Svätého písma, užívajú sa príslušné komentáre a porovnávajú sa jednotlivé inšpirované knihy Starého i Nového zákona.

Создáтель мóй гдь, пéрсть ѿ земли прiéмъ мя, живонóсными дýновéнiемъ вдýши́въ ѡжи́вь, и почтѐ на земли́ нача́льствýющи ви́димыми всѣ́ми, и а҃гг҃лωмъ кýпножи́телѧ. сатана́ же льсти́вый, госпдя смíя ѹ҆потребѝвъ, снѣ́дiю прельсти́, и бж҃їѧ сла́вы разлýчи, и преиспóдн҃ѣйшей смéрти предадѐ въ зéмлю: но ѩ́кω вл҃ка и бл҃говýтро́бенъ, па́ки воззови́.

6. Hlas: *„Pán môj a Stvoriteľ urobil ma zo zeme. Vdýchol mi nesmrteľnú dušu. Urobil ma vládcom viditeľných vecí a spoločníkom anjelov. Lež lstivý satan vzal podobu hada a oklamal ma vábivým ovocím. Okradol ma o slávu Božiu, vydal ma napospas smrti vládnucej v podsvetí. Ale ty, dobrotivý Vládca, znova ma pozvi k životu."*

---

2 KOLEKTÍV AUTOROV: *Slovník spirituality.* Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelstvo, 1999. s. 390 – 391.

3 Porov. BOHÁČ, V.: *Liturgika I.* Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1997. s. 25.

V biblických textoch týkajúcich sa človeka je možné už od úplného začiatku knihy Genezis až po posledné knihy Nového zákona stretnúť sa s dvojakým pochopením človeka: chápať ho ako „živú bytosť" alebo ho chápať ako „bytie smrti." Alebo inými slovami povedané, celé stvoriteľské úsilie smeruje k tomu, aby sa človek, vzatý z neživého prachu zeme, stal žijúcim telom, „žijúcou bytosťou" (Gn 2, 7b). Text toto zavŕšenie uvádza prostredníctvom dvoch skutočností, ktoré sa prelínajú pri stvorení prvého ľudského bytia: na jednej strane je človek *„prach zeme"* a na druhej *„dych života"*. Prvá skutočnosť pochádza zo zeme, druhá od samého Boha:[4] *„A Boh vdýchol do jeho nozdier dych života"* (Gn 2, 7b).

V tomto bode je však človek nútený priznať, že i pri najlepšej vôli, je i pre samotnú Bibliu ťažké definovať dušu človeka. Je potrebné zúžiť definíciu na to najzákladnejšie pomenovanie, najviac vystihujúce samotný pojem, a to definíciu duše ako „bytostného princípu", ako niečo stojace vedľa tela v jej neoddeliteľnej podstate. Pretože ak by bol človek oddelený od daru ducha a dychu Stvoriteľa, zostáva iba prachom a tieňom tváre, ktorý i napriek neustálemu úsiliu udržať sa nažive, nakoniec sa musí aj tak stotožniť so zemou, z ktorej vzišiel.[5]

Božie stvorenie je čímsi jedinečným a s ničím neporovnateľným, je živou realitou, žijúcou osobou, živým indivíduom. Pretože to, čo nie je, dostáva existenciu, podobu a zmysel od Stvoriteľa. Niekedy sa preto stáva, že sa prekrývajú pojmy *„nepēš"*(duša), *„lēḇ" (lēḇāḇ)* (srdce) a *„rûaḥ"* (duch).[6] Toto prekrytie badať napríklad aj v tom, že pojem *„nepēš"* a pojem *„rîaḥ"* sa príležitostne užívalo aj pre zvieratá.[7] Jedinečnosť človeka je však vtom, že bol stvorený na Boží obraz a podobu a bola mu zverená vláda nad všetkými zvieratami. Slovo dych sa stalo vyjadrením hmotného princípu života a odvodené slovo duch, duša sa stali pojmom pre popísanie nesmrteľného životného princípu, ktorý pretrváva aj po smrti človeka. Výraz *„Boh vdýchol do človeka „dych života"*, znamená, že človek prijal od Boha život a obrazom toho prijatia je jeho dýchanie. Vyššie uvedený text nám nechce len zdôrazniť, že človek má dušu, ako skôr potvrdiť myšlienku, že človek je dušou.[8]

---

4 Porov. LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie*. Košice : Verbum, 2004. s. 99.

5 Porov. LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie*. Košice : Verbum, 2004. s. 84.

6 Pre viac k tejto téme pozri: FEJERČÁKOVÁ, O.: Ponímanie duše v starozákonných textoch Biblie ako základ pre vznik civilizovanej Európy. In: ŠOLTES, R. – HRUŠKA, D. – DANCAK, P.(eds.): *Disputationes quodlibetales. Duša & Europa*. Prešov : GTF, 2011. s. 169 – 178.

7 Porov. MITCHELL, T.C.: Adam před pádem. In: KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996. s. 10.

8 LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie*. Košice : Verbum, 2004. s. 100.

Ѻдѣ́жды бг҃отка́нныѧ соблекѡ́хсѧ ѻкаа́нный, твоѐ бж҃е́ственное повелѣ́нїе преслу́шавъ гдⷭ҇нъ, совѣ́томъ врагѫ̀, и҆ смоко́вными ли́ствїемъ, и҆ ко́жными ри́зами ны́нѣ ѡ҆блекѡ́хсѧ: по́томъ бо ѡ҆ѕло́ждѣнъ бы́хъ хлѣ́бъ тр҃у́дный снѣ́сти: те́рнїе же и҆ волчцы́ мнѣ̀ принестѝ, земл҃а̀ проклѧ́тъ бы́сть. но въ послѣ́днѧѧ лѣ́та воплоти́вый҆сѧ ѿ дв҃ы, воззва́въ мѧ̀ введи́ па́ки въ рⷣа́й.

„Stratil som rúcho Bohom tkané. Ja, nešťastník, opovrhol som svojím božským prikázaním a riadil sa radou hadovou. Teraz koža mi je odevom a list figový. Pre môj hriech zem bola prekliata, bodľačím a tŕním posiata. Bol som odsúdený pracovať v pote tváre a zo zeme dobývať si krušný chlieb. Ale ty, Pane, pre nás z Panny zrodený, ujmi sa ma a priveď ma späť do raja.“

Pod pojmom *„rúcho tkané Bohom“* je potrebné rozumieť prvotnú svätosť a spravodlivosť, ktorú dostal Adam spolu so životom nielen pre seba, ale pre celú ľudskú prirodzenosť. Následky tohto činu preto na sebe odvtedy zakúša každý jeden človek, ako smutné dedičstvo prarodičov. Spáchanie prvotného hriechu je pre Adama a Evu hriechom osobným, avšak *„tento hriech zasahuje samotnú ľudskú prirodzenosť. A túto ľudskú prirodzenosť budú ďalej prenášať v padlom stave“* (KKC 404).

Adam a Eva v sebe zakusujú boj žiadostivosti, čo svätopisec opisuje slovami *„otvorili sa im oči a spoznali, že sú nahí“* (Gn 3, 7a). Išli teda, a z figových listov si urobili zásterky (Gn 3, 7). Svätý Hieroným vidí v ovocí figovníka symbol Svätého Ducha. Naproti tomu svätý Augustín vidí vo figovníku a jeho listoch znamenie Božej milosti zľutovania – strom ukázal človekovi nahotu, no zároveň ho zakryl svojimi listami. Význam a zaujímavú symboliku figovníka je možné nájsť aj v *Adamovej knihe* – východokresťanskom apokryfe.[9] Kniha okrem iného hovorí tiež o tom, že Boží cherubín dal vyhnaným prarodičom figy z raja ako ďalší znak Božej milosti.

Význam a symbolika figovníka je v rôznych kultúrach a národoch rôzna, dokonca i cirkevní Otcovia sa v niektorých významoch rozchádzajú, ako sme si všimli už vyššie. Niektorí zas tvrdia, že tento strom bol stromom neposlušnosti, preto spoznajúc svoju nahotu Adam a Eva ihneď zošili jeho listy a zakryli sa. Figové listy im tak neustále pripomínali hriech, ktorí spáchali. Aj patristická literatúra väčšinou interpretuje figové listy ako symbol hriechu.[10] Preto aj Ježiš preklial figovník ako taký, ktorý bol príčinou tak veľkého priestupku. Je potrebné ešte konštatovať, že tento strom má tiež akúsi podobu s hriechom: najprv je jeho ovocie sladké, má ostré lístie a napokon je jeho mlieko lepkavé. V mnohých krajinách je ale figovník

9 Porov. LURKER, M.: *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 63.
10 Porov. LURKER, M.: *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 62.

považovaný za posvätný strom a spolu s olivou a viničom je symbolom úrodnosti a hojnosti. V islamských krajinách je zas symbolom poznania.[11]

Раю̀ всесвѣтны́й, краснѣ́йшаѧ добро́то, бг҃о́зда́нное селе́нїе, весе́лїе неконча́емое и̓ наслажде́нїе, сла́во пре҃́ныхъ, пр҃ро́ковъ красото̀, и̓ ст҃ы́хъ жили́ще, шю́момъ ли́ствїи твои́хъ содѣ́телѧ всѣ́хъ молѝ, бра́тъ ѿве́рзти мн̀, и̓́же престу́пле́нїемъ затвори́хъ, и̓ сподо́бнитисѧ дре́ва живо́тнаго прїа́ти, и̓ ра́доватисѧ, е̓́же пре́жде въ тебѣ̀ наслади́хсѧ.

„Ó, ty, raj blažený, prekrásnym bohatstvom naplnený, Bohom stvorené sídlo radostí a večnej blaženosti, sláva spravodlivých a krása prorokov, miesto, kde zbor svätých jasá, ševelom svojho lístia pros Stvoriteľa, Krista, by mi otvoril zas svoje brány, tie, čo moje hriechy zatvorili. Kiež by som mohol jesť zo stromu života a zúčastniť sa tvojich slastí. Veď mi ich pripravila Božia dobrota."

Hebrejské slovo „pardēs*,"* ktoré sa užíva pre označenie raja, pochádza pôvodne zo staroiránštiny (pairidaēza), kde označuje *„záhradu obohnanú stenou,"*[12] resp. chránenú záhradu. Jej poslaním bolo chrániť človeka a zároveň byť priestorom pre spoločenstvo s Bohom.[13] Záhrada je vo Svätom Písme častým *„symbolom nebeského raja; obrazom pre spojenie s Bohom, spoločenstva s Ním.* Pričom *obradená záhrada, prístupná len úzkou bránou, je obrazným vyjadrením ťažkostí a prekážok spojených s dosiahnutím vyššieho stupňa dokonalosti."*[14] Židia verili, že raj existoval v ich dobe, ale v skrytosti. Na tomto utajenom mieste prebývali duše praotcov a ďalších vyvolených, spravodlivých ľudí, preto tá zmienka o *„mieste, kde zbor svätých jasá*." Pričom minulý, súčasný i budúci raj boli považované za totožné.[15]

Adam si plne uvedomuje dôsledky svojho činu, no v strachu zvaľuje vinu na ženu – odmieta prevziať zodpovednosť, činiť pokánie. Preto musel opustiť raj a spoločenstvo s Bohom. K zmiereniu nabáda samotného Adama v raji už sám Boh. Dokonca On sám ako prvý ho vyhľadáva a ide mu v ústrety. Hľadá ho a pýta sa kde je. Za to, že neposlúchol jeho príkaz, a nečiní pokánie, vykázal ho z raja, ale nenechal ho samotného. Už vtedy prisľubuje Vykupiteľa, ktorý vyslobodí svoj ľud z hriechov (porov. Mt 1, 21). Preto má Adam nádej a myslí si, že Vykupiteľ príde skoro a on sa

11 Porov. STUDENÝ, J.: *Křesťanské symboly.* Olomouc : [s.n.], 1992. s.78.

12 Porov. FENSHAM, C. F.: Ráj. In: KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník.* Praha: Návrat domů, 1996. s. 863.

13 Porov. STAROZÁKONNÁ PŘEKLADATELSKÁ KOMISIE: *Výklady ke Starému zákonu 1.* Praha : TISK, 1991. s. 31.

14 STUDENÝ, J.: *Křesťanské symboly.* Olomouc : [s.n.], 1992. s. 340.

15 Porov. FENSHAM, Ráj. In: KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník.* Praha: Návrat domů, 1996.s. 863.

bude môcť vrátiť späť. Spolu s Evou túžobne očakávajú opätovné otvorenie rajských brán, čo pekne vystihuje aj byzantská ikona vzkriesenia, na ktorej zmŕtvychvstalý Kristus ťahá za ruky z hrobu práve Adama a Evu a spolu s nimi všetkých tých, ktorí už opustili pozemský svet. A k tomuto vrcholnému bodu smeruje celý Starý zákon – k navráteniu prvotného raja všetkým spravodlivým v Kristovi. Pretože iba On je tá správna a jediná cesta, pravda a život (Jn 11, 25; 14, 6).

Ѧ҆да́мъ ѝзгна́нъ бы́сть ѝзъ ра́ѧ прелсти́вшаго́ѧ, и҆ сла́дости ѝзвре́женъ, же́нскими глаго́лы прельще́нный, и҆ на́гъ сѣ́дитъ, села̀, оу҆́бы мнѣ̀, пра́мш рыда́ѧ. тѣ́мже потщи́мсѧ всѝ вре́мѧ поста́ти поста̀, послу́шающе є҆҆ѵ̑льскихъ преда́нїй: да си́ми бл҃гоу҆го́дни бы́вше хр҃тѡ́ви, ра̀ѧ жили́ще па́ки воспрїи́мемъ.

„Pre neposlušnosť bol Adam z raja vyhnaný a zbavený šťastného života, dal sa preľstiť rečou ženy. Teraz, nešťastník, vonku sedí a smutne hľadí k rajskej bráne. Preto všetci využime pôstny čas, ako nám prikazuje evanjelium, aby sme sa zapáčili Kristovi a znovu získali život v raji."

Meno Adam nie je iba pomenovaním prvého človeka, vo svojom obsahu skrýva oveľa viac. Vo vedľajšom význame znamená *„ľudstvo."*[16] Podľa Gn 2, 7 je odvodené od slova *„adamah,"* čo v preklade zase znamená červená zem (odtiaľ súvis s hlinou); podľa Gn 1, 26n je zas Adam *„mužskou i ženskou dvojjedinosťou (na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril...*(Gn 1, 27) *dal im meno Adam) a v tejto dvojjedinosti je obrazom Božím."*[17] Táto jednota dvojjedinosti je vyjadrená jedným menom. Až po hriešnom páde sa táto jednotnosť rozdeľuje a meno Adam sa stáva vlastným menom muža. Žena je oslovovaná jej vlastným menom Eva (porov. Gn 3, 20). Ale ani toto rozdelenie nemení nič na fakte, že človek – ľudstvo, bol stvorený pre raj, pre poznanie Boha a spoločenstvo s Ním.[18] Svojím hriechom však dobrovoľne narušil svoje jedinečné postavenie a musel preto znášať následky. Nedokázal si odoprieť jedinú vec, ktorá mu bola zakázaná, nie pre jej podstatu, ale pre princíp slobody danej človekovi. To, že si ľudstvo nedokázalo odrieknuť ani to najmenšie, nedokázalo ovládať svoje telo (postiť sa, resp. pokoriť sa jedinej Božej požiadavke), ho odsúdilo na život mimo raja. V tej najhlbšej podstate teda je možné vidieť zmysel a dôležitosť pôstu, čo si Cirkev uvedomuje. Preto opäť hlasno vyzýva všetkých, aby sme *„všetci využili pôstny čas, ako nám prikazuje evanjelium, aby sme sa zapáčili Kristovi a tak znovu získali život v raji."*

---

16 Porov. MITCHELL, T. C.: Adam. In: KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník.* Praha: Návrat domů, 1996.s. 10.

17 LURKER, M.: *Slovník symbolů.* Praha : Univerzum, 2005. s. 11.

18 SCHMEMANN, A.: *Die grosse Fastenzeit.* München : Institut für Orthodoxe Theologie, 1994.s. 23.

Сла́ва, гла́съ ѕ:

Сѣ́де а҆да́мъ пра́мо рая́, и҆ свою́ наготу́ рыда́ше пла́каше: у҆вы́ мнѣ́, прелесті́ю лука́вою у҆вѣщава́нъ бы́вшу и҆ ѡ҆краи́вшуся́ѡнъ. Сѣ́денъ и҆ сла́вы у҆далє́нъ! у҆вы́ мнѣ́, простото́ю на́гу, нын҃ѣ же недо́умѣнный! но ѳ҃ рае́, кто́му твоє́ю сла́дости не наслажда́ю_ся: кто́му не у҆зрю́ гд҃а и҆ бг҃а моегѡ̀ и҆ созда́теля: и҆з зе́млю бо пойду́, ѿ не́мже и҆ взя́тъ бы́хъ. мл҃тивае ще́дрый, вопію́ ти҃: помина́й мѧ̀ па́дшаго.

Sláva: *„Posadil sa Adam pred bránou raja a oplakával svoje nešťastie. Beda mi, zlomyselný podvodník ma preľstil. Zbavil ma slávy a okradol. Som bezradný a nešťastný! Ó, vy slasti raja, už vás nikdy neokúsim! Ani teba, Pane, viac neuvidím. Môj Stvoriteľ a láskyplný Boh, za trest sa musím vrátiť zo zeme, lebo som len prach a popol. Prosím ťa, milosrdný Vládca, zmiluj sa nado mnou, nešťastným.“*

Človek bol stvorený pre raj, pre poznanie Boha a spoločenstvo s Ním. Hriech však človekovi tento požehnaný život ukradol[19] a tak sa ľudská existencia na Zemi stala vyhnanstvom.[20] Odmenou za hriech je smrť. Adam to bolestivo zakusuje, a preto *„oplakáva svoje nešťastie.“* V pôvodnom cirkevnoslovanskom texte však čítame „и҆ свою́ наготу́ рыда́ше пла́каше“ – Adam oplakával svoju nahotu, čo poukazuje na konkrétny skutok, na to, že si jasne vedomý, čo vykonal i to, v akom stave sa teraz nachádza.

Božie tvorenie je vytvorené Bohom. Termín „vytvoril“ je charakteristickým termínom užívaným pre prácu hrnčiara (ako to uvádza aj Jer 18, 2). Preto súvis s hlinou, ako produktom zeme nie je náhodný. Tvarovanie je umeleckou aktivitou, vyžadujúcou zručnosť a navrhovanie (porov. Iz 44, 9 – 10). Božiu stvoriteľskú zručnosť vidia svätopisci najmä pri tvorení človeka, jednak z prachu a v materskom lone (Iz 44, 2. 24), ale aj pri utváraní ľudského charakteru na splnenie osobitnej úlohy (napr. pri prorokoch). Taktiež v *Druhej knihe Makabejcov* sa hovorí o stvorení z ničoho (porov. 2Mak 7, 28).[21]

Človek patrí medzi stvorenia, je chatrný, má svoje limity a je úplne závislý na Bohu. Toto je realita, ktorú si Adam uvedomuje a vyjadruje smutným konštatovaním, že sa *„musí vrátiť zo zeme, lebo je len prach a popol.“* Pričom v slovom spojení *„z prachu zeme“* nejde primárne o označenie materiálu, ale akosti: Boh sformoval človeka, ktorý je prach zo zeme (Gn 3, 19). *„Človek a prach tvoria neoddeliteľnú jednotu. Človek je prach,*

19 Ide o doslovný preklad slovesa *„beraubt“* – okradnúť, olúpiť.

20 SCHMEMANN, A.: *Die grosse Fastenzeit*. München : Institut für Orthodoxe Theologie, 1994.s. 23.

21 Porov. STAROZÁKONNÁ PŘEKLADATELSKÁ KOMISIE: *Výklady ke Starému zákonu 1*. Praha : TISK, 1991. s. 17.

pretože Boh ho ako prach utvoril."[22] Sú to slová o mocnom Božom čine a ničotnosti človeka. Toto si Adam uvedomuje, keď zakúša vyhnanie z raja a odlúčenie od Boha.

Сла́ва, гла́съ ѕ:

Ѝзгна́нъ бы́сть а҆да́мъ и҆з҃ раа҃ сне́дїю, тре́мїже и҆ сѣда́а҆ пра́мш сего҃ рыда́ше, стена́а҆ оу҆мили́тельнымъ гла́сомъ, и҆ глаго́ла́ше: оу҆вы́ мнѣ҆, что҃ пострада́хъ о҆кая́нный а҆́зъ: е҆ди́нꙋ за́повѣдь престꙋпи́хъ вл҃чню, и҆ бл҃ги́хъ вса́ческихъ лиши́хсѧ! раю҃ сѵ́рѣ́йшїй, мене҃ ра́ди наслажде́нный бы́въ, и҆ е҆́вы ра́ди затворе́нный, моли҃ тебе҃ сотво́ршаго, и҆ мене҃ созда́вшаго, а҆́кш да твои́хъ цвѣто́въ и҆спо́лнюсѧ! тре́мїже и҆ къ немꙋ сп҃съ: моемꙋ созда́нїю не хощꙋ поги́бнꙋти, но хощꙋ семꙋ спасти́сѧ, и҆ въ позна́нїе и҆́стины прїи҃ти, а҆́кш гра҃дꙋщаго ко мнѣ҆ не и҆згона́ю во́нъ.

6. Hlas: *„Adam, pre pokrm vyhnaný z raja, posadil sa pred rajskou bránou a bolestne nariekal: Čo som to urobil, ja, nešťastník? Čože mi v raji chýbalo? Len jeden príkaz mi dal Pán. Ani ten som nezachoval. Vlastnou vinou stratil som všetky dobrá. Ó, ty, presvätý raj, pre mňa ťa Boh vysadil, ale vinou Evy som ťa stratil. Pros teraz Stvoriteľa a môjho Pána, aby som sa raz mohol kochať pohľadom na tvoje kvety. A Spasiteľ mu odpovedal: Nenechám zahynúť svoje stvorenie. Spasím ho a privediem k pravde. Lebo toho, kto prichádza ku mne, neodoženiem."*

Táto sloha je svojím obsahom takmer totožná s vyššie analyzovanou slohou *„Pre neposlušnosť bol Adam z raja vyhnaný a zbavený šťastného života..."*

No zároveň sa v tejto slohe nachádza dôležitá zmienka o tom, že Boh i napriek ľudskej neposlušnosti sa zľutoval a dal človekovi nádej a prísľub, že ho privedie k pravde, že nebude navždy vyhnancom v neúrodnej krajine. Príde čas, kedy sa zjaví cesta, ktorá povedie opäť do raja. Tou cestou je Ježiš, a tí, ktorý v Neho uveria a budú ho nasledovať, majú nádej na spasenie. *„Milosť a pravda prišli skrze Ježiša Krista"* (Jn 1, 17). Ježiš je Pravdou a *„tá nás oslobodí"* (Jn 8, 32) a prinavráti nám prvotnú dôstojnosť. Táto cesta začína ale pokorou a pôstom, podľa Ježišovho vzoru. Kristus raz a navždy otvoril brány raja každému, kto Ho nasleduje a Cirkev *„odhaľujúc krásu Jeho kráľovstva, robí z ľudského života putovanie k nebeskému domovu."*[23] Tak je naša podobnosť s Adamom na začiatku pôstu podobná. Aj pred kresťanom je tá istá cesta, ktorá sa začína pokáním a pôstom – pôstne obdobie, aby došiel k tomu najdôležitejšiemu cieľu – zmŕtvychvstalému Kristovi, ktorý raz a navždy zničil smrť a otvoril brány raja.

---

22 STAROZÁKONNÁ PRĚKLADATELSKÁ KOMISIE: *Výklady ke Starému zákonu 1.* Praha : TISK, 1991. s. 30.

23 SCHMEMANN, A.: *Veľký pôst.* Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996. s. 21.

Й ны҃нѣ, бг҃оро́дичнѧ. Подо́бенъ: Твори́цъ и̑ и̑зба́вителю: Твори́цъ и̑ и̑зба́вителю мо́й, пре҃чта́ѧ, ⁘ хр҃то́съ гдь и̑зъ твои́хъ ложе́снъ проше́дъ, ⁘ въ мѧ̀ wболкі́йсѧ, ⁘ пе́рвыѧ кля́твы а̏дама свободѝ. ⁘ тѣ́мже тѧ̀, всечта́ѧ, ⁘ ꙗ̑кw бж҃ію мт҃рь же и̑ дв҃ѣ, ⁘ вои́стиннꙋ̀ вопіе́мъ немо́лчнw: ⁘ ра́дꙋйсѧ а̏гг҃льскы, ра́дꙋйсѧ бл҃ще, ⁘ предста́тельство и̑ покро́ве, ⁘ и̑ спасе́нїе дꙋ́шъ на́шихъ.

