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. ThDr. Cyril Hišem, PhD.; prof. ThLic. PaedDr. Martin Weis, Th.D.; prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.; prof. ThDr. PaedDr. Pavol Dráb, PhD.; prof. ThDr. Gabriel Ragan, PhD.; prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD.; prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.; prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.; doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D.; doc. PaedDr. ThDr. SSLic. František Trstenský, PhD.; doc. PhDr. ThDr. Štefan Lenčiš, PhD.; doc. Bogdan Węgrzyn; doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka PhD.; doc. JCDr. František Čitbaj, PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.; doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.; doc. ThDr. Marek Petro, PhD.; doc. Mgr. Kamil Kardis, PhD.; doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.; PhDr. Mgr. Jozef Dronzek, PhD.; ThLic. Martin Koleják; PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; ThDr. Peter Tirpák, PhD.; ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.; ThDr. Štefan Paločko, 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

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA: *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

MARTIN WEIS
Hofschule von Karl dem Großen. Eine Sonde in die Geschichte der mittelalterlichen Pädagogik und Ausbildung 7

MAREK ZABOROWSKI
Zasadnicze elementy ważnego chrztu 21

WIESŁAW PIEJA
Obojętność w kulturze technicznej i samorealizacja człowieka 43

MARIÁN BABČÁK – OLEXANDER KIŠKO
Stručná história poskytovania zdravotnej starostlivosti 49

MARTIN VAŠEK
Sekularizácia ako téma filozofie náboženstva u R. Schaefflera 68

VOJTECH BOHÁČ
Na príhovor tvojich svätých 81

PETER ŠTURÁK
Brest-litovská únia, genéza jej uzatvorenia a dôsledky pre ďalší život Cirkvi. (2. časť) 107

MICHAL HOSPODÁR
PROGLAS – literárny a duchovný skvost Konštantína-Cyrila 117

MÁRIA KARDIS
Spoločensko – kultúrne prostredie posvätných spisov kresťanstva 124

MARCEL MOJZEŠ
Reflexia nad interpretáciou organického vývoja liturgie podľa Benedikta XVI. v kontexte liturgického života Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku 138

MAREK PETRO – RASTISLAV VARGA
Etický úsudok o technike oplodnenia in vitro 145

DANIEL SLIVKA
Program existenciálnej hermeneutiky podľa R. Bultmanna (1886 – 1976) 170

JAROSLAV CORANIČ
Prešovské gréckokatolícke biskupstvo v správe apoštolského administrátora Dr. Dionýza Njaradiho (1922 – 1927) 182

MARTINA POLÁKOVÁ
Mediálny svet súčasnosti verzus mediálny katolícky svet 197

VERONIKA LIPTÁKOVÁ
Modlitba chvály ako súčasť liturgie západného a východného obradu 216

BOHUMIL ZACHAR
Život blahoslaveného Jána Pavla II. a jeho učenie o človeku a rodine 229

MIROSLAV STRAKOŠ
Fenomén náboženstva v archeologickom výskume paleolitu 241

JURAJ GRADOŠ
Starostlivosť biskupa Andreja Bačinského o duchovenstvo 259

RECENZIE

JURAJ GRADOŠ
TIRPÁK, P. – DZIEDZIC, J. (eds.): EKOTURISTIKA – XXI. medzinárodná konferencia Sacrum a príroda. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, 123 s., ISBN 978-80-555-0855-9 277

TOMÁŠ GERBERY
ŠOLTÉS, R.: Teórie pravdy. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta 2012. 115 s. ISBN 978-80-555-0524-4 280

ADRESÁR AUTOROV 283

CONTENT

MARTIN WEIS
The court school of Charles the Great. A probe into the history of medieval pedagogy and education 7

MAREK ZABOROWSKI
Vital elements of a valid baptism 21

WIESŁAW PIEJA
Indifference in technical culture and human self-realization 43

MARIÁN BABČÁK – OLEXANDER KIŠKO
A brief history of health care 49

MARTIN VAŠEK
Secularization as a topic of philosophy of religion on R. Schaeffler 68

VOJTECH BOHÁČ
On intercession of your saints 81

PETER ŠTURÁK
Brest - Lithuanian Union, genesis of its conclusion and consequences for the future life of the Church. (Part 2) 107

MICHAL HOSPODÁR
PROGLAS – literary and spiritual treasure of Constantine-Cyril 117

MÁRIA KARDIS
Socio-cultural environment of the sacred writings of Christianity 124

MARCEL MOJZEŠ
Reflection over the interpretation of the organic development of the liturgy by Benedict XVI. in the context of the liturgical life of the Greek Catholic Church in Slovakia 138

MAREK PETRO – RASTISLAV VARGA
ETHICAL Account on the technique of in vitro *fertilization* 145

DANIEL SLIVKA
Program of existential hermeneutics by R. Bultmann (1886 – 1976) 170

JAROSLAV CORANIČ
Greek Catholic bishopric of Presov in order of apostolic administrator Dr. Dionýz Njaradi (1922 – 1927) 182

MARTINA POLÁKOVÁ
The media world today versus Catholic media world 197

VERONIKA LIPTÁKOVÁ
Prayer of praise as part of the liturgy of the Western and Eastern rite 216

BOHUMIL ZACHAR
Life of blessed John Paul II. and his doctrine of man and family 229

MIROSLAV STRAKOŠ
The phenomenon of religion in archaeological research of Paleolithic 241

JURAJ GRADOŠ
Bishop Andrew Bačinský care for clergy 259

REVIEWS

JURAJ GRADOŠ
TIRPÁK, P. – DZIEDZIC, J. (eds.): EKOTURISTIKA – XXI. medzinárodná konferencia Sacrum a príroda. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, 123 s., ISBN 978-80-555-0855-9 277

TOMÁŠ GERBERY
ŠOLTÉS, R.: Teórie pravdy. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta 2012. 115 s. ISBN 978-80-555-0524-4 280

ADDRESSES OF AUTHORS 283

Hofschule von Karl dem Großen. Eine Sonde in die Geschichte der mittelalterlichen Pädagogik und Ausbildung

MARTIN WEIS
Südböhmische Universität, Theologische Fakultät,
České Budějovice, Tschechische Republik

Abstract: *The time of the reign of Charles the Great became a real light in the darkness at the beginning of the Middle Ages. Historians mainly state that after a long period of breakup and wars, only Charles the Great successfully joined Roman and Germanic nations under his scepter. During his reign, it comes to such an extraordinary bloom of cultural life that we can talk about the renaissance, i.e. rebirth meaning a renewal, of gone ancient culture and education. This study, which approximates the court school of Charles the Great to a circle of scholars who affected it, is a probe into the issue of forming Christian pedagogy and education in one of the greatest eras of the history of Europe.*

Key words: *Church history, history of pedagogy, Charles the Great, cultural life, education*

Einleitung

Das echte Licht in der Dunkelheit wurde am Anfang des Mittelalters der Zeitraum der Regierung von Karl dem Großen. Historiker weisen meistens darauf hin, dass nach einem langen Zeitraum von Zersetzung und Kriegen verband erst Karl der Große unter seinem Zepter erfolgreich die römischen und germanischen Völker. Unter seiner Herrschaft entwickelt sich in einer ungewöhnlichen Maß das kulturelle Leben, so dass man sogar über die Renaissance, d.h. die Wiederbelebung im Sinne der Erneuerung der vergangenen Antik-Kultur und Ausbildung spricht. Diese Studie, die die Hofschule Karl des Großen und den Kreis der Gelehrten, die sie geprägt haben, behandelt, ist eine Sonde in die

Problematik der Gestaltung der christlichen Pädagogik und Ausbildung in einer der größten Epochen Europas.[1]

1. Karl der Große und seine Förderung der Ausbildung

Kaiser Karl der Große stammt aus der Dynastie von Karolingern, die das erschlaffende Geschlecht von Merowingern, das Geschlecht des ersten christlichen Königs der Franken Chlodowiks ersetzte. Die Karolinger trugen ihren Namen nach dem Hausmeier des Frankenreiches Karl Martell (686 – 741), der als erfolgreicher Kämpfer mit den Arabern bekannt wurde, als er sie in der berühmten Schlacht von Poitiers am 25. Oktober 732 besiegte und so den Drang von Islam nach Europa an der Grenze von Pyrenäen anhielt.[2] Der Sohn von Karl Marell, Pippin der Kurze, wurde mit Zustimmung des Papstes Zacharias 751 zum König des Frankenreiches gekrönt. Papst Zacharias hätte den Abgeordneten von Pippin dem Kurzen sagen sollen, dass es besser ist, wenn im Land derjenige herrscht, der die wirkliche Macht hält, als derjenige, der ohne Macht ist und nur den Titel besitzt. Der letzte Nachkomme des königlichen Geschlechtes von Merowingern Childerich III. wurde also abgesetzt und bis Ende seines Lebens im Kloster gefangen gehalten. Es wird angegeben, dass Bonifacius dazu auserwählt wurde, dass er den neuen König mit Chrisma zur königlichen Würde ölte. König Pippin zog dann kurz danach als Vergeltung mit seinen Heeren auf das Gebiet von Italien, damit er dem päpstlichen Stuhl von der Bedrohung durch Longobarden abhilft, wofür er von Papst den Ehrentitel des römischen Patriziers erhielt.[3] Die Tradition des Beschützers der römischen Kirche setzte auch der Sohn von Pippin Karl fort, mit Recht für seine Taten als Karl der Große genannt. 773 überschritt er mit seinen Heeren die Alpen und für immer zerschmetterte er die militärische Macht der Langobardenherrscher. Er nahm den Langobardenkönig gefangen, in der Nähe von Amiens hielt er ihn im Gefängnis und sich selbst erklärte er als Langobardenkönig. Das profane Interesse – Erweiterung des Reiches – verband er erfolgreich mit den Interessen des päpstlichen Stuhls. Und so fast binnen einem Viertel des Jahrhunderts widmete sich Karl der Große den Kämpfen mit den Sachsensippen an der Niederelbe und am Rhein. Die Historiker geben an, dass von der Gesamtzahl der 53 Kriegszüge führte Karl insgesamt 19

1 Vgl. entsprechende Punkte in GOFF, J. Le – SCHMITT, J. C., *Encyklopedie středověku,* Praha : Vyšehrad, 2002.

2 Vgl. BRÉHIER, L – AIGRIAN, R. *Storia della Chiesa V - San Gregoiro Magno e la conquista araba (*590-757*).* Torino : Editrice S. A. I. E., 1971, S. 420-426..

3 Vgl. entsprechende Punkte in ČORNEJ P. – KUČERA J. P. et al. *Evropa králů a císařů.* Praha : Ivo Železný, 2005; DORAZIL, O. *Vládcové v dějinách Evropy* 800 – 1648*,* Praha : Státní nakladatelství, 1934.

gegen die Sachsen. Diese Kriegszüge waren auch in gewissem Sinne als Missionen verstanden, die der Herrscher gewaltsam verwirklichte. So, wie gewaltsam der Widerstand gegen die Frankenheere geführt wurde, so wurde Gewalt auch gegen diejenige benutzt, die Christentum ablehnten. Als nach der Massentaufe 777 eine große Menge von Sachsen wieder zum Heidentum abtrünnig wurden und sich gegen die Herrschaft des Frankenkönigs erhoben, ließ Karl 782 mehr als vier und halb tausend gefangene sächsische Rebelle hinrichten. Von der heutigen Sicht scheint dieser Fortgang sicher sehr grausam und unbarmherzig gewesen zu sein, aber zur Präzisierung der Vorstellung nehmen wir wahr, dass das sachsische Gesetzbuch unter der Todesstrafe nicht nur heidnische Aberglauben verbot, sonder auch z.B. das Verspeisen vom Menschenfleisch. Auf dem unterworfenen Gebiet gründete Karl neue Bistume und Kloster als Zentren der Bildung und Zivilisation. Im Jahr 800 krönte Papst Leo III. (795 – 816) im Petrusdom in Rom Karl den Großen zum Kaiser[4], als ihm Karl der Große ermöglichte, sich zurück auf den Papstthron zu setzen. Die Historiker stellen fest, dass diese mittelalterliche Würde des Kaisers sakrale Züge hatte und der Kaiser mit der Aufnahme der Krone sich verpflichtete, Christentum zu verbreiten und die Kirche zu schützen.[5]

Man darf nicht vergessen, dass Karl der Große nicht nur ein Herrscher und Krieger war. Seine Verdienste im Kontext unsere Studie bestehen vor allem in Erbauung der Bildung auf dem Gebiet des Frankenreiches, das in Folge seiner intensiven Aufbautätigkeit mit einem relativ dichten Netz von Schulen bei Klostern und Domen bedeckt wurde. Zu seinem kaiserlichen Hof berief er sehr gelehrte Männer aus ganzem Europa, die hier die so genannte Hofschule oder Palatin-Schule bildeten.[6]

Die berühmtesten Mitglieder dieser Schule waren z.B. der angelsächsische Mönch Alcuin aus York oder der Historiker und Chronist Einhardus, der nach Vorbild von Seuetonius den Lebenslauf Karl des Großen zusammenfasste. Diesen und anderen Persönlichkeiten des Kreises um Karl den Großen widmen wir unsere Studie. Karl der Große unterstützte auch häufige Vervielfältigung von Handschriften. Damit hängt auch die Schriftreform zusammen – die sog. karolingische Minuskel, die

---

4 Vgl. entsprechende Punkte in GELMI, J., *Papežové: Od svatého Petra po Jana Pavla II.* Praha : Mladá fronta, 1994.; MAXWEL – STUART, P. G., *Papežové. Život a vláda. Od sv. Petra k Janu Pavlu II.,* Praha : Svoboda, 1998; SEPPELT, F. X., *Papstgeschichte,* München : Verlag Josef Kössel – Fridrich Pustet, 1933.

5 Vgl. AMANN, E. *Storia della Chiesa VI. - L´epocca Carolingia (*757-888*).* Torino : Editrice S. A. I. E., 1977, S. 175-190 und BARBERO, A. *Karl der Große. Vater Europas.* Stuttgart : Klett-Cotta, 2007.

6 Vgl. entsprechende Punkte in GOFF, J. Le, *Kultura středověké Evropy,* Praha: Vyšehrad 2005.

wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts in Cordobie entstand und sich dank der kaiserlichen Verordnung des Abschreibens und Verbreitung der liturgischen Bücher im Frankenreich schnell verbreitete. Karl der Große starb 814 und er wurde in seiner beliebten Stadt Aachen beigesetzt, nach den Legenden auf einem goldenen Thron sitzend und im kaiserlichen Krönungsgewand gekleidet, mit der Kaiserkrone auf dem Haupt und mit dem Evangelienbuch auf dem Schoß. Sehr schnell wurde seine Persönlichkeit zum Thema vieler Legenden und Heldenepen.[7]

Der Kirchengeschichtler Blažej Ráček bewertet sehr schön, in einem fast dichterischen Styl, die Persönlichkeit des Kaisers Karl des Großen, als er von ihm schrieb, *„er hatte auf seinem Schwert das Monogram eingraviert, das verkündigte, dass er Hüter der Gebote Gottes ist, aber dabei blieb er ein unbezähmbares Kind der Natur und konnte seine überquellende Leidenschaften gehobenen Grundsätzen nicht unterwerfen, denen er mit seinem Schwert den Lauf gab…"*[8]

2. Gelehrter Albinus Flaccus

Albinus Flaccus oder Alcuin aus York gehörte zu den bedeutendsten angelsächsischen Gelehrten, die auf dem europäischen Kontinent wirkten. Er wurde besonders durch seine pädagogische Tätigkeit der Hofschule Karl des Großen berühmt. Nach einer Legende machte hier auch der Kaiser selbst manche „Schulaufgaben" in Latein, die ihm Alcuin angeblich persönlich korrigierte. Alcuin aus York wurde aber auch durch seine Gelehrsamkeit berühmt, die er auf großen Folianten festhielt. Seine Schriften behandeln die Themen von der Grammatik und Orthographie der lateinischen Sprache bis zu den höchsten theologischen und philosophischen Fragen.[9]

Die gegenwärtigen Ansichten über den wissenschaftlichen Beitrag des Werkes von Alcuin aus York sind unterschiedlich. Man kann die Behauptung finden, dass das Werk von Alcuin zwar hervorragend sei, aber trotzdem gehe es nur um eine Kompilation der Werke der vorherigen Epochen und geistlicher Autoritäten, vor allem von Augustinus, und dass Alcuin der Verdienst besonders für den Erhalt dieser Gedanken für nachstehende Generationen gehöre.[10]

---

7 Vgl. RICHE, P. - VERGER, J. *Učitelé a žáci ve středověku.* Praha : Vyšehrad, 2011, S. 26-31, 39-41 und entsprechende Punkte in ČORNEJ P. – KUČERA J. P. et al. *Evropa králů a císařů.* Praha : Ivo Železný, 2005; DORAZIL, O. *Vládcové v dějinách Evropy* 800 – 1648, Praha : Státní nakladatelství, 1934.

8 Vgl. RÁČEK, B., *Církevní dějiny,* Praha: Vyšehrad, 1940, S. 195.

9 Vgl. AUMANN, J. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici.* Praha : Karolinum, 2000, S.82-88.

10 Vgl. AMANN, E. *Storia della Chiesa VI. - L´epocca Carolingia,* S. 175-190.

Man findet aber auch Behauptungen, die Alcuin umgekehrt für den Erneuerer des philosophischen Denkens auf dem Gebiet des Frankenreiches und sogar für irgendeinen Urvater der neuen philosophischen Richtung – Scholastik – erklären. Über die Jugend von Alcuin aus York gibt es keine genauen Angaben. Es wird angegeben, dass er irgendwann um 735 geboren wurde und dass er aus einer edlen angelsächsischen Familie stammte. Als Geburtsort wird York angegeben, aber dieser Ort ist mit Alcuin erst mit dem Zeitraum seines Studiums an der dortigen Domschule glaubwürdig verbunden. Man kann sogar auch nicht mit Sicherheit feststellen, ob Alcuin ein Benediktinermönch war, denn für diese häufige Behauptung findet man in den Quellen keine glaubwürdige Belegung. Man kann aber feststellen, dass die Ideen des Benediktinerordens ihm sehr nahe lagen. Wohl am prägnantsten löst diese Frage Jordan Aumann, der über Alcuin schreibt, dass er in der Tradition des berühmten Benediktinermönches Beda des Ehrwürdigen gebildet wurde und dass er von dem Geist des Ordens des hl. Benedikt durchdrungen wurde. An der Kathedralschule in York wurde er bald durch seine Begabung berühmt. Deswegen wurde er hier nach seinem Studium selbst Lehrer und 767 auf Wunsch des Erzbischofs Ćlbert auch zum Vorstand der Schulstudien. In dieser Funktion wurde er auch mit der Pflege um die Bibliothek beauftragt und deswegen kann man 780 seine Reise nach Italien verfolgen, wo er neue Bücher für die Kathedralschule besorgen sollte. Andere Quellen geben jedoch an, dass er nach Italien mit einer bedeutenden kirchlich diplomatischen Sendung geschickt wurde. Er sollte hier angeblich das Erzbischof-Palladium für den Nachfolger von Erzbischof Ćlbert empfangen. Bei dieser Reise dürfte er 781 in Parma Karl den Großen getroffen haben, der an Alcuin für seine große Bildung bald Gefallen fand und ihn für seinen Hof gewann. 782 ging Alcuin aus York auf den Hof von Karl dem Großen, wo er auf seinen Wunsch Vorstand der Palatin-Hofschule wurde.[11] Es ist eine sehr interessante Feststellung, dass Alcuin in seiner Weise um viele Jahrhunderte den Völkerlehrer Johann Amos Comenius zuvorkam. Er bevorzugte an der Hofschule den Unterricht in Form der gesellschaftlichen Unterhaltung oder Lösen von Rätseln. Am Tisch mit anderen Gelehrten, mit dem Kaiser und seiner Familie und mit anderen edlen Schülern diskutierte man oft auf verschiedene Themen – sowohl aus Historie, Philosophie oder Theologie. Alcuin aus York gehörte zu den vorderen Beratern Karl des Großen. Bis heute sind 232 Briefe erhalten, die er ihm schickte, als

[11] Vgl. AUMANN, J. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Praha : Karolinum, 2000, S.82-88 und RICHE, P. - VERGER, J. *Učitelé a žáci ve středověku*. Praha : Vyšehrad, 2011, S. 26-30, 43-45.

er persönlich bei dem Herrscher nicht sein konnte. Historiker schätzen diesen Satz von Briefen als eine der wichtigsten Quellen dieser Zeit sehr hoch. Als Berater des Herrschers hatte Alcuin einen großen Einfluss auf seine anderen edlen Taten, besonders auf dem Gebiet der Erhebung der Bildung in dem Frankenreich durch die Kathedrale- und Klosterschulen. Karel der Große erteilte Alcuin für seine guten Dienste zuerst die Abtei in Ferrieres und des hl. Lupus von Troyes. Als Alcuin 793 aus seinem vierjährigen Aufenthalt in seiner Heimat zurückkehrte, erhielt er von Karl dem Großen die Abtei des Klosters Sankt Martin in Tours. [12]

Alcuin gründete bei diesem Kloster eine prosperierende Klosterschule und aus Tours machte er ein echtes Zentrum der Bildung. In diesem Kloster starb Alcuin aus York am 19. Mai im Jahr 804 in Ruf der Heiligkeit.[13]

3. Chronist als Architekt und Baumeister

Eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der karolinger Renaissance war der Gelehrte Einhard. Er ist besonders durch seinen Lebenslauf des Kaisers Karl des Großen bekannt, er wurde aber auch als „Hofbaumeister" berühmt. Die Hofschule war nicht die einzige Schule im Reich Karl des Großen. Wir führten schon an, dass Karl der Große riesigen Verdienst wegen des Ausbaus vom Netz der Kathedralschulen und Klosterschulen hat. Diese Schulen hatten den so gen. öffentlichen Charakter. In diese

---

12 Bei Verfolgen des Lebenslaufes von Alcuin aus York überrascht uns zuerst, dass Kaiser Karl der Große ihn zum Abt des Klosters ernannte. Wir zweifeln gar nicht an den moralischen Qualitäten von Alcuin für diese Funktion, aber es bietet sich eine neugierige Frage, warum er in diese Funktion nicht vom Konvent der Ordensbrüder gewählt wurde? Man muss jedoch bedenken, dass sich die karolinger Benediktinerklöster von Monte Cassino der Zeit des hl. Benedikt unterschieden. Der vordere Fachmann für diese Problematik, Historiker Jordan Aumann bietet uns in seinem Buch „Christliche Spiritualität in der katholischen Tradition" ein prägnantes Bild des karolinger Klosters: „große karolinger Abtei war eine umfangreiche Organisation, mit Hunderten von Mönchen und vielen Jungen, die in der Klosterschule gebildet wurden. Um die Abtei herum wuchs wahrscheinlich eine Stadt, deren Leben dem Kloster unterlag. Die Abtei lebte von großen Feldern, auf denen Leibeigene, und sie musste die Pflichten ihrem feudalen Herrn erfüllen. (…) Das Leben der Mönche bestand in der immerwährenden Suche nach Gott im Gebet, Askese und in dem liturgischen Dienst. Aber das Kloster wurde für ein Organ des christlichen Staates gehalten. Der Abt war ein wichtiger politischer Würdenträger, die Abtei war eine mächtige ökonomische Kraft und der Staat sicherte sich die Vorherrschaft dadurch, dass er sich das Recht vorbehielt, in der Mehrheit der Fälle die Äbte zu bestimmen." Man kann nur feststellen, dass diese Praxis auch ihre unbestrittenen Vorteile hatte, aber auch Nachteile, die sich in der Zukunft in Verfall des Ordenslebens äußerten. Vgl. AUMANN, J. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, S. 83-84.

13 Vgl. TREMP, E. - SCHMUKI, K. – FLURY, T. *Karl der Grosse und seine Gelehrten. Zum* 1200. *Todestag Alkuins (†*804*).* St. Gallen : Verlag am Klosterhof, 2004 und Vgl. AMANN, E. *Storia della Chiesa VI. - L´epocca Carolingia,* S. 175-190.

Schulen kamen viele Jungen nicht nur aus der nahen Umgebung, sondern manchmal aus fremden Ländern. In den Schulen wurden sie in sieben freien Künsten gebildet, wobei die erste Stufe das sog. Trivium bildete – Grammatik, Rhetorik und Dialektik, und die zweite Stufe bildete das Quadrivium mit Aritmetik, Geometrie, Astronomie und Musik. Von den Kathedralschulen war die bekannteste die Schule in Metz und von den Klosterschulen gehörten zu den berühmtesten die Schule im Kloster Sankt Martin in Tours und in Fulda. Schüler der Schule in Fulda wurde auch Einhard, dem wir diesen Teil der Studie widmen.[14]

Einhard (auch Einhardt, Einhardus oder Eginhard) stammte aus einer adeligen Familie in Maingebeit. Er wurde gegen 770 geboren und als kleiner Junge wurde er ins Kloster in Fulda geschickt, um in dortiger Schule erforderliche Bildung zu erhalten. Hier merkte seinen außergewöhnlichen Fleiß und Begabung der Abt Abugulf (? – 815), der nach dem Gründer Sturm (Mönch, der vom hl. Bonifaz mit der Gründung des Klosters beauftragt wurde) der zweite Abt des Klosters in Fulda war. Baugulf wurde besonders durch Aufbau der Klosterschule und der Bibliothek berühmt. Er reagierte so auf das Schreiben von Karl dem Großen Epistola de litteris colendis vom Jahr 784, in dem er wahrscheinlich auf Anlass vom gelehrten Alciun ermuntert wird, dass sich das Kloster außer der Pflege der Frömmigkeit auch der wissenschaftlichen Tätigkeit widmen sollte und dass es auch das Wissen allen vermittelt werden sollte, die dazu geeignet sind. Im Geiste der Regelungen des Herrschers, seines begabtesten und fähigsten Schüler Einhard schickte er in die Hofschule, wo Einhard Schüler von Alcuin wurde und dann auch hier lehrte. Die Breite der Begabung von Einhard beweist die Tatsache, dass er auf dem Hof des Karl des Großen nicht nur als Lehrer und Poet wirkte, sondern auch als Aufsicht des Herrschers in den Sachen der Architektur. Karl ernannte ihn als Aufseher an den wichtigsten Bauten im Reich – der Palatin-Kapelle in Aachen und dort auch der Kaiserpfalz, der Brücke in Mainz und der Kaiserpfalz in Ingelheim. [15] Man gibt an, dass diese Funktion er besonders

---

14 Vgl. entsprechende Punkte in GOFF, J. Le, *Kultura středověké Evropy*.

15 Karl der Große hatte keinen festen Sitz. Damit er seine Herrscheraufgaben erfüllen konnte, musste er mit seinem Hof und auch mit der Hofschule von Ort zu Ort im Reich umziehen. Die Zuflucht bot ihm die sog. Pfalz, was ein großer und einträglicher Hof war, der dem Herrscher und seiner Schar Aufenthalt und Verpflegung für erforderliche Zeit bieten konnte. Hier richtete der Herrscher, hier ließ er amtliche Dokumente heraus und empfang die Abgeordneten. Karls beliebteste Pfalz wurde Aachen, wo er seit 794 mit kurzen Pausen fast ununterbrochen weilte und wo er nach seinem Tod auch beigesetzt wurde. Die achtseitige Palatin-Kapelle Karl des Großen, die nach Muster der Kapelle in Ravena gebaut wurde, bildet den Mittelpunkt der gegenwärtigen Kathedrale in Aachen. Vgl. RICHE, P. *Schauplätze des religiösen lebens: Stadt, Abtei, Hof* in: BROX,

für seine ausführliche Kenntnisse des wesentlichen Antikwerkes über die Architektur*„De architectura"* von Vtruvius erhielt.[16]

Mit den Antikvorbilden ließ sich Einhard auch in seiner literarischen Tätigkeit inspirieren. Kurz nach dem Tod des Kaisers Karl des Großen im Jahr 814 schrieb er die historische Schrift *„Vita Caroli Magni",* und zwar nach dem Muster des Antikchronists Seutonius. Dieses Werk, bezeichnet als die erste erhaltene mittelalterliche Biografie eines Herrschers, bringt uns näher manche interessante Informationen aus dem Leben Karl des Großen. Er beschrieb z.B. die Szene der kaiserlichen Krönung Karl des Großen zu Weihnachten 800 in Rom und bemerkte dazu, dass wenn Karl die Absicht des Papst Leo gekannt hätte, wäre er nie die Kirche betreten. Die Historiker schließen heute daraus, dass Karl wohl die Rolle nicht akzeptieren wollte, die sich der Papst bei der Krönung zuerkannte, und dass er sich die Krone auf das Haupt selbst setzen wollte, als Zeichen seiner absoluten Souveränität. Für unsere Nationalgeschichte ist die Bemerkung von Einhard interessant, dass sich Karl manche Nationen unterwarf, unter anderen auch Boemane (Böhmer?), und zwar nach vielen Kämpfen. Worin bestand die „Unterworfenheit" der böhmischen Slawen dem Kaiser Karl dem Großen? Wahrscheinlich in Bezahlung eines gelegentlichen Tributs – d.h. eines Betrages „für den Frieden". Karl der Große errichtete schon 788 die sog. Boeman-Mark, d.h. ein Gebiet, das irgendeine Schutzschanze gegen slawische Stämme auf unserem Gebiet sein sollte und in den Jahren 805 – 806 wurde ein Kriegszug von Franken auf unser Gebiet unternommen, der mit einer vergeblichen Belagerung der näher nicht bestimmte Burg Canburg beendet wurde. Einhard war auch ein erfahrener Diplomat, der seine Fähigkeiten nach dem Tod von Karl dem Großen in Dienste seiner Nachfolger, Ludwig des Frommen und Lothar gab. Ludwig der Fromme schenkte Einhard und seiner Ehefrau für seine guten Dienste den Landbesitz Michelstadt. Einhard gründete auf seinem Ladbesitz ein Kloster, für das er aus Rom die Reliquien von den Märtyrern Marzellus und Petrus gewann. Er starb am 14. März 840 und er wurde in Seligenstadt beigesetzt - in der Abtei, die er gründete.[17]

N. (ed), *Die Geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Bischöfe, Mönche und Kaiser (*642 - 1054*),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, S. 747-750.