I teraz: *„Môj Stvoriteľ a Vykupiteľ, Kristus, večný Vládca, narodil sa z teba, prečistá Panna. Vzal na seba ľudské telo, aby zbavil prvotnej kliatby Adama. Preto ťa, Prečistá, oslavujeme ako Pannu a Matku Božiu. S anjelom ti skutočne hlasno voláme raduj sa. Raduj sa, Vládkyňa, Zástankyňa, Ochrana a Spása našich duší.“*

Mária je zdrojom a nevyčerpateľnou studnicou nádeje, radosti, ochrany. Do konca sveta bude činná a bude sa zastávať ľudského pokolenia, pretože predstavuje dokonalú jednotu božského a ľudského. Svätý Ján Damašský to vyjadruje slovami, že *„meno Matky Božej obsahuje celú históriu spasiteľnej ekonómie vo svete.“*[24] Svätý Irenej vo svojej knihe *„Adversus haereses“* nazýva Máriu nielen našou Orodovníčkou ale i *„advokátkou Evy.“* Pretože ona svojou poslušnosťou a vierou rozviazala uzol, čo Eva svojou neposlušnosťou a hriechom zviazala. Mária sa tak vďaka svojej poslušnosti stala príčinou spásy pre celé ľudské pokolenie, zatiaľ čo Eva ho svojou neposlušnosťou uvrhla do večnej záhuby.[25]

A predsa, nosnou témou tejto slohy je radosť – výzva k radosti, tak ako bola Mária oslovená anjelom Gabrielom – jedná sa o grécky výraz *„chaire“ (χαίρε)*, ktorý v preklade znamená *„raduj sa, teš sa.“*[26] Táto výzva k radosti prežiaruje nakoniec všetky tieto texty, ktoré sú plné ľudskej bolesti, strachu a prosieb o zmilovanie. Mária ako nasledovania hodný vzor chce týmto každému veriacemu povedať, aby sa ako ona nebál povedať Bohu „áno“ na všetko, čo ho v živote stretne, ako to urobila Ona. A tak bude mať raz i kresťan nádej, že keď príde posledný strašný a slávny Boží súd, bude môcť vstúpiť do Božej nekonečnej radosti, tak ako Ona.

Večiereň v nedeľu:

Стїхы́ры, гла́съ в҃. Подо́бенъ: Є̑гда̀ ѡ҃ дре́ва:

Воздержа́нїемъ тѣ́ло смиря́ти всѝ потщи́мсѧ, бж҃е́ственное преходя́ще по́прище непороч́наго поста̀ и̑ мл҃твами и̑ слеза́ми гдⷭ҇а спа́сшаго на́съ взыщемъ, и̑ заве́нїе

---

24 JEŽEK, Bohorodička a přirodzenost ženy v byzantské teologii. In: KOLEKTÍV AUTOROV, *Úcta ku presvätej Bohorodičke na kresťanskom Východe.* Košice : Centrum spirituality Východ Západ Michala Lacka, 2005. s. 115.

25 Porov. KANISIUS, P.: *Mária. Nedostižná Panna a svatá Bohorodička II.* Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1998. s. 243.

26 Porov. BENEDIKT XVI.: *Vlastnými slovami o Panne Márii.* Trnava : Dobrá kniha, 2009. s. 17.

злóбы всеконе́чное сотвори́мъ, вопи́ю́ще: согрѣши́хомъ тѝ, спсѝ, ꙗ́коже дре́вле нїне-
ви́тяны хр҃тѐ цр҃ю̀, и҆ о҆бщѝники ны̀ сотворѝ нёбнагw цр҃твїа̀ бл҃гоꙋтро́бне.

2. Hlas: *„Všetci v pôste zdržanlivosťou kroťme svoje telo. Modlitbou a slzami hľadajme Pána. Prosme ho, aby nás spasil. Odstráňme zlobu svojho srdca a kajúcne volajme: Prehrešili sme sa proti tebe, Kriste Kráľu, ale spas nás, ako si spasil Ninive a vo svojej dobrote, daj nám účasť na nebeskom kráľovstve."*

V hebrejčine slovo *„postiť sa"* má rovnaký koreň ako slovo *„pokoriť sa"*- *„ana"*. Ide teda o dve neoddeliteľné slová. Ďalší význam tohto koreňa je *„byť vyslyšaný"*. Z toho vyplýva, že ten, kto *„zdržanlivosťou krotí svoje telo"* postí sa a vyzná, že je hriešny, inými slovami kto sa pokorí, poníži pred Bohom, očakáva vo všetkej dôvere, že bude vyslyšaný. A práve toto mal na mysli i kráľ Dávid keď sa vo svojom kajúcom žalme vyznáva: *„Bože ty nepohŕdaš srdcom skrúšeným a poníženým"* (Ž 51, 19). Toto slovo však zároveň znamená aj okrášliť, vyzdobiť stuhami, je to ozdoba duše.

Ak by Adam svojou *„zdržanlivosťou skrotil svoje telo"*, bola by história ľudstva úplne iná, človek by ostal v priamom spoločenstve s Bohom a nemusel by už so *„slzami hľadať Pána a prosiť ho, aby ho spasil."* Pôst je teda základným a nenahraditeľným kameňom na ktorom musí stavať každý kresťan, ak chce byť raz spasený a dosiahnuť to, čo bolo pre neho pôvodne pripravené.

Nový zákon potvrdzuje, že v Starom zákone nachádzame viackrát spomínané postenie sa (porov. Iz 58, 3 – 10; Ž 34(35), 13; Ex 24, 18; Dt 9, 9; Dan 10, 2n; Jon 3, 5 – 8; 1Kr 21, 9; 1Krn 20, 31; Jer 14, 12; 2Sam 12, 16 – 20; Neh 1, 4 a pod.) a chápe to ako prostriedok zdržanlivosti, pokánia, duchovného budovania a prípravy na dôležité rozhodnutia a činy (Mt 3, 4; Sk 13, 2n; 14, 23; Rim 14, 20 – 23). V tomto význame odôvodňujú a odporúčajú tiež neskorší cirkevní otcovia postenie sa ako Boží príkaz (Gn 2, 16n) starý ako samotné ľudstvo.

Aj keď zriekanie sa stravy a pitia patrí esenciálne tiež k pôstnej praxi, biblická a patristická kritika poukazuje na skrytý význam pôstu, a to, že k pôstu patria taktiež zodpovedajúce vnútorné duchovné postoje a činnosti.[27]

Pôst možno praktizovať v jeho starých či nových formách *„ako znak obrátenia, pokánia a osobného umŕtvovania a zároveň ako znak zjedno-*

27 KALLIS, A.: *Taschenlexikon Orthodoxe Theologie.*. Nordlingen : Theopano Verlag, 2008. s. 104 – 105.

tenia s ukrižovaným Kristom a solidarity s tými, ktorí hladujú, a s tými, ktorí trpia“.[28]

Samotný pôst je podstatnou súčasťou kresťanskej viery a jeho oddelenie z kresťanského života, či samotné vypustenie, možno prirovnať k strate mosta, ktorý privádza bližšie k Ježišovi. Ak kresťan nevyužíva mosty približujúce ho k cieľu, musí ísť zdĺhavejšou cestou na ktorej môže zahynúť alebo minúť cieľ za ktorým kráča. Dôležitosť pôstu, ako i jeho prípravu si jasne uvedomovali už veľkí kazatelia a znalci duchovného života akými boli svätý Bazil Veľký, svätý Ján Zlatoústy, Cyril Alexandrijský a iní cirkevní otcovia, ktorí nielen svojimi slovami, ale predovšetkým svedectvom svojho života ukázali jeho dôležitosť a zmysel.[29] Už v prvých storočiach sa preto upriamuje pohľad nielen na druhý slávny Kristov príchod, ale i na dobrú prípravu na tento deň.

Себѣ ѿчаѧва́ю, помышля́я дѣ́ла моя́ гдⷭ̃, всѧ́каго мⷣчє́нїа́ достоⷨ́йна: сѣ́ бо презрѣ́въ ѵ̈тнѣ́йшаѧ твоя́ сп̃е запѡвѣ́ди, блⷭ̃дно мое́ жи҃тїе и҃жди́хъ. тѣ́мже молю́ѧ, тⷣчами покаа́нїа мѧ ѡчи́стивъ, посто́мъ и҃ моле́нїемъ ꙗ҆́ко є҆ди́нъ млⷭ̃тивый проѕрѣ́ти҃, и҃ не гнⷣша́йсѧ мене́ бл҃годѣ́телю всѣ́хъ, и҃ пребл҃гі́й.

„Pane, keď myslím na svoje skutky, strácam všetku nádej, lebo som si zaslúžil najstrašnejšie muky. Prestúpil som tvoje vznešené príkazy. Ľahkomyseľne som premárnil svoj život. Preto ťa vrúcne prosím: Očisť ma kajúcnosťou. Osviež ma modlitbou a pôstom, nezavrhuj ma, láskyplný Dobrodinec všetkých.“

Je veľa druhov pôstov, teda pôstov, ktoré majú rôzny úmysel.[30] Táto práca sa zaoberá kajúcim pôstom, na ktorý poukazuje aj táto sloha. Tento pôst sa nachádza často i v samotnej Biblii. Boh sám vyzýva svoj ľud, aby sa postil, a tak činil pokánie: *„Takisto na siedmy deň tohto siedmeho mesiaca budete mať sväté zhromaždenie a budete sa aj postiť. Nesmiete konať nijakú služobnú prácu“* (Nm 29, 7). Tento pôst sa neskôr ustanovil ako sviatok Dňa zmierenia. V priebehu storočí sa zachovávanie kajúceho pôstu stáva v cirkvi bežnou praxou, okrem iného aj ako spasiteľná pokuta udeľovaná spovedníkom v tajomstve zmierenia. Ježiš sa sám častokrát postil a dáva tak veriacemu príklad, ako sa má postiť: chcieť sa zapáčiť samému Bohu a neuzatvárať sa do formalizmu, ktorý by urobil neúčinným každé dielo lásky a zapríčinil by, že by sa kresťana zmocnila túžba, aby ho vide-

---

28 JAN PAVOL II.: Posynodální apoštolská adhortace *RECONCILIATIO ET PAENITENTIA* (1984), O smíření a pokání v dnešním poslání Církve. Praha : Zvon, 1996. s. 63.

29 Porov. BULGAKOV, S. V.: *Nastolnaja Kniga dlja svjeskenno – zerkovno – sljuščitelja. Moskva, 1993. s. 536.*

30 Poznáme: kajúci pôst, pôst za vyslyšanie, prípravný pôst, pôst na znak smútku – pôst na Veľký piatok, v Starom zákone sa s ním stretávame často.

li predovšetkým ľudia (porov. Mt 6, 16).[31] Pôst je v prvom rade *„modlitba tela,"* pričom je tu veľmi dôležité rozhodujúce vnútorné pokorenie sa pred Bohom, dôvera v Neho a potom podobne ako modlitba, *„stane sa cestou k otvoreniu sa pre Boha a jeho lásku."*[32]

Pod pôstnou praxou sa však nemyslí iba pôst od jedla. Postiť sa má človek vo všetkom, čo je zbytočné: v zbytočných slovách, zbytočných predstavách, v zbytočnom spánku, vo všetkom, čo oddeľuje od Boha. Pôst je kajúcim časom očisťovania, je túžbou hriešnika znova nadobudnúť stratenú dôstojnosť Božieho dieťaťa. Táto myšlienka je tu vyjadrená slovami *„očisť ma kajúcnosťou."* Toto očisťovanie znamená, že kresťan má smerovať svojim telom, dušou i duchom k Pánovi; čas, kedy mu bude celkom k dispozícii, aby Boh mohol konať svoje dielo v ňom a vo svete, čas, kedy Boh bude očisťovať a premieňať.[33]

По́стное вре́мя свѣ́тлу начне́мъ, къ подвигу́мъ дх҃овны́мъ себѣ̀ подложи́вше, очи́стимъ дш҃у, очи́стимъ пло́ть, постя́мся я҃коже бж҃ественѣ́мъ ѿ всѣ́кія стра́сти, добродѣ́тельми наслажда́ющеся дх҃а: бж҃ественѣ́мъ ни́хже совершаю́щеся любо́вію, да сподо́бимся всѣ̀ ви́дѣти всечу́тную стр҃ть хр҃та̀ бг҃а и҃ с҃тую па́сху, дх҃о́вно ра́дующеся.

2. hlas: *„S radosťou začnime pôstny čas. Pripravme sa k duchovnému úsiliu, očisťme si dušu, očisťme si telo a ako sa zriekame jedla, zrieknime sa aj každej vášne, nasycujme ducha dobrými skutkami, v ktorých nech vládne láska, aby sme plný duchovnej radosti mali účasť na Kristovom utrpení i jeho svätej Pasche."*

Táto záverečná sloha nedeľnej večierne vyzýva kresťanov, aby vstúpili do pôstu s radosťou, aby sa naň patrične pripravili teraz, keď už vedia, čo samotný pôst znamená, aký je jeho význam a aký je životne dôležitý nielen pre telo, ale predovšetkým pre dušu. Pretože pôst je *„oslobodením zo zotročenia hriechom, z väzenia „tohto sveta."*[34] Skrze toto prípravné obdobie k veľkému pôstu bolo poukázané na to, že podmienkou oslobodenia a očistenia sa je pôst a odpustenie. To v sebe zhrňuje i táto modlitba, keď človeka vyzýva, aby si *„očistil dušu, telo a konal dobré skutky"* a všetko aby to *„činil s láskou a tak bol plný duchovnej radosti."*

Veľký pôst sa fakticky začína večierňou tejto nedele. A tak ako si je Cirkev vedomá svojho poslania, je si vedomá i toho, že ako božsko – ľudské spoločenstvo, i ona je nakazená hriechom. Cirkev je súčasne svätá i hriešna, je sviatosťou spásy a zároveň spoločenstvom, ktoré sa potrebuje očisťovať. Druhý Vatikánsky koncil svedčí, že sama cirkev musí žiť ako

31 LEMAITRE, E.: *Zmysel pôstu.* Bratislava : Serafín, 1998. s. 15.
32 AUGUSTYN, J.: *Duchovný život a modlitba.* Trnava : Dobrá kniha, 2010. s. 49 – 51.
33 Porov. LEMAITRE, E.: *Zmysel pôstu.* Bratislava : Serafín, 1998.s. 41.
34 SCHMEMANN, A.: *Veľký pôst.* Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996. s. 22.

kajúcnica, aj keď vyzerá, že bola raz a navždy uzmierená v Kristovi (Ef 2, 15 – 16; Kol 1, 19 – 20).[35] A preto Cirkev nielen vyzýva k pôstu a pokániu, ale ho zároveň i sama intenzívne žije. *„Počas svojho putovania tu na zemi ide Cirkev trvale cestou pokánia a obnovy“* (LG 8).

Utiereň Syropôstnej nedele

„Keďže posvätné oficium ako verejná modlitba Cirkvi je zároveň zdrojom nábožnosti a pokrmom osobnej modlitby, kňazom a všetkým, ktorí sa na ňom zúčastňujú, je adresovaná naliehavá prosba v Pánovi, aby sa pri jeho modlení myseľ zhodovala s hlasom. Na lepšie dosiahnutie toho si majú získať plnšie liturgické a biblické vzdelanie, najmä pokiaľ ide o žalmy“ (SC 90). Aj v duchu tohto nariadenia Druhého vatikánskeho koncilu, sa snaží táto licenciátna práca ponúknuť analýzu a prehĺbenie poznatkov ohľadne menlivých častí príslušných bohoslužieb. Pretože iba ak veriaci človek pochopí význam a hĺbku textov predkladaných Cirkvou, môže lepšie a plnohodnotnejšie prežiť svoj duchovný život, čo prinesie svoje ovocie i v živote všeobecne.

Ірмо́съ: Ꙗ҆́кω по сꙋ́хꙋ пѣ́шешество́вавъ їи҃ль, по бе́здне стопа́ми, гони́теля фарао́ня ви́дѣ потопля́ема, бг҃ꙋ побѣ́днꙋю пѣ́снь поимъ, вопїѧ́ше.

„Ako po suchu peši prešiel Izrael po bezodnej hlbočine. Videl ako sa faraón prenasledovateľ potápa. Volajme a spievajme Bohu víťaznú pieseň.“

Táto modlitba sa nachádza i v utierni mýtnika a farizeja, kde sa jej venoval čas na jej rozbor. Je spomienkou na mocné Božie skutky, ktoré sú dôkazom Božej lásky k človekovi napriek jeho ľudským nedostatkom a nehodnosti. Ľudskou odpoveďou je neustála chvála, spievanie chválospevov a neuhasínajúca vďaka Cirkvi.

Гра́дѝ дꙋ́шѐ моѧ̀ стра́стнаѧ, пла́чи твоѧ̀ дѣ̂нїа̀ дне́сь, помина́ющи пе́рвое ѡ҆бнаже́нїе во е҆де́мѣ, и҆́мже и҆згна́на е҆сѝ ѿ̀ бла́гости, и҆ непрестáнныѧ ра́дости.

„Poď moja ubolená duša a oplakávaj dnes svoje skutky, keď si pripomínaš prvé obnaženie v raji, ktorým si bola vyhnaná z blaženosti a neprestajnej radosti.“

Po spomienke na Božiu lásku a Jeho činy k ľudstvu, prichádza spomienka na smutnú ľudskú odozvu za túto lásku. Adam podľahol pokušeniu *„byť ako Boh“* (Gn 3, 5). Tým, že sa rozhodol jesť zo stromu poznania dobra a zla, porušil nielen Boží príkaz – jediný, ktorý mu Boh dal,

35 KOLEKTÍV AUTOROV: *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1999. s. 306.

ale zároveň sám seba odsúdil na istú smrť (porov. Gn 2, 17). Pretože tak ako človekovi Biblia dáva poznať, Boh berie každý hriech veľmi vážne. Neostáva však iba pri tom, sám chce aj ich odpustenie, ktoré Kristus častokrát i osobne vykonáva (Lk 5, 24). Svojej Cirkvi zveril túto úlohu a dal jej plnú moc odpúšťať hriechy a zmierovať hriešnikov s Bohom. Tak sa stala Cirkev znamením a hlásateľkou dobrej zvesti o Božom odpúšťaní.[36]

Pýcha, z ktorej vzišla žiadostivosť a neskrotnosť Adama a Evy, viedla k nerozvážnemu odhodeniu Božieho požehnania, straty spoločenstva s Ním a tiež posvätného rúcha čistoty. V hriechu je však prítomný už aj trest, ktorý sa dotýkal v prvom rade duše. Nielen že stratili výsadu nesmrteľnosti, Adam a Eva zakusujú v sebe boj žiadostivosti, čo svätopisec opisuje slovami *„otvorili sa im oči a spoznali, že sú nahí“* (Gn 3, 7a). Adamovi a Eve sa naozaj otvorili oči, ale inak ako si predstavovali – spoznali že sú nahí, že boli oklamaní, no skutok, ktorý vykonali sa už nedal vrátiť späť. Na zmenu bolo už neskoro. Preto spomienka na *„prvé obnaženie v raji“* je bolestnou spomienkou, ktorá ubíja dušu a privádza ju do smútku. Je pripomienkou ničotnosti, nedokonalosti a slabosti ľudského pokolenia a jeho závislosti na Bohu ako jedinej záchrany.

Ѡ мно́гаго бл҃говѹтро́бїа и҆ щедро́тъ, созда́телю тва́рем, и҆ тво́рче всѣ́хъ, ѿ пе́рсти ѡ҆жи́вивъ мѧ пре́жде, заповѣ́далъ є҆сѝ пѣ́ти тѧ со а҆гг҃лы твои́ми.

„Pre svoje veľké milosrdenstvo a štedrosť, Stvoriteľu tvorstva a Tvorca všetkých, oživil si ma kedysi z prachu a prikázal mi, aby som ta ospevoval s tvojimi anjelmi.“

Táto časť je v podstate opakovaním toho, čo bolo vyššie analyzované pri úvodnej večernej modlitbe *„Pán môj a Stvoriteľ urobil ma zo zeme. Vdýchol mi nesmrteľnú dušu...“* Je ďalším dôkazom toho, že večerná a ranná modlitba Cirkvi tvoria organický celok.

Ра́ди бога́тства бл҃гости, ты҆ сади́ши созда́телю и҆ гдⷭ҇не, ра́йскѹю сла́дость во є҆де́мѣ, повелѣ́вый мѝ наслажда́тисѧ кра́сныхъ и҆ сла́дкихъ, и҆ немимотекѹ́щихъ плодо́въ.

„Z bohatstva svojej dobroty, Stvoriteľu a Pane, nasadil si rajskú blaženosť v raji a prikázal si mi, aby som sa sýtil krásou a sladkosťou i hojnými plodmi.“

Už pri textoch večierne bola analyzovaná etymológia slova „raj“ a jeho význam. Bolo povedané, že záhrada je vo svätom Písme častým *„symbolom nebeského raja; obrazom pre spojenie s Bohom, spoločenstva s Ním.*

36 ADAM, A.: *Erneuerte Litugie.* Freiburg : Herder, 1972. s. 144.

A tiež, že jej poslaním bolo chrániť človeka a zároveň byť priestorom pre spoločenstvo s Bohom.[37]

Ale i samotné vsadenie človeka do rajskej záhrady má hlbší význam: je pôvodným znakom toho, že človek bol stvorený pre život v raji, pre život v plnom spoločenstve s Bohom, znakom toho, že človek od počiatku patrí do Božieho poriadku, je korunou tvorstva, a ako taký, má v Božom zmysle tento poriadok naďalej rozvíjať a udržiavať.[38] Výraz *„sýtiť sa krásou, sladkosťou i hojnými plodmi,"* nemusí mať však súvis iba s požívaním a tešením sa z rajských plodov a krás, ale i so zemou v ktorej žije teraz a ktorú mu Boh po vyhnaní z raja dal. Adam bol stvorený, ale i sám má naďalej tvoriť, má byť činný; bol vsadený do raja, ktorý bol pre neho stvorený, no aj keď ho opustil, povinnosť tvoriť a starať sa o svoje okolie mu ostáva naďalej. Naďalej sa má *„sýtiť krásou, sladkosťou i hojnými plodmi,"* aj keď už iným spôsobom. Pretože všetko, čo človeka obklopuje, čo rastie a hynie, všetko to stvoril Boh (porov. Mt 6, 28 – 30), ono je odleskom Jeho slávy. Preto Boh môže a aj bude brať človeka na zodpovednosť za to, ako sa stará o prostredie, zvieratá a život do ktorého ho povolal a ktorým ho On sám *„z bohatstva svojej dobroty"* obklopuje.

Сла́ва: О҆у́вы мнѣ̀ дꙋ́ше моѧ̀ ѻ҆кла́нная, ѓ҆ꙁы́ншꙋ во ра́е́мѣ наслажда́тиѧ при́и́ма́ла є҆сѝ вла́сть ѿ бг҃а, не ꙗ́сти же вѣ́дѣ́нїѧ плода̀ повелѣ́на была̀ є҆сѝ: вскꙋ́ю прест҃ꙋпи́ла є҆сѝ зако́нъ бж҃їй;

Sláva: „Ó, duša moja mizerná, keď si prijala od Boha moc požívať veci raja, ale keď ti bolo povedané, aby si nejedla z plodu poznania, prečo si prestúpila Boží zákon?"

Boh stvoril človeka ako korunu tvorstva, dal mu slobodnú vôľu a postavil ho do stredu raja, v ktorom mu daroval vládu nad všetkým. Synaxár pôstnej triódy uvádza, že Adam bol stvorený uprostred porušiteľnosti a neporušiteľnosti, aby tú stranu, na ktorú sa prikloní a dobrovoľne vyvolí, aby bola jeho údelom. *„Bohu bolo možné učiniť Adama aj bezhriešnym, t. j. nemohúcim zhrešiť, ale neurobil tak preto, aby jeho sloboda mala hodnotu."*[39] Preto sa Adam mohol dotýkať a užívať všetko, čo raj ponúkal, iba strom poznania dobra a zla mal ponechať nedotknutý. Bola to jediná vec, ktorú Boh od Adama žiadal. Nie však preto, že by sa Boh čohokoľvek bál, ale kvôli slobode, ktorú dal človekovi. Avšak Adam nedo-

37 Porov. STAROZÁKONNÁ PŘEKLADATELSKÁ KOMISIE: *Výklady ke Starému zákonu 1.* Praha : TISK, 1991. s. 31.

38 Porov. LURKER, M.: *Slovník biblických obrazů a symbolů.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 313.

39 Porov. STAROZÁKONNÁ PŘEKLADATELSKÁ KOMISIE: *Výklady ke Starému zákonu 1.* Praha : TISK, 1991. s. 32.

kázal obstáť v tejto skúške, ani trochu nechcel krotiť svoje vášne, postiť sa a ovládať tak svoje telo. A túto nezriadenosť preniesol i na našu prirodzenosť. Pre túto *„neposlušnosť bol Adam z raja vyhnaný a zbavený šťastného života,"* čo veriacemu pripomína i sloha z večierne s rovnakým začiatkom. Keď ale pýcha, nezriadenosť a vášne oberajú človeka o skutočné šťastie raja, pokora a pôst mu toto šťastie môžu prinavrátiť. Aj v tomto človekovi ako vzor ide Kristus. Pre pokrm, ktorým sa dal Adam oklamať hadom sa i Pán postil 40 dní; nedal sa však oklamať a ostal poslušný Bohu. Zvíťazil nad hadom a prinavrátil tak človekovi prvotnú dôstojnosť. Preto sú pokora a pôst tak životne dôležité a Boh ich od človeka očakáva. No to, ako sa človek rozhodne je na jeho osobnej slobode. Sloboda daná človekovi je dar, ktorý i samotný Boh rešpektuje.