16 Vgl. entsprechende Punkte in GOFF, J. Le – SCHMITT, J. C., *Encyklopedie středověku* und RICHE, P. - VERGER, J. *Učitelé a žáci ve středověku*. Praha : Vyšehrad, 2011, S. 29, 39, 47-49.

17 Vgl. RICHE, P. *Die Kirche und die Königsmacht* in: BROX, N. (ed), *Die Geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Bischöfe, Mönche und Kaiser (*642 - 1054*),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, s. 688-694.

4. Lehrer und Patriarch

Von den Karls Mitarbeitern, die aus Italien stammten, war vor allem der Kenner der Grammatik und Dichter Paulinus aus Aquilea (ca. 750 – 802) berühmt, der im Ruf des Heiligen in der Funktion des Patriarchs von Aquilea starb. Man schreibt, dass Karl der Große von seiner Begabung und seinen Fähigkeiten so begeistert war, dass er Paulinus nach einem persönlichen Treffen 776 auf seinen königlichen Palast nach Aachen berief. Hier befreundete sich dieser Gelehrte sehr schnell mit dem berühmten Alcuin aus York und nach den Worten der Quellen bildeten sie ein untrennbares Paar von Freunden und beide „standen im Mittelpunkt des geistlichen Lebens der damaligen Zeit".[18] Mehr als zehn Jahre später wurde Pulinus 787 für seine Verdienste von Karl dem Großen in die Funktion des Patriarches in der Stadt Aquilea in Norditalien eingesetzt.[19]

Der Autor des Buches „Christliche Spiritualität in der katholischen Tradition" Jordan Aumann bemerkt dazu ein wenig kritisch, dass Paulinus Karl dem Großen zwar sehr schmeichelte, aber dass er „nicht genug Mut hatte, die Rechte der Kirche zu verteidigen, wenn auch immer der Herrscher das Maß seiner Autorität überschritt". Paulinus übte so in der Position des Patriarchs auch im Weiteren profane Funktionen in den Interessen des Herrschers, der ihn oft auch mit diplomatischen Sendungen als seinen Abgeordneten beauftragte. Auf anderer Seite muss man jedoch daran erinnern, dass das Leben der Kirche und die Reinheit der katholischen Lehre Paulinus gar nicht gleichgültig waren, denn er trat gerade in der Funktion des Patriarchs von Aquilea gegen die Irrlehre des Adoptianismus vor, die sich besonders durch die Lehre des Bischofs Felix aus Urgel verbreitete.[20]

Gegen seine Lehre, die, vereinfacht gesagt, behauptete, dass Christus nur ein Mensch sei, der zu Gott erhoben (adoptiert) und mit der göttlichen Kraft beschenkt würde, schrieb er gegen 800 eine umfangreiche Aufhandlung in drei Bänden. Gegen Adoptianismus trat er auch auf dem Kirchensynod in Regensburg im Jahr 792 und auf dem Reichssynod in Frankfurt im Jahr 794 auf. Die Historiker geben auch an, dass er sich als Patriarch mit der Idee der christlichen Mission unter den Heiden befasste, und zwar unter den Awaren und Slawen. Im Jahr 796 fand an der Donau der Synod statt, von dem uns gerade die Notiz des Patriarchs Paulin

---

18 Vgl. AMANN, E. *Storia della Chiesa VI. - L´epocca Carolingia,* S. 175-190.

19 Vgl. RICHE, P. *Heidenbekehrung und Widerstand gegen die Christianisierung zur Zeit Karls des Großen* in: BROX, N. (ed), *Die Geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Bischöfe, Mönche und Kaiser (*642 - 1054*),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, s. 723 – 727.

20 Vgl. AUMANN, J. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici.* Praha : Karolinum, 2000, S.81-82 und 85.

erhalten wurde, in dem außer anderem steht, dass „jeder Priester unter ihm anvertrautes Volk das Gebet Herrn und Symbolum einfließen sollte und ihren Herzen die Heilslehre zeigen sollte“. Die Notiz dokumentiert, dass sehr streng darauf aufgepasst wurde, dass die Katechumenen bei der Taufe mit einer verständlichen Sprache belehrt werden: *„Es sollte kein Priester vorkommen, der sich nicht bemüht, denen, die getauft werden sollen, die Entsagung oder die Bekennung in der Sprache vorzulegen, in der sie geboren wurden, damit sie verstehen, was sie entsagen und was sie bekennen.“*[21]

5. Erzbischof Arno

Mit den Missionen unter den Awaren und Slawen hängt eng auch die Persönlichkeit eines anderen wichtigen Menschen aus dem Kreis um den Hof von Karl dem Großen, genannt Arno aus Salzburg (ca. 740 – 821) zusammen. Er stammte aus einer bayrischen Adelfamilie, die Bildung erwarb er in der berühmten Kathedralschule in Freising. Gegen 765 wurde er zum Diakon geweiht und 777 empfing er die Priesterweihe. Bald danach tritt er in das Benediktiner Kloster Saint-Amand in Flandern und am 26. Mai 782 wurde er dort Abt. Aber auf Wunsch des bayrischen Herzogs Tasil III. (741 – 796) wurde er am 11. Juni 785 Bischof in Salzburg. 798 wurde er als erster Erzbischof von Salzburg bestimmt, dem die Bischofstühle in Freising, Regensburg, Passau und Neuburg untergestellt waren. Zu seiner Erzdiözese gehörte auch die Missionsgebiet in dem heutigen Kärnten, in der Umgebung vom Fluss Drau und in Pannonien. In das Missionsgebiet schickte er in den Jahren 785 – 798 eine Gruppe von Priestern unter der Leitung von Missions-Hilfsbischof ohne ständigen Sitz – Bischof Theodorik(+821). Die Bedeutung dieser Mission für unsere Geschichte beweist auch die Tatsache, dass der Nachfolger von Arno, der Bischof in Salzburg Adalram 838 die erste christliche Kirche auf dem Gebiet der heutigen Slowakei in Nitra (Neutra) weihte. Weiter ist zu erwähnen, dass Arno den Bau von neuen Kirchen auf dem Gebiet des ganzen Erzbistums förderte, und dass er sich auch um die Errichtung der Bibliothek in Salzburg verdiente, der ältesten Bibliothek auf dem Gebiet Österreichs. Der Salzburger Erzbischof Arno geriet selbstverständlich in „die Welt der großen Politik“ und wurde Mitglied des engen Umkreises der Freunde von Karl dem Großen. In den Jahren 791 – 814 wurde er Abgeordneter des Herrschers als sog. *missus dominicus*, im Jahr 799

---

21 Vgl. KLOCZOWSKI, J. *Die Ausbreitung des Christentums von der Adria bis zur Ostsee: Christianisierung der Slawen* in: BROX, N. (ed), *Die Geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Bischöfe, Mönche und Kaiser (*642 - 1054*),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, s. 883-920.

begleitete er als Karls Abgeordneter den Papst Leo III. bei seiner Reise zurück nach Rom und 800 war er der kaiserlichen Krönung von Karl dem Großen in Rom persönlich anwesend. Die Bedeutung von Arno in der damaligen Gesellschaft beweist auch die Tatsache, dass in den Jahren 802 und 807 er als „Vicekönig" Karl den Großen in Bayern vertritt und dass er im Jahr 811 das Testament des Kaisers Karl des Großen zusammenfasste.[22]

6. Historiker Paulus Diaconus

Einer von den berühmten Gelehrten auf dem Hof von Karl dem Großen war auch der Langobarder Adelige und Historiker Paulus Diaconus. Paulus Diaconus (ca. 720 – 797) stammte aus einer edlen Familie der Langobarder Adeligen, deren Vorfahren zu denen zählten, die im Zug des ersten Langobarder König in Italien Alboin (526 – 573) und 568 nach Italien kamen, um sie auf Konto der Byzantinern zu erobern. Er war Sohn der Theolinde und Warnefrid und seine Familie gehörte zum Hof der Herzöge aus Friaul. Die Bildung erwarb Paulus auf dem Hof des Langobarder Königs Ratchis (er regierte in den Jahren 744 -749 und zum zweiten Mal in den Jahren 756 – 757), und zwar im Bereich der Jura und Theologie. Vom Hof des Longobarder Königs kam er nach Benevento, wo er auf dem Hof des Herzogs Arichis und seiner Ehefrau Adelperg tätig war. Für Adelperg schrieb er eine umfangreiche Abhandlung über die römische Geschichte in 16 Bänden *„Historia Romana"*, die in die älteste Zeit bis zur Zeit der Regierung von Kaiser Justininan I. Wann er Ordensbruder im Kloster Monte Cassino wurde und wann er Diakonweihe empfing, ist leider nicht genau bekannt, am häufigsten wird das Jahr 774 angeführt, als der letzte Langobarder König Desiderius von Karl dem Großen abgesetzt wurde. Aus der Stille der Klostereinsamkeit riss ihn im Jahr 782 die notwendige Reise nach Aachen auf den Hof Karl des Großen, damit er hier um Gnade für seinen Bruder Arechis bittet, der sich in die Verschwörung gegen den König Karl verwickelte. Die Gnade wurde mit der Bedingung erteilt, dass Paulus auf dem Hof von Karl dem Großen als sein Hofgelehrter bleibt. Paulus Diaconus blieb dann auf dem Hof Karl des Großen ein paar Jahre und er wurde Lehrer in seiner Schule. Auf Wunsch von Karl dem Großen dichtete er auch, schrieb ein Homiliar und fasste eine ausführliche Auslegung von Benediktiner Regeln zusammen. Fünf Jahre später war Paulus Diaconus im Jahre 787 wieder in seinem geliebten Kloster Monte Cassino, wo er auch starb, wahrscheinlich im Jahr 797. In der Stille des Klosters entstand sein wichtigste literarische Werk

---

22 Vgl. RICHE, P., *Die karolingische Kirche* in: BROX, N. (ed), *Die Geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Bischöfe, Mönche und Kaiser (*642 - 1054*),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, s. 686-723.

„Historia Langobardorum", das vom Jahr 568, als die Langobarden nach Italien kamen, bis zum Jahr 744, das Datum des Todes des Langobarden-Königs Liuprand reicht. Es wird angegeben, dass „als Historiker Paulus einfach und klar erzählt, aber ohne besondere Kunst und tiefere Fassung; auch irgendeine Kritik findet man bei ihm nicht". Der Wert seines Werks ist jedoch unbestritten hoch, denn Paulus Diaconus erhielt uns mündliche Überlieferung – die Sagen von Langobarden und die Berichte der heute schon unwiederbringlich verlorenen schriftlichen Quellen.[23]

Abschluss

Der Kirchengeschichtler Kadlec schreibt zutreffend, dass mit dem Tod Karl des Großen (+814) zwar „der treibende Hebel der Karolinger Kultur ins Grab sink", aber der Impuls, den der Kaiser Karl der Große der Bildung , dem religiösen und kulturellen Leben gab, war so stark, dass man noch tief im neunten Jahrhundert über die blühende Zeit der Karolinger Renaissance sprechen kann und dass eigentlich erst nach dem Karls Tode „die Frucht der Karls Bemühungen reif wird".[24] Diese Behauptung kann man am besten an der Persönlichkeit des Gelehrten Raban Maur dokumentieren, den die Historiker als „den gelehrtesten Theologen und Philosophen des Abendlandes seiner Zeit" charakterisieren. Rabanus (auch Rhabanus oder Hrabanus) Maurus wurde gegen 780 in Mainz in einer Adelfamilie geboren. Etwa mit acht Jahren wurde er wegen der Bildung in das berühmte Kloster in Fulda geschickt. In diesem Kloster entschied er sich auch für das Klosterleben und empfing das Benediktiner Gewand, 801 die Diakonweihe und 814 die Priesterweihe. Bevor es dazu kam, wurde er auf weiteres Studium auf die Hofschule Karl des Großen nach Aachen geschickt, wo er den gelehrten Alcuin aus York kennen lernte. Dieser berühmte Forscher gewann an diesem jungen und hoffnungsvollen Studenten Raban Gefallen und er wurde sein persönlicher Lehrer. Gerade Alcuin gab dem jungen Benediktiner Raban den Beinamen Maurus, und zwar nach dem heiligen Maurus, der einer von den beliebtesten Mönchen und Schülern des hl. Benediktus aus Nursia war. Als Alcuin aus York 793 aus seinem vierjährigen Aufenthalt in seiner Heimat zurückkehrte, erhielt er von Karl dem Großen die Abtei des Klosters Sankt Martin in Tours und bei diesem Kloster gründete er eine blühende Klosterschule und Tours machte er zu echtem Mittelpunkt der Bildung. In dieses Bildungszentrum folgte Rabanus Maurus seinen Meister und hier lernte

---

23 Vgl. RICHE, P., *Die Wichtigsten Studienzentren,* in: BROX, N. (ed), *Die Geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Bischöfe, Mönche und Kaiser (*642 - 1054*),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, s. 755-758.

24 Vgl. KADLEC, J., *Dějiny katolické církve* 1*,* Olomouc : UPOL 1993, S. 191

er – im heutigen Sprachgebrauch gesagt – „Managerkompetenzen", die für die Leitung einer Klosterschule nötig waren. Nach seiner Rückkehr nach Fulda wurde Rabanus Maurus mit der Pflege der Klosterschule und der Bibliothek beauftragt, die er sehr entwickelte. Zu diesem Zeitraum gehören auch die wichtigsten Schriften von Raban Maurus, der als Theologe, Philosoph, Enzyklopädist und Pädagoge berühmt wurde, der eine Vielzahl von Persönlichkeiten ausbildete, die der Bildungsfackel den nächsten Generationen trugen.[25]

Bibliographie

AMANN,E. *Storia della Chiesa VI. - L´epocca Carolingia (757-888).* Torino : Editrice S. A. I. E., 1977.

AUMANN, J. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici.* Praha : Karolinum, 2000.

BARBERO, A. *Karl der Große. Vater Europas.* Stuttgart : Klett-Cotta, 2007.

BRÉHIER, L – AIGRIAN, R. *Storia della Chiesa V - San Gregoiro Magno e la conquista araba (590-757).* Torino : Editrice S. A. I. E., 1971.

ČORNEJ P. – KUČERA J. P. et al. *Evropa králů a císařů.* Praha : Ivo Železný, 2005. DORAZIL, O. *Vládcové v dějinách Evropy 800 – 1648,* Praha : Státní nakladatelství, 1934.

GOFF, J. Le – SCHMITT, J. C., *Encyklopedie středověku,* Praha : Vyšehrad, 2002.

GOFF, J. Le, *Kultura středověké Evropy,* Praha: Vyšehrad 2005.

GELMI, J., *Papežové: Od svatého Petra po Jana Pavla II.,* Praha: Mladá fronta, 1994.

MAXWEL – STUART, P. G., *Papežové. Život a vláda. Od sv. Petra k Janu Pavlu II.,* Praha: Svoboda, 1998;

KADLEC, J., *Dějiny katolické církve 1,,* Olomouc : UPOL, 1993.

KLOCZOWSKI, J. *Die Ausbreitung des Christentums von der Adria bis zur Ostsee: Christianisierung der Slawen* in: BROX, N. (ed), *Die Geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Bischöfe, Mönche und Kaiser (642 - 1054),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, s. 883-920.

RÁČEK, B. *Církevní dějiny.* Praha : Vyšehrad, 1940.

RICHE, P. - VERGER, J. *Učitelé a žáci ve středověku.* Praha : Vyšehrad, 2011.

RICHE, P. *Die karolingische Kirche* in: BROX, N. (ed), *Die Geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Bischöfe, Mönche und Kai-*

[25] Vgl. WOODS, T. E., *Jak katolická církev budovala západní civilizaci,* Praha : Res Claritatis, 2008, S.19-25.

ser (642 - 1054), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien : Herder 1994, s. 686-723.

RICHE, P. *Die Kirche und die Königsmacht* in: BROX, N. (ed), *Die Geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Bischöfe, Mönche und Kaiser (642 - 1054),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, s. 688-694.

RICHE, P. *Schauplätze des religiösen lebens: Stadt, Abtei, Hof* in: BROX, N. (ed), *Die Geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Bischöfe, Mönche und Kaiser (642 - 1054),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, s. 747-750.

RICHE, P. *Heidenbekehrung und Widerstand gegen die Christianisierung zur Zeit Karls des Großen* in: BROX, N. (ed), *Die Geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Bischöfe, Mönche und Kaiser (642 - 1054),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien : Herder 1994, s. 723 -727.

RICHE, P., *Die Wichtigsten Studienzentren,* in: BROX, N. (ed), *Die Geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Bischöfe, Mönche und Kaiser (642 - 1054),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien : Herder 1994, s. 755-758.

SEPPELT, F. X., *Papstgeschichte,* München : Verlag Josef Kössel – Fridrich Pustet, 1933.

TREMP, E. - SCHMUKI, K. – FLURY, T. *Karl der Grosse und seine Gelehrten. Zum 1200. Todestag Alkuins († 804).* St. Gallen : Verlag am Klosterhof, 2004.

WOODS, T. E., *Jak katolická církev budovala západní civilizaci,* Praha : Res Claritatis, 2008.

Zasadnicze elementy ważnego chrztu

MAREK ZABOROWSKI
Instytut Prawa Wydziału Zamiejscowego Prawa i Nauk o Gospodarce w Stalowej Woli Katolickiego Uniwersytetu

Abstract: *The above article addresses the problem of validity of baptism, with the analysis focused mainly on the elements vital for its coming into existence: the matter, the form and the intention of the minister aimed at administering this sacrament. All of the aforementioned must be present at the moment of performing the sacred mark/act, for the sacrament to be valid. It is undoubtedly significant for a believer's future sacramental life, as baptism is the gateway for all other sacraments. The validity of other sacramental marks/acts depends on the validity of baptism.*

Key words: *Valid Baptism, Sacramentals Life, Believers*

Chrzest podobnie jak i inne sakramenty ma swoją własną materię i formę. Materią chrztu jest woda, jego formuła wyraża się w następujących słowach: „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego". Jeśli brakuje któregoś z tych elementów, powoduje to nieważność sakramentu[1]. W rzeczywistości, zasadniczymi elementami sakramentu są zewnętrzne znaki, które składają się z materii, formuły i szafarza. Ojcowie Kościoła przy udzielaniu sakramentów stosowali modlitwy z towarzyszącymi im gestami a nawet rzeczy materialne. Zazwyczaj formuła nadaje specyficzne znaczenie świętemu działaniu; jest to modlitwa zakorzeniona w Biblii i będąca słowem Boga, które jest odpowiednio stosowane do konkretnej czynności sakramentalnej. Mimo to, sama tylko materia

[1] J. Martos, *Door to the Sacred. A historical introduction to sacraments in the Catholic Church*, Missuori 1991, s. 162.

i forma nie tworzą sakramentalnego znaku – potrzebny jest również szafarz, który dokonuje obrzędu sakramentalnego z określoną intencją[2].

1. Materia sakramentu chrztu

Zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego dalszą materią chrztu jest naturalna woda a jego materią bliższą jest akt zewnętrznego obmycia[3]. Kanon 737 § 1 *Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku* stwierdzał: „Chrzest jest bramą i fundamentem wszystkich sakramentów, faktycznie lub przynajmniej w pragnieniu jest on konieczny wszystkim do zbawienia i nie jest ważnie udzielany, jeśli nie ma w nim obmycia prawdziwą i naturalną wodą, któremu towarzyszy przepisana formuła słowna"[4].

Materią bliższą jest obmycie wodą takie, by mogło być symbolem czystości wewnętrznej, a więc może to być zanurzenie całkowite lub częściowe, pokropienie takie by woda nieco spłynęła lub wylanie wody na ciało przyjmującego chrzest. Musi ono wyrażać symbolikę obmycia[5].

Owo obmycie musi być zatem prawdziwe; woda musi dotknąć ciała i spłynąć po nim. Może się ono dokonać poprzez zanurzenie (*immersio*), polanie (*infusio*) lub pokropienie (*aspersio*)[6]. W rzeczywistości, kiedy św. Paweł mówił o chrzcie jako o chrzcielnicy pełnej wody, na podstawie samego imienia *Baptismus*, które pochodzi od greckiego słowa βάπτειν (zanurzać) oznaczało to, że chrztu dokonywano poprzez zanurzenie, choć nie znaczyło to, że zanurzenie było jedynym sposobem sprawowania chrztu. Jeśli odwołamy się do tego, co wydarzyło się podczas Zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 41), kiedy to 3000 ludzi zostało ochrzczonych, trudno przypuszczać, że wszyscy zostali zanurzeni.

Ponadto, w historii są wzmianki o chrzcie chorych (*baptismus clinicorum*), tj. chrzest na łożu. Dowodzi to istnienia innych, niż przez zanurzenie, sposobów udzielania chrztu. Właściwie, jeśli chodzi o chrzest chorych, św. Cyprian zapewnił Magnusa (który przyznał się do wyrzutów sumienia w związku z tym sposobem udzielania chrztu) o ważności chrztu udzielanego w tej formie[7].

---

2 Zob. Z. Janczewski, *Ustanowienie szafarzy sakramentów świętych w Kościele łacińskim i Kościołach wschodnich*, Warszawa 2004, s. 13-18.

3 F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. II, Opole 1958, s. 9.

4 Por. KPK, kan. 849, KKKW, kan. 675 § 1.

5 W. Granat, *Sakramenty święte. Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, t. VII, cz. II, Lublin 1966, s. 73; zob. F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. II, s. 9.

6 Tamże.

7 A. Preuss, *The Sacraments. A Dogmatic treatise,* t. I: *The Sacraments in General. Baptism. Confirmation,* London 1917, s. 218.

Mimo to w pierwszych dwunastu stuleciach chrzest przez zanurzenie był bardziej powszechny niż przez polewanie. Wyjaśnia to przyczynę, dla której św. Tomasz z Akwinu, odnosząc się do praktyk chrzcielnych zasugerował, że „chociaż pewniejszy jest chrzest drogą zanurzania, jako że się go powszechniej stosuje, można jednak chrzcić drogą pokropienia lub także polania, stosownie do słów Ezechiela (36, 25): *Wyleję na was czystą wodę*"[8].

Niestety, po dziś dzień niektóre Kościoły wschodnie uważają łaciński sposób chrzczenia za nieważny[9]. W rzeczywistości, Kościół grecki, który wcześniej nie uznawał ważności chrztu przez polanie, nadal częściowo stosuje praktykę ponownego chrztu osób, które do nich się przyłączają, jeśli były one wcześniej chrzczone przez polanie[10]. W odpowiedzi na tę praktykę Sobór Trydencki ogłosił: „Gdyby ktoś mówił, że w Kościele rzymskim (który jest Matką i Nauczycielką wszystkich kościołów), nie ma prawdziwej nauki o sakramencie chrztu – *anathema sit*"[11].

Jednym z najstarszych dowodów zaczerpniętych z tradycji jest dowód znajdujący się w *Didache* (VII): „chrzcijcie w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego w wodzie żywej [płynącej]. Jeśli nie masz wody żywej, chrzcij w innej, jeśli nie możesz w zimnej, chrzcij w ciepłej. Jeśli brak ci jednej i drugiej, polej głowę trzy razy wodą [...]"[12]. Tertulian w jednym ze swoich dzieł pt.: *O chrzcie* stwierdził: „Szczęśliwy sakrament naszej wody, dzięki któremu – po obmyciu się z grzechu naszej dawnej ślepoty – otwiera się nam droga do życia wiecznego"[13].

Św. Cyprian z Kartaginy, w konfrontacji z kwestią ważności chrztu udzielanego przez heretyków, podkreślał potrzebę wcześniejszego

---

8 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica* III, q. 66, a. 7 [w:] *Sakramenty w ogóle – chrzest, bierzmowanie,* przeł. P. Bełch, Londyn 1984, t. 27, s. 115-118.

9 Do 1667 roku w Rosyjskim Kościele Prawosławnym, wszystkie osoby nawracające się na tę wiarę musiały być ponownie ochrzczone; natomiast niektóre inne Kościoły prawosławne utrzymały tę praktykę dłużej.

10 L. Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, [w:] *Encyclopedia of the Doctrines of the Catholic Church*, red. K. Barth, Rockfors 1974, s. 352.

11 Sobór Trydencki, Sesja 7: I/C. *Kanony o sakramencie chrztu* 3, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, wyd. WAM, Kraków 2007, t. IV/1, s. 361.

12 Por. *Nauka dwunastu Apostołów (Didache)* VII, 1-3, [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przekł. A. Świderkówna, wyd. II, Wyd. M, Kraków 2010, s. 36; *Nauka dwunastu Apostołów* odkryta ponownie w 1883 roku i przypisywana czasom cesarza Nerwy (+ 98) podaje: „chrzcijcie w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego w wodzie bieżącej. Jeśli nie masz wody żywej, chrzcij w innej, jeśli nie możesz w zimnej, chrzcij w ciepłej. Jeśli brak ci jednej i drugiej, polej głowę trzy razy wodą w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego".

13 Tertulian, *O chrzcie* 1, [w:] *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, wybór J. Słomka, wyd. M, Kraków 2004, s. 156.

oczyszczenia i poświęcenia wody przez kapłana, po to, by chrzest, którego on udzieli, mógł zmyć grzechy tego, który jest chrzczony[14].

Innocenty II w liście (01 marca 1206) do arcybiskupa w Trondheim na pytanie, czy wolno w braku wody pomazać śliną głowę, piersi i plecy dziecka, będącego w niebezpieczeństwie śmierci, by je ochrzcić, odpowiedział, że w chrzcie są dwie rzeczy konieczne: słowo i materia[15].

W odniesieniu do tej samej kwestii, św. Tomasz z Akwinu zapewniał, że z postanowienia Boga, woda jest właściwą materią chrztu ze względu na samą naturę chrztu, którą jest odrodzenie się do życia duchowego. Twierdził on zatem, że skoro wszystkie ziarna, z których powstają rzeczy żywe, są wilgotne i podobne do wody, zatem woda może być właściwym elementem [żywiołem] tego odrodzenia duchowego, ze względu na to, że jest ona podstawową zasadą wszechrzeczy[16].

Przekonanie, że woda jest niezbędnym elementem chrztu sprawiło, że Kościół potępiał praktykę chrzczenia olejem, wprowadzoną przez markozjan (sektę gnostyczną) lub ogniem (tak jak czynili to w średniowieczu jakobici i katarzy) lub piwem – jak próbowali to czynić niektórzy Norwegowie[17]. Papież Grzegorz IX prosił norweskich biskupów o ponowny chrzest wodą dzieci, które zostały ochrzczone piwem, ponieważ zgodnie z Ewangelią, konieczne jest ponowne narodzenie się w wodzie i Duchu[18].