Ѝ нынѣ, бг҃ороди́ченѕ: бг҃ороди́тельнице дв҃о, ѩ҆кѡ а҆да́мова дщи҆ по ро́ду, по бл҃года́ти же хр҃тѹ бг҃ѹ роди́тельница, мене҆ и҆згна́ннаго ѿ е҆де́ма, нынѣ воззови́.

I teraz: „Bohorodička Panna, ako Adamova dcéra podľa rodu, ale podľa milosti Rodička pre Krista Boha, pozvi teraz mňa, vyhnaného z raja."

Peter Kanisius vo svojej knihe *Mária, nedostižná Panna a svatá Bohorodička II.* poukazuje na to, že Boh chcel pri vykúpení ľudstva ukázať svoju múdrosť. Preto si vyvolil ženu, ktorá mala prvú ženu Evu „nahradiť": *„jej neposlušnosť potrestať svojou poslušnosťou; tým zadosťučinila Otcovi a zbavila Evu prvotnej hanby."*[40] Bohorodička svojou pokorou a poslušnosťou tiež obnovila panenstvo ženy, ktoré prvotná Eva svojim činom stratila. Sv. Bernard túto myšlienku prehlbuje, keď tvrdí, že *„je nám daná Žena za ženu, aby obe pokolenia, mužské i ženské, spolupôsobili pri vykúpení, nakoľko tiež obe pokolenia prispeli k ľudskej skaze."*[41] Mária tak dala obom pohlaviam protiliek – spásu Krista. Ako človek je blízko každému človekovi, pretože sama bola človekom, no dostalo sa jej milosti priviesť na svet Boha, dať mu ľudské telo. Tým, že v nej dokonale súčinní ľudská i Božská jednota, má privilégium prihovoriť sa a priviesť každého späť do raja, kto sa úplne vydá do jej rúk.

Svätá božská liturgia Syropôstnej nedele

L*iturgia je vrcholom a zároveň prameňom, z ktorého prúdi všetka jej sila"* (SC 10).

Taktiež *„každé liturgické slávenie ako dielo Krista Veľkňaza a jeho tela, ktorým je Cirkev je nanajvýš posvätnou činnosťou, ktorej účinnosti sa*

[40] KANISIUS, P.: *Mária. Nedostižná Panna a svatá Bohorodička II.* Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1998. s. 244.

[41] KANISIUS, P.: *Mária. Nedostižná Panna a svatá Bohorodička II.* Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1998. s. 245.

ani významom, ani stupňom nevyrovná nijaká iná činnosť Cirkvi" (KKC 1070).

Премдрости наста́вниче, смы́сла пода́телю, немдрыхъ наказа́телю, ѝ ни́щихъ защи́тителю, оу҃твердѝ, вразумѝ се́рдце моѐ вл҃ко: ты̀ да́ждь мѝ сло́во, о҃́чее сло́во, се́ бо

„Vodca k múdrosti a Darca rozumnosti, Vychovávateľ nerozumných a ochranca chudobných, upevni, Vládca, moje srdce a daj mu chápavosť. Otcovo Slovo, ty sám vlož slová do mojich úst, veď, už nezabránim svojim perám, aby k tebe volali: „Milosrdný, zmiluj sa nado mnou padlým."

Boh sa počas ľudských dejín dával poznať ľudstvu ako Ten, ktorý miluje, stará sa a chráni. Človek Mu zas počas spoznávania dával rôzne prívlastky vystihujúce Božie skutky a silu. Boh ako pôvodca všetkého má vo všetkom zvrchovanú moc. V duchu tejto práce a všetkého, čo sa už vyššie spomínalo, musí človek pochopiť, pred Kým stojí a aký je slabý. Je iba prachom, ku ktorému nevyhnutne smeruje (Gn 3, 19). Zaujímavá je zmienka o srdci, o ktorého chápavosť prosí človek. Biblia nepovažuje u človeka za centrum vedomia, myslenia či vôle mozog, ale vždy srdce (hebr. *„lēḇ" lēḇāḇ)*, gr. *kardia*). Je však potrebné si uvedomiť, že Židia uvažovali skôr v pojmoch subjektívnych skúseností než z hľadiska objektívneho, vedeckého pozorovania. Inými slovami povedané, Židia mysleli a hovorili o celom človeku so všetkými jeho rysmi – telesnými i duševnými – a srdce chápali ako riadiace centrum celku, ktoré ovláda všetku činnosť človeka (porov. Prísl 4, 23) a odráža jeho charakter, osobnosť, vôľu a myslenie. Prosbou o *„chápavosť srdca*" teda človek prosí o plnú chápavosť Božej vôle vo svojom živote. Vo svojom vnútri (rozumej srdci) sa človek rozhoduje o tom, čo urobí, takže *„lēḇ"* môžeme stotožniť so svedomím.[42]

Kresťan však vie, že správny postoj srdca začína jeho zlomením či skormútením (Ž 51, 19), čo je symbolom pokory a ľútosti a je synonymom ku skrúšenému duchu (ruah). Preto je srdce tak dôležité pre Boha a skrze neho Boh nielen riadi, ale sa aj prihovára človeku.

Pokánie je predovšetkým vnútorným procesom, začína, resp. má začínať v srdci človeka, kde jedinec môže počuť Boží hlas (svedomie). Z neho má vychádzať modlitba vyjadrená v závere tejto stichiry: *„Milosrdný, zmiluj sa nado mnou padlým."* V nej je totiž zhrnutá celá história a posolstvo syropôstnej nedele.

Byť kresťanom je darom a zároveň úlohou. Na jej dobré splnenie človek potrebuje modlitbu, pôst i dávať almužnu. Modlitba je hľadanie Božej

42 Porov. SCHREINER, J.: *Teologia starego testamentu.* Warszawa : Pax, 1999. s. 200.

blízkosti, pôst zas uvedomením si vlastnej slobody. Človek môže dať svojmu životu smer, je v jeho možnostiach chrániť sa toho, čo je zlé a škodlivé. Dávanie almužny je zas viac než len otváraním peňaženky v prospech núdzneho. Pri almužne ide o ochotu znížiť sa na úroveň biedy človeka a sveta.[43] Tieto formy v spojení s ostatnými každodennými formami pokánia, ktoré si vyžaduje život alebo ktoré si veriaci zvolil dobrovoľne, vyjadruje nielen určité činnosti: akt pokánia, skutky milosrdenstva a úkon zbožnosti, ale dokazuje aj previazanosť nášho života s Bohom v samotnom spôsobe existencie veriaceho človeka.[44]

A nakoniec, každodenné obrátenie a pokánie nachádzajú svoj prameň a spoj pokrm v Eucharistii (porov. KKC 1436). Ona je vrcholom každého pokánia a odmenou za každú úprimnú ľútosť.

Zoznam použitej literatúry

ADAM, A.: *Erneuerte Litugie.* Freiburg : Herder, 1972. 221 s.

AUGUSTYN, J.: *Duchovný život a modlitba.* Trnava : Dobrá kniha, 2010. 138 s. ISBN 978-80-7141-699-9.

BENEDIKT XVI.: *Vlastnými slovami o Panne Márii.* Trnava : Dobrá kniha, 2009. 94 s. ISBN 978-80-7141-645-6.

BOHÁČ, V.: *Liturgika I.* Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1997. 188 s. ISBN 80-7097-238-6.

BULGAKOV, S. V.: Nastolnaja Kniga dlja svjeskenno – zerkovno – sljuščitelja. Moskva, 1993. 1597 s.

JAN PAVOL II.: Posynodální apoštolská adhortace *RECONCILIATIO ET PAENITENTIA* (1984), O smíření a pokání v dneším poslání Církve. Praha : Zvon, 1996. 94 s.

JUDÁK, V.: *Pôstne a veľkonočné zamyslenia.* Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2009. 127 s. ISBN 978-80-89231-15-7.

KALLIS, A.: *Taschenlexikon Orthodoxe Theologie..* Nordlingen : Theopano Verlag, 2008. 382 s. ISBN 978-3-9809338-3-4.

KANISIUS, P.: *Mária. Nedostižná Panna a svatá Bohorodička II.* Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1998. 270 s.

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava : SSV, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-1.

KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník.* Praha: Návrat domů, 1996. 1243 s. ISBN –80-85495-65-1.

[43] Porov. JUDÁK, V.: *Pôstne a veľkonočné zamyslenia.* Bratislava : karmelitánakse nakladateľstvo, 2009. s. 18.

[44] Porov. JAN PAVOL II.: Posynodální apoštolská adhortace *RECONCILIATIO ET PAENITENTIA* (1984), O smíření a pokání v dneším poslání Církve. Praha : Zvon, 1996. s. 64.

KOLEKTÍV AUTOROV: *Slovník spirituality.* Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1999. 1295 s. ISBN 80-7192-338-9.

KOLEKTÍV AUTOROV: *Úcta ku presvätej Bohorodičke na krestanskom Východe.* Košice : Centrum spirituality Východ Západ Michala Lacka, 2005. 240 s. ISBN 80-7141-505-7.

LEMAITRE, E.: *Zmysel pôstu.* Bratislava : Serafín, 1998. 52 s. ISBN 80-85310-93-7.

LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie.* Košice : Verbum, 2004. 339 s. ISBN 80-969200-1-4.

LURKER, M.: *Slovník biblických obrazů a symbolů.* Praha : Vyšehrad, 1999. 365 s. ISBN 80-7021-254-3.

LURKER, M.: *Slovník symbolů.* Praha : Univerzum, 2005. 614 s. ISBN 80-242-1588-8.

SCHMEMANN, A.: *Veľký pôst.* Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996. 128 s. ISBN 80-7097-331-5.

SCHMEMANN, A.: *Die grosse Fastenzeit.* München : Institut für Orthodoxe Theologie, 1994. 109 s. ISBN 3-9803437-1-5.

SCHREINER, J.: *Teologia starego testamentu.* Warszawa : Pax, 1999. 479 s. ISBN 83-211-1272-2.

STAROZÁKONNÁ PŘEKLADATELSKÁ KOMISIE: *Výklady ke Starému zákonu 1.* Praha : TISK, 1991. 600 s. ISBN 80-7017-408-0.

STUDENÝ, J.: *Křestanské symboly.* Olomouc : [s.n.], 1992. 369 s.

Sväté písmo Starého i Nového zákona. Rím : SÚSCM, 1995. 2623 s. ISBN 80-7162-326-1.

ŠOLTES, R. – HRUŠKA, D. – DANCAK, P.(eds.): *Disputationes quodlibetales. Duša & Europa.* Prešov : GTF, 2011. 223. ISBN 978-80-555-0374-5.

Sloboda vôle v náuke Tomáša Akvinského (II. časť – sloboda vôle z pohľadu jej vzťahu k Božiemu predpoznaniu)

TOMÁŠ PEŠEK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Problem of relationship between free will and human acting belongs to the one of most important questions in christian theology and medieval philosophy. Is the free will just illusion? Then all approbations and punishments are senseless. Is it real? Then we have to focus on problem its relationship to God´s foreknowledge of future contingent events. The problem is, how is possible that God has had an infallible knowledge of all contingent events from eternity, and yet they cease not to be contingent. This is the central subjec of the following paper.*

Key words: *Free Will. God´s foreknowledge. Aquinas. Ethic. Medieval Philosophy*

Úvod

V predchádzajúcej časti som sa venoval otázke ľudskej slobody kladúc pritom dôraz skôr na stránku antropologickú.[1] Na problematiku ľudskej slobody ale je možné nazerať aj z iného uhlu. Základom pozície, z ktorej sa v nasledujúcom texte pozriem na problém ľudskej slobody u Tomáša Akvinského, je skutočnosť Božieho predpoznania.[2] Najprv priblížim počiatky diskusie o budúcich náhodných udalostiach, ktoré siahajú k Aristotelovi a jeho spisu *O vyjadrovaní*, IX. kapitole, následne načrtnem, v čom spočíva problém sporu medzi teologickými fatalistami a kompatibilistami spolu s možnými riešeniami tohto sporu, napokon priblížim postoj

1 Porov. Theologos, Theological revue, č. 2/2012, roč. XIV, str. 253 – 263

2 Slovo predpoznanie vyjadruje poznanie týkajúce sa skutočností, ktoré ešte len nastanú (angl. foreknowledge).

Tomáša Akvinského k danému problému, ktorý prezentoval vo svojich spisoch *Suma teologická* a *Suma proti pohanom*.

Teologickí fatalisti verzus kompatibilisti

Jedným z Aristotelových spisov, ktorý patrí do logického korpusu *Organon*, je dielo *ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ* (*De Interpretatione* /ďalej len *De Int.*/, *O vyjadrovaní*). Pre účel skúmania výrokov o budúcich skutočnostiach má význam najmä IX. kapitola tohto spisu. Začiatok filozofickej debaty týkajúcej sa pravdivostnej hodnoty jednotlivých výrokov o budúcich kontingentných udalostiach predstavuje totiž práve tento locus.

Aristotelés vo svojom diele „*O vyjadrovaní*" okrem iného skúma logické vlastnosti výrokov a v súvislosti s týmto skúmaním kladie otázku, či každý výrok musí byť pravdivý alebo nepravdivý. Hneď prvé slová IX. kapitoly spisu *O vyjadrovaní* hovoria jasne, že *je nutné, aby kladný alebo záporný výrok o tom, čo je a čo bolo, bol pravdivý alebo nepravdivý* (princíp bivalencie).[3] Uvedená veta sa ale týka iba vecí minulých a prítomných. V prípade jednotlivých budúcich vecí to ale takto nie je.[4] V tejto kapitole sa Aristotelés venuje štyrom možným teóriám o protikladných výrokoch vzťahujúcich sa na budúce javy. (1) oba protikladné výroky sú pravdivé; (2) jeden z nich je nutne pravdivý a druhý je nutne nepravdivý; (3) oba protikladné výroky sú nepravdivé a (4) jeden z nich je pravdivý a druhý nepravdivý, avšak nie nutne. Po dlhej diskusii o týchto štyroch teóriách prichádza Aristotelés k úsudku, že je treba prijať poslednú z nich.[5]

Záver tejto diskusie tvorí Aristotelova úvaha o súcne a nesúcne. Totiž je nutné, že súcno je, kedykoľvek je, a že nesúcno nie je, kedykoľvek nie je; avšak každé súcno nie je nutne súcim, ani každé nesúcno nie je nutne nesúcim.[6] Rovnako je to aj v prípade sporu. Je nutné, že všetko buď je, alebo nie je, a takisto že niečo bude alebo nebude; nemožno to ale rozdeliť a jedno z toho prehlásiť za nutné.[7] Aristotelés to objasňuje na príklade námornej bitky. Je síce nutné, že zajtra námorná bitka buď bude, alebo nebude, avšak nie je preto nutné, že zajtra k námornej bitke dôjde, ani nie je nutné, že k nej nedôjde; nutné však je, aby k nej buď došlo alebo

---

3 De Interpretatione 18a 28 – 29: Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ὄντων καὶ γενομένων ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι·

4 De Int. 18a 33 – 34: ἐπὶ δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ μελλόντων οὐχ ὁμοίως.

5 Kříž, A.: pozn. 60 in: Aristotelés: O vyjadřování, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, str. 55

6 De Int. 19a 23 – 27: Τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη· οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὂν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι· —οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος

7 De Int. 19a 27 – 29: καὶ ἐπὶ τῆς ἀντιφάσεως ὁ αὐτὸς λόγος· εἶναι μὲν ἢ μὴ εἶναι ἅπαν ἀνάγκη, καὶ ἔσεσθαί γε ἢ μή· οὐ μέντοι διελόντα γε εἰπεῖν θάτερον ἀναγκαῖον.

nedošlo.[8] Tým, že uznáme platnosť zásady vylúčenia tretieho (že je nutné, aby jeden člen protikladu bol pravdivý a druhý nepravdivý), nemožno dôjsť k záveru, že by jeden člen protikladu bol nutný.[9] V takmer úplnom závere XIX. kapitoly, po tom, čo jej autor pracuje s princípom bivalencie (teda že jeden z protikladných výrokov týkajúcich sa budúcich vecí musí byť pravdivý alebo nepravdivý), dodáva ešte ale, že nie je už **hneď** pravdivý alebo nepravdivý.[10] V prípade, že by sme totiž kladnému výroku o budúcej udalosti prisúdili pravdivosť, vynorila by sa otázka, či táto pravdivosť zahŕňa v sebe nevyhnutnosť budúcej udalosti. Łukasiewicz tvrdí, že v snahe vyhnúť sa fatalistickým konsekvenciám, mali by sme uznať, že princíp bivalencie nie je vhodný pre výpovede o budúcich náhodných udalostiach. Pokúša sa formalizovať Aristotelov postoj zavedením tretej pravdivostnej hodnoty (popri „pravda", „nepravda" ešte „ani pravda ani nepravda") vo výrokoch o budúcich kontingentných udalostiach.[11] Druhá interpretácia tvrdí, že Aristotelov postoj nespočíva v odmietnutí pravdivosti týchto výrokov, ale tieto sú pravdivé iným spôsobom, než sú pravdivé iné výroky. Rozdiel spočíva v tom, že kým pravdivosť iných výrokov je nutná, pravdivosť výrokov o budúcich kontigentných udalostiach nie je determinovaná podobným spôsobom. Nutnosť udalostí v určitom čase neznamená, že to bolo nevyhnutné.[12]

Možno teda povedať, že existujú výroky o budúcich náhodných udalostiach, pri ktorých určenie pravdivostnej hodnoty je problematické. Výroku „*zajtra bude námorná bitka*" nič nekorešponduje. Keby mal uvedený výrok pravdivostnú hodnotu teraz, nemuseli by sme sa vôbec obávať či nastane. Pre kresťanov sa tu vynára problém – narušenie koncepcie Božej vševedúcnosti – keďže je tu trieda výrokov bez pravdivostnej hodnoty. Na druhej strane by prijatie determinizmu, znamenalo zrušenie ľudskej slobody – ak teda slobodu môžeme definovať v tom najširšom zmysle ako indiferentnosť alebo ako negáciu vymedzenia k jednému.[13]

---

8 De Int. 19a 29 – 32: λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὔριον ἢ μὴ ἔσεσθαι,οὐ μέντοι γενέσθαι αὔριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι· γενέσθαι μέντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον.

9 Kříž, A.: pozn. 68 in: Aristotelés: O vyjadřování, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, str. 55

10 De Int. 19a 39: οὐ μέντοι **ἤδη** ἀληθῆ ἢ ψευδῆ.

11 Knuutila, Simo: Medieval Theories of Future Contingents, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.) URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/medieval.futcont/>

12 Knuutila, Simo: Medieval Theories of Future Contingents, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.) URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/medieval.futcont/>

13 Porov. Gredt, J.: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, Praha, 2009, str. 311

Otázka teda znie: (1) týka sa Božie vedenie aj budúcich náhodných (kontingentných) udalostí? (2) Ak áno, nenarušuje to ľudskú slobodu? Túto otázku Tomáš Akvinský rieši v 14. questii 13. artikulu prvej časti Sumy teologickej (ďalej len STh).[14] Z kladnej odpovede na hore uvedenú prvú otázku by na prvý pohľad mohli plynúť dva rôzne závery. Prvý záver je vyjadrený v tretej námietke 13. artikulu: A) čokoľvek čo Boh vie, musí byť, je to teda nutné. Ergo Božie poznanie sa týka iba nutných vecí. Keďže sú tu aj náhodné udalosti, je tu množina vecí, ktoré Boh nepozná[15] – prijatím tohto záveru, je obhájená ľudská sloboda, nemôžeme však hovoriť o Božej vševedúcnosti. Druhým možným záverom je B) čokoľvek čo Boh vie, musí byť, je to teda nutné. Boh ale pozná všetko, teda všetko čo je, je nutne – prijatím tohto predpokladu je obhájená Božia vševedúcnosť, ale spomenutá nutnosť ruší možnosť existencie ľudskej slobody a oprávnenosť praktickej filozofie, akýkoľvek morálny súd by bol nezmyselný. Ak sa všetko deje nutne, nemôžeme potom hovoriť o hriechu ani o ľudskej zodpovednosti. Teda sa zdá, že pri zachovaní Božej vševedúcnosti, musíme odmietnuť slobodné rozhodovanie ľudí, alebo pri zachovaní ľudskej slobody, musíme poprieť Božiu vševedúcnosť; vyjadrené jednoducho: Božia vševedúcnosť a ľudská sloboda stoja proti sebe. Možnosť (B) vyjadruje základnú myšlienku tzv. teologického fatalizmu, ktorý by sa dal sformulovať nasledujúcim sledom argumentov /podľa Zagzebski L./: pre každý budúci skutok, ktorý vykonáme, platí: ak niekto v minulosti neomylne pozná, že sa objaví nejaký skutok, nie je nič, čo by sme mohli zmeniť na fakte, že (ten niekto) poznal to, čo poznal, pretože nikto nemá kontrolu nad minulými udalosťami. A keďže ide o neomylné poznanie, nemôžeme dosiahnuť ani to, aby sa mýlil. Preto nie je nič, čo by sme mohli teraz zmeniť na skutočnosti, že niekto poznal spôsobom, ktorý nemôže byť mylný, že urobíme to, čo urobíme. Ak je to ale tak, potom nemôžeme konať inak, než ako to bolo poznané v minulosti. A ak nemôžeme konať inak, potom vykonanie nášho skutku nie je slobodné. Tento argument teologických fatalistov vytvára dilemu. Mnohí si myslia, že je dôležité ubrániť oboje (1) je božstvo, ktoré neomylne pozná celú budúcnosť a (2) človek má slobodnú vôľu. Argument teologických fatalistov, zdá sa, ukázal, že (1) a (2) sú nekompatibilné. Jediný spôsob ako konzistentne prijať (2), je odmietnuť (1). Tí filozofi, ktorí si myslia, že existuje spôsob, ako konzistentne prijať (1) a (2) sa nazývajú kompatibilisti. Kompatibilisti musia buď identifikovať

14 STh I q. 14 a. 13: Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium.

15 STh I q. 14 a. 13 arg. 3: omne scitum a Deo necesse est esse, ... Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

nepravdivú premisu v argumente teologických fatalistov, alebo ukázať, že záver nevyplýva z premís.[16]

Podstatu sporu medzi fatalistami a kompatibilistami možno priblížiť nasledujúcim príkladom: vyberme si nejaký výrok o budúcej udalosti, skutku, o ktorom si myslíme, že ho vykonáme dobrovoľne. Predpokladajme napríklad, že zajtra ráno, budem so študentmi písať písomku. Potom je buď pravda, že zajtra ráno budem písať so študentmi písomku, alebo je pravda, že zajtra ráno nebudem so študentmi písať písomku. Zákon vylúčenia tretieho nepripúšťa tretiu alternatívu. Výrok „*zajtra ráno napíšem so študentmi písomku*" označme písmenom V a predpokladajme, že je pravdivý. Spojenie „teraz-nutné" označme za temporálnu nutnosť, ide o druh nutnosti vyjadrujúci, že musíme predpokladať minulosť práve preto, že je minulosťou. Je to druh nutnosti, ktorý má výrok teraz, ak obsah výroku je o niečom, čo sa objavilo v minulosti. Povedať: je „teraz-nutné", že sa váza rozbila, neznamená nič iné, než že teraz nikto nemôže nič zmeniť na fakte, že sa váza rozbila. Boh je ten, kto má neomylné poznanie budúcnosti. Tvrdenie: „Boh neomylne pozná, že *p*" znamená: Boh pozná, že *p* a je nemožné, že Boh pozná, že *p* a *p* je nepravda.[17]

Použijúc spomenutý príklad výroku V, argument, že neomylné poznanie V zahŕňa , že nemôžem nenapísať písomku so študentmi, by sa dal sformulovať nasledujúcim spôsobom:[18]

1. Včera Boh neomylne poznal, že V. [tvrdenie o neomylnom predpoznaní]
2. Ak E nastalo v minulosti, je teraz-nutné, že E nastalo. [princíp nutnosti minulosti]
3. Je teraz-nutné, že včera Boh poznal, že V. [1, 2]
4. Je nutné, ak včera Boh poznal, že V, potom V. [definícia neomylnosti]
5. Ak *p* je teraz-nutné, a nutne platí ($p \rightarrow q$), potom *q* je teraz-nutné. [prenos princípu nutnosti]
6. Potom je teraz-nutné, že V. [3, 4, 5]

---

16 Zagzebski, Linda: Foreknowledge and Free Will, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.) URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/free-will-foreknowledge/>

17 Porov. Zagzebski, Linda: Foreknowledge and Free Will, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.) URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/free-will-foreknowledge/>

18 Podľa Zagzebski, Linda: Foreknowledge and Free Will, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.) URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/free-will-foreknowledge/>

7. Ak je teraz-nutné, že V, potom nemôžem konať inak, než napísať zajtra ráno písomku so študentmi. [Definícia „nutného“]
8. Preto nemôžem konať inak, než napísať zajtra ráno písomku so študentmi. [6, 7]
9. Ak nemôžem konať inak, keď vykonávam nejaký skutok, nejednám slobodne. [princíp alternatívnych možností]
10. Preto ak napíšem zajtra ráno písomku so študentmi, nekonám slobodne. [8, 9]

Ak sú všetky premisy pravdivé, potom z nich daný záver vyplýva. Teológovia (kompatibilisti) snažiaci sa udržať tvrdenie týkajúce sa Božieho neomylného predpoznania a súčasne tvrdenie o slobode vôle človeka, museli preto nájsť nepravdivú premisu.[19] Vo vyššie uvedených premisách sa nachádzajú štyri, ktoré boli v diskusiách o danom probléme spochybňované, či odmietané. Ide o tvrdenia (1), (2), (5) a (9). Premisy (1) a (2) boli v priebehu diskusií s teologickými fatalistami napádané a spochybňované mnohými spôsobmi. Premisu (1) odmietli napr. Boëthius a Tomáš Akvinský na základe myšlienky, že Boh a jeho poznanie sa nenachádzajú v čase[20] (bližší rozbor Tomášovho prístupu prinášam nižšie). S premisou (2) nesúhlasil napr. William Ockham na základe tvrdenia, že nutnosť minulosti sa nevzťahuje na celú minulosť a Božie minulé predpoznanie sa nachádza v tej časti minulosti, na ktorú sa nevzťahuje nutnosť minulosti.[21]

Jednou z odpovedí na dilemu neomylného predpoznania a slobodnej vôle predstavuje názor, podľa ktorého je treba odmietnuť, že výpoveď V má pravdivostnú hodnotu. Rovnako aj každý výrok o budúcich kontingentných udalostiach alebo jeho negácia nemá pravdivostnú hodnotu. Táto odpoveď odmieta termíny do ktorých je uvedený problém vsadený. Za touto odpoveďou sa skrýva myšlienka, že výroky o budúcich kontingentných udalostiach sa stávajú pravdivými vtedy a len vtedy, keď nastanú udalosti, ktorých sa výrok týka. Ak udalosť v danom čase nenastane, výrok sa stáva nepravdivým. Zagzebski tvrdí, že práve toto je Aristotelovo stanovisko v De Int. IX. Treba však upozorniť, že Aristotelovi na tomto mieste

19 Zagzebski, Linda: Foreknowledge and Free Will, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.) URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/free-will-foreknowledge/>

20 Pozri STh I q. 14 a. 13

21 Zagzebski, Linda: Foreknowledge and Free Will, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.) URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/free-will-foreknowledge/>

nejde o problém Božieho predpoznania, ale skôr je znepokojený implikáciami pravdivého výroku o budúcnosti.[22]

Tomáš Akvinský o slobode vôle

Jedným z Tomášových inšpirátorov v prístupe k otázke slobody vôle a Božieho predpoznania bol mysliteľ 6. storočia – Boëthius, autor diela *O úteche filozofie* (významnou pre náš účel je najmä piata kniha tohto spisu). Nachádzame tu tradičnú námietku teologických fatalistov: *to, čo Boh vidí ako budúcu udalosť, nemôže sa nestať, čo sa nemôže nestať, deje sa nutne.*[23] Boëthiovo riešenie popiera premisu (1) Včera Boh neomylne poznal, že V. Nepopiera sa tu skutočnosť, že Boh poznáva neomylne, ani sa nepopiera skutočnosť, že Boh pozná obsah výroku V. Popiera sa tu fakt, že Boh poznal včera. Boëthius tvrdí, že Boh nie je v čase a nemá temporálne vlastnosti, takže Boh nepoznáva v čase. Boh je stále večný a stále prítomný, aj jeho poznanie je povýšené nad všetok plynúci čas, trvá v prostote svojej prítomnosti.[24] Preto nemožno povedať, že Boh poznal včera, poznáva dnes, alebo bude poznať zajtra. Všetky časné udalosti sú pred Božou mysľou naraz. Povedať „naraz" alebo „simultánne" znamená, že používame časové metafory, Boëthiovi je jasné, že si to nemôžeme predstavovať tak, že celá temporálna realita je pred Božou mysľou v jedinej časovej prítomnosti. Je to atemporálna prítomnosť – jediné totálne uchopenie všetkých udalostí v celom rozpätí času.[25]

Akvinský preberá Boëthiovo riešenie a rozpracováva ho v 13. artikule, 14. quaestie, prvej časti STh. Tento articulus odpovedá na otázku, či sa Božie poznanie týka i budúcich kontingentných vecí. Doctor angelicus odpovedá, že Boh vie všetko, teda poznáva i budúce náhodné udalosti.

Aby bola zrejmá predošlá odpoveď, musíme si podľa Tomáša, uvedomiť, že náhodná udalosť môže byť vnímaná dvojako. 1) sama v sebe, keď je už realizovaná a teda sa neberie ako budúca, ale ako prítomná a neberie sa ako náhodná (vo vzťahu k viacerým veciam), ale ako determinovaná

---

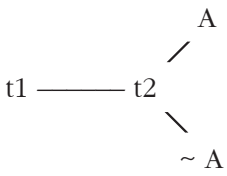
22 Zagzebski, Linda: Foreknowledge and Free Will, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.) URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/free-will-foreknowledge/>

23 Boëthius: De consolatio philosophiae, liber V, prosa vi 25: Hic si dicas quod eventurum deus videt id non evenire non posse, quod autem non potest non evenire id ex necessitate contingere

24 Boëthius: De consolatio philosophiae, liber V, prosa vi 15: Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam quae sibi subiecta sunt comprehendit, est autem deo semper aeternus ac praesentarius status, scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae

25 Zagzebski, Linda: Foreknowledge and Free Will, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.) URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/free-will-foreknowledge/>

k jednej veci.[26] To je dôvod, prečo môže byť predmetom istého poznania. 2) druhý spôsob ako môžeme vnímať náhodnú udalosť, je vzhľadom k jej príčine. Potom sa berie ako budúca, náhodná, nedeterminovaná k jednej veci.[27] Preto ak niekto poznáva náhodný účinok iba čo do príčiny, nemôže mať o ňom isté poznanie, môže sa iba domnievať. Uvedené dve možnosti nazerania na náhodnú udalosť by sa dali zobraziť nasledujúcou schémou:



Obr. 1

V čase t1 ešte nie je jasné, ktorá z náhodných udalostí nastane – či A alebo non A – obe sú vzhľadom k t1 budúce. Budúca náhodná udalosť je v potencii, ešte sa len *bude* realizovať, preto nie sme schopní určiť, ktorá z možností to bude – to je prípad 2), teda pohľad na náhodnú udalosť vzhľadom k jej príčine. Ak ale berieme náhodnú udalosť samú v sebe (in seipso), nachádzame sa už v bode t2, udalosť prešla z potencie do aktu, z možnosti do realizácie. V momente t2 ak sa realizovala udalosť A, nemôže sa súčasne realizovať non A. Zvolením A, sme vyradili non A, z tohto pohľadu je A nutné – to je prípad 1), čiže pohľad na náhodnú udalosť samú v sebe.

Teda veci sú náhodné, lebo ich príčina je náhodná. Keď sa ale realizujú, sú nutné. Božie bytie je večné, preto i jeho poznanie musíme chápať z pohľadu večnosti. To znamená, že všetko čo je v čase, je od večnosti pre Boha prítomné.[28] Inými slovami: u Boha neexistuje rozdiel medzi t1 a t2, všetky veci poznáva ako prítomné.

Tú istú otázku rieši Tomáš i v Sume proti pohanom (Summa Contra Gentiles – ďalej SCG), kde vyslovene hovorí, že náhodnosť nie je nezlučiteľná s istým poznaním, s výnimkou ak náhodná vec leží v budúcnosti. Keďže udalosť je v budúcnosti, môže i nebyť a tak pohľad toho, kto predpokladá môže byť mylný, ale akonáhle udalosť vstúpi do prítomnosti, potom v tom momente nemôže nebyť. Teda nazeranie na náhodné veci, nakoľko sú prítomné, môže byť isté. Boh vo svojej večnosti nazerá na kaž-

[26] STh I q. 14 a. 13 co.: ... in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum.

[27] STh I q. 14 a. 13 co.: ... considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum ...

[28] STh I q. 14 a. 13 co.: Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse ... Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia ...

dú vec ako na prítomnú. Náhodná udalosť sa od nutnej líši v tom, ako je založená vo svojej príčine. Náhodná udalosť je založená vo svojej príčine tak, že ju môže ale nemusí nasledovať, pričom ale nutná udalosť po svojej príčine musí nasledovať. Ak ale tieto udalosti posudzujeme samé o sebe, pokiaľ ide o realitu, tak sa nelíšia. Pri náhodnej udalosti, posudzujúc ju samu o sebe, nejde o otázku bytia či nebytia, ale len bytia. Božia myseľ poznáva veci od večnosti nielen čo sa týka ich bytia v ich príčinách, ale aj bytia, ktoré majú samy v sebe.[29] Spôsob, akým je bezčasový Boh prítomný v každom okamihu, je vysvetlené pomocou analógie s kruhom. Stred kruhu je rovnako prítomný (vzdialený) od všetkých bodov na obvode kruhu, pričom každý z bodov na obvode kruhu je iný, neprekrývajú sa navzájom.[30]

V nadväznosti na predchádzajúcu časť Tomáš doplňuje ďalej v SCG 1, 68, že Boh poznáva i pohyby vôle a myšlienky v mysli, nakoľko on sám je univerzálnym princípom bytia. Takže všetko, čo nejakým spôsobom je, Boh poznáva tým, že poznáva svoju vlastnú esenciu, poznáva všetky druhy reality (či už realitu v duši, ktorou je vôľa, myšlienka, alebo realitu vecí mimo duše).[31] Že Boh poznáva realitu duše, neznamená, že ľudská sloboda je nihilizovaná. Argumenty v prospech tohto tvrdenia nájdeme v SCG 3, 73, kde Tomáš použije prirovnanie s prezieravou vládou: Vychádza sa z toho, že 1) každá prezieravá vláda je zameraná na dokonalosť vecí, ktoré spravuje (toto sa samozrejme neskôr aplikuje na

29 SCG lib. I, cap. 67, 1: Contingens enim, cum futurum est, potest non esse: et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim si non erit quod futurum esse aestimavit. Ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse: potest autem in futurum non esse, sed hoc non iam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est. Unde nihil certitudini sensus deperit cum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur prout praesens est, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab aeterno scientiam infallibilem habere.

30 SCG lib. I cap. 66, 8: Cuius exemplum utcumque in circulo est videre: punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul, ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit; centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet.

31 SCG lib. I, cap. 68, 1 – 2: Deinde oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat. Omne enim quod quocumque modo est cognoscitur a Deo, inquantum suam essentiam cognoscit, ut supra ostensum est. Ens autem quoddam est in anima, quoddam in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes huiusmodi entis differentias, et quae sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur igitur quod Deus ea quae sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

postavenie Boha).[32] 2) Prvok dokonalosti, pokračuje Tomáš, je potom viac hoden bytia, ktoré udržuje Prozreteľnosť, než prvok nedokonalosti, nedostatku.[33] Ďalší krok predstavuje 3) porovnanie medzi neživou prírodou a ľudskou vôľou. Pri neživých veciach náhodnosť príčin predstavuje nedostatok, nedokonalosť, pretože podľa svojej prirodzenosti sú determinované k jednému účinku, ktorý vždy dosahujú, ak im v tom niečo nezabráni. Prírodné príčiny nie sú indiferentné k rôznym možnostiam, to znamená, že sa nerozhodujú, nevolia, vo väčšine prípadov spôsobujú rovnaký účinok.[34] Tento Tomášov výklad by sa dal priblížiť nasledujúcim príkladom: ak pustím z ruky kameň, spadne na zem pôsobením gravitácie (ak mu v tom niečo iné nezabráni). Príčinou pádu, bola gravitácia, ktorá vždy pôsobí priťahovanie vecí k zemi, podobne ako oheň vždy spôsobuje zohriatie vecí v jeho blízkosti. Že oheň zohrieva (zapaľuje) veci vo svojom najbližšom okolí, patrí k jeho prirodzenosti, on sa nerozhoduje či bude zohrievať alebo nebude. V prípade ľudskej vôle je to ale inak. Že vôľa patrí ku kontigentným príčinám je dôsledkom jej (stupňa) dokonalosti, pretože jej sila nie je zaviazaná k tomu, aby pôsobila stále rovnaký účinok, ale spočíva v možnosti pôsobiť rôzne účinky. Náhodnosť v prípade ľudskej vôle patrí k dokonalejším veciam, než náhodnosť v prípade neživej prírody. Z krokov 1, 2, 3 vyplýva, že Prozreteľnosť je viac zainteresovaná na udržaní slobody vôle, než na náhodnosti prírodných príčin.[35] Odňatím slobodnej vôle by bolo odstránené i množstvo iných dobrých vecí (cnosti, spravodlivá odmena a potrestanie...).[36]

---

32 SCG lib. III, cap. 73, 2: Cuiuslibet enim providentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam, vel augendam, vel conservandam.

33 SCG lib. III, cap. 73, 2: Quod igitur perfectionis est, magis conservandum est per providentiam quam quod est imperfectionis et defectus.

34 SCG lib. III, cap. 73, 2: In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione et defectu est: secundum enim suam naturam sunt determinata ad unum effectum, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione; et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro.

35 SCG lib. III, cap. 73, 2: Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit: quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum; propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis.

36 SCG lib. III, cap. 73, 5: Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus, non pertinet ad providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur. Tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est si homo libere non agit. Tolleretur etiam iustitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum.

V odpovedi na prvú námietku STh I q. 14 a. 13 Tomáš rozlišuje dva druhy príčin. Najvyššou príčinou je Boh – ten je nutný, následok však môže byť náhodný z príčiny bezprostrednej, ale nie vzdialenej (z pohľadu Božieho vedenia).[37] Paralelu k tomuto tvrdeniu opäť nájdeme u Tomášovho inšpirátora, Boëthia, ktorý vo svojom už citovanom diele píše, že budúca udalosť je, hľadiac na Božie poznanie, nutná, ale podľa svojej vlastnej povahy sa javí ako úplne slobodná a nezávislá.[38] Dôsledkom vyššieuvedených úvah je okrem iného aj to, že Boh nie je pôvodcom hriechu, aj keď je najvyššou príčinou. Nedostatok (hriech) vzniká z nedokonalosti bezprostrednej príčiny (konajúceho), pre objasnenie je priložený príklad. Ak niekto kríva, tak je to dôsledkom nejakej chyby v kostiach a nie dôsledkom schopnosti pohybovať sa, aj keď sa krívanie prejavuje pri pohybovaní. Chyba v kostiach tu predstavuje bezprostrednú príčinu, ktorá je príčinou krívania.[39] A tak príčina ľudského hriechu spočíva vo vôli človeka.

Sv. Tomáša Akvinského, na základe uvedených pasáží v ktorých prezentuje svoju náuku o vôli, by sme mohli v súčasnej terminológii zaradiť ku kompatibilistom. Slobodnú vôľu nechápe ako ilúziu, klam. Naopak slobodnou vôľou disponujú iba bytosti obdarené rozumom (okrem ľudí napr. aj anjeli; práve v pojednaní o tom, či anjeli majú slobodnú vôľu, Tomáš píše: *„ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium"*[40]).

Pre slobodné jednanie je nutné aby konajúci bol zvláštnou príčinou jednania. Nie je ale nutné, aby bol jedinou príčinou. Ľudia sú vo svojom jednaní slobodní, ale k jednaniu sú tiež determinovaní Bohom. Sebaurčovanie je zlučiteľné s Božím určovaním.[41]

Záver

Väčšina námietok voči bezčasovému riešeniu dilemy medzi predpoznaním a slobodnou vôľou, sa zameriava práve na bezčasovosť samotnú

---

37 STh I q. 14 a. 13 ad 1: ... quod, licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, ... Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria.

38 Boëthius: De consolatio philosophiae, liber V, prosa vi 26: Respondebo namque idem futurum cum ad divinam notionem refertur necessarium, cum vero in sua natura perpenditur liberum prorsus atque absolutum videri.

39 SCG lib. III, cap. 162, 5: Peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis: sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiae, non autem ex virtute motiva; cum tamen ex ea sit quicquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem a Deo, qui est primus agens: a quo tamen est quicquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati.

40 STh I q. 59 a. 3 co.: ... kdekoľvek je rozum, je (aj) slobodné rozhodovanie.

41 Kenny, A.: Aquinas on mind, české vydanie, Krystal OP, 1997, str. 70

s tým, že to buď nedáva zmysel, alebo že je to nekompatibilné s inými Božími vlastnosťami, ktoré sú nábožensky závažnejšie (napr. že Boh je osobný). Zagzebski argumentuje, že argumentačný krok k bezčasovosti nám nepomôže vyriešiť problém teologických fatalistov, pretože tento argument štrukturálne obdobne k základnému argumentu môže byť sformulovaný aj pre bezčasové poznanie. Ak Boh nie je v čase, kľúčovou otázkou sa stáva nie nutnosť minulosti, ale nutnosť bezčasovej oblasti. Podľa tohto by sa prvé tri kroky argumentu dali reformulovať nasledujúcim spôsobom:

(1´) Boh bezčasovo poznal, že V.

(2´) Ak je E v bezčasovej oblasti, potom je teraz-nutné, že E.

(3´) Je teraz-nutné, že V.

Možno že je nenáležité hovoriť, že bezčasové udalosti ako napr. Božie bezčasové poznanie sú teraz-nutné. Stále však nemáme dôvod myslieť si, že môžeme niečo urobiť ohľadom bezčasového Božieho poznania, rovnako, ako sme nič nemohli urobiť ani v prípade minulého Božieho poznania. Bezčasová oblasť je rovnako mimo náš dosah ako aj minulosť. Takže bod 3´ vyjadruje, že teraz nemôžeme nič zmeniť na fakte, že Boh bezčasovo pozná, že V. Ostatné kroky sú obdobné ako pri základnom dôkaze. Čiže ak nie je nič, čo by sme mohli zmeniť na bezčasovom stave, nie je ani nič, čo by sme mohli zmeniť na tom, čo takýto stav spôsobuje. Z toho vyplýva, že nemôžeme na budúcnosti zmeniť nič.[42] Ak sa pozrieme na riešenie problému u Tomáša Akvinského, podľa môjho názoru, vyššie uvedená námietka ignoruje diferenciáciu, ktorú doctor angelicus prináša v STh I q. 14 a. 13 co.[43] Riešenie, ktoré prináša daný locus, nespočíva v tom, že minulosť (v ktorej Boh vopred poznal budúce kontigentné udalosti) sa jednoducho nahradí bezčasovou oblasťou, ale tým, že Tomáš postuluje bezčasové Božie predpoznanie, aby mohol v prípade Božieho poznania vyradiť časový moment t1 (pozri obr. 1), ktorý prijatím bezčasovosti Božieho poznania stráca zmysel.

Zoznam použitej literatúry

Akvinský Tomáš: Summa Theologiae, Pars prima

Summa Contra Gentiles

Aristotelés: Etika Nikomachova

O vyjadrovaní

[42] Zagzebski, Linda: Foreknowledge and Free Will, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.) URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/free-will-foreknowledge/>

[43] Pozri pozn. 25 – 27

Boëthius: Filosofie utěšitelka, preložil a úvod napísal J. Hrůša, Olomouc, 1995
De Vries, J.: Základní pojmy scholastiky, Praha, 1998
Elders, L.: Filosofie Přírody u sv. Tomáše Akvinského, Přirozenost, vesmír, člověk, Praha, 2003
Gredt, J.: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, Praha, 2009
Kenny, A.: Aquinas on mind, české vydanie, Krystal OP, 1997

Internetové zdroje

Knuutila, S.: Medieval Theories of Future Contingents, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.)
URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/medieval.futcont/>
Zagzebski, L.: Foreknowledge and Free Will, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.)
URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/free-will-foreknowledge/>

Ustanovenie Novej zmluvy a jej jednotlivé časti I.

MARTIN TKÁČ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The article deals with different parts and characters of the New Testament. It uses analytical-synthetic method and comparison of different perspectives on the topic under consideration. The article describes the participants, place and time of the award and how promulgation of the New Testament. Thus gradually reveals its significance and importance. The New Testament thus presents not only as something new, but still in first place and the eternal.*

Key words: *New Testament. Jesus Christ. Pascha. Cross. Law.*

Úvod

Ak sa povie *„stará zmluva“*, po väčšine sa okamžite myslí zmluva uzatvorená prostredníctvom Mojžiša alebo Kánon Starého zákona, od ktorého dostal pomenovanie; na rozdiel od „novej zmluvy“, pod ktorou sa myslí Kristova zmluva alebo Kánon Nového zákona. Je však potrebné poznamenať, že tieto dve zmluvy spolu úzko, kontinuálne a diskontinuálne súvisia.[1] Kontinuita v zmluve spočíva v perspektíve naplnenia Starého zákona v Novom zákone. Zatiaľ čo diskontinuita je založená na tom, že zmluvný vzťah človeka s Bohom je na novom základe, na osobe a diele Ježiša Krista.[2] Veď on sám na začiatku reči na vrchu predstavil vo svetle novej zmluvy Bohom daný zákon, ktorý neprišiel zrušiť, ale splniť (Mt 5, 17 – 19). V tejto štúdii sa preto budeme venovať novej zmluve, na ktorú nás pripravoval Starý zákon, na jej obsah a okolnosti.

---

1 Porov. DOHMEN, CH. – STEMBERGER, G.: *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona.* Praha : Vyšehrad, 2007. s. 19.

2 Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Židovský národ a jeho sväté písma v kresťanskej Biblii.* Košice : Teologická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2006. s. 58.

Účastníci zmluvy

Účastníkmi zmlúv v Starom zákone boli Boh, prostredník (Abrahám, Mojžiš...) a vyvolený ľud. No tieto zmluvy, čo do rovnosti vzťahu medzi Bohom a človekom, neboli dokonalé. Metafyzika tak vyvodila záver, že tento vzťah mohol byť len asymetrický. Nemenný Boh predsa nemôže vstupovať do premenlivých vzťahov, ktoré sú človeku vlastné. Tak teda takýto vzťah mohol existovať len v spojení od jedného k druhému, ale nie vo vzájomnom spojení.[3] Nová zmluva má však iného prostredníka. Je ním Ježiš Kristus, Boží Syn (Hebr 1, 2. 5 – 14) a ľudský brat (Hebr 2, 5 – 18).[4] On je pravý Boh[5] a pravý človek (porov. KKC 461 – 478). Preto môže sprostredkovať dokonalú zmluvu.

Ján Pavol II. o Kristovi povedal, že je prostredníkom preto, lebo je Bohočlovekom, ktorý v sebe nesie *„celý vnútorný božský život, celé trojičné mystérium a súčasne aj tajomstvo časného i nesmrteľného života. Je pravý človek. V ňom sa božské nemieša s ľudským. Ostáva čímsi podstatne božským. Ale Kristus je zároveň taký ľudský! Vďaka tomu celý ľudský svet, celé dejiny ľudstva nachádzajú v ňom pred Bohom svoje vyjadrenie. A to nie pred Bohom vzdialeným a nedosiahnuteľným, ale pred Bohom, ktorý je v ňom, ba ktorý je ním samým."*[6]

Boh Otec je ten, ktorý zachraňuje človeka od jeho prvého pádu (Gn 2 – 3). Hľadá človeka, ktorý sa od neho odvrátil a sám nedokáže nadviazať opätovný vzťah. Život bez tohto vzťahu je podľa Biblie klasifikovaný ako duchovná smrť – hriech.[7] No Boh ho nenecháva napospas prekliatiu a ohlasuje mu záchranu (Gn 3, 15), ako aj iniciatívne koná vo svojej zmluve, ktorú ľud stále obnovuje. Tak sa dostávame k ďalšiemu účastníkovi zmluvy, ktorým je vyvolený ľud. Kristus uzatvára novú zmluvu za účasti 12-tich apoštolov[8] pri Poslednej večeri, ktorí takto zastupujú celý vyvole-

---

3 Porov. CHALUPA, P.: *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin.* Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci Cyrilometodějská teologická fakulta, 2008. 132 s.

4 Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. s. 117.

5 Ježišove Božské vlastnosti potvrdzuje Nový zákon, jeho autoritou, zázrakmi a titulmi. Je vševediaci (Jn 16, 30), všadeprítomný (Mt 28, 20), všemohúci (Mt 28, 18), večný (Jn 1, 1) a nemenný (Hebr 13, 8).
Porov. STROBEL, L.: *Kauza Kristus.* Bratislava : Návrat domov, 2000. s. 176.

6 JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje.* Bratislava : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1995. s. 55.

7 Porov. PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010. s. 10 – 14.

8 Dvanástka bola symbolickým číslom Izraela. Znamenala počet Jakubových synov, z ktorých sa utvorilo dvanásť kmeňov Izraela. Po exode však prakticky zostal len kmeň Júdu. Takto sa číslo dvanásť stáva návratom k počiatkom Izraela a zároveň je znakom nádeje o vybudovanie celého Izraela. Ako kozmické číslo vyjadruje univerzálnosť

ný národ. Ním je Izrael, veď Ježiš a jeho učeníci boli Židia, ale ako uvidíme neskôr, aj pohania. Lebo *„nová a večná zmluva, uzatvorená najprv v Kristovi a potom s každým veriacim vo svätom krste, tvorí kľúč k duchovnej oslave zmluvy, ako daru spoločenstva s Bohom a zmluvy, ako podmienky príslušnosti k svätému ľudu."*[9]

Miesto a čas promulgácie

Aby zmluva či zákon mohli platiť a nadobudli účinnosť, je potrebné splniť všetky podmienky k platnosti a následne ich aj uverejniť.[10] Takýmto spôsobom sa zabraňuje možným problémom s platnosťou či neplatnosťou zákona. Vysvetlil nám to autor Listu Hebrejom, ktorý hovorí o zmluve ako o závete (testament): *„Lebo kde je závet, musí sa dokázať smrť závetcu. Veď závet nadobúda účinnosť smrťou, neplatí, kým žije ten, kto závet urobil."* (Hebr 9, 16 – 17) Akt *„podpisu"* novej zmluvy sa vykonal vo večeradle a na kríži, časom tu bola slávnosť jednej historickej židovskej Paschy.