Mówiąc o naturalnej wodzie, teologowie mieli na myśli płynny związek wodoru i tlenu w proporcjach dwa do jednego w odróżnieniu od każdego innego płynu. Dlatego Sobór w Trydencie, występując przeciwko Lutrowi (który utrzymywał, że każdy płyn nadający się do obmycia jest dozwolony w nagłym przypadku), ogłosił: „Jeśli ktoś twierdzi, że prawdziwa i naturalna woda nie jest konieczna do chrztu, i w ten sposób sprowadza do pewnego rodzaju metafory słowa naszego Pana Jezusa Chrystusa: ‚Jeśli ktoś nie narodzi się z wody i Ducha' (J 3, 5), *anathema sit*"[19].

Jedyną materią chrztu, znaną z Biblii i z Tradycji, jest woda. Właściwie to, za każdym razem, gdy Nowy Testament mówi o sakramencie odrodzenia, w sposób nieunikniony mówi również o wodzie: „narodzi się z wody i Ducha" (J 3, 5); „Patrz! Woda. Co przeszkadza, bym został ochrzczony?" (Dz 8, 36; zob. także Dz 10, 47, Ef 5, 26, Hbr 10, 22). Zasto-

14 A. Preuss, *The Sacraments. A Dogmatic treatise*, s. 215.

15 DS 787.

16 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna* III, q. 66, a. 3; [w:] *Sakramenty w ogóle – chrzest, bierzmowanie,* przeł. P. Bełch, Londyn 1984, t. 27, s. 104-107.

17 A. Preuss, *The Sacraments. A Dogmatic treatise*, s. 215.

18 DS 829; zob. G. Renzo, *Rinati nell' acqua e nello Spirit. Studiosui sacramenti del Battesimo e della Confermazione*, Napoli 1982, s. 194.

19 DS 1615; zob. J. Neuner, J. Dupuis, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, s. 585.

sowanie wody ma również swe źródło w praktyce żydowskiej, w której woda była traktowana jako element oczyszczenia w ich obrzędach religijnych, a *goje* używali jej w swoich obmyciach[20].

Według kard. Ratzingera, woda w Biblii symbolizuje również śmierć; tzn. „wybawienie z wody głębin jest w takim samym stopniu częścią symboliki biblijnej, co pojmowanie morza jako mieszkania Lewiatana, wroga Boga a przez to wyrazu chaosu, wrogości wobec Boga, śmierci"[21]. Dlatego w odniesieniu do wersetu Ap 21, 1, J. Ratzinger dowodził, że Apokalipsa, budując na takiej symbolice, stwierdza, że nie będzie morza w nowym niebie ani na nowej ziemi, a będzie za to Bóg, który będzie rządził sam jeden a śmierć zostanie pokonana na zawsze[22]. Z tego powodu zapewnił, że:

> Możliwe, że woda chrzcielna reprezentuje nie tylko tajemnicę Krzyża Jezusa Chrystusa, lecz, jednocześnie służy jako przypomnienie wielkich wydarzeń śmierci i wybawienia w Starym Testamencie, zwłaszcza cudu Morza Czerwonego, co staje się rodzajem zapowiedzi Krzyża Chrystusa i wskazuje na Niego jako na mistyczne centrum całej historii zbawienia[23].

Zatem, jeśli woda reprezentuje morze, to symbolizuje przeciwnika życia, którym jest śmierć; jeśli jednak przypomina nam o jego źródle, to jednocześnie staje się symbolem samego życia. W takim rozumieniu woda łączy w sobie w sposób niepowtarzalny życie i śmierć, czyli reprezentacji śmierci towarzyszy inny rodzaj symboliki: woda jest życiem. Wychodząc z tego założenia kard. Ratzinger doszedł do następującego wniosku: „staje się to cudownie jasne w owej dwojakiej symbolice wody, w której jedność śmierci i zmartwychwstania ogłasza się w jednym symbolicznym akcie"[24], czyli we chrzcie z wody.

2. Forma sakramentu chrztu

Formuła chrztu składa się ze słów szafarza, które towarzyszą sakramentowi i ściślej go określają[25]. Formuła sakramentu składa się z dwóch części: po pierwsze słowne określenie aktu chrzcielnego; po drugie wezwanie trzech Osób Trójcy Przenajświętszej. Jeśli chodzi o formułę chrztu Sobór Florencki w *Bulli unii z Ormianami* stwierdził:

---

20 J. Ratzinger, *Principles of Catholic Theology, Building Stones for a Fundamental Theology*, San Francisco 1989, s. 38.

21 Zob. Tamże.

22 Tamże.

23 Tamże, s. 39.

24 Tamże.

25 L. Ott, Fundamentals of Catholic Dogma, s. 352.

> Forma natomiast jest następująca: „Ja Ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego". Jednak nie przeczymy, że dokonuje się prawdziwy chrzest, nawet przez takie słowa: „Taki (a taki) sługa Chrystusa jest chrzczony w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego", lub „przez moje ręce chrzczony jest taki (a taki) w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego"[26].

Bulla podkreśla również, że głównym źródłem, z którego chrzest czerpie swą moc jest Trójca Święta, a szafarz jest narzędziem udzielającym chrztu zewnętrznie. Najstarsza formuła chrzcielna została wyrażona w *Didache*, jak już było wcześniej wspomniane[27].

Polecenie, aby chrzcić zawarte w Ewangelii według św. Mateusza (Mt 28, 19) i według św. Marka (Mk 16, 16) było ustanowieniem nowego chrztu, czyli tego w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Dlatego polecenie to było rozumiane nie tylko jako zwykłe polecenie, aby chrzcić, lecz także aby wypowiadać tę formułę chrztu. Na tej samej podstawie Tertulian potwierdził, że w poleceniu tym została narzucona formuła chrzcielna[28]. W tym przypadku powstało pytanie w związku z chrztem Apostołów, którzy chrzcili w imię Jezusa. Czy ich chrzest był ważny czy nie? Próbowali na nie odpowiedzieć różni teologowie. Piotr Lombard powiedział: „Ten, kto chrzci w imię Chrystusa, chrzci w imię Trójcy Świętej, co jest samo przez się zrozumiałe"; następnie dodał: „Jednak bezpiecznej jest wymienić Trzy Osoby"[29]. Św. Tomasz z Akwinu powiedział: „do dokonania się sakramentu nie wystarczy należycie pojmować Trójcę lub wierzyć w nią, ale trzeba koniecznie wypowiedzieć ją postrzegalnymi słowami"[30]. Jeśli chodzi o chrzest Apostołów w imię Jezusa, św. Tomasz powiedział: „W nowo powstałym Kościele Apostołowie na mocy szczególnego ob-

---

26 Sobór we Florencji, Sesja 8 Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo) 14b, [w:] Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski, Kraków 2007, t. III, s. 509; w tekście przekład z języka ormiańskiego. Por. przekład z języka łacińskiego: Formą zaś jest: „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego". Nie zaprzeczamy jednak, że także przez słowa: „Chrzczony jest taki a taki sługa Chrystusa w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego", lub: „Moimi rękami jest ce chrzczony taki a taki w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego", dokonuje się prawdziwy chrzest.

27 DS 1314; Didache potwierdza, że jednym z najistotniejszych skutków chrztu jest włączenie we wspólnotę wiary, zjednoczonej w swojej wierze w Trójcę Świętą. Imię wyznawane przez tę wczesną wspólnotę jest racjonalne; jakiś Bóg, który objawił się ludzkości z imienia i który sprawia, że osoba ochrzczona wchodzi w jedność z Nim przez moc tego imienia.

28 K. B. Osborne, The Christian Sacraments of Initiation, Baptism, Confirmation, Eucharist, New York 1987, s. 14.

29 Piotr Lombard, Sentensae IV, dist. 3; (cyt. za A. Preuss, The Sacraments. A Dogmatic treatise, s. 223).

30 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica* III, q. 66, a. 6 [*w:] Sakramenty w ogóle – chrzest, bierzmowanie, przeł. P. Bełch*, Londyn 1984, t. 27, s. 114-115.

jawienia Chrystusa chrzcili w Jego imię, aby to imię tak znienawidzone przez Żydów i pogan doznawało wywyższenia i czci"[31].

Ponadto, odnosząc się do wypowiedzi św. Ambrożego, św. Tomasz dodał: „W imieniu Chrystusa domyślnie zawiera się cała Trójca i dlatego zachowana była forma podana przez Chrystusa w Ewangelii przynajmniej całością domyślną"[32]. Twierdzono również, że chrzest w imię Jezusa był stosowany w odróżnieniu od chrztu pokutnego, czyli chrztu udzielanego przez św. Jana Chrzciciela. Dlatego chrzcząc w imię Jezusa Chrystusa, Apostołowie mieli na myśli chrzest władzą Chrystusa[33].

Papież Aleksander III twierdził, że chrzest będzie nieważny, jeśli ominie się słowa: „Ja ciebie chrzczę" i powie po prostu: „w imię Ojca". Skoro Trzy Osoby Boskie muszą być wyraźnie wymienione, to równie nieważne będzie chrzczenie „w imię Przenajświętszej Trójcy". Formuła montanistów: „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i – Montanusa i Priscilii" była nieważna. Jednak nawet jeśli wszystkie Trzy Osoby są wymienione, chrzest nadal będzie nieważny, jeśli szafarz wprowadzi wyrażenie o znamieniu herezji antytrynitarnej, np. „Ja ciebie chrzczę w imiona Ojca i Syna i Ducha Świętego"[34].

Wypowiedzenie słów: „Ja ciebie chrzczę w imiona" automatycznie oznacza herezję tryteistyczną, zwłaszcza herezję modalizmu[35], zgodnie z którą trzy Osoby Trójcy Przenajświętszej sprowadza się do zwykłych osób. Wspomniana herezja tak naprawdę dotyczy najważniejszych elementów nakazanej formuły i dlatego czyni chrzest nieważnym. Od tamtego czasu postanowiono, że formuła, która obejmuje przypadkowe zmiany lub przypadkowe odmiany zatwierdzonego tekstu: „Baptizo (abluo, tingo) te in nomine", itd. lub „Baptizo te credentem in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, ut habeans vitam aeternam" – była uznawana za ważną, choć nielegalną[36]. Ważność tych formuł wynikała z faktu, że nie dotykały one tej najważniejszej treści zalecanej formuły, choć mogły coś dodawać (lub pomijać) do oficjalnego tekstu. Przyjmując ten sam punkt widzenia Arthur Preuss napisał: „Zmiany wynikające z nieznajomości stosowanego języka, i bez intencji heretyckich, nie czynią chrztu nieważnym pod wa-

31 Tamże.

32 Tamże.

33 A. Preuss, The Sacraments. A Dogmatic treatise, s. 225.

34 Tamże.

35 J. A. Komonchak, M. Collins, The New Dictionary of Theology, The Liturgical Press, Minnesota 1990, s. 668; Trynitarny pogląd, zgodnie z którym Bóg jest trójką tylko pod względem sposobów działania w świecie.

36 A. Preuss, The Sacraments. A Dogmatic treatise, s. 226.

runkiem, że zgodnie z popularną oceną, obiektywny sens formuły zostaje zachowany”[37].

Powyższa opinia zasadniczo odzwierciedla decyzję papieża Zachariasza w sprawie przedłożonej mu przez arcybiskupa Bonifacego z Moguncji, dotyczącej sytuacji, w której duchowny zupełnie nie znając języka łacińskiego, źle wypowiedział zwykłą formułę: „*Baptizo te in nomine Patria et Filia et Spiritus Sancti*”[38]. Doniesiono papieżowi, że podjęto decyzję o ponownym chrzcie wszystkich, którzy zostali ochrzczeni przez tego duchownego. W związku z tym papież św. Zachariasz w swoim liście *Virgilius et Sedonius* (1 lipiec 746) oświadczył:

> Dlatego Twoje godne szacunku braterstwo podjęło rozważanie, aby ochrzcić na nowo (tych, którzy zostali przez niego ochrzczeni) Jednak [...], jeśli z nim, który ochrzcił, rozmawiałby o chrzcie, jak powiedzieliśmy wyżej, prowadząc dyskusję tylko ze względu na nieznajomość wymowy rzymskiej, a nie natomiast, aby wprowadzić jakiś błąd lub herezji, nie możemy wyrazić zgody, aby byli na nowo ochrzczeni[39].

Zatem nieznajomość języka nie unieważnia chrztu pod warunkiem, że osoba udzielająca sakramentu nie miała heretyckich zamiarów, lecz jej intencją było czynić to, co czyni Kościół z wyraźnym wezwaniem Trójcy Świętej. Na tej samej podstawie papież Stefan II stwierdził:

> Jeśli chodzi o kapłana (prezbitera), który chrzci w ten sposób: Zanurzam w imię Ojca, zanurzam w imię Syna i zanurzam w imię Ducha Świętego.... te dzieci, które on, nawet jeśli w sposób prosty, ochrzcił, pozostają w tym chrzcie, ponieważ zostały ochrzczone w imię Trójcy Świętej[40].

Nawet jeśli szafarz wypowiada formułę w sposób, który nie jest jasny, a mimo to ma zamiar chrzcić lub czynić to, co czyni Kościół, chrzest jest ważny i nie ma być powtarzany. Papież św. Zachariasz w liście *Sacris liminibus* do arcybiskupa Bonifacego nalegał na wzywanie Trójcy Świętej, mówiąc:

> Jest konieczne, aby ten, który chrzci miał duchową intencję uczynienia tego, co czyni Kościół. [...] Od tego momentu, w którym on

37 Tamże.

38 DS 588.

39 Tamże; „non erronem introducens aut haeresiam, sed ignoratia Romanae locutionis infringendo linguam, (…) baptizans dixisset, non possumus consentire, ut denuo baptizentur”.

40 DS 592.

> przestrzega dokładnie formy, jest to potwierdzeniem, że ma intencję ochrzczenia[41].

Powyższy punkt widzenia skłania do wniosku, że choć można było powątpiewać w odniesieniu do różnych sposobów udzielania chrztu, to uznawano chrzest za ważny, kiedy w sprawowaniu jego obrzędu nie dopatrywano się herezji tryteizmu. Stąd, ilekroć chrześcijańskie nauczanie o Trójcy Świętej wydawało się zagrożone, takie formuły były albo ogłaszane jako heretyckie albo dwuznaczne i przez to wątpliwe. Mimo to, Michael Schmaus, potwierdzając konieczność wyraźnego wezwania Trójcy Świętej dla ważności chrztu, napisał:

> W historii teologowie omawiali wiele pojedynczych pytań, na przykład czy chrzest w imię Trójjedynego Boga jest ważny, jeśli sam akt chrzcielny nie został nazwany; albo czy chrzczący musi mówić w pierwszej osobie, czy może też używać strony biernej („jesteś chrzczony"). Po wielu wahaniach Kościół orzekł, że akt chrztu musi być wymieniony w formule chrzcielnej nawet, jeśli nie ma ostatecznej doktrynalnej decyzji w tym przedmiocie[42].

Jednak pierwsi teologowie scholastyczni uznawali chrzest za ważny bez wymieniania aktu chrzcielnego[43], natomiast św. Tomasz i większość teologów największego rozkwitu myśli scholastycznej, odwołując się do dekretału papieża Aleksandra III wcześniej wspomnianego, uważali taki chrzest za nieważny[44].

Zatem werbalne określenie aktu chrzcielnego i wyraźne wezwanie trzech Osób Świętej Trójcy były konieczne dla ważności chrztu. Dlatego akt chrztu powinien wyraźnie stwierdzać („Ja ciebie chrzczę") wraz z wezwaniem Trójcy Świętej („w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego").

W Kościele prawosławnym obrzęd chrztu rozpoczyna się od wyrzeczenia się złego ducha, przyrzeczenia wierności Chrystusowi (egzorcyzm) i złożenia wyznania wiary. Później następuje poświęcenie wody chrzcielnej i oleju katechumena. Namaszczonego katechumena szafarz zanurza trzykrotnie w wodzie chrzcielnej i wypowiada słowa: „chrzci cię sługa Boży N.N., w imię Ojca – Amen, Syna – Amen i Świętego Ducha –Amen"[45]. Bezpośrednio po chrzcie nowo ochrzczonemu, ubranemu w białe szaty, udziela się sakramentu bierzmowania. Po czym obnosi się nowego

---

41 DS 589.

42 M. Schmaus, Dogma 5, The Church as Sacrament, Sheed & Ward, London 1975, s. 144.

43 DS 2327, „Un tempo era valido il battesimo dato con questa formula:" Nel nome del Padre, ecc". Tralasciando: "Io ti battezzo".

44 A. Preuss, The Sacraments. A Dogmatic treatise, s. 254.

45 S. Bułgakow, Prawosławie, Białystok 1992, s. 128.

członka Kościoła wokoło chrzcielnicy przy trzykrotnym śpiewie wersetu z Listu św. Pawła do Galatów (3, 27). Bezpośrednio po obrzędzie szafarz podstrzyga nowo ochrzczonego na znak oddania go Chrystusowi. Następnie następuje wniesienie (wprowadzenie) go do świątyni, jako podkreślenie jednego ze skutków chrztu, wejścia do wspólnoty Kościoła[46].

W Kościele ewangelickoaugsburskim chrzest sprawowany jest przed ołtarzem, lub w kaplicy chrzcielnej. Po odczytaniu fragmentu Ewangelii szafarz odmawia modlitwy z prośbą o uwolnienie od złego ducha i otwarcie na działanie łaski. Następnie wygłasza homilię i poucza rodziców o ich odpowiedzialności za wychowanie swojego dziecka w duchu chrześcijańskim. Druga część obrzędów, sprawowana jest bezpośrednio przy chrzcielnicy, rozpoczyna się wspólnym odmówieniem Psalmu 121 i wyznaniem wiary. Rodzice i chrzestni wyrzekają się szatana i proszą o chrzest dla dziecka. Szafarz trzykrotnie polewa głowę dziecka, wypowiadając jednocześnie: „N.N. chrzczę ciebie w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego", po czym kładzie rękę na głowie dziecka i udziela mu błogosławieństwa. Obrzęd kończy się modlitwą dziękczynną i błogosławieństwa matki dziecka[47]

3. Szafarz sakramentu chrztu

Jezus Chrystus nakazał Apostołom i ich następcom chrzcić wszystkie narody (Mt 28, 19). Szafarzami sakramentu chrztu w Kościele katolickim są: biskup, prezbiter, diakon i osoby świeckie[48].

Chrystus chcąc by chrzest był udzielany wszystkim narodom na całym świecie musiał zakładać, iż po śmierci Apostołów rolę szafarzy przejmą ich następcy. Jak więc z tego wynika, biskupi zostali ustanowieni szafarzami chrztu pośrednio przez samego Jezusa. Pierwsze wzmianki o sprawowaniu tego sakramentu przez biskupów pochodzą już z przełomu I i II wieku ze Wschodu. Święty Ignacy Antiocheński (+ 107) w liście skierowanym do Herona, diakona w Antiochii, nakazywał mu, aby nie czynił niczego bez biskupów, oni bowiem sprawując chrzest spełniają

---

46 D. Sawicki, Sakrament chrztu świętego w Kościele prawosławnym, [w:] J. Decyk, Chrzest na nowo odczytany, Warszawa 2001, s. 47-76; Zob. H. Gulbinowicz, Szafarz chrztu świętego w pismach rosyjskich teologów prawosławnych XIX wieku, "Studia Warmińskie" 6 (1969) 331-345; Zob. P. Evdokimov, L'orthodoxie, München 1959.

47 P. Brunner, Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe, [w:] "Münchener theologische Zeitschrift" 2 (1951) 77-101; Agenda Kościoła ewangelicko-augsburskiego w PRL, Warszawa 1955, t. II, s. 283-289.

48 KPK, kan. 861; F. Egger, Enchiridion theologiae dogmaticae, Brixinae 1896, s. 705; A. N. Dacanay, The Sacraments of initiation (Baptism, Confirmation, Eucharist), A Commentary on Cc. 849-958 of the Code of Canon Law, Anvil 2006, s. 15.

swój urząd kapłański[49]. Natomiast w liście do Smyrneńczyków stwierdza wręcz, że bez biskupa nie wolno chrzcić[50].

Święty Jan Chryzostom (+ 407) w dziele *De sacerdotio* zaznacza, że odrodzenie człowieka dokonuje się przez święte ręce kapłana, któremu powierzono duchowe rodzenie przez chrzest[51]. W związku z tym, że około VII wieku biskupi rezydowali głównie w większych miastach, funkcje kapłańskie, takie jak sprawowanie m.in. sakramentu chrztu, szczególnie na prowincji, wykonywali prezbiterzy. Powoli zaczęli oni zastępować biskupów w kościołach katedralnych. Czynili to zazwyczaj w przypadku nieobecności ich przełożonego, jego choroby lub innych przeszkód. Wśród historyków panuje przekonanie, że w tamtych czasach prezbiterzy byli szafarzami nadzwyczajnymi chrztu[52]. Od VIII wieku zmienia się rola prezbitera, jako szafarza chrztu. Papież Grzegorz II (715-731) w piśmie *Desiderabilem mihi* z dnia 22 listopada 726 roku broni ważności chrztu sprawowanego przez niegodnych prezbiterów, przywołując starożytny zwyczaj, według którego nie można powtarzać chrztu raz ważnie udzielonego[53]. Theodulphus (+ 821) biskup Orleanu stwierdza, że prezbiterzy mogą udzielać chrztu tak w obecności biskupa, jak i wtedy kiedy jest on nieobecny. Zdaniem M. Pastuszki, jednego z kanonistów, biskup Teodulphus podkreślił w ten sposób prawo prezbitera do sprawowania omawianego sakramentu na mocy własnej władzy i niezależnie od biskupa[54]. Gruntowne uzasadnienie, omawianej kwestii, znajdujemy u świętego Tomasza z Akwinu (1225-1274). Wspomnianą władzę nazwał on *proprium officium sacerdotis*, wyprowadzając ją z władzy sprawowania Eucharystii, będącej głównym celem istnienia kapłaństwa, a którą prezbiterzy otrzymują podczas święceń. Tak jak do kapłana należy sprawowanie Eucharystii, tak też do jego własnego urzędu należy udzielanie

---

49 Epistola ad Heronem Diaconum Ecclesiae Antiochenae: „Nihil sine episcopis facio: sacerdotes enim sunt… illi baptizant…", [w:] PG 5, 911-914.

50 Epistola ad Smyrneos, Cap. 8, nr 2: „Non licet sine episcopo neque baptizare…", [w:] PG 5, 713-714 B.

51 De sacerdotio, Lib. III: „Nam si non potest quis intrare in Regnom coelorum nisi per aquam et Spiritum regeneratus fuerit… haec autem omnia non aliter, quam per sanctas illas manus, sacerdotum nemque perficientur", [w:] PG 48, 643.

52 Por. J. Podolecki, Szafarz sakramentu chrztu w starożytności chrześcijańskiej, "Studia Warmińskie" 4 (1967) 363-397; W. Plochl, Geschichte des Kirchenrechts, t. I, Wien-Munchen 1961-1962, s. 210.

53 Epistola Desiderabilem mihi ad s. Bonifatium" "Quosdam baptizatos absque interrogatione symboli ab adulteris et indignis presbyteris fassus est. In his tua dilectio teneat antiquum morem Ecclesiae…", DS 580.

54 M. Pastuszko, Prawo o sakramentach. Normy ogólne i sakrament chrztu, t. I, Warszawa 1983, s. 96; zob. Z. Janczewski, Ważność sprawowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, uzdrowienia i święceń w porządku prawnym Kościoła katolickiego, Warszawa 2011, s. 97-100.

chrztu[55]. Kanoniści i teologowie powszechnie przyjmowali, ze święcenia prezbiteratu uzdalniają do uroczystego sprawowania interesującego nas sakramentu[56]. *Kodeks pio-benedyktyński* w kanonie 738 § 1 stwierdzał, że zwyczajnym szafarzem uroczystego chrztu jest kapłan. Sobór Watykański II (1962-1965) nie wnosi zmian odnośnie prezbitera, jako zwyczajnego szafarza chrztu. Rytuał Rzymski papieża Pawła VI, mówiąc o zwyczajnych szafarzach omawianego sakramentu, zaraz po biskupach wymienia prezbiterów[57]

Już w Dziejach Apostolskich znajdujemy przykłady udzielania chrztu przez diakona. Był nim Filip powołany na ten urząd przez włożenie rąk Apostołów (Dz 6, 6). Ochrzcił on dworzanina etiopskiego, Szymona i wielu ludzi z Samarii (Dz 8, 12-13; Dz 8, 38). Przypuszcza się, że czynił to na podstawie zlecenia samych Apostołów[58]. Dyscyplina Kościoła starożytnego, opierając się na postępowaniu Apostołów, przyznawała diakonom władzę udzielania chrztu w nadzwyczajnych sytuacjach. Potwierdzają to wypowiedzi Ojców Kościoła i innych pisarzy chrześcijańskich, a także postanowienia synodów. Tertulian (160-220) w dziele *De Baptismo* stwierdził, że także diakoni mają władzę sprawowania sakramentu chrztu, nie mogą tego jednak czynić bez zgody biskupa[59]. Ważnym dokumentem w interesującej nas kwestii jest list papieża Gelazego (492-496) skierowany do biskupów Lukanii. Na wstępie rozdziału siódmego poświęconego diakonom, Papież ustanawia ogólne zasady wykonywania przez diakonów swojego urzędu. Zabronił im udzielania chrztu bez biskupa lub prezbitera, chyba że podczas ich nieobecności przynagla ostateczna konieczność[60]. Dyscyplina Kościoła starożytnego i średniowiecznego uznawała zasadniczo diakona, za szafarza nadzwyczajnego, posiadającego władzę udzielania chrztu uroczystego. Władza ta była ograniczona, uzależniona

---

55 Św. Tomasz z Akwinu, Summa teologiczna III, q. 64, a. 2 [***w:] Sakramenty w ogóle – chrzest, bierzmowanie, przeł. P. Bełch***, Londyn 1984, t. 27, s. 45-47; „Sacerdos ad hoc consecrantur ut sacramentum Corpus Christi conficiant… illud autem est sacramentum ecclesiasticae unitatis… Per baptismum aliquis fit particeps ecclesiasticae unitatis… unde et accipit ius accedendi ad mensam Domini. Et ideo, Sikut ad sacerdotem pertinet consecrare Eucharistiam, ita ad proprium officium sacerdotis pertinet baptizare".

56 Por. Z. Janczewski, Ustanowienie szafarzy sakramentów świętych w Kościele łacińskim i Kościołach wschodnich, s. 34.

57 Ordo baptismi parvulorum, nr 11; Ministri ordianrii baptismi sunt episcopi, presbytei…".

58 Por. J. Bertieri, De sacramentis in tenere, de baptismo et confirmatione, Vindobonae 1774, s. 611.

59 Cap. 17: „Dandi quidem (baptismum) habet ius sum mus sacerdos, qui est episcopus dehinc... diaconi non tamen sine episcopi auctoritate", PL 1, 1326-1327.

60 Epistola ad episcopos Lucaniae, Cap. 7: "... et absque episcopo vel presbytero baptizare non audeant, nisi praedictis fortasse officis longius constitutis, necessitas extrema compellat...", [w:] PL 56, 691.

od pozwolenia biskupa lub prezbitera, udzielanego z ważnej przyczyny. Bez takiego pozwolenia diakon mógł ochrzcić jedynie w wypadku ostatecznej konieczności, przy nieobecności kapłanów[61]. W okresie reformy Kościoła zapoczątkowanej przez Sobór Trydencki (1545-1563) ukazało się wiele dokumentów wprowadzających postanowienia soborowe w życie. Był wśród nich *Pontyfikał Rzymski* papieża Klemensa VIII (1592-1605). Ustalając obrzęd święceń diakonatu, zawarł on m.in. syntezę dotychczasowego prawodawstwa kościelnego odnośnie diakona jako szafarza chrztu. Wśród uprawnień, przysługujących temu stopniowi święceń, znajdujemy również sprawowanie chrztu[62]. *Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku* w kanonie 741 postanawiał, iż diakon jest nadzwyczajnym szafarzem omawianego przez nas sakramentu. Sprawując go w sposób uroczysty nie może używać swojej władzy bez pozwolenia miejscowego ordynariusza lub proboszcza, którzy udzielają takiego zezwolenia dla słusznej przyczyny[63]. Natomiast *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"*, wyliczając funkcje, które ma spełniać diakon, na pierwszym miejscu wymienia uroczyste udzielanie chrztu, stosownie do tego, co wyznaczy mu kompetentna władza[64]. Promulgowany 15 maja 1969 roku *Rytuał Rzymski* stwierdził, że diakoni obok biskupów i prezbiterów są zwyczajnymi szafarzami chrztu[65]. Aktualnie obowiązujący *Kodeks prawa kanonicznego* w kanonie 861 § 1potwierdza normę znajdującą się w *Rytuale Rzymskim.* Ponieważ udzielenie omawianego sakramentu zgodnie z kanonem 530, nr 1 KPK w sposób szczególny powierzone jest proboszczowi, dlatego diakon przed chrztem powinien poprosić proboszcza o zezwolenie, chyba że ten sam zlecił mu to zadanie[66].

Odnośnie do chrztu prywatnego lub chrztu w nagłej potrzebie, każdy może być szafarzem, dlatego poza wypadkiem konieczności, nie wolno

---

61 Por. J. Podolecki, Szafarz sakramentu chrztu w starożytności, „Studia Warmińskie" 4 (1967) 382.

62 De ordinatione diakoni: „…Diaconum enim opertet ministrare ad altare; baptizare et praedicare", Pontificale Romanum Clementis VIII, s. 23.

63 „Extraordinarius baptismi sollemnis minister Est diaconus qui tamen sua potestate ne utatur sine loci Ordinarii vel parochi licentia, iusta de causa concedenda, quae ubi necessitas urzet, legitime praesumitur".

64 Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Lumen Gentium, nr 29, [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 1967, (dalej cyt: LG), „Zadaniem diakona, stosownie do tego, co wyznaczy mu kompetentna władza, jest uroczyste udzielanie chrztu…".

65 Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo baptismi parvulorum. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticani 1969, nr 11.

66 Por. P. Hemperek, Chrzest, [w:] Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku, t. III, Lublin 1986, s. 87-88.

nikomu bez odpowiedniego zezwolenia udzielać chrztu[67]. W rzeczywistości, prawo udzielania uroczystego chrztu nie zostało nigdy przyznane osobom świeckim lub duchownym niższych święceń. Jednak w razie pilnej konieczności, każdy człowiek bez względu na płeć czy wiarę, może ochrzcić ważnie. Nauka ta bazuje na tym, że chrzest jest konieczny do zbawienia[68].

Już w starożytności chrześcijańskiej, poza posiadającymi święcenia episkopatu, prezbiteratu i diakonatu, inni, także świeccy, w pewnych okolicznościach udzielali chrztu. Podstaw takiego postępowania możemy doszukać się w Nowym Testamencie. Ananiasz, który ochrzcił Szawła (św. Pawła) (Dz 9, 17-18), był według powszechnej opinii osobą świecką[69]. Zdaniem Roberta Belarmina (+ 1621) pomocnicy św. Piotra, którym Apostoł ten kazał ochrzcić całą rodzinę Korneliusza (Dz 10, 48), byli także ludźmi świeckimi[70]. Prawo udzielania chrztu przez laików uzasadniał także Tertulian (160-220). To, co na równi, czyli bez żadnego ograniczenia przez wszystkich może być przyjęte, przez wszystkich może być udzielane[71].

Konieczność zbawienia działa jako wewnętrzna i podstawowa przyczyna do uznania ważności chrztu udzielanego przez kogokolwiek. W tej materii Sobór we Florencji (1439) podał następujące wyjaśnienie: „Jednak w przypadkach konieczności nie tylko kapłan lub diakon, ale także świecki mężczyzna lub kobieta, a nawet poganin, czy heretyk może ochrzcić, jeśli zachowa formę kościelną i pragnie uczynić to, co czyni Kościół”[72].

Papież Stefan I, poparty później przez św. Augustyna w swoim sporze przeciwko donatystom, bronił ważności chrztu udzielanego przez heretyków. Niemniej, w historii Kościoła można zauważyć, że uznawano ważność chrztu udzielanego przez osobę nieochrzczoną[73].

---

67 Por. KPK, kan. 862.

68 Por. Z. Janczewski, Ustanowienie szafarzy sakramentów świętych w Kościele łacińskim i Kościołach wschodnich, s. 46-64.

69 Por. W. Schenk, Liturgia sakramentów, t. I, Lublin 1962, s. 17.

70 R. Belarminus, Opera omnia, t. III, Parisiis 1870, kol. 534.

71 De Baptismo, Cap. 17: „Dandi quidem baptismum… alioqun etiam laicis est. Qoud enim ex aequo accipiatur, ex aequo dari potest.”, [w:] PL 1, 1326-1327.

72 Sobór we Florencji, Sesja 8 Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo) 14c, [w:] Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski, Kraków 2007, t. III, s. 511; w tekście przekład z języka ormiańskiego. Por. przekład z języka łacińskiego: W wypadku konieczności ochrzcić może nie tylko kapłan czy diakon, ale także świecki mężczyzna lub kobieta, a nawet poganin i heretyk, byleby zachował formę Kościoła i miał intencję czynić to, co czyni Kościół; por. KKK 1256: „W razie konieczności może ochrzcić każda osoba, nawet nieochrzczona, mająca wymaganą intencję”; zob. KPK, kan. 861, zob. LG 17.

73 L. Otto, Fundamentals of Catholic Dogma, s. 358.

Obok okoliczności zewnętrznej usprawiedliwiającej udzielenie omawianego sakramentu przez osobę świecką, jaką było istnienie rzeczywistej konieczności, Synod w Elwirze (ok. 300 r.) ustanowił konkretne wymagania odnoszące się do szafarza chrztu. Kanon 38 tego Synodu postanawiał, że w czasie podróży morskiej lub też w wypadku dużej odległości do kościoła, choremu katechumenowi może udzielić chrztu wierny świecki, znajdujący się w stanie łaski uświęcającej i nie będący dwukrotnie żonaty[74].

O ile na Zachodzie powszechnie uważano za rzecz dopuszczalną udzielenie omawianego sakramentu przez świeckich, o tyle na Wschodzie istniały pod tym względem pewne ograniczenia. *Konstytucje Apostolskie* (IV-V) zabraniały świeckim spełniania jakichkolwiek funkcji kapłańskich, w tym także udzielania chrztu[75]. Zdaniem Plochla surowy zakaz chrztu przez laików na Wschodzie był ściśle powiązany z problemem ważności tego sakramentu udzielanego przez heretyków. Poglądy nieuznawania ważności chrztu przez człowieka świeckiego nie zdobyły powszechnej aprobaty, były to tylko odosobnione przypadki. Rozwój teologii i prawodawstwa na Wschodzie i na Zachodzie zmierzał bowiem do wytworzenia i ugruntowania przekonania o ważności i godziwości chrztu udzielanego w przypadku konieczności przez świeckich[76].

Na początku IX wieku pojawił się problem dotyczący rodziców, jako szafarzy chrztu własnego dziecka. Synod Konstantynopolitański z 814 roku określił, że ojciec nie popełnia grzechu, gdy w razie konieczności, przy braku kapłana, sam chrzci swoje dziecko[77]. Także papież Jan VIII (872-882) stwierdził, iż niejaki Stefan, który ochrzcił własne dziecko w obliczu śmierci nie popełnił grzechu i należy mu się jeszcze pochwała, bo chciał przecież uratować to dziecko od wiecznej zguby[78].

Na przełomie XII i XIII wieku rozstrzygnięto również problem ważności chrztu udzielanego samemu sobie. W *Dekretałach* Grzegorza IX

---

74 DS 120, can. 120 „Peregre navigantes, aut si ecclesia in Proximo non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum intergum habet, nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum cathechumenum…".

75 F. Funk, Didaskaliaet Constitutiones Apostolorum, t. I, Paderbornnae 1905, s. 201, Lib. II, cap. 10, „Sed nec laicis permittimus quamlibet sacerdotalium functionem usurpare, ut sacruficium vel baptisma".

76 W. Plochl, Geschichte des Kirchenrechts, t. I, Wien-München 1961-1962, s. 210; zob. Z. Janczewski, Ważność sprawowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, uzdrowienia i święceń w porządku prawnym Kościoła katolickiego, s. 97-100

77 DS 1349; Bulla unionis Coptorum Aethiopumque „Cantate Domino" 04.02.1442; "... puer... mortis imminente periculo... baptizentur etiam per laicum vel mulieram in forma ecclesiae, si desit sacerdos...".

78 Mansi, 14, 122-123; kan. 16, „…quod si vel pater… modo fit christianus baptizet peccatum non committit".

(1227-1241) znajduje się tekst listu papieża Innocentego III (1198-1216), skierowany do biskupa Metzu. Papież odpowiada biskupowi, że należy ponownie ochrzcić Żyda, który w niebezpieczeństwie śmierci, dokonał wobec siebie aktu chrztu. Motywował to tym, że musi istnieć różnica miedzy udzielającym a przyjmującym chrzest[79].

Sobór Trydencki (1545-1563) nie mówił wprost o świeckich szafarzach chrztu. Odpowiedzią na błędne poglądy Jana Kalwina, który nie uznawał ważności tego sakramentu sprawowanego przez osoby świeckie[80], było postanowienie zawarte w posoborowym *Rytuale Rzymskim.* Tenże Rytuał postanawiał, że ilekroć dziecko lub dorosły znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, może być ochrzczony przez kogokolwiek, także świeckiego, mężczyznę i kobietę, byleby była zachowana intencja Kościoła[81].

W promulgowanym blisko cztery wieki później w 1917 roku *Kodeksie prawa kanonicznego* znajdujemy normę, zgodnie z którą każdy człowiek, a więc także i świecki może udzielić chrztu prywatnego[82]. Istnieje jednak precedencja przy sprawowaniu tej czynności. Dopiero wtedy, kiedy nie może sprawować chrztu duchowny, godziwie czyni to świecki mężczyzna, w następnej kolejności znajduje się kobieta, chyba ,że wypada by sakramentu udzieliła kobieta, jeżeli zna ona lepiej sposób i formę sprawowania tego sakramentu[83]. Zgodnie z postanowieniami tego *Kodeksu* ani ojcu, ani matce nie było wolno chrzcić swego dziecka, z wyjątkiem niebezpieczeństwa śmierci, gdy nie ma kogoś innego kto mógłby to uczynić[84]. Według Conte a Coronaty racją uzasadniającą taki zakaz była niestosowność, aby rodzice będący już złączeni z dzieckiem pokrewieństwem naturalnym nie wchodzili z nim jeszcze w pokrewieństwo duchowe[85].

Wydany po Soborze Watykańskim II w 1972 roku *Rytuał Rzymski* Pawła VI również stwierdza, że każdy wierny, a nawet każdy człowiek

---

79 c. 4, X 3, 42; "Nos autem fraternitati tuae taliter respondemus, quod quum inter baptizandem et baptizatum debet esse discretio... alius est qui baptizatur et alius qui baptizat".

80 J. Calvinus, Institutio christianae religionis, Berolini 1846, s. 377.

81 Ordo baptismi parvulorum, s. 15; "Sed quoties infans, aut adultus versatur in vitae periculo, potest sine solemnitatae a quocunque baptizari... clerico vel laico... sive viro, sive femina, servata tamen forma et intentione Ecclesiae".

82 KPK 1917, kan. 742 § 1; „Baptismus non solemnis… potest a quo vis ministrami…".

83 KPK 1917, kan. 742 § 2; „Si tamen sit sacerdos, diacono praeferatur…, clericus laico et vir feminae, nisi pudoris gratia deceat feminam potius quam virum baptizare, vel nisi femina noverit melius formam et modum baptizandi".

84 KPK 1917, kan. 742 § 3; „Parti aut matri suam prolem baptizare non licet, praeterquam in mortis periculo, quando alius praesto non est, qui baptizet".

85 M. Conte a Coronata, Institutiones iuis canonici. De sacramentis, t. I, Taurini 1943, s. 86.

(a więc także nie wierzący) może ważnie ochrzcić[86]. Przepisy nie zawierają zakazu chrztu przez rodziców.

W obowiązującym prawodawstwie kodeksowym znajdujemy nowe sformułowanie odnośnie interesującej nas kwestii. Gdy szafarz zwyczajny jest nieobecny lub ma przeszkodę, chrztu godziwie udziela katechista albo inna osoba wyznaczona do tej funkcji przez ordynariusza miejsca, a w przypadku konieczności każdy człowiek mający właściwą intencję[87]. Kodeks nie nazywa tych osób szafarzami nadzwyczajnymi, chociaż z kontekstu można taki wniosek wyciągnąć. Także *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich* zezwala, aby w przypadku konieczności omawiany sakrament sprawowała osoba świecka, z uwzględnieniem precedencji diakona, innego duchownego oraz członka instytutu życia konsekrowanego. Podobnie jak Kodeks z 1917 roku tenże Kodeks także zabrania chrzcić rodzicom swoje dzieci[88].

Wydany w 1992 roku *Katechizm Kościoła Katolickiego* także mówi o tym, iż każdy człowiek może sprawować sakrament chrztu w razie konieczności. Zgodnie z tym dokumentem, każdy człowiek jest szafarzem omawianego sakramentu[89].

W odpowiedzi na pytanie w jaki sposób osoba nieochrzczona może chrzcić, A. Urru napisał: „Kościół może udzielić władzy niewierzącym (*infideli*), ponieważ, choć faktycznie nie są oni członkami Kościoła, są w różny sposób ukierunkowywani, by stać się członkami Ludu Boga”[90]. Można również podkreślić, że ważność sakramentu chrztu nie zależy od wiary, czy cnotliwego życia osoby udzielającej go, ani też osoby przyjmującej sakrament, lecz od właściwego sprawowania obrzędu (zachowanie materii, formy i intencji); dlatego, kiedy obrzęd jeżeli jest sprawowany prawidłowo, zgodnie z zamiarem Kościoła, powoduje skuteczność sakramentu[91].

4. Intencja szafarza

Kwestia ważności chrztu była szeroko omawiana w średniowieczu z uwzględnieniem właściwego udzielania i przyjmowania tego sakramen-

86 Ordo baptismiparvulorum, De initiatione Christiana, nr 16, s. 10.

87 KPK, kan. 861 § 2.

88 KKKW, kan. 677 § 2; „In casu autem necessitatis baptismum ministrare licet diacono aut eo absente vel impedito alii clerico, sodali instituti vitae consecratae vel culibet alii christifideli; patri vero vel matri, si alius, qui baptizandi modum novit, praesto non est”.

89 KKK 1256.

90 A. Urru, Ministro straordinario del battesimo: fondamento di tale podesta, “Questioni canoniche. Studia Universitas S. Thomas in Urbe”, 22 (1984) 209.

91 Zob. Z. Janczewski, Ustanowienie szafarzy sakramentów świętych w Kościele łacińskim i Kościołach wschodnich, s. 64-66.

tu. Zgodzono się co do tego, że szafarz sakramentu nie jest ważny sam w sobie, lecz tylko jako „narzędzie". Niemniej szafarz nie może być „robotem". By być ważnym szafarzem, musi działać po ludzku. Oznacza to, że dokonując aktu sakramentalnego, musi on nie tylko sprawować obrzęd, lecz także musi mieć intencję tego, co czyni Kościół[92]. Dlatego oprócz zastosowania materii i wypowiedzenia formuły, dla ważności sakramentu istotne jest, by osoba udzielająca go miała wyraźnie taką intencję. Jeden z kanonistów W. Woestman stwierdził: „Intencja osoby może być albo jawna albo ukryta, np. zamierzam chrzcić tak jak pragnął tego Jezus lub zamierzam czynić to, co czynią chrześcijanie albo czynić to, czego ta osoba chce, abym uczynił. Wiara nie jest konieczna, by osoba miała taką intencję i by udzieliła chrztu ważnie"[93].

Zazwyczaj przyjmowano, że szafarz ma taką intencję, chyba, że istniały dowody na to, że jest inaczej. Intencja jest aktem woli, poprzez który szafarz dobrowolnie dokonuje świętego aktu. Dlatego intencja niekoniecznie jest nieobecna, nawet jeśli szafarz stracił swoją wiarę i całą miłość do Chrystusa i Kościoła, nie oznacza to, że intencja jest również wadliwa – nadal możliwe jest zamierzanie czynienia tego, co czyni Kościół[94].

Sobór Trydencki podkreślał, że łaska jest dziełem Chrystusa i Ducha Świętego i dlatego nie zależy od władzy człowieka. Kryterium powinno być właściwe sprawowanie obrzędu sakramentu (o którym mówi się, że przynosi łaskę *ex opere operando*) przez szafarza wraz z intencją czynienia tego, co czyni Kościół (*cum intentionione faciendi quod facit Ecclesia*)[95].

Dyrektorium ekumeniczne *Ad totam Ecclesiam*, stwierdza: „Niewystarczająca wiara szafarza nigdy sama z siebie nie czyni chrztu nieważnym; należy także przyjąć wystarczającą intencję szafarzy chrztu, chyba że istnieje poważna podstawa, by wątpić, że zamierzają oni uczynić to, co czynią chrześcijanie"[96].

Intencja szafarza jest więc obiektywna w odniesieniu do tego, co w praktyce czyni Kościół i jest regulowana pod względem sprawowania

---

92 Zob. M. Pastuszko, Prawo o sakramentach świętych. Normy ogólne i sakrament chrztu, t. I, Warszawa 1983, s. 84-91.

93 W. H. Woestman, Sacraments, Initiation, Penance, anointing of the Sick, Commentary on Canons 840-1007, Ottawa 1996, s. 42.

94 E. J. Gratsch, Principles of Catholic Theology. A synthesis of Dogma and Morals, New York 1981, s. 176.

95 DS 1262; Nauka ta została wyraźnie zatwierdzona przez dokument Magisterium „Bolla inter cunctas" Marcina V w roku 1418.

96 Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam, Instructio „Ad totam Ecclesiam". Directorium ad ea quae a Consilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgate sunt exsequenda, 14 maja 1967 r., nr 13, AAS 59 (1967) 574-592.

obrzędu, zastosowanej materii i formy. Dlatego uznano, że w razie niebezpieczeństwa śmierci, każdy człowiek, a nawet heretyk lub nieochrzczony, może ochrzcić, pod warunkiem, że czyni to w imię Trójcy Świętej. W takiej sytuacji automatycznie zakładano istnienie intencji, biorąc pod uwagę niebezpieczeństwo śmierci i pragnienie przyjęcia chrztu. Ponadto, w związku z ta sprawą, papież Innocenty III nauczał, że intencja szafarza jest intencją Kościoła[97].

Dlatego, skoro intencja nie jest czymś zewnętrznym, intencję szafarza można ocenić na podstawie właściwego przestrzegania obrzędu, czyli zastosowania właściwej materii i formy, co może służyć jako dowód jego intencji czynienia tego, co czyni Kościół. L. Brockett stwierdza: „szafarz sakramentu działa w imieniu całego Kościoła, którego jest szafarzem; a w słowach, które wypowiada, wyrażona jest intencja Kościoła"[98].

Intencja szafarza, jako warunek ważności chrztu, była szeroko dyskutowana przez wielu teologów w średniowieczu, między innymi przez: Aleksandra z Hales, Alberta Wielkiego i świętego Tomasza z Akwinu, którzy na ogół uważali intencję czynienia tego, co czyni Kościół za kryterium ważności sakramentu. Jeśli chodzi o intencję osoby mającej przyjąć chrzest, scholastycy twierdzili, że nie powinno się chrzcić człowieka wbrew jego woli. W przypadku umierającego, powinno się go ochrzcić, jeśli wcześniej wyraził wolę przyjęcia chrztu[99]. Zdanie to podzielali Ojcowie Kościoła, tacy jak Grzegorz z Nazjanzu, który popierał chrzest dzieci, które nie mogły same odpowiadać, twierdząc, że w niebezpieczeństwie śmierci: „lepiej być uświęconym nie wiedząc o tym, niż odejść nieprzypieczętowanym i niewtajemniczonym"[100]. Po Soborze Watykańskim II ta kwestia była mocno dyskutowana. Kanon 868 § 2 *Kodeksu Jana Pawła II* daje możliwość ochrzczenia dziecka w niebezpieczeństwie śmierci nawet wbrew woli rodziców. Zgodnie z opinią komentatorów Kodeksu m.in. B. Zuberta, ta norma kodeksowa nie jest zgodna z duchem *Vaticanum II*, który to daje rodzicom prawo do decydowania o swoich dzieciach. Dotyczy to także kwestii wychowania, światopoglądu itp.[101].

Podsumowanie

Sakrament chrztu ustanowiony przez zmartwychwstałego Chrystusa był sprawowany przez Apostołów i ich następców (Mt 28, 18-19). Św. Ma-

97 H. Bourgeois, B. Sesboue, P. Tihon, I segni della salvezza, , XII-XX secolo Sacramenti e Chiesa, Vergine Maria, Edizione Piemme, Casale Monferrato 1998, s. 110.

98 L. Brockett, The Theology of Baptism, Wisconsin 1971, s. 64.

99 Por. M. Pastuszko, Prawo o sakramentach świętych, s. 132-144.

100 K. Roy, Baptism Reconciliation and Unity, Carlisle 1997, s. 57.

101 Zob. B.W. Zubert, Chrzest dziecka wbrew woli rodziców – próba krytycznej wykładni kan. 868 § 2 KPK 1983, „Prawo Kanoniczne" 39 (1996) nr 3-4, s. 43-63.

rek Ewangelista podkreślił, że chrzest podobnie jak wiara konieczny jest do zbawienia (Mk 16, 16). Zgodnie z nauczaniem Kościoła do ważności tego sakramentu konieczne jest zaistnienie poszczególnych elementów, m.in.: materii, formy. Do zaistnienia sakramentalnego znaku potrzebny jest również szafarz, który powinien działać z właściwą intencją – udzielenia analizowanego sakramentu.

Jak zauważamy na podstawie przeprowadzonej analizy, na przestrzeni historii podejmowano dyskusję odnośnie do ważności chrztu, w sytuacjach kiedy to była wątpliwość co do zaistnienia konkretnego elementu tego sakramentu.

Nie ulega wątpliwości, że w relacji do innych sakramentów chrzest uważany jest za pierwszy, podstawowy sakrament. Zbawcza jego treść dopełniona się w bierzmowaniu, znajduje swoje najpełniejsze urzeczywistnienie w Eucharystii. Dlatego skuteczność pozostałych znaków sakramentalnych uzależniona jest od ważnego i godziwego przyjęcia tego sakramentu.

Źródła:

Brewiarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988.

Canones de sacramentis in genere: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, edidit Centro di documentazione Instituto per le science religiose – Bologna, ed. 2, Basileae – Barcione – Friburgi – Romae – Vindobonae 1962.

Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w., wybór J. Słomka, wyd. M, Kraków 2004.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientailium, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus, AAS 82 (1990), s. 1061-1364.

Codex Iuris Canonici, auctoritatae Ioannis Pauli PP. II promulgatus, AAS 75 II (1983) 1-301.

Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Praefatione E.mi Petri Card. Gasparri et indice analytico – alphabetico auctus, Typis Polyglottis Vaticanis 1956.

Denzinger H., *Enchiridion Symbolorum definitionum et decalrationum de rebus fidei et morum. Edizione bilingue a cura di P. Hunermann*, Bologna 1996.

Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski, t. IV, wyd. WAM, Kraków 2007.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *Lumen Gentium*, nr 29, [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 1967, s. 105-170.

Mansi J.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Florentae 1759-1798*, wyd. H. Welter, t. 0-53, Paris – Arnhem 1899-1927.

Migne J.P., *Patrologiae graecae cursus completus*, Paris 1857-1886.

Migne J.P., *Patrologiae latinae cursus completus*, Paris 1844-1864.

Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, przekł. A. Świderkówna, wyd. II, Wyd. M, Kraków 2010.

Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo baptismi parvulorum. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticani 1969.

Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Instructio „Ad totam Ecclesiam". Directorium ad ea quae a Consilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgate sunt exsequenda*, 14 maja 1967 r., nr 13, AAS 59 (1967) 574-592.

Opracowania:

Bączkowicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. II, Opole 1958.

Belarminus R., *Opera omnia*, t. III, Parisiis 1870.

Bertieri J., *De sacramentis in tenere, de baptismo et confirmatione*, Vindobonae 1774.

Bourgeois H., Sesboue B., Tihon P., *I segni della salvezza, , XII-XX secolo Sacramenti e Chiesa, Vergine Maria*, Edizione Piemme, Casale Monferrato 1998.

Brockett L., *The Theology of Baptism*, Wisconsin 1971.

Brunner P., *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe*, [w:] "Münchener theologische Zeitschrift" 2 (1951) 77-101.

Bułgakow S., *Prawosławie*, Białystok 1992.

Dacanay A. N., *The Sacraments of initiation (Baptism, Confirmation, Eucharist), A Commentary on Cc. 849-958 of the Code of Canon Law*, Anvil 2006.

Egger F., *Enchiridion theologiae dogmaticae*, Brixinae 1896.

Evdokimov P., *L'orthodoxie*, München 1959.

Granat W., *Sakramenty święte. Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, t. VII, cz. II, Lublin 1966.

Gratsch E. J., *Principles of Catholic Theology. A synthesis of Dogma and Morals*, New York 1981.

Gulbinowicz H., *Szafarz chrztu świętego w pismach rosyjskich teologów prawosławnych XIX wieku*, "Studia Warmińskie" 6 (1969) 331-345.

Hemperek P., *Chrzest,* [w:] *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku*, t. III, Lublin 1986.
Janczewski Z., *Ustanowienie szafarzy sakramentów świętych w Kościele łacińskim i Kościołach wschodnich*, Warszawa 2004.
Janczewski Z., *Ważność sprawowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, uzdrowienia i święceń w porządku prawnym Kościoła katolickiego*, Warszawa 2011.
Komonchak A.,Collins M., *The New Dictionary of Theology, The Liturgical Press*, Minnesota 1990.
Martos J., *Door to the Sacred. A historical introduction to sacraments in the Catholic Church*, Missuori 1991.
Osborne K. B., *The Christian Sacraments of Initiation, Baptism, Confirmation, Eucharist*, New York 1987.
Ott L., *Fundamentals of Catholic Dogma*, [w:] *Encyclopedia of the Doctrines of the Catholic Church*, red. K. Barth, Rockfors 1974.
Pastuszko M., *Prawo o sakramentach. Normy ogólne i sakrament chrztu*, t. I, Warszawa 1983.
Plochl W., *Geschichte des Kirchenrechts*, t. I, Wien-Munchen 1961-1962.
Podolecki J., *Szafarz sakramentu chrztu w starożytności chrześcijańskiej*, "Studia Warmińskie" 4 (1967) 363-397.
Preuss A., *The Sacraments. A Dogmatic treatise,* t. I: *The Sacraments in General. Baptism. Confirmation,* London 1917.
Ratzinger J., *Principles of Catholic Theology, Building Stones for a Fundamental Theology*, San Francisco 1989.
Roy K., *Baptism Reconciliation and Unity*, Carlisle 1997.
Sawicki D., *Sakrament chrztu świętego w Kościele prawosławnym,* [w:] J. Decyk, *Chrzest na nowo odczytany*, Warszawa 2001, s. 47-76.
Schenk W., *Liturgia sakramentów*, t. I, Lublin 1962.
Schmaus M., *Dogma 5, The Church as Sacrament*, London 1975.
Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica* III, q. 66, a. 7 [*w:] Sakramenty w ogóle – chrzest, bierzmowanie,t. 27, przeł. P. Bełch*, Londyn 1984.
Woestman W. H., *Sacraments, Initiation, Penance, anointing of the Sick, Commentary on Canons 840-1007*, Ottawa 1996.
Zubert B. W., *Chrzest dziecka wbrew woli rodziców – próba krytycznej wykładni kan. 868 § 2 KPK 1983*, „Prawo Kanoniczne" 39 (1996) nr 3-4, s. 43-63.