Pascha, večeradlo

Nová zmluva bola ustanovená vo sviatok Veľkej noci. Potvrdzujú nám to synoptické evanjeliá, keď udalosti smrti a zmŕtvychvstania Ježiša Krista zaznamenali do obdobia sviatkov Veľkej noci a Nekvasených chlebov. Ján hovorí len o Veľkej noci (porov. Mt 26, 17; Mk 14, 12; Lk 22, 1.7; Jn 13, 1). Tieto jarné sviatky sa slávili v rovnakom čase, ale nemali rovnakú povahu. Veľká noc je nočným[11] sviatkom, ktorý sa slávil zo 14. na 15. nisana (marec/apríl) a zabíjal sa jednoročný baránok.

Božieho ľudu. Tak sú dvanásti apoštoli praotcami univerzálneho Božieho ľudu. Porov. RATZINGER, J.: *Ježiš Nazaretský.* Trnava : Dobrá kniha, 2007. s. 187.

9 GOGOLA, J. W.: *Teológia spoločenstva s Bohom.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2005. 20 s.

10 Napríklad: Zákon č. 1/1993 o Zbierke zákonov; §3
„(1) Všeobecne záväzné právne predpisy a rozhodnutia Ústavného súdu Slovenskej republiky nadobúdajú platnosť dňom ich vyhlásenia v Zbierke zákonov.
(2) Všeobecne záväzné právne predpisy nadobúdajú účinnosť pätnástym dňom po ich vyhlásení v Zbierke zákonov, ak nie je v nich ustanovený neskorší deň nadobudnutia účinnosti. Ak je to odôvodnené naliehavým všeobecným záujmom, môže sa v právnom predpise výnimočne ustanoviť skorší začiatok jeho účinnosti, najskôr však dňom vyhlásenia v Zbierke zákonov." NÁRODNÁ RADA SLOVENSKEJ REPUBLIKY: *Zákon č. 1/1993 o Zbierke zákonov; §3.* http://www.zakon.r3.sk/zakony/2186-zakon-o-zbierke-zakonov-slovenskej-republiky-c-11993-zz-uplne-znenie-zakona (22.02.2011).

11 Noc v hebrejskej Biblii je stanovená empirickým pozorovaním, úplným západom slnka a nastávajúcou tmou. Na jednotlivých miestach, kde sa nachádzali Židia(diaspóra), bol a je tento čas variabilný, určujú ho rabínske autority. Podľa vojenskej zvyklosti sa rozdeľovala noc na tri stráže – bdenia. 1. stráž trvala od 18. do 22. hodiny, 2.stráž od 22. do 2. hodiny a 3. stráž od 2. do 6. hodiny ráno. Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied.* Bratislava : Don Bosco, 1998. s. 1182.

Macot (Azymy) – sviatky Nekvasených chlebov pripomínali začiatok žatvy, kedy sa obetoval prvý snop (obeta prvotín žatvy), slávil sa od 15. do 21. nisana.[12] Má svoj pôvod ešte v predbiblických časoch. Izraelská biblická tradícia tieto dva sviatky spojila a dala ich do súvisu s exodom. Nekvasený chlieb sa stal symbolom utrpenia a úteku z Egypta.[13]

Pascha – názov sviatku má sporný pôvod. Grécke slovo pochádza z aramejského *pasha* a hebrejského *pesah*; asýrsky *pašahu* – utíšiť, upokojiť, egyptsky – *pa-š* – spomienka alebo *pe-sah* – úder. Biblia slovo *pesah* približuje k slovu *pasah*, čo znamená krívať alebo konať obradný tanec okolo obety (porov. 1Kr 18, 21.26), alebo v prenesenom zmysle, *„skákať“*, *„prechádzať“*, čiže ušetriť. Pascha je tak prechod Jahveho ponad izraelské domy s úderom na Egypťanov (porov. Ex 12, 13.23.27; Iz 31, 5).[14]

V Ježišovej dobe prebiehal obrad hebrejskej Veľkej noci v dvoch častiach. Prvá časť sa odohrávala v jeruzalemskom chráme popoludní 14. nisana a to obetovaním baránka. Druhú časť tvorilo požívanie obetného pokrmu pri slávnostnej večeri.[15] Túto liturgickú večeru viedol otec rodiny[16], ktorý pri tejto príležitosti nadobudol vážnosť kňaza. Vysvetľoval význam obradov a načrtol svojim deťom prehľad podivuhodných dejín, ktoré pripravil Boh svojmu ľudu. Bol to teda nielen pamätný deň na odchod z Egypta, ale aj všetky Božie zásahy v dejinách Izraela. Pascha bola pamätným dňom a spomienkovou slávnosťou na štyri najdôležitejšie noci izraelských dejín: noc stvorenia, kedy zažiarilo prvýkrát svetlo v temnotách; noc, keď Boh žiadal Abraháma, aby obetoval Izáka; noc odchodu z Egypta a očakávanú noc Mesiáša, ktorá ešte len má prísť.[17]

Táto rituálna večera bola spomienkou na minulosť, no súčasne aj prorockou víziou, ohlásením budúceho oslobodenia, pretože ľud sa presviedčal, že toto spomienkové oslobodenie nebolo definitívne. Dejiny boli ešte

---

12 Porov. TRSTENSKÝ, F.: *Svet Nového zákona*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2008. s. 91.

13 Porov. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z*. Praha : Sefer, 2009. s. 102 – 103.

14 Porov. LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003. 546 – 547 s.

15 Rodina sa zíde na slávenie *sederu*. Toto slovo znamená v hebrejčine poriadok a je odrazom toho, že stolovanie počas tejto večere má svoj poriadok a poradie. Otec rodiny číta *hagadu* (liturgický text slávenia Veľkej noci). Počas noci sa ho najmladší syn pýta štyri otázky: 1. Prečo je táto noc iná od iných nocí? 2. Prečo sa dnes je iba nekvasený chlieb a inokedy aj kvasený? 3. Prečo sa inokedy môžu jesť rôzne druhy rastlín a dnes iba horké byliny? 4. Prečo sa inokedy môže jesť po sediačky alebo opretí o lakeť a dnes iba opretí o lakeť? Porov. TRSTENSKÝ, F.: *Svet Nového zákona*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2008. s. 91.

16 Večeru viedol otec rodiny alebo predsedajúci chavury, teda spoločenstva najmenej 10 mužov. Predsedajúcim tak bol majster/rabi, teda učiteľ a vykladač Tóry.
Porov. JOHNSON, L. T. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 348 – 349.

17 Porov. CANTALAMESSA, R.: *Tajomstvo poslednej večere*. Bratislava : Serafín, 2002. s. 12.

vždy príliš poznačené otroctvom a hriechom. Pamiatka oslobodenia tak otvorila požiadavku a očakávanie hlbšej spásy, radikálnej, univerzálnej a definitívnej. V tomto kontexte je aj Ježišova Posledná večera. V modlitbe chvály, *Berakah*, ďakuje Otcovi za veľké udalosti dejín, ale aj za vlastné povýšenie.[18]

Večeradlom, ako ju neskôr nazvala Tradícia, bola miestnosť, kde Ježiš so svojimi apoštolmi slávil Poslednú večeru. O jej zabezpečenie a samotnú prípravu sa mali postarať Peter a Ján (Lk 22, 7 – 13). Miestnosť, hornú sieň, na jej konanie im ukázal muž s džbánom vody, ktorý bol zároveň majiteľom domu. Ten muž bol znamením preto, lebo nosenie vody s džbánom patrilo v tej dobe žene, muž na nosenie vody používal zvyčajne kožený vak.[19] Z toho niektorí usudzujú, že sa to odohralo v esénskej štvrti Jeruzalema, kde takúto prácu vykonávali aj celibátni muži. Podľa iných bádateľov samotný pozemok s hornou sieňou mohol patriť Zebedejovi, otcovi apoštola Jána, ktorý bol kňazom a mal prechodné bydlisko v Jeruzaleme, v časti obývanej esénmi.[20]

Ako sme už spomenuli vyššie, samotná večera mala stanovený poriadok, pri ktorom sa požívali okrem horkých bylín aj tri nekvasené chleby, z ktorých dve sa konzumovali počas sedenia, tretí sa odložil na záver. Každý z prítomných mal počas večere vypiť štyri poháre vína. Pri prvom bola modlitba požehnania, pri druhom sa čítala hagada, pri treťom sa vyslovila modlitba zvolávajúca požehnanie a pri štvrtom sa recitoval tzv. veľký Hallel – chválospev (Ž 113 – 118).[21] Ten prehlasuje Božiu vykupiteľskú moc a jeho vernosť pri vedení Izraela na slobodu.[22]

To, že sa Posledná večera konala v čase sviatkov Veľkej noci, niet pochýb. Problémom pre exegétov však je presný deň tejto večere. Ján ju

---

18 Porov. BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. s. 15.

19 Porov. DONAHUE, J. R. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 396.

20 Jozef Ratzinger, súčasný pápež Benedikt XVI., sa vo svojej knihe Ježiš Nazaretský odvoláva na francúzskeho exegéta Henriho Cazellesa a jeho štúdie o sociológii židovského kňazstva pred zničením chrámu. Podľa nich mal kňaz popri kňazskej službe, ktorá bola v pravidelných turnusoch dvakrát do roka, čo vždy trvalo jeden týždeň, aj iné zamestnanie, ktorým si zarábal. Tak aj Zebedej, apoštolov otec, mohol poskytnúť svojmu synovi miestnosť na konanie večere. Na to poukazuje aj zmienka v Jánovom evanjeliu, ktorá hovorí, že Ján sedel tak, že mal hlavu na Ježišovej hrudi (porov. Jn 13, 23). Podľa Cazellesa bolo privilegované miesto hostiteľa domu po pravici hosťa a podľa vtedajšieho stolovania tak mal hlavu naklonenú na jeho hrudi. V prípade jeho neprítomnosti ho zastupoval jeho prvorodený syn, v tomto prípade Ján. Porov. RATZINGER, J.: *Ježiš Nazaretský*. Trnava : Dobrá kniha, 2007. s. 241 – 242.

21 Porov. TRSTENSKÝ, F.: *Svet Nového zákona*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2008. s. 92.

22 Porov. HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003. s. 396 – 397.

stanovuje pri západe slnka na počiatku prípravného dňa, ešte pred samotnú veľkonočnú večeru (Jn 18, 28). Synoptici ju umiestňujú na začiatok prvého dňa nekvasených chlebov. Tu vyvstala otázka, či Posledná večera bola večerou, kedy sa jedol veľkonočný baránok, ako to naznačujú synoptici, alebo to bola iná večera, a tak by nešlo o veľkonočnú večeru, ako to zaznamenal Ján (porov. Jn 18, 28; 19, 14). Pokusy vysvetliť tieto nezrovnalosti sa opierali o rozdielne kalendáre esénov a farizejov (chrámový kalendár).[23]

„Najlepšie sa tento problém vyrieši tak, keď pripustíme, že Ježiš vedel, že zomrie vo chvíli, keď sa obetne zabíjal paschálny baránok; preto anticipoval Paschu o jeden deň, pri svojej Poslednej večeri použil paschálny obrad v dostatočnej miere, aby mohol doň zaštepiť svoj nový obrad, ktorý bude paschálnym obradom NZ. Toto riešenie rešpektuje Jánovu chronológiu a dostatočne zohľadňuje podanie synoptikov.“[24]

Golgota, kríž

Podľa prepočtov časových zmienok v evanjeliách na náš kalendárny systém by Ježišova smrť pravdepodobne pripadla na 7. apríl roku 30 po Kr.[25] alebo roku 33 po Kr., v závislosti od jeho krstu v Jordáne a dĺžky pôsobenia.[26] Miestom jeho smrti bola Golgota (porov. Mt 27, 33; Mk 15, 22; Jn 19, 17; Lk 23, 33). Ide o hebrejské pomenovanie pahorka v skrátenej forme z aramejského slova *golgoltá*, čo znamená lebka, latinčina ho prekladá ako Kalvária. Tento východný skalnatý výbežok za hradbami mesta Jeruzalem bol dobre viditeľný (porov. Mk 15, 40; Mt 27, 55; Jn 19, 20) a získal pomenovanie od tvaru lebky, ktorú pripomínal. Najpravdepodobnejšie sa jedná o miesto, kde je dnes Bazilika Božieho hrobu.[27] V Ježišovej dobe sa tam nachádzal opustený kameňolom. Zo západnej strany boli vytesané do skalných schodov súkromné hroby, kým z východnej strany smerom do mesta sa týčil skalný útes, nazývaný Lebka.[28]

Toto by bolo miesto Ježišovej smrti. No poslednou príčinou Ježišovej smrti okrem bičovania, kde stratil veľké množstvo krvi, bolo ukrižovanie.

---

23 Porov. FITZMYER, J. A.: *Co říká Nový zákon o Kristu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. s. 75.

24 LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003. s. 171 – 172.

25 Porov. STRUPPE, U. – KIRCHSCHLÄGER, W.: *Jak porozumět Bibli*. Praha : Vyšehrad, 2000. s. 190.

26 Porov. ĎURICA, J.: *Nový zákon s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2008. s. 62.

27 Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. 191.

28 Porov. LOHFINK, G.: *Ježišov posledný deň*. Bratislava : Serafín, 2008. s. 39.

Používali ho Feničania, Peržania a neskoršie Rimania. Oni ho však vyhradili len pre otrokov, cudzincov a vrahov. Židia tento trest neužívali. Pre nich bolo typické kameňovanie.[29] V Palestíne bolo ukrižovanie trestom typickým pre vzbúrencov, no nikdy rímskych občanov. To ukazuje, že Ježiša považovali za politického buriča.[30] Skutočnosť Ježišovho ukrižovania za vlády prefekta Poncia Piláta je v podstate najistejším historickým faktom z jeho života.[31] Podľa rímskeho spôsobu niesol odsúdenec patibulum – priečne brvno, na ktoré potom vojaci odsúdenca pribili cez zápästie. Tým mu vykĺbili obe ruky. Následne ho pripevnili na zvislé brvno, ktoré bolo zapustené do zeme a priklincovali nohy. Ukrižovanie je pomalá a ukrutná smrť zadusením. Pri každom nádychu a výdychu sa potreboval ukrižovaný nadvihnúť, čo bola vyčerpávajúca činnosť.[32] Takto sa na Ježišovi vyplnili slová Ž 22, na ktorý sám upozornil visiac na kríži, keď sa ho o tretej hodine modlil (porov. Mk 15, 34 – 35; Mt 27, 46). Matúš píše, že okolo tretej hodiny zvolal Ježiš mocným hlasom: *„Eli, Eli, lema sabakthani?“* alebo podľa Marka *„Heloi, heloi, lema sabakthani?“* Čo obaja prekladajú ako: *„Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil?“*[33] Prizerajúci si ich vysvetlili tak, že volá Eliáša. Tradícia tieto začiatočné slová Ž 22 uvádza v tejto časti evanjelií preto, aby zdôraznila jeho význam a obsah. Tradične sa tieto slová vysvetľujú tým, že podľa východného zvyku človek modliaci sa len začiatok žalmu modlil sa v podstate celý. Pre lepšie pochopenie by však bolo pravdepodobnejšie, že Ježiš sa modlil nahlas len niektoré časti žalmu a ľud tak počul slová jedenásteho verša tohto žalmu: *Eli atta* – ty si môj Boh (porov. Ž 22, 11). To sa dá foneticky ľahko zmýliť s aramejským *Elijja ta* – Eliáš príď. Takto by sa bolo jasnejšie potvrdilo, že Ježíš nekončil svoj život v zúfalstve, ale v dôvere v Boha, na čo poukazuje celý Ž 22.[34]

Zaujímavosťou je to, ako evanjelisti opisujú Kristovo ukrižovanie. Detaily spôsobu ukrižovania, ktoré sme spomenuli vyššie, vynechali. Naj-

---

29 Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 360.

30 Židovská veľrada odsúdila Ježiša z bohorúhania a z toho, že zvádzal ľud. No pred Pilátom, ktorý ho ako jediný mohol odsúdiť na trest smrti, ho obvinili z toho, že si robil nárok na kráľovstvo a poburovania proti Rímu (porov. Jn 19, 12). O tom svedčil *titulus* – nápis na kríži označujúci skutok, za ktorý bol odsúdený: *„Ježiš Nazaretský, židovský kráľ.“* (Jn 19, 19). Porov. LOHFINK, G.: *Ježišov posledný deň.* Bratislava : Serafín, 2008. s. 45.

31 Porov. GRÜN, A.: *Kříž: Teologický a duchovní význam symbolu naděje.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. s. 8.

32 Porov. STROBEL, L.: *Kauza Kristus.* Bratislava : Návrat domov, 2000. s. 192 – 194.

33 Komentár k Jeruzalemskej Biblii uvádza, že sa jedná o zlú slovnú hračku. Porov. ĎURICA, J.: *Nový zákon s komentármi Jeruzalemskej Biblie.* Trnava : Dobrá kniha, 2008. s. 67.

34 Porov. LOHFINK, G.: *Ježišov posledný deň.* Bratislava : Serafín, 2008. s. 40- 42.

stručnejší je v tejto oblasti Marek. Jeho jednoduchý štýl, v ktorom si všíma iba fakty, zvyšuje hodnotu tohto rozprávania.[35] Opisi Kristovho umučenia, ktoré pochádzajú od evanjelistov, akoby chceli poukázať práve na opak, na kontrast so svetom, ktorý baží po krvi.

Pisatelia evanjelií sa skôr sústredili na to, aby vo svojich opisoch potvrdili splnenie Písem. Matúš a Marek na biblickom základe Ž 69, 22 a Ž 22, 19 spomínajú opojný nápoj a ocot[36] ako aj delenie Ježišových šiat. Ján túto skutočnosť zdôraznil parafrázou Ž 22, 19 a dodatkom: *„Aby sa splnilo Písmo"* (porov. Jn 19, 24). Druhýkrát sa odvoláva na Starý zákon potom, ako vojak prebodol Ježišovi bok, z ktorého vyšla krv a voda a vydal o tom svedectvo. Ján napísal vetu: *„Kosť mu nebude zlomená."*, čo je citát v súlade s časťami Knihy Exodus 12, 10.46 a Numeri 9, 12, kde sa hovorí o veľkonočnom baránkovi. Ježiš je tak v Jánovom evanjeliu predstavený ako nový baránok (porov. Jn 1, 29). Podobnosť tu nachádzame aj so Ž 34, 20 – 21, ktorý hovorí o Božej ochrane spravodlivého.[37]

Kristus modlitbou Ž 22 napĺňa začiatok vízie, ktorou sa tento žalm končí. Je to idea vzťahu (zmluvy) s Bohom všetkých rodín národov a ich klaňania sa mu (porov. Ž 22, 28 – 32). Tým, že Izrael tento vzťah mal, mohol priniesť svetlo pre národy. Táto myšlienka jednoty dosiahla svoje vzkriesenie ohlasovaním radostnej zvesti.[38]

Význam kríža v Novom zákone

Marek, známy svojím mesiášskym tajomstvom, odhaľuje Ježiša ako Mesiáša až po ukrižovaní. Ten, ktorý vyháňa démonov, uzdravuje a jeho moc je zjavná, zakazuje o nej hovoriť (porov. Mk 1, 34.44; 3, 12; 8, 30).[39] Pri jeho krížovej ceste akoby bol zbavený všetkej svojej sily, je bezmocný, no práve tak Božia moc prekonáva moc smrti. Dokonca aj po vzkriesení je stále opísaný ako ukrižovaný (16, 6).[40]

U Matúša je kríž symbolom nenásilia a trpezlivého znášania, v sebe už obsahuje prísľub víťazstva (Mt 5, 3 – 12; 38 – 47). Ježiš sa dobrovoľne vzdáva moci, ktorá mu je vlastná. Mesiášske biblické citáty, ktoré sú

---

35 Porov. TENNEY, M. C.: O Novém zákoně. s. 141.

36 Lukáš a Ján spomínajú len ocot, ktorý sa ponúkal zomierajúcim. Opojný nápoj, akýsi druh omamného vína, ktoré spomínajú Matúš a Marek, slúžil k otupeniu zmyslov na zmiernenie bolesti. Porov. SCOTT, J. R. W. : Kristův kříž. Bratislava : Porta libri, 2003. s. 49.

37 Porov. MOLONEY, F. J. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2009. s. 528.

38 Porov. RATZINGER, J.: *Pavol, apoštol národov*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008. s. 43.

39 Porov. TICHÝ, L.: *Úvod do Nového zákona*. Svitavy : Trinitas, 2003. s. 76.

40 Porov. GRÜN, A.: *Kříž: Teologický a duchovní význam symbolu naděje*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. s. 20 – 21.

v tomto evanjeliu použité, ho zámerne vykresľujú v poníženosti a tichosti (Mt 21, 4n). Čo nezodpovedalo židovským predstavám o mesiášovi.[41] Zároveň však jeho smrť na kríži znamená počiatok nového sveta. Starý svet zaniká roztrhnutím chrámovej opony, Boh sa začína uctievať novým spôsobom.[42] Matúš spolu s ostatnými synoptikmi tým chcú povedať, že v okamihu Kristovej smrti zaniká úloha starého chrámu. Už nie je miestom Božej prítomnosti. V teologickom zmysle sa v tejto chvíli predznamenáva skutočnosť, ku ktorej došlo o niekoľko desaťročí neskôr a to k vonkajšiemu zničeniu chrámu.[43]

Lukášovi je kríž nevyhnutný k prechodu do slávy, do ktorej Otec odieva Ježiša. Ukazuje, že je to cesta, po ktorej aj my môžeme dôjsť do slávy neba. Ježiš ako mesiášsky vodca vedie svojich do života. Jeho poslanie sa vyznačuje narážkami na poslanie mesiášskeho Božieho služobníka (porov. Iz 61, 1n). Tento posol a darca spásy bol však po prenasledovaní aj usmrtený.[44] Tak aj jeho učeník má nasledovať svojho Učiteľa. *„Kto chce ísť za mnou, nech zaprie sám seba, vezme každý deň svoj kríž a nasleduje ma"* (Lk 9, 23).[45]

Jánovo evanjelium je od začiatku písané v dramatickom konflikte medzi postojom nepriateľských Židov a Ježišovho sebazjavenia (Jn 1, 11; 5, 16). Vrcholom a prekonaním tohto konfliktu je kríž. Všetko smeruje k *„hodine"*, ktorou je chvíľa Ježišovej smrti a jeho definitívneho oslávenia (porov. Jn 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23; 13, 1; 17, 1).[46]

Pre Jána nie je kríž znamením slabosti, ale slávy. Je miestom, kde je Ježiš povýšený a oslávený. Z neho je Kristus vzatý do slávy večného Otca. Kríž je tiež súdom, odhaľujúcim hriechy sveta a nastoľujúcim panstvo Boha nad týmto svetom. Vyvýšený Kristus je u Jána trvale ukrižovaný. Evanjelista ho prirovnáva k dávnemu hadovi pripevnenému na palici, ktorý zachraňoval tých, ktorí sa naň pozreli (Jn 3, 14 – 15). V kríži je potvrdenie toho, že v Ježišovi Kristovi sa Boh stal človekom. Všetko, dokonca aj smrť, je preniknuté božským životom. Je tiež dôkazom Ježišovej lásky (Jn

41 Porov. PORSCH, F.: *Mnoho hlasů, jedna víra.* Praha : České katolické nakladatelství, 1993. s. 85.

42 Porov. HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Matouše.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003. s. 430.

43 Porov. RATZINGER, J.: *Duch liturgie.* Trnava : Dobrá kniha, 2005. s. 34 – 35.

44 Porov. PORSCH, F.: *Mnoho hlasů, jedna víra.* Praha : České katolické nakladatelství, 1993. s. 95.

45 Porov. GRÜN, A.: *Kříž: Teologický a duchovní význam symbolu naděje.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. s. 21.

46 Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied.* Bratislava : Don Bosco, 1998. s. 523.