Obojętność w kulturze technicznej i samorealizacja człowieka

WIESŁAW PIEJA
Małopolska Szkoła Wyższa w Brzesku
Wydział Ekonomii i Pedagogiki

Abstract: *There is a close relationship between man and technology. Man is the creator of the art, science and culture. The relationship between them is the relationship between the concept and the concept of human technology. The technique is made by man. It carries a number of risks, such as adverse weather, increasing demand for energy robbery and raw materials. Technique threat to man, its authors, consciousness and freedom. Source of threats is in the same technique, this is a product of man, which sometimes begin to take yourself apart and make the man. This is the most drastic form of addiction. This technique is made absolute. But it is also a source of wealth and development, is one of the elements of human. Man appears as a unity-understood fact of what it is, and what just might happen. This becoming-a project or plan. According to existential philosophy, „existence precedes essence". At first, the man is indefinite in its existence, but its performance further define its essence. This term-to the implementation and activation. In this process the technique plays an important role. The man realizes himself by technology, it becomes more human. Technical measures are a form of self-realization of human rights. This is a form of technical rationality. The second form is the next technical rationality responsible for their action. There appears to be correlation technique of ethics. Responsibility for the technique is a challenge that is facing the man. From man to decide whether the technique will become a factor in his spiritual greatness, or the grave of humanity.*

Key words: *human, technics, relationship of technology and human, truth, technical progress, threat*

"Pytanie o istotę techniki jest także pytaniem o istotę człowieka".[1] Zachodzi bowiem ścisły związek między techniką a antropologią filozoficzną. Nie można przecież zrozumieć roli techniki w życiu człowieka, bez uwzględnienia faktu, że on jest jej twórcą. Nie ma bowiem techniki bez człowieka, tak jak bez człowieka nie ma nauki i - szerzej rzecz ujmując - kultury. Ale związek między pytaniem o istotę techniki, a pytaniem o istotę człowieka, ma głębszy jeszcze wymiar. Wskazuje na zależność między koncepcją człowieka a koncepcją techniki, na zachodzące między nimi powiązania zwrotne.

Uzasadnione przeto wydaje się pytanie o rolę techniki jako formy samorealizacji człowieka, o jej sens w procesie humanizacji świata.

Zwykle mówiąc o technice, mamy na uwadze zespół mniej czy bardziej skomplikowanych materialnych przedmiotów wytworzonych przez człowieka. Nie jest to wszakże jedyne znaczenie wiązane z terminem "technika".[2]

We współczesnej refleksji filozoficznej funkcjonuje on bowiem w innym jeszcze, bardziej czynnościowym sensie.

"Technika - pisał Heidegger - jest sposobem odkrywania". W ujęciu Heideggera technika jest więc przede wszystkim czynnością. Między techniką w znaczeniu wytworu, a techniką w znaczeniu czynności zachodzi mimo różnicy ścisły związek. Mówić bowiem o technice w sensie wytworu mamy na uwadze szereg przedmiotów wytworzonych w specyficzny sposób przez człowieka, a więc dzięki zastosowaniu techniki w znaczeniu funkcjonalnym. Przez technikę w sensie funkcjonalnym rozumiemy bowiem zespół wykonywanych przez człowieka czynności zmierzających do wytworzenia określonych przedmiotów lub do ich przetworzenia.[3]

Pytanie o miejsce zajmowane przez technikę w życiu człowieka, a zwłaszcza o wpływ, jaki wywiera ona na jego egzystencję, stanowi przedmiot rozlicznych dyskusji i sporów. Dość wyraźnie zaznacza się w nich świadomość zagrożeń, jakie rozwój ten niesie dla człowieka. Prawdą jest przecież, że gwałtowny postęp techniki, z jego wciąż wzrastającym i rabunkowo zaspokajanym zapotrzebowaniem na energię i surowce, z coraz większą ilością szkodliwych odpadów narusza równowagę środowiska i zagraża w ten sposób biologicznemu trwaniu ludzkości. Nie lekceważąc go, trzeba jednak podkreślić, że jego źródłem nie jest bezpośrednio technika. Wyrasta ono raczej z niewłaściwego, nieumiejętnego lub nieodpowiedzialnego posługiwania się techniką. Stwierdzenie

---

1 Andrew G. van Melsen, Nauki i technologia a kultura, Warszawa 1969, s. 277.

2 I. Schinella, Una morale „sociale" anche per gli domini della Chiesa?, w: RCI 76 (1995), nr 11.s. 745n.

3 Cyt. za G. Gaburro, Etica ed economia, Roma 1995, s.195n.

to nie pomniejsza w niczym samego zagrożenia. Gdzie indziej tylko sytuuje jego przyczyny[4].

Kiedy natomiast mówimy o zagrożeniu człowieka przez technikę, mamy na uwadze autonomię człowieka, jego świadomość i wolność, i to wszystko, co charakteryzuje człowieka jako człowieka. Źródło zaś tego zagrożenia nie tkwi w jakichś zewnętrznych w stosunku do techniki czynnikach, lecz w samej technice, w istotnych, konstytutywnych dla niej momentach. Dotyczy to przede wszystkim techniki w znaczeniu wytworu. Wszystkie przedmioty wchodzące w zakres tego pojęcia są wytworami człowieka. Bez jego działania nie zaistniałyby nigdy jako wytwory techniki. Jednakże raz wytworzone, odrywają się od człowieka i jako jego wytwory poczynają samodzielnie trwać, a nawet człowieka od siebie uzależniać. Uzależnienie to wzrasta razem z rozwojem techniki. Tym bowiem co charakteryzuje postęp technicznych rozwiązań jest przede wszystkim coraz większe ich skomplikowanie, a zarazem coraz szerszy zakres ich zastosowania. Z nim zaś wiąże się konieczność znalezienia takich systemowych rozwiązań, w obrębie których z wytworów techniki mogłaby korzystać maksymalnie wielka liczba ludzi. Rozwiązania te będą tym bardziej efektywne, im bardziej będą zobiektywizowane, a więc im bardziej pomijać będą podmiotowość człowieka, jego jednorazowość i niepowtarzalność, a w coraz większym stopniu traktować go będą jako element systemu. System więc poczyna wyrastać ponad człowieka i uzależniać go od siebie.[5]

Jeszcze wyraźniej tendencja do takiej obiektywizacji zaznacza się, gdy na technikę spojrzymy nie jako na wytwór, lecz jako na czynność. Składa się na nią szereg logicznie uporządkowanych, tworzących pewną usystematyzowaną całość czynności. Postęp techniki wyrażający się we wspomnianym już komplikowaniu się rozwiązań sprawia, że czynności nieodzowne dla osiągnięcia końcowego efektu są czynnościami coraz bardziej wyspecjalizowanymi, wykonywanymi przez coraz większe liczbowo grupy ludzi. Ich współdziałanie wymaga daleko zaawansowanej racjonalnej organizacji pracy. Pierwszym i podstawowym jej warunkiem jest maksymalna obiektywizacja podlegających zorganizowaniu czynności. Osiąga się ją przez wyeliminowanie z czynności wszystkich jej podmiotowych uwarunkowań i skoncentrowanie się samej funkcji, niezależnie od tego, kto i w jakim stanie ją wykonuje. Człowiek jako podmiot przestaje się więc w tym momencie liczyć, ważna natomiast staje się

---

4 Por. szerzej G. Gaburro, Etica ed economia, Roma 1995,s.23n.; G. Gatti, Morale cristiana e realat economica, LDC, Torino 1991, s.34nn.

5 Por. F. Besolin, Nuove teorie e nuove politiche di partecipazione, Marietti, Genova 1991, s. 98nn.

tylko wykonywana przez niego funkcja. Ten też moment mając na uwadze w technice, można - za G. Marcelem - powiedzieć, iż polega ona „na abstrahowaniu przede wszystkim bliźniego, a w ostatecznym rachunku na jego zaprzeczeniu".[6]

Rodzi się również i inne ważne pytanie: czy jednak istotne uzależnienie człowieka od techniki nie udoskonala i nie rozszerza ludzkich możliwości działania? Nie istnieje już człowiek dla niej, lecz ona dla człowieka. Absolutyzacja techniki jest współcześnie najbardziej drastyczną formą zagrożenia człowieka. Pod pewnym przynajmniej względem za jej przejawy mogą uchodzić wspomniane już wyżej tendencje do urzeczowionego traktowania człowieka, do jego sfunkcjonalizowania, do manipulowania nim. W każdej z nich z osobna oraz we wszystkich razem wziętych można bowiem dopatrzyć się próby podporządkowania człowieka technice jako nadrzędnemu wobec niego czynnikowi, posiadającemu własną, do niczego nie zrelacjonowaną wartość i cel.

Technika, może być zarówno źródłem zagrożenia dla człowieka, jak i czynnikiem jego bogacenia się i rozwoju. Inaczej mówiąc, technika może być jednym ze znaczących elementów samorealizacji człowieka.

Człowiek jawi się nam zawsze jako swoiście pojęta jedność tego, czym faktycznie już jest, oraz tego, czym dopiero może się stać. Ten ostatni moment mając na uwadze, mówimy więc o człowieku, że jest projektem albo planem.[7] Spełnienie zaś tego planu albo projektu dokonywane przez człowieka jest samorealizacją człowieka. Znane w filozofii egzystencjalistycznej adagium głoszące, iż „istnienie wyprzedza istotę"[8], zresztą dość różnie przez samych egzystencjalistów interpretowane, jest określeniem warunków tej samorealizacji. Człowiek w swoim bytowaniu jest początkowo dość nieokreślony, dopiero podejmowane przez niego kolejne działania coraz bardziej go określają, determinują jego istotę. Z tego więc punktu widzenia rzecz ujmując, samorealizację można by określić jako proces coraz pełniejszego określenia się człowieka, dokonującego się przez aktualizację kolejnych tkwiących w nim możliwości.

Ważne miejsce w procesie samorealizacji zajmuje technika. Nie jest wprawdzie jedynym warunkiem samorealizacji, odgrywa w nim jednak wciąż przybierającą na znaczeniu rolę. Wiąże się bowiem ze sposobem bycia człowieka jako człowieka w świecie. Obecność ta jest - jak zresztą egzystencja człowieka w ogóle - określona przez dwa czynniki: przez faktyczność człowieka i przez odpowiadające jej, w niej zakorzenione, możliwości. Można w związku z tym powiedzieć o niej, że z jednej strony jest

6 Gabriel Marcel, Les hommes contre l'humain, Paris 1951, s. 200.

7 Martin Heidegger, Sein und Zeit, Halle 1941, s. 145.

8 Jean-Paul Sartre, L'etre et le neant, Paris 1957, s. 655.

ona dana, z drugiej zaś - że jest zadana. Wyrazem pierwszego z wymienionych sposobów bycia w świecie jest faktyczność człowieka, wyrazem zaś drugiego - jego możliwości. Życie w świecie właściwe człowiekowi jest dynamiczne, twórcze. Polega na realizacji dostrzeżonych przez niego, najbardziej mu odpowiadających możliwości tego bycia w świecie.

Podkreślić wszakże trzeba, że technika nie jest jedynym sposobem realizowania się obecności człowieka w świecie. Gdyby miało być inaczej, wówczas człowiek jako człowiek nie mógłby inaczej realizować siebie w świecie, jak tylko oddając się aktywności technicznej. Technika jest tylko jedną z dziedzin, w obrębie których działając człowiek rozwija siebie, staje się bardziej człowiekiem.

Jeśli działania techniczne są aktualizacją zawartych w człowieku możności działania, to trzeba je uznać za formę samorealizacji człowieka. To ogólne stwierdzenie można jeszcze podbudować wskazując na pewne specyficzne dla ludzkiego sposobu działania momenty występujące w aktywności technicznej człowieka. Na pierwszym miejscu podkreślić tu trzeba racjonalność czynności technicznych. Żadna z nich nie jest przypadkowa, każda zaś uzasadniona jest planem opartym na dokładnym przeanalizowaniu zadań, środków będących do dyspozycji i możliwości ich zastosowania.[9]

Drugim, obok racjonalności, specyficznie ludzkim momentem w aktywności technicznej człowieka jest moment odpowiedzialności za podejmowane działanie. W świadomości wielu ludzi wciąż przecież funkcjonuje przekonanie o niezależności techniki od etyki. Jednakże w perspektywie coraz wszechstronniej uświadamianych negatywnych skutków niewłaściwie zastosowanej techniki pogląd ten budzi coraz więcej wątpliwości. W gruncie rzeczy jest on bowiem głęboko antyhumanistyczny, jako przejaw swoistej absolutyzacji techniki.[10]

Jeśli technika jest zespołem środków stojących do dyspozycji człowieka, to - jak każdym środkiem - człowiek może się nią posłużyć w dobrym, ale i złym celu. Z tego zaś punktu widzenia można już mówić o zależności techniki od etyki. Świadomość odpowiedzialności za technikę, za kierunki jej rozwoju, za sposób wykorzystania jej osiągnięć związku tego nie tylko nie podważa, lecz bardziej uwypukla.

Od człowieka zależy więc, czy technika stanie się czynnikiem jego duchowej wielkości czy też grobem jego człowieczeństwa.

Zachodzi bardzo ścisły związek miedzy człowiekiem z techniką. Człowiek jest twórcą techniki, nauki, kultury. Związek między nimi , to zależność między koncepcja człowieka a koncepcja techniki. Technika

9 F. Forte, Etica pubblica, Roma 1995, s.126n.

10 Por. F. Forte, Etica pubblica, dz. cyt.,s132.

jest wytworzona przez człowieka. Niesie ona szereg zagrożeń, jak szkodliwe odpady, powoduje wzrost rabunkowego zapotrzebowania na energię i surowce.

Technika zagraża człowiekowi, jako autorowi świadomości i wolności. Źródło zagrożeń tkwi w samej technice, dotyczy to wytworu człowieka, które niekiedy samodzielnie zaczynają trwać i uzależniać od siebie człowieka. To najbardziej drastyczna forma uzależnienia. Jest absolutyzacja techniki.

Ale technika jest tez źródłem bogacenia się i rozwoju, to jeden z elementów realizacji człowieka. Człowiek jawi się jako pojęta jedność- tego czym faktycznie już jest, oraz tego, czym dopiero może się stać. To stawanie się- jest projektem, albo planem. To mówimy o człowieku.

Według filozofii egzystencjalistycznej, „istnienie wyprzedza istotę", początkowo człowiek jest nieokreślony w swym bytowaniu, ale kolejne jego działania określają jego istotę. To określenie- to jego realizacja i aktualizacja. W tym procesie technika odgrywa ważną. Technika jest dana i równocześnie zadana człowiekowi. Człowiek przez technikę, realizuje siebie, staje się bardziej człowiekiem. Działania techniczne człowieka są formą samorealizacji człowieka. To jest jakaś forma racjonalności technicznych.

Druga formą obok racjonalności technicznej jest odpowiedzialność za podejmowane działanie. Jest to zależność techniki od etyki. Odpowiedzialność za technikę to wyzwanie, które stoi przed człowiekiem. Od człowieka zależy, czy technika stanie się czynnikiem jego duchowej wielkości, czy grobem człowieczeństwa.

Bibliography

Andrew G. van Melsen, Science and technology and culture, Warsaw 1969, s. 277.

I. Schinella, Una morale „sociale" anche per gli domini della Chiesa?, w: RCI 76 (1995), nr 11, .s. 745n.

Cyt. za G. Gaburro, Etica ed economia, Roma 1995, s.195n.

Por. szerzej G. Gaburro, Etica ed economia, Roma 1995.s.23n.; G. Gatti, Morale cristiana e realat economica, LDC, Torino 1991, s.34nn.

Por. F. Besolin, Nuove teorie e nuove politiche di partecipazione, Marietti, Genova 1991, s. 98nn.

Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain,* Paris 1951, s. 200.

Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* Halle 1941, s. 145; Jean-Paul Sartre, *L'etre et le neant*, Paris 1957, s. 655.

F. Forte, Etica pubblica, Roma 1995, s.126n.

Por. F. Forte, Etica pubblica, dz. cyt., s132.

Stručná história poskytovania zdravotnej starostlivosti

MARIÁN BABČÁK – OLEXANDER KIŠKO
VŠZaSP sv. Alžbety v Bratislave a Fakulta zdravotníctva PU v Prešove
FN J. A. Reimana v Prešove

Abstract: *We have recorded various attempts to help ill people from the earliest times. The development of health care was not always straightforward and it required a number of corrections. Providing health care significantly influenced the development of science and technology. Man is still in the focus of health care. A doctor is obliged to instruct a patient, who as a responsible person, decides for himself.*

Key words: *Health care. History. Patient. Health.*

Vlastná história ľudstva sa začala objavením písma koncom 4. tisícročia pred Kristom. Z obdobia prvých starovekých civilizácií v Egypte a Mezopotámii pochádzajú najstaršie autentické informácie o liečiteľstve.

V starovekom Grécku dôverovali liečivým silám všemocnej prírody. Položili základy vedeckej metodiky lekárskych diagnóz. Pre lekárov zaviedli prísne pravidlá správania sa v kódexe Hippokratovej prísahy. Antické lekárske školy poskytovali medicínske výklady a uznávali všeobecnú platnosť Gallenovej fyziológie, ktorá platila až do staroveku. Hippokratova prísaha sa pokladá za základ lekárskej etiky. Z nej vychádza aj moderná lekárska prísaha, ktorú skladajú absolventi lekárskych fakúlt. Tento starogrécky sľub má vyše 2000 rokov. Ostrov Kos 400 rokov pred Kristom bol najslávnejším centrom Asklepiovho kultu - boha lekára. Tento kult sa šíril z Epidauru do celého gréckeho sveta. V chráme Boha lekárstva bol najlepšou liečbou spánok. Pútnici dúfali, že Boh lekárstva ich v spánku vylieči a prostredníctvom snov im udelí rady. Až Hippokrates nabáda k skromnému a umiernenému vystupovaniu lekárov. V oblečení museli dbať na čistotu, nosiť slušné šaty, používať príjemne voňajúce masti. V tomto období

300 rokov pred Kristom lekári prehlbovali vedomosti z anatómie, fyziológie, výživy a liečby.

Až v rímskom období sa lekári začali špecializovať na jednotlivé orgány (oči, uši, zuby). Grécky odkaz racionálnej medicíny však narazil v Ríme na tvrdý odpor. Podľa Nového zákona Ježiš Nazaretský vyliečil množstvo chorých. Štyria apoštoli – Matúš, Marek, Ján a Lukáš v Evanjeliu opisujú ako Kristus svojou prítomnosťou alebo dotykom zbavil ľudí postihnutých chorobou. *Christus medicus* sa stal vzorom kresťanských lekárov. Pre tradíciu kresťanského liečiteľstva nie je však rozhodujúce len lekárske pôsobenie Spasiteľa, ale aj úloha ktorú dáva svojim apoštolom: „Chorých uzdravujte, mŕtvych krieste, malomocných očisťujte, démonov vyháňajte! Zadarmo ste dostali, zadarmo dávajte!“ (Mat. 10, 8).

Liečenie sa stalo kresťanským misionárskym poslaním, konaním v nasledovaní Krista. 14 rokov pred narodením Krista v dnešnom Vestfalsku (Alis pri Halterne), postavili Rimania pre svojich legionárov jednu z prvých nemocníc *valetudinárium*.[1] Tieto mali izby kde sa liečilo, ďalej mali kúpeľne s teplou, vlažnou a studenou vodou. Záchody boli vybavené splachovaním. K personálu vojenských lazaretov patrili táboroví lekári, lekárnici, pisári a inšpektori.

Novodobým architektom európskej medicíny sa stal Galenos (129-199 n. l). Toho povolal za svojho osobného lekára rímsky cisár Marcus Aurelius. Jeho dielo, z ktorého sa zachovalo vyše 300 spisov takmer zo všetkých oblastí lekárskej vedy, urobilo z Galena popri Hippokratovi najvýznamnejšiu lekársku osobnosť Antiky. Galenovým heslom bolo: Výborný lekár musí byť aj filozofom. Okrem iného bol zakladateľom humorálnej patológie. Rimania v neskoršom období využívajú v kúpeľoch liečivú silu vody. Tieto kúpele plnili hygienické, sociálne ale aj preventívne a terapeutické poslanie. V súvislosti s pobytom rímskeho vojska v Laugaríciu (v dnešnom Trenčíne) sa traduje, že rímski legionári využívali účinky termálnych prameňov v Trenčianskych Tepliciach. V r. 370 n. l. Basileios Veľký založil veľký nemocničný ústav vo východnej Anatólii.[2] V duchu kresťanského posolstva o milosrdenstve a láske k blížnemu našli tu prístrešie a opateru chudobní, starí a chorí.

V západných krajinách sa na chorobu pozeralo ako na trest za spáchaný hriech. Kristus *(Christus medicus salvator)* chorému priniesol uzdravenie, ak chorý pocítil ľútosť a modlil sa. Vrchol kláštornej medicíny v 12. storočí stelesňuje abatiša Hildegarda z Bingenu. V spisoch *Causae et curae* (Príčiny a liečenie) prináša popri náboženských predstavách

1 Z latinského slova valetudo - zdravie, zdravotný stav.

2 DOBRÍKOVÁ-PORUBČANOVÁ a kol.: *Nevyliečiteľne chorí v súčasnosti. Význam paliatívnej starostlivosti.* Trnava : SSV 2005, s. 25.

o chorobe aj naturalistické myšlienky v podobe liečivých prostriedkov. Lekárska škola v Salerne bola koncom 11. storočia najuznávanejšou univerzitou vo vzdelávaní lekárov. Špitály (lat. hospes – hosť) boli v západných krajinách úzko spojené s kláštormi alebo biskupskými katedrálami.

V období okolo r. 800 v čase panovania Háruna al – Rašída vznikajú prvé nemocnice v arabskom svete. Tieto boli zakladané popri školách – mádrasoch, kde sa vyučovalo náboženstvo, filozofia, matematika, astronómia i medicína.

Prvé kláštorné špitály na Slovensku pravdepodobne založili benediktíni v Hronskom sv. Beňadiku a v Nitre koncom 11. storočia. Neskôr vznikali v Levoči – v r. 1054, Spišských Matejovciach, Košiciach, Bratislave i Banskej Štiavnici. Benediktíni zakladajú kláštornú medicínu v 6. - 8. storočí n. l. Kláštorný deň určovala modlitba a práca: *„Ora et labora"*. Kláštor zodpovedal za všetkých chorých v bezprostrednom okolí. Pomoc chorých bola rovnocenná so službou Kristovi.[3]

Pre ošetrovanie na našom území mali tie to aktivity značný význam nielen preto, že umožňovali ošetrovať chudobných a opustených, ale aj preto, že sústreďovali skúsenosti predchádzajúcich generácií, obohacovali ich a odovzdávali ich mimo kláštorných zariadení. Charitatívne ošetrovateľstvo sa zameriavalo predovšetkým na uspokojovanie najzákladnejších potrieb života, teda na zabezpečenie prístrešia, poskytnutie stravy, na hygienu, duchovnú podporu a neskôr aj na liečiteľskú starostlivosť. Charitatívne ošetrovateľstvo ovplyvnilo vývoj a ďalšie zameranie ošetrovateľstva a ošetrovateľského vzdelávania na niekoľko storočí a pôsobí až dodnes.[4]

Na území dnešného Francúzska – v Arles vznikol okolo r. 500 najstarší merovejský špitál pre chudobných a chorých. Neskôr biskup Izidor zo Sevilly povýšil medicínu na korunu vedy. Jeho heslo bolo: *Medicina it est a modo* (voľný preklad: medicína pochádza z miery). Podľa Izidora správna miera v životospráve je tým čo udržiava zdravie. Nemiernosť narúša rovnováhu štiav a privoláva choroby. V praxi uplatňoval 3 princípy: diétu, farmáciu a chirurgiu. S rozvojom kresťanstva nadobúdajú úlohu liečiteľské centrá v kláštoroch.

Arabský svet v tomto období výrazne predčil úspechy európskej medicíny. Talentovaný lekár Rhazes z Perzie bol nazývaný arabským Hippokratom. Už v jeho období zdôrazňoval liečivý účinok hudby. Islamské nemocnice podporovali vzdelávanie lekárov. Starať sa o chudobných a ubiedených je povinnosťou moslimov. Tieto skutky možno prirovnávať

---

3 DOBRÍKOVÁ-PORUBČANOVÁ a kol.: *Nevyliečiteľne chorí v súčasnosti. Význam paliatívnej starostlivosti.* Trnava : SSV 2005, s. 30 - 31.

4 FARKAŠOVÁ, D.: *Ošetrovateľstvo – teória.* Martin : Osveta 2005, s. 23.

ku kresťanským siedmym skutkom milosrdenstva. Vrchol arabskej medicíny bol dosiahnutý za obdobia lekára Avicennu.

Avicenna je považovaný za najväčšiu osobnosť v lekárskej vede v histórii ľudstva. Abú Ali al- Husajn ibn Abdalláh Ibn Siná vytvoril *Canon medicinae*. Zakladal školy, nemocnice a útulky. Bol nielen zručným internistom, ale aj chirurgom a gynekológom. Toto dielo sa na celé stáročia stalo základom vedeckej medicíny. Je zložené z piatich kníh, vyniká vzorovým usporiadaným všeobecnej teoretickej medicíny, prehľadu liečivých látok, náuky o chorobách, chirurgie, náuky o horúčkach a náuky o používaní liekov. Do r. 1600 toto dielo vyšlo 36-krát v európskom aj arabskom svete. Za zmienku stojí aj po perzsky napísaný Avicennov spis o pulze. Tézu, že srdce ako prameň napájajúci krvou sústavu tepien má vlastnú silu, uplatnil anglický fyziológ William Harvey ako východisko svojho výskumu krvného obehu v r. 1628. Avicenna bol geniálny aj v bakteriológii, kde predpokladal, že nákazu spôsobujú miniatúrne ľudským okom neviditeľné živočíchy, ktoré sa šíria vzduchom aj vodou. Zničiť ich možno varom. Z jeho pera pochádzajú výstižné klinické pozorovania zápalu pľúc a pohrudnice, ako aj moru a cholery. Pozoruhodným spôsobom vystihol škodlivý vplyv strachu na ľudské zdravie.

V druhej polovici 11. storočia opateru o chorých začínajú preberať laici. Rozhodujúci podiel mal na tom *sv. František z Assisi*. Spomínaná lekárska škola v Salerne v r. 1150 -1180 zjednotila medicínske poznatky východu a západu. Byzantský cisár Ján II. Komnénos v 12. storočí vybudoval v Konštantínopole kláštor Pantokratora, kde bol vybudovaný špitál, ktorý poskytoval starostlivosť asi 50 chorým. Koncom 13. storočia s rozvojom miest stúpal záujem o zdravotnú starostlivosť. Začali vznikať prvé mestom zriaďované špitály.

Na Slovensku od 14. storočia sa budovali občianske špitály, ktoré zámožní občania hmotne zabezpečovali nehnuteľným majetkom. Jedným z prvých bol špitál v Trenčíne založený v r. 1340, neskôr v Košiciach v r. 1360 a v Kremnici 1382. Na špitály boli prestavané aj bývalé útulky pre malomocných. Mestá spravovali aj útulky pre chorých na mór. Vynútila si to veľká morová epidémia, ktorá zúrila v rokoch 1346 -1351. Mestské špitály spravovala mestská rada, farár, rehoľníci- augustiáni, benediktiáni a iní. Na východnom Slovensku boli založené dobročinné spolky na podporu chudobných v Levoči a Bardejove v r. 1416.

V druhej polovici 15. storočia vzniká v Burgundsku Hôtel – Dieu, ktorý bol vzorom pre občianske nemocnice na celom západe. Najdôležitejšími liečivami zostávali rastliny. Mohutný rozvoj lekárnictva a medicíny prináša vynález kníhtlače Guttenbergom.

Jednou z reholí, ktorá poskytovala duchovnú i telesnú opateru trpiacim bola rehoľa *Johanitov*. Vznikla okolo r.1050 v Jeruzaleme. Okrem boja za ochranu viery Johaniti plnili charitatívne poslanie opatery nemocných. Heslom týchto rehoľných rytierov bolo: *Obrana viery a služba chudobným*. V každom sídle zriaďovali zdravotnícku službu, ktorá mala 4 lekárov a 9 ošetrovateľov. Choré ženy mali opatrovať ošetrovateľky. Konečnou zastávkou Johanitov bol ostrov Malta. Od vtedy sa nazývajú maltézsky rytieri. Špitál ktorý založili v La Valette na Malte bol schopný prijať 800 chorých. Ošetrovatelia mali povinnosť starať sa o čistotu v miestnostiach, čistotu postelí, posteľné plachty sa vymieňali denne. Nemocničné lôžka boli od seba oddelené bielymi ľanovými závesmi. Na Slovensku túto starostlivosť prevzala rehoľa milosrdných bratov, ktorá u nás pôsobila od r. 1650.