13, 1), ktorá sa najdokonalejšie prejavuje v prebodnutom, otvorenom srdci. Čo je vydanie toho najvnútornejšieho a najosobnejšieho.[47]

Nemožno vynechať apoštola Pavla a jeho vnímanie kríža v jeho listoch. Preňho je neodmysliteľné vyznávať Ježiša ako Pána, ale ešte vlastnejšie je ohlasovať ho ako Ukrižovaného. Ukrižovaného však nikdy neoddeľuje od Zmŕtvychvstalého (Rim 4, 25). Pavol hovorí, že Božia múdrosť a sila sa neukazuje vždy v múdrosti a v mocných znameniach. Čo sa v Ježišovom prípade ukázalo práve na bláznovstve a slabosti kríža. Pozemsky zmýšľajúci človek, ktorý nie je osvietený a premenný Božím duchom, to však nemôže prijať. Dôležitosť Ježišovej smrti na kríži potvrdzuje vsuvkou danou k hymnu na Krista (Flp 2, 6 – 11) v 8. verši *„až na smrť, až na smrť na kríži."* Je dôkazom poslušnosti, ktorá je totálnym zriekaním sa seba samého.[48]

Preto je kríž pre Židov pohoršením[49] a pre pohanov bláznovstvom (1 Kor 1, 23). Veď ako by mohla mŕtvola, pre Žida niečo nečisté, čoho je potrebné sa čím skôr zbaviť (porov. Joz 10, 26n; Jn 19, 31), ktorá nesie na sebe Božie zlorečenie (porov. Dt 21, 22n; Gal 3, 13), priniesť vykúpenie? A ani pre človeka žijúceho v grécko-rímskom svete je nemysliteľné, aby ukrižovanie odsúdenca, otroka, mohlo priniesť spásu.[50] Kríž je tak tajomstvom Božej milosti, ktorá je v protiklade s nebezpečenstvom, že si budeme chcieť sami vypracovať spásu a urobiť ju závislou na dodržiavaní určitých pravidiel a rešpektovania zákonov. Kríž je pre Pavla takisto obrazom našej kresťanskej existencie. Lebo tí, *„čo patria Kristovi Ježišovi, ukrižovali telo s vášňami a žiadosťami."* (Gal 5, 24). Človek sa tak už neriadi svetom, ktorý je uzavretý do seba podľa vlastných pravidiel, ale žije v Duchu. Pavol to dokazuje na vlastnom živote a tele. Je tak zrastený s krížom, že sám o sebe môže povedať, že na svojom tele nosí Ježišove znaky (Gal 6, 17).[51]

---

47 Porov. GRÜN, A.: *Kříž: Teologický a duchovní význam symbolu naděje*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. s. 22 – 23.

48 Porov. PORSCH, F.: *Mnoho hlasů, jedna víra*. Praha : České katolické nakladatelství, 1993. s. 137.

49 Pre židovskú teológiu, opierajúcu sa o Dt 21, 22n, malo ukrižovanie negatívny symbolický význam. Kto visel na kríži, bol Bohom definitívne opustený. Preto museli byť náboženskí zvodcovia podľa židovského práva pribití na drevo. Tým sa ich činnosť a učenie verejne odhalilo. Tak bol ukrižovaný Ježiš verejne potrestaný a touto smrťou sa potvrdilo, že Boh za ním v nijakom prípade nestál. Porov. LOHFINK, G.: *Ježišov posledný deň*. Bratislava : Serafín, 2008. s. 46.

50 Porov. LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003. s. 319.

51 Porov. GRÜN, A.: *Kříž: Teologický a duchovní význam symbolu naděje*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. s. 18 – 20.

Keďže pre teológov prvotnej cirkvi bol kríž pohoršením, bolo pre nich výzvou odhaliť jeho hlbší zmysel. Pomohla im v tom grécka filozofia a poézia.[52] Stálym a prehlbujúcim uvažovaním dospela Tradícia k poznaniu, že kríž bol a je univerzálnym znamením spásy. Gregor Nyssky v ňom videl základnú schému kozmu. Justín vidí kríž v postave človeka s rozpaženými rukami. Klement Alexandrijsky pripodobňuje Odysea priviazaného ku sťažňu lode s rozpaženými rukami, aby sa zachránil pred sirénami, ku spasiteľnému účinku kríža. Tak je kríž záchranou, kde kormidelníkom je Božský Logos a Svätý Duch (pneuma) nás nechá dôjsť do nebeského prístavu.[53] Efrém Sýrsky hovorí o univerzálnosti tohto znamenia v prírode v tom, že ak vták zavrie svoje krídla, odmietne tým znamenie kríža a tak ho nemôže prijať ani ovzdušie, kým jeho krídla nevyznávajú kríž. Pavol Florentský videl kríž a človeka nerozlučne spätých. Keďže kríž a Kristus patria nerozlučne k sebe a človek je stvorený k obrazu Krista, tak aj kríž je obrazom Božím v človeku, je jeho prototypom, zatiaľ čo vzorom kríža a prototypom človeka je samotná Trojica.[54]

Záver

V druhej časti príspevku sa budeme venovať samotnej slovnej forme ustanovenia, čím sa vytvorí celistvejší a presnejší obraz o význame uzatvorenia Novej zmluvy.

Zoznam použitej literatúry

BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. 126 s. ISBN 978-80-7162-659-6.

CANTALAMESSA, R.: *Tajomstvo poslednej večere*. Bratislava : Serafín, 2002. 126 s. ISBN 80-88944-48-1.

DOHMEN, CH. – STEMBERGER, G.: *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*. Praha : Vyšehrad, 2007. 288 s. ISBN 978-80-7021-874-7.

---

52 Pomohli si aj symbolikou kríža, ktorá bola charakterizovaná číslom štyri, čo je zjednotenie protikladov (hore-dole, vpravo-vľavo). Tiež kozmickým znamením Slnka a jeho obehom alebo znázornením štyroch svetových strán, ktoré sa objavuje v podobe ramien kríža v kruhu alebo v podobe hákového kríža (symbol šťastia), napríklad u Sumerov, v starej Indii, či podunajskom neolite. Ako spasiteľné alebo ochranné znamenie sa kríž objavuje na antických pečatiach a amuletoch. Drevo, na ktorom sa križovalo a kozmický kríž však v predkresťanskej dobe nemali žiadnu myšlienkovú súvislosť. Porov. LUKRER, M.: *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 121.

53 Porov. GRÜN, A.: *Kříž: Teologický a duchovní význam symbolu naděje*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. s. 9 – 11.

54 Porov. ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M. I.: *Nové cesty pastorálni teologie : Krása jako východisko*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2008. s. 81.

DONAHUE, J. R. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. 495 s. ISBN 80-7192-915-8.

DOUGLES, J. D. a kol.: *Nový Biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 2009. 1243 s. ISBN 978-80-7255-193-4.

ĎURICA, J.: *Nový zákon s komentármi Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2008. 513 s. ISBN 978-80-7141-625-8.

FITZMYER, J. A.: *Co říká Nový zákon o Kristu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. 167 s. ISBN 80-7192-454-7.

GOGOLA, J. W.: *Teológia spoločenstva s Bohom*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2005. 416 s. ISBN 80-7165-534-1.

GRÜN, A.: *Kříž: Teologický a duchovní význam symbolu naděje*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. 79 s. ISBN 80-7192-233-1.

HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003. 469 s. ISBN 80-7192-423-7.

HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Don Bosco, 1998. 1366 s. ISBN 80-88933-07-2.

CHALUPA, P.: *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci Cyrilometodějská teologická fakulta, 2008. 170 s. ISBN 978-80-244-2143-8.

JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*. Bratislava : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1995. 201 s. ISBN 80-85487-26-8.

JOHNSON, L. T. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. 458 s. ISBN 80-7192-560-8.

LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003. 1094 s. ISBN 80-7141-414-X.

LOHFINK, G.: *Ježišov posledný deň*. Bratislava : Serafín, 2008. 82 s. ISBN 978-80-8081-079-5.

LUKRER, M.: Slovník biblických obrazů a symbolů. Praha : Vyšehrad, 1999. 368 s. ISBN 80-7021-254-3.

MOLONEY, F. J. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2009. 614 s. ISBN 978-80-7192-991-8.

NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z*. Praha : Sefer, 2009. 285 s. ISBN 80-900895-3-4.

NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. 1400 s. ISBN 80-900881-1-2.

PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010. s. 158. ISBN 978-80-555-0174-1.

PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. 254 s. ISBN 978-80-7162-751-7.

PORSCH, F.: *Mnoho hlasů, jedna víra*. Praha : České katolické nakladatelství, 1993. 246 s. ISBN 80-7113-077-X.

RATZINGER, J.: *Duch liturgie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005. 189 s. ISBN 80-7141-477-8.

RATZINGER, J.: *Ježiš Nazaretský*. Trnava : Dobrá kniha, 2007. 391 s. ISBN 978-80-7141-579-4.

RATZINGER, J.: *Pavol, apoštol národov*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008. 83 s. ISBN 978-80-7162-735-7.

STROBEL, L.: *Kauza Kristus*. Bratislava : Návrat domov, 2000. 286 s. ISBN 80-968354-4-0.

STRUPPE, U. – KIRCHSCHLÄGER, W.: *Jak porozumět Bibli*. Praha : Vyšehrad, 2000. 264 s. ISBN 80-7021-334-5.

Sväté písmo. Trnava : Spolok svätého Vojtech, 1998. 2623 s. ISBN 80-7162-236-2.

ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M. I.: Nové cesty pastorálni teológie : Krása jako vychodisko. Olomouc : Refugium Velehrad – Roma, 2008. 656 s. ISBN 978-80-86715-97-1.

TRSTENSKÝ, F.: *Svet Nového zákona*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2008. 166 s. ISBN 978-80-89120-17-8.

Elektronické zdroje

NÁRODNÁ RADA SLOVENSKEJ REPUBLIKY: *Zákon č. 1/1993 o Zbierke zákonov; §3*. http://www.zakon.r3.sk/zakony/2186-zakon-o-zbierke-zakonov-slovenskej-republiky-c-11993-zz-uplne-znenie-zakona (22.02.2011).

Morálna teológia v učení Jána Pavla II. na svetových dňoch mládeže

PAVOL FENÍK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Relationship of Ján Pavol II. towards the youth was very strong throughout his whole pontificate. International youth days that commenced in 1984 are one of the most significant evidence of this relationship and their tradition remained unchanged until today. There have been 20 meetings taking place during the pontificate of beatific Ján Pavol II. . During these meetings Ján Pavol II. as a moral authority of it's time pointed out on many dangers and problems that youth of today's might encounter. Morality, as one of the theological sciences was some kind of thread that intertwined all of the International youth days. The Love with which the Pope has taught young people is the power, which should build the civilization of love based on the evangelism of Christ.*

Key words: *Ján Pavol II. Morality. Youth. Love. International youth days.*

Láska a morálnosť zaberajú u učení blahoslaveného Jána Pavla II. veľmi dôležité miesto. Ba čo viac, počiatky vzniku, či formovania jeho učenia, môžeme nájsť už v jeho mladosti, kňazských rokoch, v pozícii biskupa, či kardinála Katolíckej Cirkvi.

Ján Pavol II. už pred začiatkom svojho pontifikátu začal venovať otázkam o láske a morálnosti. Dôkazom nám môžu byť dve publikácie, ktoré vydal ako Karol Wojtyła – *Osoba a čin* a *Láska a zodpovednosť*. Sú akýmsi úvodom k pochopeniu podstaty lásky človeka, náukou položenou na základe Božieho slova a učenia Katolíckej cirkvi.

Ako pápež sa tejto téme venuje v svojich stredajších príhovoroch, ktoré nakoniec vychádzajú knižne pod názvom *Ako muža a ženu ich stvoril*. Avšak nechceme sa obmedziť len na knižné publikácie Karola Wojtyłu,

neskôr pápeža Jána Pavla II. Táto téma rezonovala dá sa povedať stále v jeho príhovoroch. Láska vložená Bohom do vnútra človeka, láska k blížnemu, povolanie milovať, manželská láska, mravnosť či povolanie k čistote to sú témy, ktoré sa tiahnu ako jemná niť cez celý pontifikát tohto božieho muža.

Vzťah Jána Pavla II. k mládeži

Veľmi dobre poznáme vzťah Jána Pavla II. k mládeži, jeho starosť o formovanie mládeže. Preto témy o láske a morálnosti nemohli chýbať ani na udalostiach celosvetového rozmeru akými boli (a sú) svetové dni mládeže.

„Osobnosť Jána Pavla II. sa najvýraznejšie a najviditeľnejšie prejavovala počas stretnutí s mladými, kedy mal možnosť naplno rozvinúť svoju osobnú charizmu. Vnímal oveľa viac, ako je možné vyjadriť slovami. Dokázal čítať vo všetkom, čo je ľudské. Vnímal posolstvo tanca, hudby, umenia a gest, preto aj mladým rozumel. Viackrát poznamenal: „Svojim divadelným vystúpením ste mi veľa povedali.“[1]

Počas pontifikátu Jána Pavla II. sa uskutočnilo dvadsať stretnutí mládeže:
Medzinárodný rok mládeže, Rím, 30. – 31. marca 1984
II. Svetový deň mládeže, Buenos Aires, 11 – 12. apríla 1987
III. Svetový deň mládeže, Rím,1988
IV. Svetový deň mládeže, Santiago de Compostela, august 1989
V. Svetový deň mládeže, Rím, 1990
VI. Svetový deň mládeže, Czestochowa, 14 – 15. augusta 1991
VII. Svetový deň mládeže, Rím, 1992
VIII. Svetový deň mládeže, Denver, 14 – 15. augusta 1993
IX. Svetový deň mládeže, Rím, 1994
X. Svetový deň mládeže, Manila, 11 – 15. januára 1995
I. Európske stretnutie mládeže, Loreto, 6. -10. septembra 1995
XI. Svetový deň mládeže, Rím, 1996
XII. Svetový deň mládeže, Paríž, 19 – 24. augusta 1997
XIII. Svetový deň mládeže, Rím, 1998
XIV. Svetový deň mládeže, Rím, 1999
XV. Svetový deň mládeže, Rím, 15. – 20. augusta 2000
XVI. Svetový deň mládeže, Rím, 2001
XVII. Svetový deň mládeže, Toronto, 18. – 28. júla 2002
XVIII. Svetový deň mládeže, Rím, 2003
XIX. Svetový deň mládeže, Rím, 2004
XX. Svetový deň mládeže, Rím, 2005[2]

---

1 BALÍK, J.: *Jan Pavel II. v dialogu s mladými*. Praha : Paulínky, 2010. s. 57.

2 Porov. JÁN PAVOL II. : *Kristus vás miluje*. Praha : Paulínky, 2005.

Pápež ako kazateľ

Či už posolstvá vydané ešte pred samotným konaním dní mládeže, alebo aj samotné príhovory či homílie pri liturgických sláveniach nám dokazujú, že Ján Pavol II. je veľký kazateľ svojej doby. Pápež vždy chcel odovzdať konkrétnu aktualizáciu Božieho slova nielen v náboženskom, ale aj spoločensko-kultúrnom kontexte života tej ktorej krajiny. Vždy boli jeho homílie ostro sledované médiami, no predsa si veľa krát dovolil aj improvizovať. Čo bolo jeho veľkým plus pri homíliách je, že vždy vedel ostať pri poslucháčoch, hoci ho počúvali státisíce, či milióny ľudí. Ľudia proste cítili, že pápež nielen ako kazateľ ich má rád, ale že aj posolstvo, ktoré im odovzdáva, aj sám žije.[3]

„Ak sa viera neodovzdáva, je to predovšetkým preto, že sa nežije. Kresťanská morálka nie je nič menej a nič viac ako žitá viera. Podnecovať kresťanský spôsob života znamená odovzdávať vieru.“[4] A pápež ju odovzdával stále všetkým a naplno.

Mohlo by sa zdať, že pápež, ako veľký mysliteľ a filozof nemá čo povedať mladým. Nemá im čo povedať – pre vekový rozdiel medzi ním a mládežou, nemá im čo povedať – pre svoj ťažký filozofický štýl písania prác, nemá im čo povedať – preto že svoju mladosť prežil v inej dobe. To by mohli byť snáď výčitky nezainteresovaného poslucháča, avšak opak je pravdou.

Keď sa Wojtyła stal pápežom, ešte viac apeloval na svet, aby si uvedomoval, že má veľkú zodpovednosť za mládež, ktorá je nádejou a budúcnosťou sveta. Pri stretnutiach s mladými pápež často hovoril, že sa tešil na stretnutie s nimi, alebo že prišiel k nim pápež z ďaleka, aby spoločne načúvali Ježišovým slovám. Jeho privítania neboli plytké, ale z každého jedného slova bolo cítiť, že nehovorí k davu, ale že má záujem o každého jedného človeka. Stále mladým pripomínal, aby sa nebáli hlásať evanjelium a konfrontovať sa s ním.[5]

„Ján Pavol II. bol odvážnym človekom v hľadaní mládeže a v príhovoroch k mladým. Na začiatku jeho pontifikátu sa zdalo, že Cirkev už nedokáže hovoriť jazykom mladých a nebude vierohodná pre mladé generácie. Pápež neprijal útek alebo „pštrosiu“ politiku. On vedel, že mladí by bez Krista nikdy nenašli zmysle života a nezakúsili by okúzľujúcu pravdu lás-

---

3 Porov. PETRÍK, Ľ.: Homiletická komunikácia Jána Pavla II. ako prostriedok budovania spoločenstva Božieho ľudu. In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2006. s. 87 – 88.

4 KYSELICA, J.: *Odovzdávať vieru v súčasnej spoločnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2006. s. 106.

5 Porov. STANČEK, Ľ.: Mládež v pontifikáte Jána Pavla II. In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. a európskej integrácie*. Prešov: PU v Prešove GTF, 2007. s. 74.

ky, ktorá je darom seba a nie rozmarom, ktorý všetko a všetkých podrobuje sebe. Hľadal mladých a mladí v ňom videli priateľa: skutočného a úprimného priateľa, ktorý nepristúpi na lacné kompromisy, aby získal poslucháčov, neriedi evanjelium, aby sa stal populárny. Bol priateľom, ktorý nepoužíva demagógiu, aby si vyslúžil potlesk mladých ľudí. A predsa mu mladí nadšene, spontánne a s prejavmi sympatií tlieskali a rázne umlčali všetkých, ktorí už prorokovali pohreb Cirkvi a zánik mena kresťan."[6]

Profesor Ľubomír Stanček to plne vystihuje slovami: *„Od začiatku pontifikátu si svet mohol všimnúť pápežove slová a jazyk, ktorým hovoril. Bol uznávaný profesor, bol známy i tým, že jazyk jeho vedeckých prác a prednášok bol veľmi ťažký. Pápež rýchlo našiel spôsob komunikácie so svetom a to jazyk citlivý na bôľ sveta. Už po prvých sto dňoch pontifikátu sa ukázalo, že pápež hovorí iným jazykom. Prezrádzal inú citlivosť, inú otvorenosť, iný svet."*[7]

Inak to nie je ani pri učení o morálke a láske človeka. On sám v prvom rade žil to, čo učil a preto mohol, a stále je, veľkou morálnou autoritou nie len pre mladých ľudí.

„Dôležité je povedať, že Ján Pavol II. veľmi skoro, dávno predtým ako sa stal pápežom, pochopil aj vďaka svojim osobným dejinám spásy (strata najbližších, ťažké detstvo i čas dospievania), že Božie slovo je najúčinnejšie, keď sa ohlasuje uprostred Cirkvi – teda v zhromaždení Božieho ľudu. V týchto súvislostiach môžeme ešte viac porozumieť jeho hlbokej mariánskej úcte. Medzi Cirkvou a Máriou vidí úzku spätosť, lebo Cirkev rovnako ako Mária počúva Božie slovo a v jej lone sa stáva telom, skutočnosťou, realizuje sa. Preto v jeho homíliách má vždy miesto Panna Mária. Tiež si v tejto súvislosti všimnime, že stále sa odvolával na dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, pretože Cirkev preňho bola zástankyňou pravdy a lásky. Nemožno opomenúť ani kontemplatívnosť, až mysticizmus Jána Pavla II., vďaka čomu jeho homílie mali v sebe náboj a presvedčivosť."[8]

V prípade blahoslaveného Jána Pavla II. nešlo o homílie „z pohľadu pápeža", skôr ba sa naozaj dali charakterizovať jeho slová ako „slová Otca". Otca, ktorý v prvom rade miluje. Otca, ktorý miluje svoje deti a chce pre nich to najlepšie.

---

6 DZIWISZ, S. a kol.: *Nechajte ma odísť.* Trnava : Dobrá kniha, 2006. s. 81.

7 STANČEK, Ľ.: Mládež v pontifikáte Jána Pavla II. In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. a európskej integrácie.* Prešov : PU v Prešove GTF, 2007. s. 75.

8 PETRÍK, Ľ.: Homiletická komunikácia Jána Pavla II. ako prostriedok budovania spoločenstva Božieho ľudu. In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie.* Prešov : PU v Prešove GTF, 2006. s. 85.

Mládež a morálka

Otázke mravnosti sa azda najviac pápež Ján Pavol II. venuje v *Apoštolskom liste mladým celého sveta pri príležitosti Medzinárodného roku mládeže 1985* – nazvanom *Parati semper,* kde celý šiesty článok venuje práve otázke mravnosti a svedomiu. Celú svoju katechézu stavia na evanjeliovom stretnutí Ježiša s „dokonalým mladíkom", ktorý bol – podľa zmýšľania toho mladíka – „dokonalý" (Mk 10, 17 – 22).

Musíme predpokladať, že v rozhovore, ktorý Kristus vedie s každým z vás, mladí priatelia, sa opakuje tá istá otázka: Poznáš prikázania?" A opakuje sa nevyhnutne, pretože prikázania sú časťou zmluvy medzi Bohom a ľudstvom. Prikázania určujú zásadné základy nášho správania, rozhodujú o morálnej hodnote ľudských skutkov a organicky súvisia s povolaním človeka k večnému životu a s nastolením Božieho kráľovstva v ľuďoch a medzi ľuďmi. V slove Božieho zjavenia je jasne vpísaný mravný zákonník, ktorého kľúčovým bodom sú tabule s Desatorom na vrchu Sinaj, ale jeho vrcholný bod je v evanjeliu, v Ježišovej reči na hore a v prikázaní lásky.

Tento mravný zákonník je však formulovaný aj ináč. Je vpísaný do mravného vedomia ľudstva, takže tí, ktorí nepoznajú prikázania, čiže Bohom ustanovený zákon, „sami sebe sú zákonom". Tak píše svätý Pavol v Liste Rimanom a hneď dodáva: „Tým ukazujú, že majú požiadavky zákona vpísané vo svojich srdciach, čo im dosvedčuje zároveň aj ich svedomie".

Tu sa dotýkame zvrchovane dôležitých problémov pre vašu mladosť a pre váš projekt života, ktorý z nej vyplýva.

Tento projekt sa včleňuje do perspektívy večného života predovšetkým pravdivými skutkami, na ktorých bude vybudovaný. Pravdivosť skutkov sa zakladá na spomenutom dvojakom formulovaní mravného zákona: na tom, ktoré je napísané na tabuliach Mojžišovho Desatora a v evanjeliu, a na tom, ktoré je vpísané do mravného svedomia človeka. A svedomie, ako píše svätý Pavol, „dosvedčuje" tento zákon. Týmto svedomím sú podľa Listu Rimanom „myšlienky, ktoré sa navzájom obviňujú alebo i bránia". Každý vie, ako dôsledne sa tieto slová zhodujú s našou vnútornou skutočnosťou, lebo každý z nás už od mladosti počuje hlas svedomia.

Keď teda Ježiš v rozhovore s mladíkom vypočítava prikázania: „Nezabiješ! Nescudzoložíš! Nepokradneš! Nebudeš krivo svedčiť! Nebudeš podvádzať! Cti svojho otca i matku!" správne svedomie odpovedá vnútornou reakciou na príslušné ľudské skutky: „obviňuje alebo i bráni". Je však potrebné, aby svedomie nebolo prekrútené, aby spomínané podstatné formulovanie mravných zásad nepodľahlo deformáciám zo strany akéhokoľvek relativizmu alebo utilitarizmu.

Drahí mladí priatelia! Odpoveď, ktorú Ježiš dáva mladému partnerovi pri rozhovore v evanjeliu, sa vzťahuje na každého a na každú z vás. Kristus sa pýta, ako zmýšľate o mravných zásadách. A pýta sa vás aj na to, v akom stave je vaše svedomie. Je to kľúčová otázka pre človeka, je to základná otázka vašej mladosti. Platí pre celý program života, ktorý sa má vytvárať práve v mladosti. Jeho hodnota je veľmi úzko spätá s postojom, ktorý má každý z vás voči mravnému dobru a zlu. Hodnota tohto programu závisí podstatne od správnosti a počestnosti vášho svedomia. A závisí aj od jeho citlivosti.[9]

Úžasný exkurz do základov morálnej teológii ponúka pápež svojim čitateľom. Práve táto línia sa tiahne všetkými svetovými dňami mládeže – mladý človek, ktorý chce byť dedičom večného života, ale potrebuje vedenie. Toto je odrazový mostík pre pápeža a jeho slová adresované mladým poslucháčom. Zvlášť keď evanjelista Lukáš uvádza v spomínanom úryvku evanjelia tak dôležitý fakt – „Ježiš sa na neho láskou pozrel" (porov. Lk 10, 21). Práve takúto „morálnu teológiu" ponúkal pápež svojim poslucháčom – jasne poukázať na hriech, nedostatok, slabosť človeka, a nezmeniť ho silou, nátlakom, vyhrážkami, ale láskou.

Cítil a vedel, že mladí potrebujú na sebe pracovať, že ak *„zatiahnu na hlbinu"(Lk 5, 4),* ich život bude lepší a tak budú meniť svet, ba čo viac, *„stanú sa tvorcami civilizácie lásky"*. Termín *„civilizácia lásky"* sa stal u pápeža veľmi silným motívom pre viaceré dni mládeže. Spomína ho v posolstve k II. svetovému dňu mládeže v roku 1986, v homílii v Buenos Aires počas II. svetového dňa mládeže v roku 1987, v homílii 15. augusta 1991 na Jasnej hore v Częstochovej na VI. Svetovom dni mládeže, 14. augusta 1993 v homílii ktorú predniesol v športovej aréne svätého Mikuláša v Denveri na VIII. Svetovom dni mládeže, v Posolstve k XI. Svetovému dňu mládeže v roku 1995 a v Posolstve k XV. Svetovému dňu mládeže v Ríme v jubilejnom roku 2000.

Otázka mravnosti a hľadania Božej vôle je akosi niťou pretkanou skrze všetky svetové dni mládeže. V Buenos Aires v roku 1987 rázne napomenul mladých, aby sa varovali falošnej lásky, ktorá miluje len tých, ktorí nás milujú. Pripomenul im, aby sa nechali naplniť Kristovou láskou, ktorá miluje bez rozdielu všetkých (porov. 1 Jn 4, 20).

V úplnom závere svojho príhovoru Ján Pavol II. vyslovil úprimnú túžbu, aby sa mladí opäť pevne rozhodli byť tvorcami pokoja a žijúc skúsenosť Božej lásky, aby sa snažili byť vo svete tvorcami civilizácie lásky.[10]

---

9 JÁN PAVOL II.: *Parati semper. Apoštolský list mladým celého sveta pri príležitosti Medzinárodného roku mládeže 1985.* http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a--vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/parati-semper (16.11.2012).

10 Porov. KOŠČ, S.: *Staňte sa kvasom sveta.* Bratislava : KVAS, 1992. s. 61 – 64.

Pápež takto nepovzbudzoval len mladých, ale hlavne ich. Tieto slová však podobne adresoval aj ľuďom, ktorí túžia vstúpiť do manželstva, v knihe *Ako muža a ženu ich stvoril*. Keďže pápež stále prízvukoval mladým, aby si strážili svoju čistotu, ktorá sa skrýva vo vnútri každého človeka, ako aj v tejto knihe hovorí: „Kristus vidí v srdci, vo vnútri každého človeka zdroj čistoty – ale aj morálnej nečistoty v najpôvodnejšom a najplnšom zmysle tohto slova.“[11]

Bol by zlým otcom, ak by len chválil. Vedel oboje – pochváliť i pokarhať. Vedel, že mladí potrebujú pomoc a usmernenie. Aj keď v posolstve v roku 1992 k VII. Svetovému Dňu mládeže zvolil tému „Choďte do celého sveta a ohlasuje evanjelium“ (Mk 16, 15), tému „misionársku“, azda mnohých prekvapil tvrdením, že svet mladých je najdôležitejším misionárskym územím označil svet mladých.[12] *„Všetkým je známe, aké problémy trápia prostredie mladých: úpadok hodnôt, pochybnosti, konzumizmus, droga, zločinnosť, erotizmus, atď. Ale zároveň je v každom mladom človekovi živý smäd po Bohu, hoci niekedy sa ukrýva za postojom nezáujmu, alebo priam nepriateľstva.“*[13] „Duch Svätý pomáha človeku nielen stáť v úcte voči veľkým otázkam, ktoré mu vychádzajú zo srdca – odkiaľ som, kam idem, kto som, aký je cieľ môjho života, ako mám využívať čas, ktorý mi je daný – ale aj otvára cestu odvážnym odpovediam.“[14] Kristus pozýva všetkých, aby mu odovzdali aj tieto problémy, ale prekážkou je, že vo svete je málo „apoštolov“, ktorí by túto radostnú zvesť zvestovali po celom svete. Aj preto pápež vyzval mladých, aby práve oni boli takými apoštolmi medzi mladými, aby im boli príkladom hodným nasledovania.

Ján Pavol II. bol pápežom, ktorý podporoval technologický pokrok a aj sám ho využíval , no v príhovore v Denveri v roku 1993 na VIII. Svetovom Dni mladých upozornil mladých, aby sa nenechali ovládnuť týmto svetom technológií, lebo ten by potom mohol ovládať ich svedomie. Pápež mladým rázne povedal, aby sa mali na pozore pred falošnou morálkou, do ktorej veľmi ľahko sklzne otupené svedomie a aby si boli vedomí, že oni sami sú zodpovedný za svoj vlastný život.[15] Pápež aj v knihe Pamäť a identita upozornil na zodpovednosť človeka za svoje činy a za svoje rozhodnutia, keďže sloboda človeka vyžaduje zodpovednosť.[16] *„Ako hovoril aj sám Ježiš, iba pravda vás vyslobodí (porov. Jn 8, 32). A pravda nie je plodom predstavivosti jednotlivca. Boh nám dal inteligenciu, aby sme poznali*

11 JÁN PAVOL II.: *Ako muža a ženu ich stvoril.* Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2007. s. 152.

12 Porov. KOŠČ, S.: *Staňte sa kvasom sveta.* Bratislava : KVAS, 1992. s. 128 – 130.

13 KOŠČ, S.: *Staňte sa kvasom sveta.* Bratislava : KVAS, 1992. s. 130.

14 JÁN PAVOL II.: *Ako v sebe objaviť Božie povolanie.* Trnava : Dobrá kniha, 2002. s. 64.

15 Porov. JÁN PAVOL II. : Kristus vás miluje. Praha : Paulínky, 2005. s. 154.

16 Porov. JÁN PAVOL II.: *Pamäť a identita.* Trnava : Spolok Svätého Vojtecha, 2005. s. 40.

pravdu a vôľu, aby sme dosiahli to, čo je morálne dobré. Boh vám dal svedomie, aby ste riadili svoje morálne rozhodnutia, aby ste milovali dobro a vyhýbali sa zlu." Ďalej pápež hovoril k mladým slovami Ježiša: „Lampou tela je oko. Ak bude tvoje oko čisté, bude celé tvoje telo vo svetle. Ale ak sa tvoje oko zakalí, bude celé tvoje telo vo tme. A keď už svetlo, čo je v tebe, je tmou, aká bude potom tma sama?!" (Mt 6, 22 – 23)[17] Týmito slovami reagoval pápež na to, že ak mladý človek má priveľmi otupené svedomie, nemôže byť pravým svedkom pre ostatných. Blúdi, lebo nemá svetlo. Ale aj na to je liek a pápež opäť použil slová Krista: „Ja som svetlo sveta. Kto mňa nasleduje, nebude chodiť vo tmách, ale bude mať svetlo života" (Jn 8, 12). Takto pápež pozval všetkých mladých a aj dnes pozýva každého človeka k nasledovaniu Svetla.

Jednou z oblastí ktorou sa morálna teológia zaoberá je aj bioetika[18], ktorá je ďalšou časťou morálnej teológie, ktorá zaberá dôležitú úlohu v posolstvách, či príhovoroch Jána Pavla II. na svetových Dňoch mládeže.

Slová o ochrane života od počatia až po prirodzenú smrť boli tiež súčasťou príhovorov blahoslaveného pápeža. Mladým v Denveri v roku 1993 všetkým prítomným pripomenul snahu a záujem Cirkvi o ochranu ľudského života už od počatia a vyzdvihol potrebu Božieho milosrdenstva k tomu, aby človek mal tú pravú úctu k životu. Nezabudol ich ani povzbudiť, aby sa nebáli toho, čo sa deje v ich mestách – násilie, drogy, sekularizmus a iné. Všetkých pápež vyzval, aby sa nebáli, ale aby bojovali opačnou zbraňou – čiže láskou proti násiliu – službou iným, a aby v jednote so svojimi hierarchmi úporne bojovali dobrom proti všetkému zlu, odovzdaní do rúk Krista, ktorý je Pánom pokoja a aj všetkých životov.[19]

Na inom príhovore v Denveri pápež bližšie vysvetľoval podobenstvo o Dobrom pastierovi z Jánovho evanjelia. Venoval sa tomu, že Dobrý pastier dá aj vlastný život pre záchranu svojich oviec. Dva protipóly: smrť

---

17 JÁN PAVOL II. : *Kristus vás miluje.* Praha : Paulínky, 2005. s. 154.

18 Bioetika (z grckého *bios* – život a *éthos* – mrav) je integrovaný vedný odbor, ktorý sa od začiatku sedemdesiatych rokov minulého storočia dynamicky rozvíja. *„Bioetika je systematické štúdium morálnych hľadísk tých vied, ktoré sa zaoberajú životom a zdravotníckou starostlivosťou, pričom používajú rôzne etické metodológie a interdisciplinárny prístup"* (W.T. Reich). *„Bioetika je morálna filozofia, ktorá je zameraná na biomedicínsky výskum a prax"* (E. Sgreccia). *„Bioetika predstavuje tú časť špeciálnej filozofickej etiky, ktorá má určovať morálne dôležité hodnotenia a normy v oblasti ľudských činov (aktov), súvisiacich so vstupom človeka do hraničných situácií, týkajúcich sa počiatku života, jeho trvania a smrti"* (T. Šlipko). Aj keď bioetika má vždy ráz normatívnej filozofickej vedy, zároveň však stále závisí od mimo etických skúseností jednotlivých vied. Preto predpokladá interdisciplinárnu spoluprácu s vedou: *biologicko-lekárskou, psychologickou, sociologickou a pod.* PETRO, M.: *Vybrané bioetické problémy v učení kresťanskej etiky.* Prešov : PU v Prešove GTF, 2008, s. 35 – 39.

19 Porov. JÁN PAVOL II. : *Kristus vás miluje.* Praha : Paulínky, 2005. s. 143 – 146.

a život. Absurdné si čo i len predstaviť, že smrťou darujeme život. No aj túto absurdnosť Ježiš vyvrátil a svojou smrťou ako Dobrý pastier daroval nám, svojim ovečkám život. Pápež upozornil mladých na to, že hrozby proti životu sa čím ďalej zväčšujú a že oni majú byť tými, ktorí budú apoštolmi vo svete hlásajúcimi civilizáciu života a nie smrti, lebo aj človek dneška si svoj život málo váži.[20] Pripomenul im aj to, že mladí sú neodmysliteľnou súčasťou Cirkvi.[21] *„V moderných veľkomestách je život – prvý Boží dar a základné právo každého jednotlivca, ktoré je základom všetkých ostatných práv – často pokladaný nanajvýš len za nejaký tovar určený k riadeniu, obchodovaniu a manipulácii podľa vlastnej ľubovôle.“*[22] Práve toto stráži dobrý pastier, povzbudzoval pápež mladých, že chráni ovce pred zlodejmi, chráni mládež pred nezodpovednosťou, ľahostajnosťou a klamom, lebo ovečka môže aj tak zablúdiť, že cesty späť už nebude. Preto je potrebné držať sa Dobrého pastiera, lebo on je ochrancom a garantom života každej jednej ovečky.[23]

Osmy svetový deň mládeže, sa celkovo niesol v duchu morálky – 14. augusta v Štátnom parku Cherry Creek sa v príhovore dotkol dokonca potratov a eutanázie: *„Neprekvapuje teda, že Pán života a Boh zmluvy zahrnul medzi Desatoro na hore Sinaj „Nezabiješ“ (Ex 20, 13). Slovo „nezabiješ“ bolo vytesané na arche Zmluvy – na kamenných doskách. Ale ešte pred tým bolo vtlačené do ľudského srdca, do svätostánku každého individuálneho svedomia. V Biblii bol prvým kto prežil silu tohto zákona Kain, ktorý zabil svojho brata Ábela. ... Postupom času sa hrozby na život nijako neumenšujú, ale naopak, naberajú mimoriadne rozmery. Nejedná sa len o hrozby pochádzajúce zvonka, od prírodných živlov alebo od „Kainov“ ktorí vraždia „Ábelov“. Nie. Ide o hrozby vedecky a systematicky plánované. 20.storočie sa dá považovať za epochu mohutných útokov proti životu, nekonečnú sériu vojen a neustáleho masakrovania nevinných ľudských životov. Falošní proroci a učitelia dosiahli najväčší možný úspech.“*[24]

Pápež pokračuje ďalej a pomenúva to, čo sa deje v dnešnom svete naozaj veľmi priamo a adresne: *„Sme svedkami šíriacej sa mentality boja proti životu – postoje nepriateľstva voči životu v materskom lone a voči životu v jeho poslednej fáze. Práve vo chvíli keď sú veda a medicína schopné bdieť na zdravím a životom lepšie, stáva sa ohrozenie života záludnejším. Interrupcia a eutanázia – skutočné vraždy ľudskej bytosti v pravom slova zmysle – sú považované za „práva“ a „riešenia problémov“ ako indi-*

---

20 Porov. JÁN PAVOL II. : *Kristus vás miluje.* Praha : Paulínky, 2005. s. 152 – 153.
21 Porov. BALÍK, J.: *Jan Pavel II. v dialogu s mladými.* Praha : Paulínky, 2010. s. 140.
22 JÁN PAVOL II. : *Kristus vás miluje.* Praha : Paulínky, 2005. s. 153.
23 Porov. JÁN PAVOL II. : *Kristus vás miluje.* Praha : Paulínky, 2005. s. 153.
24 JÁN PAVOL II. : *Kristus vás miluje.* Praha : Paulínky, 2005. s. 152 – 153

viduálnych, tak aj spoločenských. Masakrovanie nevinných nie je menej hriešnym skutkom, ani menej ničivým len preto, že je vykonané legálne a vedecky. V moderných veľkomestách je život – prvý Boží dar a základné právo jednotlivca, ktoré je základom všetkých ostatných práv – často pokladaný nanajvýš za nejaký tovar určený k riadeniu, obchodovaniu a manipulácii podľa vlastného zaľúbenia."[25]

Podobné slová zazneli aj na jedenástom ročníku svetových dní mládeže v roku 1996, ktorý sa konal na diecéznej úrovni, kde už pri inauguračnej liturgii pápež povzbudzoval dav a medzi nimi aj mládež, aby sa nebáli privítať Krista a prijať jeho moc.[26] *„Predovšetkým je potrebné, aby od vás mladých vychádzalo silné svedectvo lásky k životu ako Božiemu daru. Lásky, ktorá zahŕňa každý život od jeho počiatku až do konca a vzpiera sa každému nároku urobiť z človeka sudcu nad životom jeho brata, či už nenarodeného, alebo toho, ktorý je na sklonku svojho života, hendikepovaný alebo slabý."*[27]

Riešenia morálnych ťažkostí

Avšak pápež nie je len teoretik. Bolo by ľahké ak by len pomenoval morálne problémy dnešnej doby. Oveľa ťažšie je dať na ne odpovede, odpovede ktoré ponúkajú spôsob zmeny života, zmenu podľa Ježiša Krista. Ján Pavol II. vedel ako sa prihovoriť mládeži. Nepoukazoval na svoju múdrosť, ale stále ukazoval na lásku Otca. Ukázal na veľkosť každého človeka stvoreného na *„Boží obraz a podobu"* (Gn 1, 27), človeka nekonečne milovaného Bohom.

„Stvorenie nemá život zo seba, ale z Boha. Odhalením Božej veľkosti človek odhalí aj svoje jedinečné postavenie, ktoré zaujíma vo viditeľnom svete: „Stvoril si ho len o niečo menšieho od anjelov, slávou a cťou si ho ovenčil a ustanovil si ho za vládcu nad dielami tvojich rúk. Všetko si mu položil pod nohy." (Ž 8, 6 – 7). Áno, kontemplácia prírody nám nezjavuje len Stvoriteľa, ale tiež postavenie a úlohu ľudskej bytosti vo svete ktorý stvoril. Vierou sa zjavuje veľkosť našej dôstojnosti ako bytostí stvorených na jeho obraz."[28]

Pápež vie, čo človek miluje najviac a po čom túži – po živote. A tak nadväzuje na slová Ježiša Krista a vraví: *„Aby sme mali život a mali sme ho v hojnosti, aby sme znova dosiahli pôvodnú harmóniu stvorenia, musíme si vážiť tento Boží obraz v celom stvorení a zvlášť v ľudskom živote.*

---

25 JÁN PAVOL II. : *Kristus vás miluje.* Praha : Paulínky, 2005. s. 153
26 Porov. WEIGEL, G.: *Svedok nádeje.* Bratislava : PRÁH, 2005. s. 257.
27 JÁN PAVOL II. : *Kristus vás miluje.* Praha : Paulínky, 2005. s. 198.
28 JÁN PAVOL II. : *Kristus vás miluje.* Praha : Paulínky, 2005. s. 155

Keď svetlo viery prenikne toto prirodzené poznanie, dosiahneme novú istotu. Kristove slová zaznejú znova v plnej pravde: „Prišiel som, aby ste mali život a mali ho v hojnosti."

Proti všetkým silám smrti, navzdory všetkým falošným učiteľom neustále ponúka Ježiš Kristus ľudstvu jednu, pravú a realistickú nádej. On je pravým pastierom sveta. Preto je jedno so svojím Otcom (porov. Jn 17, 22). Vo svojom božstve je jedno s Otcom a vo svojom človečenstve je jedno s nami."[29]

Práve preto, že Ján Pavol II. je naozaj autentickým svedkom evanjelia Ježiša Krista, preto že naozaj mladých nosil vo svojom srdci mohli jeho slová padnúť do dobrej zeme.

Záver

Je mnoho spôsobov ako formovať mladého človeka. Blahoslavený pápež Ján Pavol II. si vybral ten najlepší a najúčinnejší. Spôsob samého Ježiša Krista. Nie silou, nie vyhrážkami, nie krikom, ale láskou formuje a mení človeka. Pomaly, jemne. Nikoho neodsúva, nikoho neodsudzuje, každému dáva šancu na zmenu.

„Už si objavil Ježiša ktorý je Cesta?" – pýta sa v posolstve k IV. Svetovému dňu mládeže. *„Áno, Ježiš je pre nás cestou ktorá vedie k Otcovi – jedinou cestou. Vy, ktorí sa často nachádzate na rázcestiach a neviete akú cestu si zvoliť, neviete kadiaľ ísť; je mnoho zlých ciest a mnoho jednoduchých ponúk. V takýchto momentoch nezabudnite, že Kristus so svojím evanjeliom, so svojím príkladom a so svojimi prikázaniami je vždy ako jediný tou najistejšou cestou. Cestou, ktorá zaistuje plné a trvalé šťastie."*[30]

Zoznam použitej literatúry

BALÍK, J.: *Jan Pavel II. v dialogu s mladými.* Praha : Paulínky, 2010. 159 s. ISBN 978-80-7450-008-4.

DZIWISZ, S. a kol.: *Nechajte ma odísť.* Trnava : Dobrá kniha, 2006. 91 s. ISBN 80-7141-532-4.

JÁN PAVOL II. : *Kristus vás miluje.* Praha : Paulínky, 2005. 303 s. ISBN 80-86025-34-9.

JÁN PAVOL II.: *Ako muža a ženu ich stvoril.* Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2007. 380 s. ISBN 80-8052-222-7.

JÁN PAVOL II.: *Ako v sebe objaviť Božie povolanie.* Trnava : Dobrá kniha, 2002. 76 s. ISBN 80-7141-365-8.

JÁN PAVOL II.: *Pamäť a identita.* Trnava : Spolok Svätého Vojtecha, 2005. 164 s. ISBN 80-7162-537-X.

[29] JÁN PAVOL II. : *Kristus vás miluje.* Praha : Paulínky, 2005. s. 156

[30] JÁN PAVOL II. : *Kristus vás miluje.* Praha : Paulínky, 2005. s. 92 – 93

JÁN PAVOL II.: *Parati semper*. http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/parati-semper (16.11. 2012).

KOŠČ, S.: *Staňte sa kvasom sveta*. Bratislava : KVAS, 1992. 141 s. ISBN 80-85589-01-X.

KYSELICA, J.: *Odovzdávať vieru v súčasnej spoločnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2006. 169 s. ISBN 80-7141-525-1.

PETRÍK, Ľ.: Homiletická komunikácia Jána Pavla II. ako prostriedok budovania spoločenstva Božieho ľudu. In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie*. Prešov: PU v Prešove GTF, 2006. 147 s. ISBN 80-8068-571-1.

PETRO, M.: *Vybrané bioetické problémy v učení kresťanskej etiky*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2008. 139 s. ISBN 978-80-8068-737-3.

STANČEK, Ľ.: Mládež v pontifikáte Jána Pavla II. In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. a európskej integrácie*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2007. 376 s. ISBN 978-80-8068-692-5.

Sväté Písmo Starého i Nového Zákona. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2012. 1885 s. ISBN 978-80-7162-888-0.

WEIGEL, G.: *Svedok nádeje*. Bratislava: PRÁH, 2005. 943 s. ISBN 80-7252-110-1.

Nová evanjelizácia na odovzdávanie kresťanskej viery Biskupská synoda v Ríme

MONS. JÁN BABJAK SJ
prešovský gréckokatolícky arcibiskup metropolita

Biskupská synoda o novej evanjelizácii sa konala v Ríme v dňoch 7. – 28. októbra 2012. Zúčastnilo sa jej 263 synodálnych otcov, 40 teológov expertov a 40 pozorovateľov. Biskupskej synode predchádzala dlhá príprava skonkretizovaná v knihe *Lineamenta*. V rámci nej každý z otcov odpovedal na vyše 70 otázok, a odpovede zaslal do Ríma čo najskôr.

Na začiatku synody sme dostali základný materiál na biskupskú synodu s názvom *Instrumentis laboris*. Každý synodálny otec predniesol päťminútový prihovor. Všetky návrhy a podnety, ktoré kardináli, arcibiskupi a biskupi prezentovali boli zaznamenávané expertmi a potom zapracované do pracovného textu *Relatio post disceptationem*.

Pozorovatelia mohli predniesť trojminútový príhovor. Široký priestor dostali aj predstavitelia pravoslávnych a protestanských cirkví. Na synode sa tak prihovoril aj konštantínopolský ekumenický patriarcha Bartolomej I. a anglikánsky arcibiskup z Canterbury Rowan Douglas Williams.

Nasledovala práca v 13 jazykových skupinách, tzv. *Circoli minori*. Počet členov v jednotlivých skupinách tak nepresahoval 30 synodálnych otcov. Okrem latinčiny bolo šesť oficiálnych jazykov: angličtina, nemčina, francúzština, španielčina, portugalčina a taliančina.

Synodálna aula bola vybavená elektronikou a tak každý otec mohol hovoriť z miesta a zároveň si mohol vybrať jazyk, v ktorom chcel počúvať ostatné príspevky. Najhoršie to bolo s latinčinou. Podľa mňa jej málokto dobre rozumel. V nej však odzneli najdlhšie úvodné príspevky hlavných relátorov. Latinsky sa pripravil aj záverečný dokument *Elenchus finalis propositionum* pre Svätého Otca, ktorý ho následne celý premedituje a na jeho základe vydá tzv. *Posynodálnu exhortáciu*.

Po biskupskej synode o Božom slove, ktorá sa konala v roku 2008 Svätý Otec vydal posynodálnu exhortáciu *Verbum Domini*.

Okrem toho v posledných dňoch biskupskej synody bolo vydané *Messaggio al Popolo di Dio* – Posolstvo Božiemu ľudu. Ide o radostné posolstvo z biskupskej synody, ktoré má povzbudiť a potešiť všetkých veriacich. Je určené aj neveriacim a samozrejme aj doposiaľ nepraktizujúcim a ľahostajným kresťanom. Toto posolstvo je trochu dlhšie, ale veľmi hutné a obsahuje 14 zaujímavých bodov. Jeho doslovné znenie bolo uverejňované v oficiálnom časopise Gréckokatolíckej cirkvi Slovo v tomto roku a to od čísla 3 až po číslo 9.

Posolstvo božiemu ľudu sa začína príbehom ženy Samaritánky, ktorú stretne Pán Ježiš pri Jakubovej studni a ukáže jej cestu ku krajšiemu a šťastnému životu s Bohom. Ježiš sa samaritánke predstaví ako ten, ktorý dáva večný život.

Vysvetľuje sa v ňom aj pojem novej evanjelizácie a pripomínajú slová sv. apoštola Pavla Korinťanom: Beda by mi bolo, keby som nehlásal Evanjelium. Posolstvo podčiarkuje osobné stretnutie, osobný zážitok každého veriaceho s Ježišom Kristom. Iba ten o ňom môže hovoriť a svedčiť, kto má s Pánom Ježišom osobnú skúsenosť. Svedectvo takého kresťana je potom hodnoverné.

Cirkev ponúka miesto na toto osobné stretnutie s Kristom každému kresťanovi, najmä počas slávenia svätej Božskej liturgie v chráme cez Božie slovo, Eucharistiu, spoločnú modlitbu a cez vysluhovanie ostatných sviatostí.

Sme povolaní prežívať svätú Božskú liturgiu ako by sme boli v Jeruzaleme počas Ježišovej krížovej cesty a snažiť sa počúvať Božie slovo ako Panna Mária i ako Lazárova sestra Mária. Božie slovo je svetlom pre pozemský život človeka. Ono sýti našu dušu, je jej pokrmom, podobne ako Najsvätejšia Eucharistia.

Stretnutie s Kristom prináša každému veľkú radosť, po ktorej tak veľmi každý človek túži. Je pravda, čo povedal sv. Augustín, že nespokojné je srdce človeka, kým nespočinie v Bohu a nič ho nevie naplniť, lebo ono je stvorené pre Boha.