Koncom 16. storočia vychádza v Brne kniha venovaná balneografii Moravy. Autor lekár – Tomáš Jordan opisuje termálne pramene v Trenčianskych Tepliciach, kúpeľné zariadenie a procedúry. O piešťanských kúpeľoch vyšla zmienka v Londýne v r. 1671 z pera Edwarda Browna, ktorý sa zastavil v Piešťanoch. Zistil, že piešťanská voda obsahuje bielu usadeninu, a meď či striebro v nej sčernejú. O slovenských kúpeľoch v tomto období je zmienka v nemeckých i maďarských písomnostiach.

V roku 1601 anglická kráľovná Alžbeta I. vydala zákon o chudobných. Týmto zákonom chcela anglická vláda obmedziť žobranie a tuláctvo. Zákon mal pomôcť chorým a chudobným, zatiaľ čo práce schopných mal donútiť pracovať. Začiatkom 17. storočia v Hamburgu dokončili nemocnicu pre morom nakazených ľudí, tzv. morový dom. Podobné zariadenie vzniklo aj v Paríži v nemocnici sv. Ľudovíta. Neskôr sa podobné typy domov stavali v Amsterdame, Mníchove a Ulme.

V prvej polovici 17. storočia vo Francúzsku vznikla rehoľa *Milosrdných sestier*. Táto rehoľa sa plne oddala službe chorým. V r. 1614 vo Viedni začala stavba nemocnice Milosrdných bratov nad ktorou prevzal záštitu cisár Ferdinand II. Historickým prelomom bol vznik samostatného pôrodníckeho oddelenia v parížskej nemocnici Hôtel – Dieu. K oddeleniu patrila aj škola pre pôrodné babice, ktorá si získala veľké uznanie. Veľkým prínosom v pôrodníctve bolo dielo Justíny Siegemundinovej z r. 1690 v Berlíne. Vydala príručku pre pôrodné babice pod názvom *Veľmi potrebné poučenie o ťažkých a nepravidelných pôrodoch*.

V epoche osvietenstva do poskytovania zdravotníckej starostlivosti začal zasahovať štát. Vlády si uvedomovali, že vnútorný blahobyt a vonkajšia moc závisia od pracovných síl a počtu obyvateľov. Zavádza sa racionálny poriadok do činnosti liečiteľov a kontroly vykonávania liečiteľstva na základe povoľovacích skúšok. Voči nepreskúšanému liečite-

ľovi sa postupovalo ako proti šarlatánovi. Vysoká detská úmrtnosť sa už nechápala ako osudová samozrejmosť. Pozornosť lekárov sa upriamila aj na to, že príčinou chorôb môže byť bieda, zlé pracovné a bytové pomery, nevedomosť a predsudky. Na Slovensku osvietenecké vplyvy prenikali do medicíny aj zásluhou reforiem Márie Terézie a Jozefa II. Na Slovensku sa mapovali bohatstvá minerálnych a termálnych vôd. Organizáciu verejného zdravotníctva zabezpečovali mestá.

Od prvej tretiny 18. storočia tieto problémy boli riešené Uhorskou kráľovskou miestodržiteľskou radou. Bola zriadená osobitná komisia so zameraním na proti epidemické opatrenia. V r. 1770 bol vydaný cisársko kráľovský mandát - *Generálny zdravotný normatív*. Uzákoňoval náplň činnosti zdravotníckych pracovníkov a kontrolu ich odbornej pripravenosti. V druhej časti dokumentu sa pojednávalo o boji proti epidémiám.

V Berlíne v tomto období bola založená slávna nemocnica *Charité*, ktorá slúžila ako civilná nemocnica pre chudobných. Viedeň sa stala hlavným mestom lekárskeho centra svetového významu. Ťažisko vzdelávania na lekárskej fakulte spočívalo vo výučbe pri lôžku chorého. 29. novembra 1770 bola zriadená Lekárska fakulta Trnavskej Univerzity, ako prvá v Uhorsku. Zriadením fakulty sledovala panovníčka Mária Terézia zabezpečenie dostatočného počtu lekárov domáceho pôvodu, ktorí sa dovtedy pripravovali výhradne mimo Uhorska. Organizačná štruktúra i obsah výučby sa riadili modelom Viedenskej lekárskej fakulty. Fakulta po siedmich rokoch trvania bola premiestnená do Budapešti.

Heidelberský lekár a profesor F. A. Mai bol horlivým bojovníkom za verejné zdravie koncom 18. storočia na území dnešného Nemecka. V tomto období Jozef II. otvoril vo Viedni všeobecnú nemocnicu, ktorá mala 2000 lôžok. Nemocnica bola založená 16. 8. 1784. Mala 111 izieb a v každej bolo 20 pacientov. Na rozdiel od nemocnice v Paríži, kde sa o lôžko delili traja i štyria pacienti, tu mal každý pacient vlastné lôžko. Zvlášť bola vyčlenená budova pre 200 duševne chorých pacientov.

Koniec 18. a začiatok 19. storočia bol poznamenaný búrlivými vojenským konfliktmi v Európe. Vznikla potreba vzniku pohyblivých lazaretov. Tie boli zavádzané vo Francúzsku a neskôr v Rakúsku i Prusku. Rozvojom manufaktúr a vznikom prvých tovární, ako aj položením základov farmaceutického priemyslu, sa zdravotníctvo i medicína dostali na kvalitatívne vyššiu úroveň. Hlavným problémom zostávala nezvládnuteľná hrozba epidémií (mor a cholera), ako aj nízka úroveň verejného zdravotníctva. Na prelome 19. storočia pripadalo na jedného lekára 75 tisíc obyvateľov. Na túto neradostnú skutočnosť upozornil Ľudovít Štúr v roku 1846 v Slovenských národných novinách. Nové nemocnice vznikali v Trnave – 1824, neskôr v Bystrici, Prešove a Nitre. Prelomom v diag-

nostike vnútorných ochorení bolo zavedenie novej metódy načúvania stetoskopom. Veľký rozkvet v tomto období nastal v kúpeľníctve, kde sú v historických análoch spomínané Bardejovské kúpele, v ktorých sa liečili ochorenia tráviaceho a srdcovo – cievneho ústrojenstva. Svetoznámymi sa stali Karlove Vary a liečivé účinky alkalicko – salinicko – muriatickej vody prilákali takých prominentných hostí, akými boli J. W. Goethe, L. von Beethoven a iní.

Duševné ochorenia stáli v centre pozornosti lekárov ale ja filozofov. Pod vedením psychiatra M. Jacobyho otvorili v roku 1825 v Siegburgu liečebňu pre duševne chorých. Predtým takúto starostlivosť duševne chorým poskytovali trestnice a blázince. Medicína sa stávala vedou faktov a už v tomto období začínajú prvé kroky v priemysle liečiv na území dnešného Nemecka. Veľkým prelomom bol objav maďarského lekára I. F. Semmelweissa, ktorý zaviedol na pôrodníckom oddelení viedenskej Všeobecnej nemocnice povinnú dezinfekciu rúk roztokom chlóru ako opatrenie proti šíreniu horúčky šestonedieľok. Týmto opatrením znížil úmrtnosť pacientok na polovicu.

V čase osvietenstva v 18. storočí v Amsterdame i Hamburgu vznikali dobrovoľné spolky na záchranu ľudí v nešťastí. V roku 1877 v Londýne založili Spolok ambulancií svätého Jána, ktorý nadväzoval na tradície johanitov. Cieľom bolo teoreticky i prakticky vyškoliť čo najviac laikov na poskytovanie prvej pomoci. V roku 1864 vznikol Červený kríž na podnet H. Dunanta.[5]

V Bostone v roku 1841 otvorili jednu z prvých protialkoholických liečební na svete. Cieľom týchto zariadení bolo zabrániť umiestňovaniu alkoholikov v psychiatrických liečebniach. Podobné spolky miernosti bojovali i na území dnešného Slovenska proti tzv. „šenkom pálenčeným". Alkoholizmus sprevádzal veľkú biedu v oblastiach Liptova, Oravy a Šariša. Pre rozvoj zdravotníctva v tomto období na našom území mal veľký význam zákon č.14 z roku 1876, ktorý sa usiloval riešiť problematiku zdravotníctva komplexne. Najväčším problémom zdravotníctva zostávali infekčné choroby. Počas troch morových epidémií v tomto období zomrelo asi 150 000 obyvateľov. Epidémia zasiahla najviac Zemplín, Košice a Prešov. Určitý pokrok sa dosiahol očkovaním proti kiahňam. Veľkým problémom ostávali pravé kiahne, záškrt, šarlach a osýpky. Teda ochorenia , ktoré postihovali detskú populáciu. Koncom 19. storočia na Slovensku pôsobilo 356 lekárov.

Angličanka zo zámožnej rodiny Florence Nightingalová sa spolu s ďalšími 38 zdravotnými sestrami vybrala do Skutari v Turecku pomáhať raneným počas krymskej vojny. Britská zdravotná služba nebola pripra-

5 FARKAŠOVÁ, D.: *Ošetrovateľstvo – teória.* Martin : Osveta 2005, s. 25.

vená na službu v poli. Chýbali lekári, zdravotné sestry i najzákladnejšie zdravotnícke pomôcky. Londýnske Times uverejnili škandalózny článok o pomeroch v britských lazaretoch. Florence Nightingalová bola požiadaná, aby zorganizovala starostlivosť o ranených. Svoje zásady starostlivosti o ranených a poskytovania ošetrovateľskej starostlivosti zhrnula v diele: *Poznámky o nemocnici*, a *Poznámky o zdravotnej starostlivosti*. Doteraz prevažujúci systém založený na dobročinnosti začala nahrádzať kvalifikovaná všeobecná zdravotnícka starostlivosť.

Prvé zmienky o nemocenskom poistení na Slovensku pochádzajú z druhej polovice 19. storočia. Zakladali ich baníci, ktorí mali tzv. bratské pokladnice z čias 16. storočia. Boli to sociálne zamerané spolky na podporu baníkov. *Všeobecný banský zákon* vydaný v r. 1854 tieto tradície zjednotil a upravil. Na tento zákon nadväzovala *Robotnícka všeobecná pokladnica*, ktorá zabezpečovala potreby murárskym robotníkom. V roku 1891 vzniká zákon o nemocenskom poistení.

V období do konca 1. svetovej vojny bolo niekoľko kategórií zdravotníckych pracovníkov: lekári, lekárnici, pôrodné asistentky i ránhojiči. Na začiatku 20. storočia bolo na Slovensku viac ako 900 lekárov. Pôrodnú asistentku mala zamestnávať každá obec, ktorá mala viac ako 1500 obyvateľov. Diplomované asistentky, ktoré absolvovali osobitnú školu pre pôrodné asistentky (v Bratislave 1872, v Košiciach od r. 1907), získali diplom. Postupne ránhojiči stratili vplyv a celá starostlivosť prešla do rúk lekárov. V Bratislave v r. 1864 dokončili Krajinskú nemocnicu, ktorá mala kapacitu 250 postelí. Neskôr nemocnicu rozšírili na 382 lôžok a vytvorili päť oddelení: interné, kožno – venerické, chirurgicko – pôrodnícke, očné a psychiatrické. V r. 1872 v Bratislave otvorili tzv. *Kráľovskú babskú školu*, na ktorej sa vzdelávali budúce pôrodné asistentky. Bola to prvá a jediná zdravotnícka škola na Slovensku v 19. storočí. O školu sa zaslúžil pôrodník Ján Ambro. Napísal učebnicu pre pôrodné asistentky: *Kniha o pôrodníctve*.

V USA na konci 19. storočia vzniká *Národná rada zdravia*. Mala kontrolovať všetky opatrenia proti nákazám a ich šíreniu medzi jednotlivými štátmi USA. Po občianskej vojne sa prudko rozvinul systém poskytovania zdravotnej starostlivosti. Vzniklo asi 400 lekárskych škôl a systém postgraduálneho vzdelávania. Pre chudobných boli zakladané dobrovoľné nemocnice – *voluntary hospital*.

V druhej polovici 19. storočia vznikajú na Slovensku nemocnice v Trnave, Nitre, Trenčíne i v Liptovskom Mikuláši. Budova rehole milosrdných bratov v Bratislave pochádza z 20. rokov 18. storočia a bola najväčšou nemocnicou na Slovensku. Mala aj vlastnú lekáreň. Významným rehoľným ústavom bola bratislavská nemocnica rehole sv. Alžbety

na Špitálskej ulici. Nemocnice a pôrodnice v tomto období mali veľké problémy s infekčnými chorobami, na ktoré umieralo veľa pacientov. Zavedením *asepsy* – odstránením choroboplodných zárodkov zo všetkých predmetov, ktoré sa môžu dostať do styku s operačnou ranou, v širšom kontexte komplex opatrení zabraňujúci vniknutie choroboplodných zárodkov do organizmu, sa podarilo tento problém výrazne odstrániť. Základom tejto myšlienky bola antisepsa, ktorú propagoval v Glasgowe J. Lister v druhej polovici 19. storočia.

V októbri 1889 vznikla slávna klinika Mayo v USA. Stala sa prototypom novej formy súkromnej nemocničnej organizácie, vyznačujúcej sa spoluprácou rozličných špecialistov. Od začiatku svojej činnosti uplatňovali nové metódy v chirurgii, ako sú anestézia, antisepsa a asepsa. Plánovite sa venovali chirurgii brucha. Kvalita tejto nemocnice pretrváva do dnešného obdobia. Významným pokrokom v diagnostike bol objav W. C. Rontgena v r. 1895 – ktorým zaviedol do praxe vyšetrenie RTG. Na konci 19 storočia zavádza v Taliansku Riva – Rocci moderné meranie tlaku krvi. Použitím kontrastnej látky sa stali viditeľnými priedušky, žlčové cesty a odvodné močové cesty. Sme svedkami začiatku endoskopických metód.

Koncom 19. storočia vo väčších mestách domáci lekár začína strácať svoje postavenie. Príčinou tohto stavu bola špecializácia lekárov. Na lekárskej fakulte v Zurichu promovala prvá lekárka z Rakúska – Uhorska Gabriela Possauerová.

Po roku 1918 medicína a zdravotníctvo na Slovensku zaznamenali kvalitatívny zlom. Podarilo sa zlikvidovať infekčné choroby, zvýšená pozornosť sa začala venovať tuberkulóze, sociálnym chorobám a pohlavným ochoreniam. Zhoršenie zdravotného stavu obyvateľstva sa viazalo na obdobie svetovej hospodárskej krízy a druhej svetovej vojny. Sanatóriá sa stali pilierom kúpeľníctva. Sanatóriami sa nazývali liečebné domy a ozdravovne. Najčastejšie boli v súkromných rukách. Priekopníkom liečenia pľúcnych ochorení v sanatóriách bol na Slovensku Mikuláš Sontág. V roku 1875 založil prvé sanatórium v Novom Smokovci. Podobne svetoznáme boli pľúcne sanatóriá vo Švajčiarsku. Tieto sanatóriá liečili kostné a kožné formy tuberkulózy ultrafialovým žiarením z výbojky a slnečným žiarením.

Zdravotné sestry založili pod vedením nemeckej sestry Agnes Karllovej prvú miestnu skupinu *Profesionálnej organizácie ošetrovateliek*. Nemecko sa stávalo vedúcou mocnosťou v oblasti zdravotníctva. V Heidelbergu bol otvorený prvý *Ústav pre výskum rakoviny* v roku 1906. Pri tejto príležitosti bola usporiadaná prvá medzinárodná konferencia na túto

tému. Ústav mal dve oddelenia: biologicko – chemické a histologicko – parazitologické.

V USA v r. 1906 kongres schválil prvý zákon o zabezpečení kvality potravín a liečiv: Pure Food and Drug Act. Dozor nad zákonom vykonáva do dnešných dní *Food and Drug Administration – FDA.*

V období prvej svetovej vojny sa mnohí lekári nechali zneužiť v službách vojnovej propagandy. Vo výbuchu nacionalistických vášní zanikli hlasy odporcov vojny najmä z prostredia humanistov. Hlavne v Nemecku veľká časť známych lekárov podpísala výzvu, v ktorej sa zdôvodňovalo vypovedanie vojny zo strany Nemecka.

Jedným z prvých zákonov nového Česko – slovenského štátu bol zákon č. 2/1918 Zb., ktorým sa zriadilo samostatné ministerstvo verejného zdravotníctva a telesnej výchovy. Prvým ministrom zdravotníctva sa stal Vavro Šrobár. Hneď so vznikom nového štátu sa vytvorila inštitúcia, ktorá združovala odborníkov z oblasti boja proti tuberkulóze. Nový prezident T. G. Masaryk poskytol vznikajúcej organizácii záštitu svojho mena a autority. Vznikla Masarykova liga proti TBC. Starala sa o miestne dispenzáre, vyplácala príspevky pre nemajetné rodiny postihnuté TBC, uhradzovala náklady spojené s umiestňovaním nemajetných pacientov do liečebných ústavov. Prvým krajinským sekretárom Masarykovej ligy proti tuberkulóze na Slovensku bol Dr. Ivan Stodola. 27. júna 1919 bola zriadená Univerzita Komenského v Bratislave. Do tej doby medici zo Slovenska študovali na lekárskej fakulte Karlovej univerzity v Prahe. Táto však kapacitne nestačila, nakoľko tam študovala veľká skupina juhoslovanských a amerických študentov. Podnet na vytvorenie tejto univerzity dali českí učitelia na čele s profesorom Kristiánom Hynkom. V máji 1919 vycestovali do Bratislavy, aby zistili v akom stave sa nachádza Lekárska fakulta Alžbetínskej univerzity, ktorá vznikla v r. 1912. V auguste r. 1919 Lekársku fakultu Alžbetínskej univerzity prevzal Česko – slovenský štát. Prvým dekanom LF UK sa stal Gustáv Muller. Výučbovou bázou Lekárskej fakulty sa stal komplex pracovísk Štátnej nemocnice v Bratislave. Túto nemocnicu tvorilo 7 kliník a 818 lôžok. Lekárske fakulty v medzivojnovom období prešli výraznými zmenami. Okrem pražskej (českej a nemeckej), vychovávali lekársky dorast v Bratislave a Brne. V tomto období pozorujeme vydávanie nových odborných časopisov, medzi nimi od roku 1921 *Praktický lékař*.

Dejinami ľudstva sa prelínajú aj dejiny cukrovky. Už najstaršie civilizácie v povodí rieky Níl mali vo svojom spoločenstve lekárov, ktorí na svoju dobu boli veľmi zruční a oplývali výborným pozorovacím talentom. Už v roku 1500 pred n. l. v Ebersovom papyruse nachádzame zmienku o rade liekov, ktoré účinkujú pri veľkej strate moča. Aj na indickom sub-

kontinente nájdeme kus histórie diabetu. 1000 rokov pred n. l. Sušruta popísal ochorenie, ktoré má príznaky diabetes mellitus. V roku 230 pred n. l. Appolonius z Memphisu považoval cukrovku za určitý druh edému[6]. Autorom, ktorý ako prvý použil názov ochorenia – *diabetes* – je Arataeus z Kappadocie 200 rokov po narodení Krista. Inšpirovalo ho zrejme nadmerné močenie pacientov, preto použil slovo diabetes – sifón. „Diabetes je čudesná choroba ... Mäso a kosti sa pri nej spolu rozplývajú v moči ... Chorí nikdy neprestanú vylučovať moč, práve naopak, neprestajne vyteká z ich otvorených stavidiel. Od vzniku ochorenia po jeho rozvinutie uplynie dlhý čas, no keď je choroba v rozvinutom štádiu, možno pokladať dni pacienta za spočítané, pretože choroba rýchlo postupuje a po biednom a bolestivom živote nastáva rýchla smrť.“ Obdobie stredoveku nebolo vhodným obdobím z hľadiska rozvoja medicíny a tobôž z hľadiska cukrovky. Velikán svetovej medicíny Avicenna pri cukrovke odporúčal zvýšiť pohybovú aktivitu, cvičenie a jazdu na koni a vyhýbať sa liekom s diuretickým účinkom.

Až obdobie renesancie prispieva k znovuobjaveniu moderného človeka zodpovedného za svoj osud, dochádza k nebývalému rozkvetu vedy a vzdelávania. William Cullen v roku 1787 pridáva k diabetes príslovku mellitus – sladký. Po ňom v roku 1798 Rollo potvrdil u pacientov s *diabetes mellitus* nadmerné množstvo cukru v krvi. Claude Bernard v roku 1855 nachádza vzťah medzi cukrovkou, pečeňou a nervovým systémom. V roku 1869 Paul Langerhans popisuje ako prvý v pankrease ostrovčeky, ale nepozná ich funkciu. Až patofyziológovia Oskar Minkowski a Joseph von Mering po pankreatektómii psa v roku 1889 zisťujú kauzálny vzťah medzi pankreasom a cukrovkou.

20. storočie je storočím modernej vedy s aplikovaným výskumom. Na začiatku storočia priekopníci, ako bol M. A. Lane, rozlišujú v pankrease ostrovčeky alfa a beta. V roku 1921 svet konečne dostáva do daru aktívny hormón, ktorý znižuje hladinu cukru v krvi, a to zásluhou Fredericka Bantinga a Charlesa Besta. Tento hormón nazývajú isletin. Kanadskému fyziológovi F. G. Bantingovi (1891 – 1941) a poslucháčovi medicíny CH. H. Bestovi (1899 – 1978) sa podarilo prakticky izolovať klinicky využiteľný inzulín. V praxi sa však presadil názov, ktorý mu dal Jean de Mayer – inzulín – a to v roku 1912. V nadväznosti na experimenty s odstraňovaním podžalúdkovej žľazy sa uplatnil názor, že príčinou cukrovky je nedostatočná sekrécia Langerhansových ostrovčekov pankreasu[7]. Podarilo sa to preukázať tak, že pod kožu pokusných zvierat s umelo vyvolanou

6 BABČÁK, M., MERČIAKOVÁ, M. KMEC, J.: Diabetes mellitus *2*.typ a artériová hypertenzia – najnovšie poznatky. In: *Diabetes a obezita, ročník 4, č.* 8, november 2004, s. 15 – 41.

7 SCHOTT, H. et al.: *Kronika medicíny*. Bratislava : Fortuna Print, 1994, 648 s.

cukrovkou transplantovali časť pankreasu a príznaky cukrovky vymizli. Aj pri podviazaní vývodov, ktorými sa odvádzajú do dvanástnika vonkajšie sekréty slinivky, zostali ostrovčeky zachované a cukrovka sa nerozvinula.

Nemecký internista G. L. Zulzer izoloval účinný preparát už v r.1903, lenže už v roku 1909 musel pre nezvládnuteľné toxicko – alergické reakcie a predávkovania, svoje pokusy zastaviť. K objaveniu inzulínu už takmer dospel aj rumunský vedec Faulescu. Nedostatočné čistenie látky mu však nedovoľovalo robiť pokusy na ľuďoch. V júli 1921 v čase dovoleniek dal riaditeľ fyziologického ústavu v Toronte J. J. MacLeod (1976 – 1935) mladému lekárovi F. G. Bantingovi k dispozícii laboratórium, 10 pokusných psov a ako asistenta 21 – ročného poslucháča medicíny CH. H. Besta. Banting získaval extrakt pomocou roztoku kuchynskej soli z rozdrobených Langerhansových ostrovčekov. Tento extrakt podával intravenózne psom, u ktorých vyvolali cukrovku. Obaja bádatelia hľadali aj jednoduchší spôsob ako získať inzulín. Zadovážili si podžalúdkové žľazy zo štvormesačných plodov teliat a extrahovali substanciu acetónom a okysleným alkoholom. Rozhodujúce experimenty sa realizovali v čase medzi 7. a 14. augustom 1921. K získaniu čistejšieho inzulínu významnou mierou prispel J. B. Collin. 11. januára 1922 boli výskumy korunované úspechom na pacientovi, 14 ročnom chlapcovi, ktorého stav bol beznádejný.[8] Na objav účinku inzulínu reagovali aj českí lekári. Fyziológ V. Laufberger sa zaoberal účinkami inzulínu, a v r.1924 ho pripravil v čistom stave. Použitím inzulínu v klinickej praxi sa zaoberal zakladateľ českej endokrinológie J. Charvát (1897 –1984).

Po druhej svetovej vojne sme svedkami priam zázračnej akcelerácie poznatkov nielen zo všeobecnej medicíny ale aj z diabetológie. Frederick Sanger v roku 1955 objavuje štruktúru inzulínu, neskôr v roku 1960 sa darí stanoviť metódami RIA jeho hladina v krvi zásluhou S. A. Bersona a kolektívu. Sedemdesiate a osemdesiate roky minulého storočia priniesli prvé metódy, ktoré umožnili stanoviť C – peptid. Génovým inžinierstvom sa začali vyrábať rekombinantné inzulíny. K tomu pristupuje snaha transplantovať Langerhansove ostrovčeky. Priekopníkmi sa stali v roku 1972 Lazarov, Lacy, Ballinger, Kemp a ďalší.[9]

Aj naše malé Slovensko zásluhou profesora Rudolfa Korca má veľký podiel na rozvoji diabetológie v rámci celého sveta. Synonymom československej diabetológie zostane meno profesora Korca, ktorého krédom bolo: *„Experimentátor výsledky neskresľuje a je ochotný súkromne i verejne vzdať sa svojich hypotéz a teórií a priznať, že sa mýlil, ak fakty hovoria*

8 SCHOTT, H. et al.: *Kronika medicíny*. Bratislava : Fortuna Print, 1994, 648 s.

9 SMATANOVÁ, S.: Krátka história objavenia a liečby diabetes mellitus. In: *Diabetes a obezita, ročník 1, č.* 1, máj 2001, s. 57 – 58.

proti nemu. Naopak experimentátor má byť neochvejným zástancom ním objavenej pravdy, ak je o nej na základe faktov presvedčený. Nikdy ju však nemá vyhlasovať za absolútnu, za dogmu a je povinný umožniť aj iným jej overenie". Profesor Korec už v roku 1947 začal svoje experimentálne kroky na diabetických potkanoch, neskôr tieto pokusy rozšíril ešte o cukrovku vyvolanú subtotálnou alebo totálnou pankreatektómiou podľa Shapira. V roku 1960 sa začal venovať výskumu cukrovky vyvolanej antibiotikom Streptozotocínom.[10] V ďalšom vedeckom bádaní pokračoval experimentami – dočasnou ligatúrou v. portae a v. hepaticae u potkanov. Snaha jeho priateľov vo výskume, prof. Lacyho a prof. Lazarova, bola vyliečiť diabetikov na dlhšiu dobu transplantáciou kolagenázou izolovaných Langerhansových ostrovčekov už v roku 1973 a to intraportálne do heparu alebo intraperitoneálne. Profesor Korec získal darom kolagenázu od prof. Lacyho zo St. Louis a podarilo sa mu intraportálne - hepatálnou transplantáciou - vyliečiť prvé dve streptozocíndiabetické samičky v roku 1975 dlhšie ako na pol roka. Neskôr sa odhodlal k renálne-subkapsulárne alo/homo transplantáciám rozstrihaných 3 - 5 neonatálnych pankreasov za imunosupresie azatioprinom. Ako prvý sa pokúsil dokázať, že rejekcia je špecifický imunitný proces a opakované transplantácie sú úspešnejšie, čím je kompatibilnejší darca alebo intenzívnejšia imunosupresia.

Prof. Korec bol doslova a do písmena medicínsky polyhistor. Je známe, že vyštudoval fyziku a chémiu na Prírodovedeckej fakulte UK v Bratislave. Známe sú jeho práce o voľnej a viazanej glukóze v moči, ku ktorým sa vraciame aj dnes pri štúdiu glykácie proteínov. Na novom pracovisku v Košiciach sa venoval aj biochémii, kde intenzívne propagoval a uplatňoval patofyziologické postupy pri štúdiu diabetes mellitus. Napísal prvú slovenskú monografiu biochémie *Metabolizmus*[11].

Ako prvý na svete transplantoval pankreas a obličky prof. Sutherland v roku 1984. U nás ako prvý vykonal transplantáciu pankreasu v Banskej Bystrici Hampl v roku 1999.[12] V roku 1924 sme svedkami zavedenia do praxe prvej umelej obličky. Internista G. Haas v Giessene vykonal prvú umelú hemodialýzu. Táto metóda zachránila život mnoho tisíc ľuďom.

V predvojnovej ČSR v roku 1924 bol prijatý zákon o poistení zamestnancov pre prípad choroby, invalidity a staroby. V tom istom roku francúzski bakteriológovia A. Calmette a C. Guerin vyvinuli očkovaciu

10 RYBKA, J.: Čím přispěl Prof. MUDr. R. Korec DrSc k diabetologii. In: *Diabetes a obezita, ročník 5, č.* 9, máj 2005, s. 8 – 13.