Niekedy človek pre rôzne príčiny môže padnúť do smútku a pesimizmu. Nesmieme ale zabúdať na to, že Ježiš Kristus je opravdivý a definitívny víťaz nad hriechom, nad smrťou a nad všetkým zlom. On je naša nádej, a povzbudzuje nás ako povzbudzoval apoštolov: Hovorím Vám, nemajte strach, nech sa vám srdce nermúti.

Pán Ježiš poslal svojim apoštolom a posiela aj nám svojho Svätého Ducha, ktorý nás učí čo máme robiť aj v ťažkých situáciách

Veľmi zaujímavé sú slova z posolstva: nová evanjelizácia to nie je v prvom rade naša záležitosť. Prvá iniciatíva pochádza od Boha a mi máme v tejto Božej iniciatíve pokračovať s mím a v ňom.

Prvé miesto ma nová evanjelizácia v rodine. Tam rodičia svojim pravdivým životom podľa viery odovzdávajú vieru deťom a posilňujú ju cez spoločnú modlitbu a manželskú lásku. Svojím životom svedčia o Bohu, ktorý je Láska, a ktorý ponúka každému človeku to najväčšie dobro – večný život v nebi.

Ďalej posolstvo poukazuje na úlohu farnosti, ktorá má žiť ako jedna rodina, kde si veriaci majú vzájomné pomáhať.

Nová evanjelizácia znamená aj to, že každý má začať od seba a ten nový začiatok to je vlastne obrátenie, metanoia. Nové a lepšie veci môžeme konať s Božím Duchom a s Božou milosťou. To znamená, že najprv máme žiť v Božej milosti a až vtedy môžeme byť nástrojom novej evanjelizácie.

Posolstvo biskupskej synody chce osloviť aj mladých ľudí, ktorí chcú prežívať svoj život v radosti a v šťastí. Žiaľ, často šťastie hľadajú na pochybných miestach, na zlých cestách, preto im my všetci, tak biskupi, kňazi, rehoľníci, ale kresťania máme pomáhať ukazovať správnu cestu svojím príkladom a radosťou zo života.

Mladí ľudia sú pozvaní Cirkvou aby sa sami stali misionármi Božej lásky a dobroty. Máme im pomáhať kresťanskou kultúrou, poukázaním na krásu života s Bohom, na príklady svätých. Tí sú najväčšími svedkami živej viery v Boha. Slová povzbudzujú, príklady tiahnu.

Evanjelium osvetľuje a dáva zmysel aj utrpeniu a bolesti. Máme pomáhať trpiacim ľuďom, ktorí sú často pre nás veľkým príkladom v trpezlivosti a v obetavosti. V Roku viery ďakujeme aj za plody Druhého vatikánskeho koncilu, ktorého dokumenty by sme mali znovu premeditovať.

V synodálnej aule odzneli aj slová o mnohých vzácnych dokumentoch ktoré vydalo Magisterium Cirkvi v posledných desaťročiach, žiaľ kresťania z nich čerpajú málo. Myslelo sa tu na Katechizmus katolíckej cirkvi, na posynodálne exhortácie pápežov, na encykliky a na iné dôležité dokumenty, ktoré nám osvetľujú cestu života v dnešnom svete. To, že človek kráča v tme, nie je chyba druhých, lež často krát jeho samého, lebo si nezažne svetlo.

Posolstvo oslovuje aj chudobných. Čo ste urobili jednému z týchto najmenších, mne ste urobili – povedal nám Pán Ježiš. Ich prítomnosť uprostred tejto spoločnosti nás nesmie uzatvárať do seba, ale máme im preukazovať lásku a deliť sa s nimi predovšetkým o úsmev, o materiálne i duchovne dobrá.

Napokon posolstvo biskupskej synody pamätá aj na Pannu Máriu, ktorú volá hviezdou osvecujúcou náš život. Jej prítomnosť v našom živote rozradostňuje naše srdcia. Všetci, ktorí sme sa zúčastnili Biskupskej synody o novej evanjelizácií voláme s Pannou Máriou: Veľké veci mi urobil

Pán, veľké veci nám urobil Pán počas týchto troch plodných týždňov spoločnej práce. Panna Mária usmerňuje našu cestu správnym smerom, lebo všetkých nás približuje ku Kristovi, k svojmu synovi, ktorý je Vykupiteľ a Spasiteľ človeka

Príhovor na synode biskupov v roku 2012 na tému
Nová evanjelizácia na odovzdávanie kresťanskej viery

Boh je láska, milujme ho! Toto heslo blahoslaveného biskupa a mučeníka Pavla Petra Gojdiča OSBM, ktorý viedol Gréckokatolícku cirkev na Slovensku v čase jej prenasledovania počas komunizmu, je skonkretizovaním Božieho slova a vyjadruje skúsenosť našich biskupov, kňazov a veriacich, ktorí zakúsili Božiu lásku vo svojom živote tak mocne, že boli schopní vydať svedectvo o svojej viere aj v ťažkých časoch likvidovania našej cirkvi.

Hrdinské svedectvo viery našich predkov až po mučenícku smrť a ich príhovor v nebi prispeli k tomu, že dnes v našej Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku vďaka Bohu máme dostatok kňazských povolaní. V skutočnosti máme pre asi 250-tisíc veriacich viac než 450 kňazov a takmer 90 seminaristov. Tiež chcem povedať, že, žiaľ, nemôžeme vypomáhať iným cirkvám mimo vlasti, pretože väčšia časť z nich spája svoj kňazský život s manželským, preto sú pre nich krajiny Západu zatvorené.

Aj v súčasnosti je dôležité dať dôraz predovšetkým na svätosť a horlivosť kňazov a biskupov. Mám skúsenosť, že kde pôsobí horlivý kňaz svätého života, tam viera rastie, a kde vlažný kňaz, tam všetko odumiera. Biskupi a kňazi sú mužmi novej evanjelizácie. Tento aspekt ich života sa musí formovať už počas formácie v seminári.

Všetci vieme o dôležitosti kresťanského života v rodine. V tomto kontexte chcem podčiarknuť dôležitosť poslania otca v rodine ako vychovávateľa vo viere, najmä cez svoj osobný príklad. Túto úlohu sa snažíme zdôrazňovať pri pastoračnej starostlivosti o naše rodiny. V našej cirkvi sa o to snažíme viacerými spôsobmi: stavovskými púťami pre mužov, Spolkom svätého Jozefa, pravidelným formovaním členov farských rád a podobne.

Zároveň vidím dôležitosť pútnických miest a formačných centier, ktoré vnímam ako vynikajúce miesta novej evanjelizácie. Máme vytvorené centrá pre rodinu, pre mládež a pre evanjelizovanie Rómov.

V byzantskom obrade iste pomáha novej evanjelizácii aj byzantská spiritualita, ikony a zapojenie sa ľudí do liturgického života. Tieto časti duchovnej kultúry tiež pamätajú na to, že kultúra a umenie môžu otvoriť srdcia dnešného človeka na počúvanie evanjelia.

Doposiaľ sme však nenabrali dostatočnú odvahu ohlasovať evanjelium mimo chrámov, formačných či pútnických miest.

Prioritu vidím v horlivosti nás biskupov, kňazov a Bohu zasvätených osôb, aby sme vlastným príkladom pomáhali horlivosti laikov. My sami potrebujeme počúvať, čo nám Boh hovorí, že „viera je z počúvania“ (Rim 10,17, podľa gréckeho originálu), aby sme potom jeho lásku mohli autenticky zvestovať svetu.

RECENZIA
TIRPÁK, F – KUBIK, F.: *Voľný čas z pohľadu animácie*. Prešov : GTF PU, 2012, 212 s., ISBN 978-80-555-0564-0.

MAŁGORZATA DUDA
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Krakow

Współczesność przesiąknięta globalizmem, konsumpcjonizmem i nadmiarem informacji generuje w wielu ludziach postawy osamotnienia czy zagubienia. W konsekwencji podstawowe, ponadczasowe wartości i prawdy nie tylko stają się nieokreślone, ale często wręcz tchną wstecznictwem. Wszechobecny przekaz medialny ingeruje tak głęboko w życie społeczeństwa, że staje się ono coraz mniej odporne na mody i trendy, w których wszystko jest względne. W takim świecie przychodzi funkcjonować współczesnemu człowiekowi, dla którego pojęcie czasu kojarzy się z wymierną korzyścią; który postrzega siebie jako więźnia czasu; który nie ma władzy nad „swoim" czasem. Wreszcie, dla którego czas wolny coraz częściej jawi się jako swego rodzaju iluzja, niemożliwa do zrealizowania lub – co gorsza – dokładnie przez innych zaplanowana.

Problematyka recenzowanej monografii jest przykładem odpowiedzi na swoiste znaki czasu – odpowiedzi na pytanie o współczesne rozumienie czasu, zwłaszcza czasu wolnego oraz podejścia do jego przeżywania. Wydawałaby się, że zagadnienie czasu wolnego jest już dostatecznie opracowane. Tymczasem podejście, przyjęte przez autorów monografii, zdaje się przypominać i pozwala na ponowne odczytanie, czym jest czas w ogólności, a czas wolny w szczególności w oczach Stwórcy.

Analizując zawartość monografii liczącej 206 stron; składającej się ze wstępu, siedmiu rozdziałów, zakończenia, aneksu oraz spisu bibliograficznego, należy stwierdzić, że z podjętej próby odczytania na nowo wartości czasu wolnego dla ludzkiej egzystencji – autorzy monografii wyszli zwycięsko. Czas wolny nie jest człowiekowi tylko dany, ale jest zadany. Podobnie,

jak poprzez pracę każdy z nas realizuje swoje człowieczeństwo, tak i przez czas wolny od niej – dopełnia je. Wzorem wzajemnych relacji między pracą a czasem wolnym jest sam Stwórca, kiedy – w zamyśle natchnionego autora biblijnego – „odpoczywa" po trudzie tworzenia. Recenzowana publikacja stanowi nie tylko wykładnię rozumienia czasu wolnego w zamyśle Boga, ale – co zasługuje na szczególne podkreślenie – staje się konkretnym źródłem informacji o rodzajach i sposobach organizacji tego czas, zwłaszcza przez młodych, dla młodych. Zdobycze przekazów multimedialnych zubażają młodych ludzi, przyklejając ich do monitorów komputerów. Tymczasem Peter Tirpak i Ferdinand Kubik przypominają, że aktywne spędzanie czasu wolnego na łonie natury, pozwala nie tylko przeżyć go dobrze, ale niejednokrotnie przybliża do Boga. Przywoływane dokumenty Kościoła, zwłaszcza Jana Pawła II, przypominają prawdę o doświadczaniu bliskości Pana w Jego dziełach stworzenia – w bliskości z przyrodą: piękno rzeczy stworzonych przypomina człowiekowi o właściwych relacjach w stosunku do Boga. Istnieje pilna konieczność ponownego odczytania, czym jest czas wolny, jaka jest jego funkcja i jak człowiek winien go przeżywać.

Reasumując: należy stwierdzić, iż przedstawiona monografia posiada wysoką wartość publicystyczno-naukową. Może stać się publikacją ważną dla środowisk organizujących czas wolny dla dzieci i młodzieży – stanowi doskonałą lekturę dla przyszłych animatorów – wolontariuszy organizacji czasu wolnego, także dla aktywności turystycznej. Zwłaszcza, powinna być wykorzystana w aktywności instytucji kościelnych, które w szczególny sposób powinny zapraszać młodych do poznania Boga w pięknie dzieł stworzonych. Sam Ojciec Święty Jan Paweł II wielokrotnie pokazywał, że bliskość Boga człowiek odczytuje w doświadczeniu piękna, które go otacza. Nadto aktywne spędzanie czasu wolnego może stać się doskonałą formą ewangelizacji, niwelując dystans między uczniem i nauczycielem.

RECENZIA
LIESSMANN, K. P.: *Univerzum věcí (K estetice každodennosti)*. Praha : Academia, 2012. 137 s. ISBN 978-80-200-2060-4.

TOMÁŠ GERBERY
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici,
Fakulta humanitnýcha prírodných vied, Banská Bystrica

Liessmannov súbor filozofických esejí pod názvom *Univerzum vecí* približuje v súčasnosti pomerne marginalizovanú problematiku estetiky ako aj jej vplyv na vnímanie okolitého sveta a predovšetkým transcendovania každodennosti. Liessmann uvažuje o základom prístupe k filozofii ako o jednom z možných estetických luxusov. Pokiaľ sa však filozofia akademizuje, začína podliehať rôznym pravidlám, ktoré narušujú jej pôvodne spontánny charakter, čím dané vnímanie reality do určitej miery deestetizuje. V dvanástich esejach Liessmann kombináciou využívania myšlienok a systematických konštrukcií významných mysliteľov a umeleckých metafor približuje koncept celkového javu, ktorý môžeme nazývať estetikou každodennosti. Celkový vzťah ku otázke každodennosti podľa neho sproblematizoval vzďaľovanie sa človeka od spôsobu výrobu jednotlivých úžitkových predmetov. V modernom svete dominujú služby a úžitkové predmety sa vzhľadom na každodennú skúsenosť proste zjavujú, aby boli použité. Pôvodný vzťah reciprocity medzi výrobcom a výrobkom je nielenže zahmlievaný, ale deštruuje aj imagináciu spotrebiteľa. Hodnota úžitkového predmetu už nie je chápaná ako rezultát rôznych spoločenských procesov. Jedná sa o odosobnený objekt, ktorého moment použitia je jediným ako tak interaktívnym prvkom jeho vlastnej koincidencie s vedomím spotrebiteľa. Podľa Liessmanna preto dochádza k tomu, že veľká miera toho, čo kedysi tvorilo estetické pozadie každodennej reality, sa proste sprofanovalo do úžitkovej podoby.

Každodennosť je akousi naliehavou skúsenosťou večného návratu, ktorá sa v modernej spoločnosti

začala automatizovať. V skutočnosti sa bytosť, ktorú mala industrializácia oslobodiť a priniesť jej nielen viac statkov, ale predovšetkým voľného času, postupne uzavrela medzi veľmi krátke momenty sebarealizácie, ktorým dominuje vyššie uvedená automatizácia. Ritualizované rodinné či spoločenské zvyklosti, pobyt v práci, ako aj formalizovaná komunikácia – to všetko sa zdanlivo vymyká idey sebarozvíjania. Liessmann však argumentuje tým, že estetike nie je možné uniknúť. Samotné aisthesis znamená v podstate vnímanie, bez ktorého človek de facto nedokáže existovať. Ako zmyslová bytosť reaguje na podnety zvonka, ktoré vo vedomí vzbudzujú rôzne asociácie ako aj hlboké pocity sebapresahovania v podobe transcendencie. Každodennosť je teda možné opísať ako priestor, kde v určitom existenciálnom zmysle dochádza k redukcii vnímania. Estetika každodennosti sa teda stáva estetikou strácajúcich sa možností a nesplnených prianí, ktorú máme tendenciu obohacovať určitými zmyslovými podnetmi nielen za účelom príjemnosti, ale taktiež stimulácie prinášajúcej rozkoš.

Autor si taktiež kladie otázku, akú úlohu zohráva pri prekonávaní estetiky každodennosti umenie – nakoľko je umelecký objekt skutočne predmetom, ktorý spúšťa zmyslový, esteticky podmienený zážitok a nakoľko je len konštruktom. Umenie ktoré však len vzbudzuje vášeň nie je tým, čo spôsobuje onen esteticko-transcendentný presah. Aj keď sa o hodnote, typu či spôsobe určovania toho, čo je možné pokladať za umenie, vedú spory, Liessmann odmieta predstavu obraznosti rovnajúcej sa estetickému zážitku. Taktiež poukazuje na to, že konštituovanie umeleckého diela sprevádza diskurz, ktorý môže mať moc v extrémnom prípade vytvoriť zo zmyslovej ničotnosti umelecké dielo: „Redukcionismus v moderním umění, který upřel uměleckému dílu samozřejmost – například abstrakce – a takové rozšíření pojmu umění, které vědomě usiluje o zrušení hranice mezi uměním a běžnými předměty – například akcionismus – umožnily a zároveň si vyžádaly konstituující diskurs. Ten se zmocnil sám sebe ke konstituování tím, že rozvinul teoretickou koncepci, která dává této identifikaci platnost.“ (s. 52) Liessmann sa v závere od filozofovania zameranom na vymedzenie umenia dostáva k problematike estetiky pohybu, športu ako aj celkovej existencie, ktorá je založená na abstrakcii, ktorú prirovnáva k peňažnému obehu. Celkový koncept konsenzu medzi formalizovanou každodennosťou a zvnútornenou estetikou, je nakoniec možné nazvať estetikou každodennosti, ktorá je podstatnou súčasťou spôsobu vnímania sveta a predovšetkým univerza vecí.

RECENZIA:
DUBOVSKÝ, P.: *Prikázania na Sinaji pre správny život a bohoslužbu*. Trnava : Dobrá kniha, 2012. ISBN 978-80-7141-751-4

DANIEL SLIVKA
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Publikácia s názvom *Prikázania na Sinaji pre správny život a bohoslužbu* od autora P. Dubovského je dnes aktuálnou štúdiou, ktorá prispieva k obohateniu slovenských vedeckých štúdii ku bezpochybne najznámejšej starozákonnej biblickej knihe – knihe Exodus. Táto kniha je u niektorých autorov považovaná za evanjelium Starej zmluvy – Starého zákona. Na Slovensku je málo konkrétnych podrobných štúdii, ktoré by sa priamo exegeticky a hermeneuticky venovali vybraným témam a zároveň ich podrobne analyzovali s cieľom podať čo najpresnejší výklad vybranej biblickej časti Starého zákona.

Predstavená monografia sa primárne venuje hebrejským kódexom, ktoré sa nachádzajú v knihe Exodus. Autor sa zaoberá 22. – 24. kapitolou knihy, t. j. biblickým textom, ktorý je označovaný ako Kódex zmluvy. Spomínaný Kódex zmluvy autor rozoberá analýzou blízkeho a vzdialeného kontextu. Samotný celok autor metodologicky a exegeticky rozoberá a čitateľovi podrobne vysvetľuje, počnúc prekladom hebrejského a gréckeho textu cez textové poznámky a komentár, končiac štruktúrou a opisom stanoveného hebrejského textu. V predstavenej publikácii sa všetky štúdie týkajú Ex 20, 22 – 23, 33. Je to Kniha zmluvy, ktorú autor rozčlenil do šiestich vzájomne prepojených častí, kde v hermeneutickom kontexte zároveň analyzuje ako sa skúmaná biblická téma vyvíja. Čitateľ tak komplexne získava celkový pohľad, pričom k dispozícii má aj veľmi prehľadne spracované prílohy a dodatky k cielenej téme – Kódexu zmluvy. Tá je v celom Starom zákone určujúca, nakoľko sa na ňu odvolávajú mnohé ďalšie biblické texty, respektíve nejakým spôsobom na ňu nadväzujú. Sledujúc dejiny Izraelského národa, počnúc jeho

historickými obdobiami je poznanie tejto témy nevyhnutné pre každého, kto sa zaoberá primárnymi alebo podobnými témami. Taktiež je jasné, že zmluva má svoj vzťah aj k novozákonných textom, čím vzniká komplexný pohľad na Sväté písmo ako na prameň Božieho zjavenia. Téma Kódexu zmluvy si zaslúži osobitný prednáškový blok na teologických, religionistických a historických katedrách a je výborným prínosom pre poznanie právnych vzťahov na starovekom Blízkom východe.

Predstavená vedecká monografia P. Dubovského má cenné miesto v spektre slovenských teologických a religionistických publikácii a je nevyhnutnou pri štúdiu knihy Exodus ako aj celej Tóry (alebo Pentateuchu) i ďalších na ňu nadväzujúcich biblických zbierok. Sám ako pedagóg na vysokej škole oceňujem, že práve téma Kódexu zmluvy prináša nóvum pre študentov a učiteľov, nakoľko takto podrobne spracovaná téma na základe textu Hebrejskej Biblie doposiaľ na Slovensku absentuje.

RECENZIA
GERMUŠKOVÁ, M.: *Tvorba duchovne orientovaných spisovateľov*. Praha : Verbum, 2010, 186 s. ISBN 978-80-904415-1-4.

ANNA ŠVECOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta, Prešov

Monografia doc. Germuškovej *Tvorba duchovne orientovaných spisovateľov* je prínosom pre čitateľov, ktorí sa v súčasnej postmodernej dobe rozhodnú siahnuť po publikácii, ktorá v sebe ukrýva duchovné odkazy. Autorka knihu rozčlenila do troch hlavných kapitol. Prvá predstavuje teopoetiku ako súčasť autorskej poetiky, druhá je zameraná na tvorbu konkrétnych slovenských autorov s kresťansko-humanistickou orientáciou, konkrétne na prozaickú tvorbu. V tejto časti monografie sa môžeme stretnúť s Kristínou Royovou a jej prózou Bez Boha na svete, kde Royová predstavuje prostredníctvom Martinka kontrast medzi dedinskými „veriacimi ľuďmi" a medzi Martinkom, ktorý svoju vieru a stretnutie s Kristom intenzívne prežíva. Pútavé je aj stretnutie s Vincentom Šikulom a jeho nedokončenou knihou Udri pastiera, ktorá bola venovaná prešovskému otcovi biskupovi Pavlovi Petrovi Gojdičovi, ktorý napriek ťažkému osudu zachoval vernosť Vatikánu. Zuzana Kuglerová – Kozičová je autorkou, ktorá svoju vieru našla až životnou skúsenosťou, čo sa odzrkadľuje aj v jej autobiografickom románe Žila som v tme. Germušková sa v rámci tejto kapitoly venuje aj interpretácii prác Daniela Pastirčáka, konkrétne v Rozprávke o večnosti a v Básni zeme. Tretia kapitola je venovaná tvorbe slovenských básnikov s duchovnou intenciou. Autorka tu interpretuje práce Pavla Ušáka-Olivu, Jána Šveca Slavkovina, Svetoslava Veigla, Pavla Straussa, Daniela Pastirčáka a Milana Rúfusa. Monografia ponúka interpretácie plné duchovnej hĺbky, pohľadov do zákutí diel jednotlivých autorov, ako aj do ich osobných životov, ktoré sú často premietané do ich literárnej tvorby. Germušková už v úvode práce zdôrazňuje dôležitosť duchovnej literatúry, literatú-

ry obsahujúcej etické, hodnotové a estetické princípy ako alternatívu k súčasným postmoderným textom, ktoré autorka hodnotí nasledovne: *„Cieľom monografie je poukázať na čitateľskú alternatívu k aktuálnym lektúram v postmodernej dobe, z ktorých mnohé majú atribúty gýčovosti, „žuvačkovej" seriality, triviality, lacnej dobrodružnosti, exotiky, brutality či sentimentality, čiže primárne sa nezameriavajú na rozvíjanie estetickej a kritickej reflexivity súčasného čitateľa, ale často iba na fosírovanie „sladkej" bezduchosti, prípadne – v spojitosti s niektorými postmodernými knižnými titulmi – na fenomény (čitateľsky a často aj autorsky) nestráviteľnej dekadencie, drsnosti a krutosti."* (s. 9) Publikácia doc. Germuškovej ponúka nielen pohľady na spomínaných autorov a ich diela, ale odkrýva aj tajomstvá v textoch, pozerá sa na diela očami estéta a prostredníctvom svojho pohľadu a slova ponúka čitateľovi estetický a spirituálny zážitok.

ADRESÁR AUTOROV
ADDRESSES OF AUTHORS

prof. zw. dr hab. Janusz Mariański
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

P. ThDr. Prokop Patrik Maturkanič, PhD., CFSsS
Kostelní 19, 417 31 Novosedlice, Česká republika
patrik@maturkanic.cz

Doc. JUDr. Stanislav Přibyl, Ph.D., JCD.
Teologická fakulta Jihočeské univerzity,
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
standa.pribyl@volny.cz

Doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D.
Teologická fakulta Jihočeské univerzity,
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
svobodar@tf.jcu.cz

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.sturak@unipo.sk

František Čitbaj
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
frantisek.citbaj@unipo.sk

doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
marcel.mojzes@unipo.sk

Mons. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lubomir.petrik@unipo.sk

ThDr. Peter Tirpák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.tirpak@unipo.sk

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
radovan.soltes@unipo.sk

PaedDr. Martina Petríková, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta
Ul. 17. novembra č. 1, Prešov
mpetrikova9 @gmail.com

ThLic. Petra Andrejčáková
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
petra.andrejcakova@smail.unipo.sk

ThLic. Silvia Dolinská
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
silvia.dolinska@smail.unipo.sk

ThLic. Oľga Fejerčáková
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
olga.fejercakova@smail.unipo.sk

Mgr. Tomáš Pešek
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
tomas.pesek@smail.unipo.sk

Mgr. Martin Tkáč
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
martin.tkac@smail.unipo.sk

Mgr. Pavol Feník
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
pavol.fenik@smail.unipo.sk

Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak, SJ, PhD.
Prešovský arcibiskup a metropolita
Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov
Hlavná 1, 080 01 Prešov
mons.babjak@greckokat.sk

dr hab. Małgorzata Duda
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ul. Kanonicza 25, 31-002 Kraków
malgorzata.duda@upjp2.edu.pl

Mgr. Tomáš Gerbery
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici
Fakulta humanitných a prírodných vied
tomas.gerbery@gmail.com

Doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
daniel.slivka@unipo.sk