11 ČÁRSKY, J.: Podiel prof. MUDr. R. Korca, DrSc, na rozvoji biochémie na Slovensku. In: *Diabetes a obezita, ročník 5, č.* 9, máj 2005, s. 13 – 15.

12 SMATANOVÁ, S.: Krátka história objavenia a liečby diabetes mellitus. In: *Diabetes a obezita, ročník 1, č.* 1, máj 2001, s. 57 – 58.

látku proti tuberkulóze. V roku 1925 v Martine vznikla dvojročná škola pre sociálnu a zdravotnú starostlivosť, ako súčasť Ústavu Miroslava Rastislava Štefánika. Prijímali sa do nej absolventky dvojročnej rodinnej školy. Škola bola z zameraná na starostlivosť o matku a dieťa, sociálnu hygienu, materstvo a iné. Od roku 1927 došlo k zmene organizácie zdravotníctva v ČSR. Vznikla Expozitúra Ministerstva verejného zdravotníctva na Slovensku. Mala štyri oddelenia :

1. Zdravotnícko - administratívne
2. Epidemické
3. Zdravotnícko - sociálne
4. Hygienické

V tomto období sa začala formovať prvá generácia moderných slovenských lekárov okolo profesora S. Kostlivého a profesora K. Čárskeho. Od roku 1928 začal v ČSR platiť zákon č. 200 o pomocnej pôrodníckej praxi a o vzdelávaní a výcviku pôrodných asistentiek. Zákon priniesol podstatné zlepšenie odbornej pôrodníckej starostlivosti. Určil povinné vzdelávanie a prípravu odborných asistentiek. Zákon zaviedol aj úradne chránený jednotný titul *„pôrodná asistentka“*. Do okruhu samostatnej pomocnej pôrodníckej praxe patrila samostatná pomoc pri pravidelnej gravidite, pôrode i šestonedelí. Samostatné ošetrovanie novorodencov, dojčiat a detí, ktoré nepotrebovali lekárske ošetrenie. Prínosom bolo aj zavedenie tzv. opakovacích kurzov po piatich rokoch od ukončenia štúdia a potom po desiatich rokoch. Tieto školy boli zriadené v Bratislave a Košiciach.

Od roku 1932 nariadením č. 39/1932 bol v ČSR zavedený titul odborný lekár., podmienený jeho špecializačnou prípravou. V roku 1933 v Ústave M. R . Štefánika v Martine otvorili prvú ošetrovateľskú školu pre prípravu civilných zdravotných a detských sestier na Slovensku. Dovtedy totiž v nemocniciach pôsobil výhradne odborne pripravený rehoľný ošetrovateľský personál. Na jeho prípravu slúžili dve ošetrovateľské školy: v Bratislave pri ráde Milosrdných sestier sv. Kríža a v Košiciach pri ráde Milosrdných sestier sv. Vincenta.

Koniec veľkej hospodárskej krízy priniesol so sebou nové trendy v poskytovaní zdravotníckej starostlivosti. Podľa amerického vzoru (Mayo Clinic v Rochesteri, USA), bola v Paríži dokončená nová Hospital Beaujon s 12 poschodiami a 1000 lôžkami. Začína sa éra budovania veľkokapacitných nemocníc. Pokroky v medicíne, moderné operačné postupy, anestéza, aseptické sály, rozšírenie laboratórií, RTG diagnostika i nevyhnutnosť kooperácií špeciálnych odborov viedli ku vzniku koncepcie veľkokapacitných nemocníc.

V Nemecku v tomto období sa medicína totálne spolitizovala a dostala sa do služieb nacistov. Títo zavadzali do praxe rasistické zákony, eutanáziu i pokusy na ľuďoch. Nehumánne a proti spoločenské boli izolácie duševne chorých a telesne zmrzačených, ktorých potajme likvidovali za asistencie lekárov a zdravotníckeho personálu. Vyvrcholením tejto politiky boli pokusy na väzňoch a vraždenie väzňov v koncentračných táboroch počas druhej svetovej vojny. V bývalom Sovietskom zväze naopak zdravotníctvo v tomto období bolo zoštátnené a centralizované. Lekárska starostlivosť bola bezplatná a dostupná. Dominujúcim znakom bolo centrálne plánovanie a kontrola všetkých činností. Na niektorých západných politikov dokonca pôsobilo pozitívne. O neľudskom zaobchádzaní s ľuďmi v stalinských väzniciach a táboroch, obetiach násilia, hladomoru a iných negatívnych veciach svet nevedel nič.

V roku 1938 americký psychológ B. F. Skinner založil behaviorizmus. Základom bolo len objektívne porovnateľné a merateľné správanie. Na Slovensku v roku 1939 vznikol Štátny zdravotno-sociálny ústav v Bratislave. Slúžil ako vedecký, študijný a kontrolný orgán vo všetkých zdravotníckych otázkach. Zakladateľom bol Ivan Stodola. Počas druhej svetovej vojny viacerí lekári i medici boli zapojení do protifašistického odboja. Najvýznamnejším organizátorom bol profesor K. Koch, v organizácii *Obrana národa* a *Justícia*. Pomáhali českým dôstojníkom pri prechode na Západ cez Maďarsko a podporovali rodiny väznených.

Lekári i zdravotníci boli vystavení krutým skúškam vojny najmä na východnom fronte, kde zúril týfus, šarlach, infekčná žltačka. Boli svedkami umierania od hladu, vysilenia, omrznutia.

Ošetrovanie ranených počas SNP zabezpečovali v 1. čs. armádnom zbore vojenské a poľné nemocnice. Nemocnica 1 (krycie meno Konrád) bola na Sliači. Mala 600 lôžok a v priebehu bojov sa v nej liečilo 2000 ranených. Ďalšie nemocnice boli v Banskej Bystrici, Donovaloch, Zvolene i Dobšinej.

Od konca druhej svetovej vojny sa internacionalizoval výskum i veda, pribudli nové medicínske disciplíny a profesie. Vznikli nové medicínske technológie. Významným historickým obdobím vo vývoji slovenského zdravotníctva a medicíny sú roky od skončenia druhej svetovej vojny. Presadzovala sa zásada jednotnej zdravotníckej starostlivosti poskytovanej štátom, ktorý občanovi ústavou zabezpečuje právo na najúčinnejšiu ochranu zdravia. Do praxe vstúpili nové zákony č. 103/1951 Zb. o jednotnej preventívnej a liečebnej starostlivosti, zákon č. 4/1952 o hygienickej a proti epidemickej starostlivosti a neskôr zákon č. 20/1966 Zb. o starostlivosti o zdravie ľudu. Vzrástol počet nemocníc, polikliník, liečebných ústavov, kúpeľných zariadení, obvodných územných i závodných am-

bulancií. Počet lekárov sa zvýšil na 18 000. V zdravotníctve sa namiesto prirodzených mechanizmov uplatňovali direktívne, od života odtrhnuté spôsoby riadenia, narastal byrokratizmus, formálnosť a neefektívnosť. Avšak odborná úroveň i profesionalita tak lekárov ako aj zdravotných sestier bola porovnateľná so západným modelom zdravotníctva. V ostatných rokoch sa do popredia začali dostávať chronické neinfekčné ochorenia, ktoré postupne postihujú vekove čoraz nižšie skupiny obyvateľstva. Sú to ochorenia srdca a ciev, vysoký tlak krvi, cukrovka, nádorové ochorenia a drogové závislosti. Do popredia sa dostal Národný program podpory zdravia v Slovenskej republike. Navrhuje riešenie ochrany a podpory zdravia v troch oblastiach pôsobenia:

1. Stratégia ochrany zdravia.
2. Stratégia rozvíjania zdravia.
3. Stratégia zdravotníckej prevencie.

V roku 1948 bola založená Svetová zdravotnícka organizácia – WHO – World Health Organisation pri OSN so sídlom v Ženeve. Jej hlavnou úlohou je boj proti epidémiám, vytváranie karanténnych opatrení, štandardizácia liekov a iné. WHO definovala zdravie ako: „stav celkového telesného, duševného i sociálneho blaha, a nielen to, že človek netrpí chorobu alebo nejakým neduhom“. V roku 1948 – 1951 sa u nás vybudoval systém národného poistenia, zaviedla sa platená dovolenka, možnosť rekreácie, sledovalo sa zlepšenie výživy. Robili sa opatrenia na zvýšenie bezpečnosti pri práci a zvýšenie kultúry bývania.

V rámci postgraduálneho vzdelávania bol založený v roku 1952 v Trenčíne doškoľovací ústav. Jeho prvým riaditeľom sa stal prof. D. Dieška. Vzdelávanie stredných zdravotníckych pracovníkov sa postupne dotváralo v školskej i mimoškolskej sústave. V roku 1960 vzniklo stredisko pre ďalšie vzdelávanie stredných zdravotníckych pracovníkov v Bratislave. V polovici 60 – tých rokov bolo na Slovensku 21 stredných zdravotníckych škôl, v ktorých sa pripravovali strední zdravotnícki pracovníci v odboroch: zdravotná sestra, detská sestra, ženská sestra, diétna sestra, zubná sestra, rehabilitačný pracovník, asistent hygienickej služby, zdravotný laborant, očný optik, ortopedický protetik a iní. Zdravie sa začalo stávať veľkou témou rozhlasu, televízie a tlače. V roku 1967 prof. CH. Barnard ako prvý na svete transplantoval srdce L. Washkanskému v Kapskom meste. Pacient žil ešte 18 dní, potom zomrel na nezvládnuteľnú infekciu. Týmto krokom sa začala nová éra v skvalitňovaní zdravia a zvládnutí takých stavov, ktoré predtým končili fatálne.

Enormný nárast mŕtvych na cestách si vo vyspelých krajinách vyžiadal začiatkom 70. rokov vybudovanie systému záchranárstva. Základom pomoci v núdzi je okamžité predbežné poskytnutie prvej pomoci škole-

ným laikom. Postupnosť krokov pri tom určuje abeceda prvej pomoci : uvoľniť dýchacie cesty – zabezpečiť dýchanie – zabezpečiť krvný obeh. Tieto myšlienky siahajú až do antiky Plínia a Hippokrata a do neskoršej arabskej medicíne. V stredoveku sa formovali predovšetkým v rámci náboženských skupín, ktoré si predsavzali starostlivosť o ranených a chorých.

V roku 1970 nastáva nová éra poskytovania zdravotnej starostlivosti vytvorením rýchlej zdravotnej pomoci a záchrannej služby. Tieto pozostávali z piatich prvkov:

1. Bezodkladné opatrenia na záchranu života priamo na mieste nehody.
2. Hlásenie nehody.
3. Odborne fundovaná starostlivosť poskytnutá v zmysle prvej pomoci
4. Odborný transport.
5. Definitívna starostlivosť o pacientov na príslušných klinikách.

Základy modernej záchrannej služby boli vybudované v Nemeckej spolkovej republike. Od 80. rokov tam funguje celoplošná vrtuľníková záchranná služba. Akčný rádius na jedno stanovisko je asi 50 km. Cieľom bolo dosiahnuť miesto záchrany do 10 minút.

Záchranná služba na Slovensku vzniká v r. 1991 ako integrovaný systém v rámci SR Cestný záchranný systém Slovakia. Úzko spolupracoval s leteckou záchrannou službou . Po roku 2000 vzniká sieť RZP a RLP s vybudovaním staníc, ktoré majú byť schopné do 10 – 15 minút byť na mieste záchrany a poskytnúť nevyhnutnú pomoc v súčinnosti s Hasičským záchranným zborom a políciou SR.

V r. 1973 v USA bola zverejnená listina práv pacienta. Lekár je povinný poučiť pacienta. Táto zásada vychádza z uznania pacienta ako zodpovednej osoby, ktorá sa rozhoduje sama za seba. Pacient je rovnocenný partner. Biil of Rights – práva pacienta v nemocnici:

1. Pacient má právo na starostlivosť a úctivé zaobchádzanie.
2. Pacient má právo na informácie o diagnóze, liečbe a prognóze, ktoré mu zrozumiteľnou a prijateľnou formou poskytne jeho ošetrujúci lekár.
3. Pacient má právo, aby bol pred začiatkom každého ošetrenia či zákroku dostatočne informovaný a mohol vyjadriť súhlas alebo nesúhlas.
4. Pacient má právo odmietnuť ošetrenie, pokiaľ to pripúšťa zákon, a byť informovaný o dôsledkoch svojho rozhodnutia.
5. Pacient má právo na zachovanie súkromia pri lekárskej starostlivosti poskytovanej jeho osobe.

6. Pacient môže očakávať, že so všetkými správami a záznamami o jeho zdravotnom stave sa bude nakladať diskrétne.
7. Nemocnica je povinná primeraným spôsobom reagovať na želania a žiadosti pacienta, pokiaľ jej to možnosti dovoľujú.
8. Pacient má právo byť informovaný o vzťahu svojej nemocnice k iným ústavom, ktoré by pri jeho liečbe prichádzali do úvahy.
9. Pacient má právo na informáciu, či nemocnica patrí do sústavy experimentálnych pracovísk, ak to má súvislosť so starostlivosťou oňho a liečbou jeho vlastnej osoby.
10. Pacient môže očakávať, že starostlivosť oňho bude pokračovať tak dlho, kým to jeho zdravotný stav bude vyžadovať.
11. Pacient má právo skontrolovať účet za nemocničnú liečbu a v nejasných prípadoch požiadať o vysvetlenie jednotlivých bodov.
12. Pacient má právo na informáciu o nemocničnom poriadku, ktorá sa ho ako pacienta týka.[13]

V roku 1973 prijalo Ministerstvo zdravotníctva SSR opatrenia týkajúce sa zásad poskytovania prvej pomoci a vznikajú stanice rýchlej zdravotníckej pomoci (SRZP). Odbornými vedúcimi staníc sa stali lekári so špecializáciou anesteziológia, chirurgia alebo interná medicína. S rozvojom spoločnosti, čoraz viac ľudí cestuje do iných destinácií, vzniká vysoké riziko prenosu tropických ochorení, legionárskej choroby a iných. Do popredia sa dostávajú kardiovaskulárne ochorenia a ochorenia poruchy metabolizmu cukrov a tukov. Medicína sa atomizuje, vznikajú nové špecializované kardiovaskulárne ústavy a ústavy pre výskum a liečbu cukrovky. Na základe analýzy bolo konštatované, že zdravotný stav populácie v Česko – Slovensku na konci 90. rokov 20. storočia sa značne zhoršil. Bolo konštatované výrazné zaostávanie zdravotného stavu česko-slovenskej populácie v porovnaní s vyspelými krajinami Európy a sveta.

Stredná dĺžka života poklesla v r. 1964 – 1984 z 10. miesta na 27. miesto medzi 27 uvádzanými európskymi štátmi a z 13. miesta na 41. miesto vo svete. V roku 1987 bola u nás priemerná dĺžka života u mužov 67,5 roka a u žien 74,9 roka. V roku 2003 stredná dĺžka života na Slovensku bola 73,9 roka , v Maďarsku 72,4 roka ale v USA 77,2 roka.

Na našom území pomaly klesá dojčenská úmrtnosť. V r. 1987 tvorila 13 promile , kým prijateľné hodnoty neprekračujú 10 promile. V špičkových krajinách miera dojčenskej úmrtnosti neprekračuje 5 promile.

Oproti Švédsku a Švajčiarsku je u nás o 33% vyššia celková úmrtnosť. Stále sa zvyšuje úmrtnosť mužov v produktívnom veku. V r.1986 bola dvojnásobne vyššia v porovnaní s vyspelými európskymi krajinami. Kardiovaskulárne choroby sú na prvom mieste príčin úmrtia. Na treťom

13 American Hospital Association, 1973.

mieste sú onkologické ochorenia. Stúpa závažnosť duševných ochorení. V r. 1988 sa podieľali 10% na invalidizácií. Výrazne negatívny trend je zaznamenávaný vo vývoji alergických ochorení, porúch imunity a toxikománie.

Príčiny tohto stavu spočívali v deformácii spoločensko-politickej klímy s vyradením prirodzených politických, ekonomických a morálnych motivácií. Táto klíma bola nepriaznivá pre prioritné uplatňovania kritéria zdravia. Prítomná bola deformácia sociálneho rozvoja a starostlivosti o človeka. Takisto sa nerovnomerne rozvíjali štruktúry národného hospodárstva s preferenciou odvetví ktoré sú neúmerne náročné na suroviny a energiu. Viedlo to k výraznej devastácii životného prostredia s akútnym i dlhodobým dosahom na zdravotný stav občanov.

Zoznam použitej literatúry:

BABČÁK, M., MERČIAKOVÁ, M. KMEC, J.: Diabetes mellitus 2.typ a artériová hypertenzia – najnovšie poznatky. *In: Diabetes a obezita*, ročník 4, č. 8, november 2004, s. 15 – 41.

ČÁRSKY, J.: Podiel prof. MUDr. R. Korca, DrSc, na rozvoji biochémie na Slovensku. In: *Diabetes a obezita*, ročník 5, č. 9, máj 2005, s. 13 – 15.

DOBRÍKOVÁ-PORUBČANOVÁ a kol.: *Nevyliečiteľne chorí v súčasnosti. Význam paliatívnej starostlivosti.* Trnava : SSV 2005, s. 25.

FARKAŠOVÁ, D.: *Ošetrovateľstvo – teória.* Martin : Osveta 2005, s. 23.

RYBKA, J.: Čím přispěl Prof. MUDr. R. Korec DrSc. k diabetologii. In: *Diabetes a obezita,* ročník 5, č. 9, máj 2005, s. 8 – 13.

SCHOTT, H. et al.: *Kronika medicíny.* Bratislava : Fortuna Print, 1994, 648 s.

SMATANOVÁ, S.: Krátka história objavenia a liečby diabetes mellitus. In: *Diabetes a obezita,* ročník 1, č. 1, máj 2001, s. 57 – 58.

Sekularizácia ako téma filozofie náboženstva u R. Schaefflera

MARTIN VAŠEK
Univerzita Konštantína Filozofa, Filozofická fakulta, Nitra

Abstract: *The phenomenon of secularization pay theology and philosophy of the last century a large space and constant in these reflections continues. The article deals with the problem of secularization philosophical perspective. It represents the idea of leading contemporary German philosopher Richard Schaeffler. The first part concerns the history of the process of secularization in Europe and the second part presents Schaeffler´s understanding of the relationship of religious and secular thinking. At present, it is important to develop cooperation of two differentiated ways of thinking - religious and secular. The Judeo-Christian tradition can accept input from secular reason and secular reason can be inspired by religious thinking.*

Keywords: *secularisation, philosophy of religion, religious thinking, profanity*

Úvod.

Fenoménu sekularizácie (sekulárneho, sekularity) ako je známe, venovala teológia i filozofia 20. storočia rozsiahli priestor a neustále v týchto reflexiách pokračuje. V roku 2002 aj časopis *Verba Theologica* venoval prvé dve čísla sekularizácii a sekularizmu. V príspevku chceme priblížiť postoj a úvahy jedného zo súčasných popredných nemeckých filozofov náboženstva Richarda Schaefflera, týkajúce sa tohto fenoménu. Autor reprezentuje kresťanskú filozofiu, konkrétnejšie jej katolícku líniu. Preto aj k skúmanej problematike pristupuje z filozofického a nie z teologického či religionistického pohľadu. Nemecký autor si pri traktovaní problematiky sekularizácie v rámci filozofie náboženstva všíma kľúčové momenty

v procese „utajovania/vytrácania posvätného“ a uvažuje tiež o vzťahu sekulárneho a náboženského myslenia.

Richard Schaeffler (nar. 1926) pôsobil do roku 1989 na Ruhr-Universität v Bochume (Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen). Slovenskej a českej odbornej verejnosti je známy predovšetkým prostredníctvom prekladu jeho knihy *Religionsphilosophie* (I. vydanie v Nemecku v roku 1983, česky *Filosofie náboženství*). Kniha bola hodnotená ako medzník v dejinách tejto disciplíny; podľa *Theologische Literaturzeitung* podáva prvé typologizujúce zhrnutie všetkých hlavných problémov filozofie náboženstva. Podieľal sa i na koncipovaní IV. zväzku *Dejín náboženského myslenia* a spolu s ďalšími autormi tak zavŕšili veľký projekt M. Eliadeho. Svoju stať nazval *Náboženská kreativita a sekularizácia v Európe od osvietenstva*.[1]

V prvej časti článku krátko priblížime niektoré Schaefflerove myšlienky týkajúce sa sekularizačného procesu v Európe a v druhej časti sa zameriame na jeho chápanie vzťahu náboženského a sekulárneho myslenia. Konkrétne pôjde o poukázanie na možnú spoluprácu a kooperáciu dvoch diferencovaných racionalít – náboženskej a sekulárnej.[2]

K dejinám sekularizačného procesu v Európe. Schaefflerov príspevok k projektu M. Eliadeho.

Ako bolo uvedené, Schaeffler participoval na dokončení rozsiahleho a jedinečného diela M. Eliadeho štúdiou, v ktorej zachytáva kľúčové momenty procesu sekularizácie v súlade s Eliadeho zámerom.[3] Eliade už

---

1 ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení*, Praha 2007.

2 K tejto tematike odkazujem na článok O Štěcha, ktorý sa zaoberá myslením J. Habermasa. Podľa O. Štěcha z Habermasovho poňatia vyvstávajú dva ciele. Chce obhájiť pozíciu sekulárnej racionality ako platformy, na ktorej je možné založiť demokratickú rozpravu vedenú podľa princípov, ktoré zdieľajú všetky rozumové subjekty. Z takejto debaty môže vychádzať svetonázorovo neutrálna legislatíva. Druhým cieľom je vytvorenie akejsi aliancie proti niektorým prúdom moderného myslenia, ktoré likvidujú základ morálnej sebareflexie subjektu a tak v dôsledkoch i demokracie. „Habermas hledá střední pozici, která se vyhne jak náboženskému fanatizmu, tak reduktivnímu scientizmu, ovšem v pojetí člověka je více – než si vyžaduje prostá tolerance – nakloněn hladat inspiraci v tradičních náboženských pojmech a obrazech.“ V týchto bodoch sa stretáva s Charlesom Taylorom. Taylor sa ale kriticky stavia k pokusu „uhájit exkluzivní pozici sekulární racionality, která je podle něj neslučitelná s rovným přístupem všech ke společenskému rozhodování. Sekulární jazyk je jediným klíčem k politické sféře a dá se předpokládat, že větší břemeno překladu a potenciálního vyloučení, ve srovnání s těmi, kdož vycházejí z některého ze sekulárních pojetí světa, ponesou obhájci explicitně náboženských návrhů.“ ŠTĚCH, O., Dialog sekulárních a religiózních perspektiv, in *Filosofický časopis* 2008, č. 56, 2008, 770-771.

3 Schaeffler sa viackrát vracia k mysleniu M. Eliadeho, ktorý chápal pojem profánny ako protiklad k pojmu posvätný a posvätno vymedzoval vo vzťahu k profánnemu. Pripo-

v prvom diele *Dejín náboženského myslenia* vyslovil zámer v poslednej kapitole posledného zväzku venovať priestor sekularizácii, v ktorej ide o utajenie posvätného, či povedané presnejšie, jeho stotožnenie so svetským. V treťom zväzku ale je zámer formulovaný iným spôsobom; Eliade si kladie za cieľ v poslednej kapitole analyzovať náboženskú kreativitu moderných spoločností. Vzniká tak otázka, ako rozumieť na prvý pohľad protikladným zámerom. Schaeffler k tomu poznamenáva: „Nemají si tato dvě ohlášení tématu odporovat, pak za nimi musí stát předpoklad, že sekularizační proces lze odvozovat z působení náboženských představ a postojů, a že právě proto je zvláště zřetelným příkladem toho, co Eliade nazýval „dialektikou hierofanie“.[4]

Dialektika hierofánie je pojem často používaný Eliadem a vyjadruje dvojakú jednotu protikladných prvkov (1. posvätného a profánneho, 2. partikularity a univerzality). V prvom prípade ide o paradoxnú zhodu posvätného a profánneho, absolútneho a relatívneho, večného a premenlivého/časného. Najzreteľnejším výrazom tejto jednoty protikladov je kresťanská zvesť o inkarnácii Boha. Druhá jednota protikladov spočíva v tom, že všetko čo jestvuje, sa môže stať na jednej strane stelesnením posvätného, no na druhej strane táto uskutočnená transformácia predmetu, ktorý stelesňuje posvätné, zároveň predpokladá odlíšenie hierofanického predmetu od predmetov ostatných. Hierofánia, ktorá sa deje v určitých častiach empirického sveta, vykazuje súčasne vo svoje partikularite tendenciu stať sa univerzálnou, čo vedie k tomu, aby sa zrušil profánny priestor a čas a nastolil sa priestor a čas posvätný. Aj tento priebeh (resp. tendencia) sa dá podľa Eliadeho vyčítať z kresťanstva, z posolstva o inkarnácii Boha, keď sa posolstvo o vtelenom Bohu do konkrétneho človeka rozširuje až k idei kozmického Krista. (Pripomeňme v tejto súvislosti Pavlove listy Efezanom 1,10 a Kolosanom 1,15. V Kristovi ako v hlave sa má zjednotiť všetko čo je na nebi aj na zemi.)

---

meňme základnú Eliadeho definíciu: „A zde se nám jako první definice posvátného nabízí jeho protiklad k profánnímu.“ ELIADE, M., Posvátné a profánní, Praha 2006, 12. Podľa Schaefflera však nedostatočne zdôvodnil, „prečo tento vzťah patrí podstatne k posvätnému, tak že môže slúžiť k jeho definícii“. Napriek tomu dal Eliade podnet k premysleniu otázok, prečo vzťah k profánnemu (teda vzťah k svojmu protikladu), je pre sakrálne určujúci a prečo jestvujú v priebehu dejín náboženstiev meniace sa časti skúsenostného sveta, „na ktorých sa deje „transfigurácia“ každodenných skúsenostných obsahov na javové podoby posvätného.“ SCHAEFFLER, R., Profanität, Säkularität, Verlust des Sakralen. Ein Plädoyer für die Unterscheidung dreier Begriffe, in KIENZLER, K., – REITER, J., – WENZLER, L., (Hg.) *Das Heilige im Denken – Zu Ehren von Bernhard Casper*, Münster 2005, 39, 40.

4 SCHAEFFLER, R., Náboženská kreativita a sekularizace v Evropě od osvícenství, in ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení*, Praha 2007, 426.

Podľa Schaefflera týmto sa dostáva do pohybu proces, v priebehu ktorého sa prekonávajú hranice posvätného a profánneho. V tomto zmysle vyúsťujú celé dejiny do dokonalého utajenia posvätného, presnejšie do jeho stotožnenia so svetským. Proces sa napĺňa v Európe od osvietenstva a podieľajú sa na ňom výrazne myslitelia od Marxa, Nietzscheho až po Freuda. Schaeffler začína svoju stať analýzou nábožensko-historických predpokladov osvietenstva a pokračuje procesmi, ktoré sa odohrávali v Európe od 17. do 20. storočia.

Zameriame sa bližšie na časť venujúcu sa marxistickým a antimarxistickým diktatúram a problému „pseudomorfóz" náboženského, nakoľko táto časť bezprostredne súvisí s našimi vlastnými nedávnymi európskymi a slovenskými dejinami a prostredím. Podľa marxistickej predstavy v novej beztriednej spoločnosti bude náboženstvo nadbytočné, podobne ako donucovacia moc práva. Vychádzalo sa z predstavy, že pokiaľ nejestvuje rozpor medzi individuálnymi a verejnými záujmami, verejné záujmy nemusia byť presadzované mocou. Podobne pokiaľ človek prekoná odcudzenie a odstráni prekážky, ktoré sú dôvodom túžby a snov po lepšom svete, náboženstvo nie je potrebné. Skúsenosť však uvedené predstavy nepotvrdila, marxistické „ideály" museli byť obraňované ozbrojenou mocou a policajnou silou. Náboženstvo sa vnímalo ako opora kontrarevolučných síl a preto bolo v rôznych podobách znevažované a potláčané.

Marxizmus chápal náboženstvo ako ideológiu, ako súbor predstáv a spôsobov konania, ktorý si robí nárok na pravdu a chce presadzovať vlastný nárok na vládu, resp. odmieta nárok na vládu iných. Iná bolo situácia v nacionálno-socialistickom režime v Nemecku, kde bolo náboženstvo chápané ako súčasť svetonázoru. V tomto zmysle sa otázka pravdy, ktorú obhajuje a zvestuje náboženstvo, „redukovala na otázku jeho druhové přiměřenosti s ohledem na rasový charakter těch, jimž má být toto náboženství hlásáno".[5] Kresťanské cirkvi – katolícka i evanjelická – viedli proti národnému socializmu obranný boj a veľa kresťanov podstúpilo i mučenie.

Z hľadiska dejín náboženských ideí má podľa Schaefflera stretnutie s národným socializmom dôležitý dôsledok. Nejde tu ešte výslovne o otázku vzťahu kresťanskej viery a sekularizovanej kultúry, ale o otázku kritérií, na základe ktorých by bolo možné rozpoznať znetvoreniny náboženstva. Napr. nacionálnu ideológiu, ktorá vystupuje ako „mýtus 20. storočia" a ktorá sa „zdobila" rituálmi prevzatými z náboženského dedičstva. Schaeffler k tomu poznamenáva: „Rozpoznávat a zavrhovat je třeba nikoli sekulárnost kultury, nýbrž pseudomorfózy náboženství."[6] Pre nábožen-

5 Tamže, 458.

6 Tamže, 461.

stvá sa preto ukazuje ako trvalá a naliehavá úloha odlišovať pravé jadro od jeho znetvorenín a pseudoreligióznych podôb.

Pokračujúci proces sekularizácie po vojne mal za následok, že kresťanské posolstvo bolo ťažké vyjadriť zrozumiteľne. Schaeffler na príklade situácie v Nemecku ukazuje, ako sa v jeho východnej časti stal jazyk náboženstva pre široké vrstvy obyvateľstva takmer cudzím jazykom a slovo evanjelia sa stalo nezrozumiteľné. Východiskom z tejto situácie neboli ani pokusy „svetského", „ateistického", či „nenáboženského" hovorenia o Bohu, nakoľko nedokázali ukázať špecifickosť kresťanstva a jeho radikálnu diferenciu od rôznych sociálnych a politických programov či hnutí. Ich výsledkom skôr bola resakralizácia niektorých oblastí sveta – napr. politicko-spoločenského poriadku. V dôsledku paušálneho odsúdenia náboženstva preto absentovalo hľadanie kritérií pre rozlíšenie náboženského a jeho pseudopodôb a tým sa rozmáhali formy „modloslužebného přehodnocování světského v novou sakralitu".[7]

Po páde marxisticko-leninskej ideológie, ktorá stratila vierohodnosť, sa marxizmus neukázal a neuspel ako alternatíva liberálneho kultúrneho optimizmu a už vôbec nie ako alternatíva kresťanstva. Sekulárna marxistická kultúra dospela do bodu svojho prekonania a to nie z dôvodu silných vonkajších vplyvov, ale vďaka logike vlastného vývoja. Po zrútení socialistického režimu jestvovali pokusy o náboženskú a kultúrnu obnovu. Vyskytli sa i prípady obnovy prostredníctvom príklonu k východným, resp. mimoeurópskym náboženským tradíciám. Tieto však neprešli procesom sekularizácie a preto nedokázali vymedziť, určovať či formovať vzťah náboženstva, kultúry a spoločnosti v sekularizovanej Európe. „Diferencovaně kritický vztah k sekulárnosti evropské kultury tedy nelze získat útěkem před jejími důsledky, do domněle zdravé religiozity cizích kultur, nýbrž jen tak, že si Evropané budou osvojovat vlastní tradici kriticky a příslušníkům cizích kultur budou dávat k dispozici nejen výsledky sekularizačního procesu, ale poskytnou jim také výsledky své reflexe."[8]

Sakralizáciou politiky a kultúry, alebo sebaprekonaním náboženstva v akejsi „post-religióznej" podobe sveta, tak vznikli pseudopodoby náboženského s ich desivými dôsledkami, ako sme toho boli svedkami v 20. storočí.

Učenlivé náboženstvo a zodpovedná sekularita.

Schaeffler sa pokúša v ďalších svojich textoch podrobnejšie traktovať vzťah náboženského a sekulárneho, uvažovať nielen o význame a nenahraditeľnosti náboženstva pre sekulárnu kultúru, ale aj o prínose sekulár-

7 Tamže, 462.

8 Tamže, 464.

neho myslenia pre náboženstvo. Vo svojej knihe *Filozofia náboženstva* z roku 1997 načrtol základné vzťahy a väzby medzi náboženstvom, kultúrou a súčasnou spoločnosťou a formuloval otázky filozofie náboženstva týkajúce sa tohto vzťahu. Aká je úloha kultúry v sekularizovanej spoločnosti? Ničí sa prevzatím náboženstva z inej kultúrnej oblasti vlastná kultúra, alebo naopak, stráca týmto procesom náboženstvo svoje špecifiká? A ďalej: „V jaké míře kultura jako integrační faktor společnosti přejímá – jestliže se společnost musí chovat k různosti náboženství neutrálně – funkce, které dříve příslušeli náboženství? [...] V poslední době se otázka vztahu medzi náboženstvím, kulturou a společností týká zvláště společenského statusu náboženských společenství uvnitř sekularizovaných společností, a to především statusu náboženských menšin, pokud pro sebe nárokují nejen svobodu náboženství, ale ve spojení s ní i kulturní autonomii.“[9]

V jednom z novších článkov v *Jahrbuch für Religionsphilosophie* (Band 8/2009), ktorý sa venuje problematike sekularizácie, formuloval tri základné otázky a na ne nadväzujúce tézy. Prvou je otázka, či skutočne žijeme na začiatku „postsekulárneho veku“. Jeho téza znie: nedá sa jednoznačne tvrdiť, že doba sekulárneho rozumu je preč. No môžeme konštatovať, že sekulárny rozum už nie je taký sebaistý ako v minulosti; spoznal svoje medze a nebezpečenstvá. Zároveň s vedomým trvalej prítomnosti sekulárneho rozumu, si jeho zástancovia uvedomujú i povinnosti – prijímajú na seba istý špecifický spôsob spoločenskej zodpovednosti. Týmto vzniká dôležitá otázka o vymedzení vzťahu sekulárneho rozumu k náboženstvu.

Druhá otázka teda znie: ako určiť vzťah sekulárneho rozumu k náboženstvu? Vyčerpáva sa uvedená relácia tým, že sekulárny rozum je chápaný výslovne ako ohrozenie religiózneho a náboženstvo musí preto patričným spôsobom obranne reagovať? Alebo smieme uvažovať o možnosti a šanci pre náboženstvá, učiť sa od sekulárneho rozumu? Otázka by ale mohla byť položená i opačne, ak by sme sa pýtali na výzvy pre sekulárny rozum, ktoré prichádzajú zo strany náboženstva. Schaeffler vyslovuje druhú tézu: náboženstvo môže prostredníctvom poučenia sekulárnym rozumom prísť k „jasnejšiemu chápaniu samého seba a k sebakritickému posúdeniu jeho možných chybných podôb“.[10] Pre sekulárny rozum sa zasa otvára príležitosť čerpať z náboženstva podnety pre výraznejšie vedomie jeho zodpovednosti za spoločnosť.

---

9 SCHAEFFLER, R., *Filosofie náboženství*, Praha 2003, 178.

10 SCHAEFFLER, R., *Lernfähige Religion – verantwortete Sekularität, in Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 2009, Bd. 8, 8.

Vzápätí kladie tretiu otázku týkajúcu sa špeciálne kresťanskej viery. Prislúcha kresťanskej viere vo vzťahu k sekulárnemu rozumu zvláštna úloha, ktorá sa nedá určiť v iných náboženstvách? Následne stanovuje tézu: v čase keď sekulárny rozum stratil sebaistotu, „uschopňuje kresťanské posolstvo prostredníctvom jeho špecifických obsahov veriacich vykonávať osobitú službu spoločnosti“.[11]

Schaeffler uvedené myšlienky ďalej rozvíja. Pod sekulárnym rozumom chápe rozum, ktorý pripúšťa iba také pravidlá argumentácie, pre ktoré je indiferentné, či sa argumentujúci pridŕža náboženských presvedčení alebo nie. Pre komunikáciu v rámci spoločnosti to znamená prijatie argumentov presvedčivých a akceptovateľných veriacimi i neveriacimi. Znamenalo by to dosiahnutie konsenzu bez striktne religióznych i anti-religióznych premís. Pojem „sekulárny“ má pôvod v židovsko-kresťanskej tradícii. Otázkou je, či táto tradícia obsahuje dnes impulz, ktorým by sekulárnemu rozumu dopomohla k jeho adekvátnemu sebaporozumeniu. V striktnejšom vymedzení „sekulárny“ neznamená „a-religiózny“, pretože sekulárny rozum nezamedzuje nikomu chápať seba, svet a život nábožensky; súčasne tiež nikomu nezakazuje náboženské prístupy odmietať. Z tohto je zrejmá neutralita sekulárneho rozumu, ktorá nadobudla význam v čase medzináboženských dialógov a v čase, keď si ateizmus nárokoval normatívnu platnosť pre celú spoločnosť. Rozum sa stal garantom neutrality a pokoja, a „zažíval“ časy vlastného „rozkvetu“. V 16. a 17. storočí sa racionálna argumentácia ukázala ako východisko z náboženských kontroverzií; rozvoj argumentačných metód sa stal centrálnou úlohou sekulárneho rozumu. Rozum mal tendenciu vyvažovať napätia antagonistických strán. V súčasnosti sa už nedajú jednostranne zdôrazňovať iba pozitíva „neutrálnej racionality“, ale sme povinní identifikovať aj negatíva a krízy, spôsobené sekulárnym spôsobom myslenia. Cudzie kultúry a náboženské tradície ho už nechápu ako neutrálneho sudcu náboženských konfliktov, ale skôr ako nepriateľa ohrozujúceho vlastnú náboženskosť a identitu, dôsledkom čoho sú rozličné konflikty a protesty. Schaeffler dodáva: „Ale veľká časť intelektuálov Európy vidí v týchto protestoch práve podnet kriticky preskúšať nárok sekulárneho rozumu. Tak pre mnohých súčasníkov vzniká otázka: musí sa sekulárny rozum učiť ohraničiť sám seba, ak sa nemá zostriť „crash of civilisations“ a stať sa existenčným ohrozením Európy a sveta?“[12]

---

11 Tamže, 8.

12 Tamže, 11. Podľa A. Javorskej stále častejšie hovoríme o „antropologickom zlyhaní modernej rozumnosti, o jej parciálnosti a komplementárnosti, o potrebe spájať našu budúcnosť s väčším pochopením a využívaním tých dispozícií človeka, ktoré sú akoby na opačnej strane jeho rozumnosti. Začíname si uvedomovať potrebu spájať civilizačnú dynamiku s rastom múdrosti, ktorá prekračuje čistú rozumnosť. Ukazuje sa potreba

Kritiku sekularizovanej Európy mimoeurópskymi kultúrami vníma ako ich výraz jasného pohľadu na nebezpečenstvá, ktoré naša kultúra nedokáže vnímať a v dostatočnej miere riešiť. Sekulárny rozum, nakoľko prebral mnohé z úloh, ktoré v minulosti patrili náboženstvu a má „vedúcu" úlohu v riešení spoločensko-politických problémov, je zaviazaný k zodpovednosti. Mal by byť sebakritický a sebavedomý zároveň: na jednej strane si uvedomiť možnosť a opodstatnenosť viacerých námietok voči nemu, na strane druhej byť v dostatočnej miere sebavedomý (a tým istý vo vlastných požiadavkách). Medzi prvé znaky sebakritiky patrí uvedomenie si jednostrannosti a neúplnosti inštrumentálnej racionality, či racionality empirických vied, ktorá sa aplikuje i na oblasť etiky. Jestvujú rôzne formy racionality, vrátane racionality náboženskej. Každý typ má v rámci vlastného kontextu („jazykovej hry") kritéria pre to, čo „platí ako argument". Môžeme sa potom pýtať na samotnú možnosť vecného úsudku vyneseného náboženstvom o sekulárnom rozume a opačne. Schaeffler ale túto otázku nechápe tak, že rozum je tu predvolaný pred cudziu „súdnu stolicu". Otázkou tu je, či náboženstvo vie dopomôcť sekulárnemu rozumu k vlastnému kritickému hodnoteniu. Samozrejme platí to i obrátene: i sekulárny rozum môže viesť náboženskú racionalitu k sebakritike. Obe strany tak smerujú k sebaočiste, k lepšiemu plneniu vlastných úloh a vyhnú sa tak ešte väčšej deštrukcii. Prvý krok procesu pozostáva v spozorovaní nebezpečenstva chybného formovania, sebautvárania a v hľadaní kritérií, ako z neho uniknúť. Zároveň je nutné pýtať sa, v akých prípadoch je kritika možná a kedy prichádza k situácii, že „kritizujúcemu chýba primerané porozumenie kritizovaného".[13]

Náboženstvo je podľa Schaefflera zvlášť vystavené nebezpečenstvu považovať náboženskú racionalitu za jedinú smerodajnú formu myslenia a nahliadania skutočnosti. Konzekvenciou môže byť v tomto prípade nedocenenie iných spôsobov a foriem myslenia. Druhým nebezpečenstvom je strata vlastnej identity, prostredníctvom asimilácie s nenáboženským (religióznemu hrozí strata špecifickej sily a zachovania dôležitých prvkov). Ak sa náboženský spôsob vnímania skutočnosti a jeho následná „zvesť" nenáboženskému mysleniu zbavuje podstatných náboženských aspektov, či transformuje do inej podoby, stáva sa vlastne nadbytočná, pretože hovorí to, čo už bolo vyslovené. Náboženstvo by v tomto prípade

prehodnotiť chápanie samotných cieľov života, redefinovať predstavy o budúcnosti, a to v smeroch, ktoré dnes ani nepoznáme." JAVORSKÁ, A., Človek v masovej spoločnosti a duchovná situácia doby v reflexii M. Heideggera a K. Jaspersa, in *Premeny obrazu človeka vo filozofii a etike. História–súčasnosť–perspektívy*, Bielsko-Biała/Bratislava 2010, 117 – 122.

13 SCHAEFFLER, R., Lernfähige Religion – verantwortete Sekularität, in *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 2009, Bd. 8, 15.

neprinášalo nič nové a iné, čo by už predtým nebolo prístupné sekulárnemu rozumu.

V každom prípade je podľa Schaefflera náboženstvo prameňom vlastného teoretického náhľadu, morálnej orientácie a estetickej istoty v posudzovaní. No práve tieto istoty sú zároveň i zdrojom špecifických nebezpečenstiev. V každej z oblastí by sa dalo uviesť niekoľko príkladov. Napr. presvedčenie o vlastnej dostatočnosti náboženských obsahov, vedie k relativizovaniu a odmietaniu apelov zo strany sekulárneho rozumu. Myslenie založené na viere si zakladá na nadradenosti právd a hodnôt božského pôvodu a kritické výhrady tak môže považovať za neopodstatnené, protirečiace večnej zjavenej pravde. Náboženský človek sa dostáva do pozície, kedy „nenahraditeľnosť náboženskej skúsenosti, ktorá jediná je schopná započuť nárok/požiadavku posvätného, sa zamieňa so zdanlivou autosuficienciou, s ktorou náboženská skúsenosť dostačuje sama sebe a nepotrebuje žiadnu cudziu pomoc, aby to, čo sa jej ukázalo, správne pochopila.“[14]

Subjekt zviazaný s vierou, má ale predpoklady prisvojiť si kritiku z vonku a včleniť ju do procesu vlastnej sebakritiky. Vonkajšia kritika ho upomína na to, čo by mohol síce vedieť na základe vlastnej skúsenosti, na čo ale často zabúda. Kritické spozorovanie vlastného „zabúdania“, vedie nábožensky založeného človeka k otvorenosti, pripravenosti, poučeniu a k reformovaniu deformovaného – bez toho, aby sa vzdal špecifických podôb náboženského myslenia. Ak náboženské vedomie nadobudlo skúsenosť reálnej účinnej pomoci k sebakorektúre zo strany sekulárneho rozumu, získava i schopnosť nadobudnúť ešte ďalšiu skúsenosť. Sekulárny rozum nevykonáva iba negatívnu službu kritiky možného chybného utvárania náboženského, ale i pozitívnu službu vedúcu k lepšiemu sebaporozumeniu. Z vykonania náboženskej skúsenosti totiž ešte nevyplýva dostatočná senzibilita pre špecifickosť hodnôt pravdy, dobra a krásy, ktorých pôvod je v Bohu. Pravda, dobro a krása môžu byť poňaté a vyjadrené diferencovanými spôsobmi. V niektorých prípadoch to je paradoxne sekulárny rozum, ktorý je lepšie pripravený vyjadriť skúsenosť posvätného. Schaeffler preto formuluje paradoxne vyznievajúce vety. „Náboženstvo, ktoré jeho špecifický obsah, posvätné a božské, chápe „iba nábožensky“, ho zároveň nikdy nepochopilo adekvátne nábožensky. Posvätné má vždy aj význam pre „svetské“, ktoré k nám ľuďom a k nášmu svetu patrí.“[15]

[14] Tamže, 17.
[15] Tamže, 18.

Podľa nemeckého filozofa sekulárny rozum sa stáva predmetom kritiky rovnako aj zo strany náboženstva. Môže z nej prijať podnety slúžiace mu k lepšiemu chápaniu jeho vlastnej úlohy? Učiť sa znamená vypočuť si niečo, čo si človek sám nedokáže povedať, znamená to pochopiť a prijať iné, recipovať to, čo prichádza z druhej strany (byť poučený iným). Medzi istoty a samozrejmosti sekulárneho rozumu od novoveku patrilo poňatie subjektu, ktorý definuje podmienky možnosti skúsenosti. Takto chápaná subjektivita je v ostrom rozpore s náboženskou skúsenosťou, ktorá núti opustiť dovtedajšie spôsoby myslenia. V Liste Rimanom Pavol jasne vypovedá: „A nepripodobňujte sa tomuto svetu, ale premeňte sa obnovením zmýšľania." (Rim 12,2) Náboženský spôsob myslenia nepredpisuje prostredníctvom jeho formy obsahom skúsenosti zákony, ale vďačí za túto formu obsahu nadobudnutému (vyjavenému) v náboženskej skúsenosti (je práve ňou formovaný).[16]

Akým spôsobom a v akom smere môže byť náboženská racionalita impulzom k seba-korektúre sekulárneho rozumu? Schaeffler v nadväznosti na myslenie Alberta Camusa poukazuje na existenciálny pocit a skúsenosť absurdna, v „stretnutí" so skutočnosťou a na možnosť jej prekonania myslením zakotveným v náboženstve. Dojem absurdity nemusí viesť k definitívnemu zmĺknutiu rozumu. Náboženské myslenie žije z dúfajúcej dôvery, ktorá nie je bez základu. „Bez takejto dôvery a bez schopnosti vo všetkom, čo je a čo nás stretá v skúsenosti, nájsť presvedčivo oprávnenie tejto dôvery, si sekulárny rozum nevystačí – ibaže by sa pokúsil onému svetu, ktorý „chce byť sám sebou", uniknúť útekom do jeho vlastného „obrazu sveta"."[17]

Religiózny prístup ku skutočnosti a jeho špecifický spôsob myslenia upozorňujú rozum na nebezpečenstvo „autosuficiencie" i na stratu otvorenosti voči svetu. Myslí sa tu predovšetkým vnímanie sveta takého, aký v skutočnosti je, bez našich vopred stanovených schém a na možnosť odhalenia nového, ktoré sa zdá byť vopred pre rozum „absurdné" či nemožné.[18] Uvedomením si tejto situácie sa postupne otvára i prístup k vyjasneniu ďalšej otázky. Nakoľko môže kritika, na ktorú v súčasnosti naráža sekulárny rozum, jednak zo strany mimoeurópskych kultúr, jednak zo strany členov vlastného kultúrneho spoločenstva, viesť k uvedomeniu si toho, že rozum sám sebe ešte nerozumie primeraným spôsobom? A do akej miery sa vie voči tejto kritike ubrániť, keď už uznal

16 „Das religiöse Denken schreibt nicht durch seine Form den Inhalten seiner Erfahrung die Gesetze vor, sondern verdankt diese seine Form dem Inhalt, der sich ihm in der religiösen Erfahrung gezeigt hat." 22.

17 Tamže, 22.

18 Podľa Schaefflera ak rozum, resp. sekulárne myslenie prijíma podnety z náboženstva, neznamená to, že prijíma jeho schémy a stáva sa „náboženským".

jednostrannosť doterajšieho chápania autonómie? V stretnutí a dialógu s vierou, sekulárny rozum nestráca svoju jedinečnosť, vlastnú sekularitu, ale posúva ju na vyššiu kvalitatívnu úroveň: nachádza a realizuje „zodpovednejšiu sekularitu".

Sme v situácii, keď židovsko-kresťanská tradícia prijíma podnety od sekulárneho rozumu a keď rozum neviazaný relígiou, môže prevziať podnety z náboženského myslenia. Tieto sa týkajú v oboch prípadoch primárne a v rozhodujúcej miere kritického prehodnotenia vlastného myslenia a seba-porozumenia. Schaeffler v tomto vidí dôležitú službu náboženstva, ktorú vykonáva pre spoločnosť. Niekoľko indícií nám dovoľuje uvažovať týmto spôsobom.

Kresťanská viera sa vzťahuje k nádeji; chce vytrvať v tom, v čo verí a dúfa, i napriek bolesti a nemožnosti „videnia" posledných vecí. Sekulárny rozum práve tu môže objaviť dôvod k nádeji, bez ktorej nenachádza východisko a súčasne znovunadobudnúť istotu, i keď základ nádeje prekračuje hranice viditeľného.

Kresťanská teológia 20. storočia sa sama ukázala ako „učenlivá"; dokázala koncipovať „teológiu sekularizácie" a v jej línii nanovo pochopiť i orientovať samu seba. Najmä Barth, Gogarten, Rendtorff rozvinuli sekulárne chápanie ľudskej kultúrnej činnosti; zo „skutkov" a „činností" nepochádza žiadna spása, tieto sú však oprávnené a slúžia dobru ľudského spoločenstva. Podľa Schaefflera v čase, keď sekulárny rozum si nie je úplne istý sebou, môže vyťažiť povzbudenie z teologického ospravedlnenia jeho sekularity. Zároveň sa môže učiť otvorenejšiemu vzťahu k viere. Pre rozum nie je nevyhnutné a je proti jeho vlastným záujmom stáť v nepriateľskom postoji voči nej.

Katolícki teológovia (Auer, Rahner, Metz a ďalší) zdôrazňovali nielen diferenciu medzi božím a ľudským dielom, „dejinami sveta" a „dejinami spásy", ale v dostatočnej miere traktovali dôležitú otázku vzťahu Božieho milostivého pôsobenia a ľudskej úlohy. Človek putujúci v tomto svete je zároveň občanom „prichádzajúceho" sveta, plnením svojich úloh participuje na pláne vyššieho pôsobenia. Autonómia kultúrnej oblasti je tu uchránená a sekulárna kultúra spätá s duchovnými úlohami človeka.

Podľa Schaefflera pre súčasnú spoločnosť sa javí ako dôležitá kooperácia „učenlivej" viery a sekulárneho rozumu, vedomého si svojej zodpovednosti. Kresťanstvo by si tiež malo uvedomiť svoju zodpovednosť a realizovať dvojakú úlohu: kritiku vlastného myslenia a kritiku sekulárneho rozumu, vedúcu k jeho lepšiemu seba-porozumeniu. Pokiaľ ide o otázku neutrality, sekulárny rozum k nej smeruje pri riešení náboženských kontroverzií, ale i kontroverzií medzi a-religióznym a religióznym. Neutralita musí skončiť v prípadoch náboženského nárokovania si normatívnosti

a všeobecnej platnosti vlastných právd. Aj areligiózny človek prichádza neraz s tým istým nárokom a preto je povinnosťou rozumu, i v tomto prípade následné iniciatívy usmerniť. Jednou z jeho hlavných úloh je zachovanie slobody pre rôzne spôsoby subjektivity.

Záver.

Richarda Schaefflera považujem za autora, ktorý „zvnútra" kresťanstva poukazuje na možnosť, ktorá sa otvára náboženskému mysleniu: prijať podnety od sekulárneho rozumu. Možnosť, ktorá by nemala byť premárnená. Dôležitú úlohu tu zohráva i filozofia, ktorá dokáže náboženskému spôsobu myslenia „pripomenúť" dôležité skutočnosti. Rovnako by sekulárny rozum mal ostať otvorený voči impulzom (podnetom, či výzvam) pochádzajúcim z náboženstva. Schaeffler sa tak zaraďuje do tradície autorov, ktorý zdôrazňujú význam filozofie pre náboženské myslenie. Náboženská skúsenosť musí byť premýšľaná a usilujúca o sebakritiku.

Schaeffler sa vo viacerých svojich textoch vracia k mysleniu M. Eliadeho, k jeho myšlienke dialektiky hierofánií. Ako bolo uvedené, dialektika hierofánie – sakrálneho a profánneho, partikularity a univerzality – vedie k prekonaniu. Náboženstvo je takto niečím predbežným (dočasným, pozemským). Posvätné miesto, čas, osoby, funkcie, a pod., v budúcom živote nejestvujú. V tomto sa zhoduje grécke filozofické myslenie Sokrata a Jánova *Apokalypsa*. Na „ostrovoch blažených" podľa Sokrata nejestvujú obrazy bohov a v nebeskom Jeruzaleme nejestvuje chrám, pretože je ním sám Boh a Baránok (Zjv 21,22). Prekonanie dialektiky hierofánií nie je dosiahnuteľné ľudským úsilím, či už sakralizáciou politiky, alebo sebaprekonaním náboženstva v postreligióznom myslení a prístupe ku skutočnosti. Napriek dočasnosti, predbežnosti a chýb náboženstva a sekulárnej kultúry, nie sme oprávnení obe oblasti relativizovať, znehodnocovať, či považovať náboženský postoj za nepotrebný. Podľa Schaefflera „naděje, kterou vyjadřují slova o „nebeském Jeruzalému" a „Božím království", nečiní náboženskou bohoslužbu a sekulární službu světu nadbytečnou, nýbrž teprve ona umožňuje bezrozpornost. Pouze ve jménu této naděje totiž není rozporné uznat předběžnost a zároveň nepostradatelnost jak náboženství, tak i sekulární kultury."[19]

[19] SCHAEFFLER, R., Náboženská kreativita a sekularizace v Evropě od osvícenství, in ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení*, Praha 2007, 465.

Zoznam použitej literatúry

ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, Praha 2006.

JAVORSKÁ, A., Človek v masovej spoločnosti a duchovná situácia doby v reflexii M. Heideggera a K. Jaspersa, in *Premeny obrazu človeka vo filozofii a etike. História–súčasnosť–perspektívy*, Bielsko-Biała/Bratislava 2010, 117-122.

SCHAEFFLER, R., *Filosofie náboženství,* Praha 2003.

SCHAEFFLER, R., Profanität, Säkularität, Verlust des Sakralen. Ein Plädoyer für die Unterscheidung dreier Begriffe, in KIENZLER, K. – REITER, J., – WENZLER, L., (Hg.), *Das Heilige im Denken – Zu Ehren von Bernhard Casper,* Münster 2005, 33-61.

SCHAEFFLER, R., Lernfähige Religion – verantwortete Sekularität, *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 2009, Bd. 8, 7-25.

SCHAEFFLER, R., Náboženská kreativita a sekularizace v Evropě od osvícenství, in ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení,* Praha 2007, 426-465.

SCHMIDT, M. T., WIEDENHOFER, S., *Religiöse Efhahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie,* Freiburg/München 2010.

ŠTĚCH, O., Dialog sekulárních a religiózních perspektiv, *Filosofický časopis,* 2008, č. 56, 770-771.

Na príhovor tvojich svätých

VOJTECH BOHÁČ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *We turn again to the saints to impetrate the salvation for us during the liturgy. Liturgy has allocated one or more of the saints during each day of the liturgical year. The saints are formed into groups according to the way of salvation achieved. Because of little information about the groups of saints this lecture introduces them and their characteristics.*

Key words: *Liturgy. Prayer. Mother of God. Saints. Salvation.*

Úvod

Vzájomná pomoc človeka človeku sa berie ako samozrejmá vec. Pomoc môže byť v prirodzenej aj nadprirodzenej sfére. V nadprirodzenej sfére očakávame pomoc od samého Boha u ktorého nám svojou pomocou-orodovaním, pomáhajú svätí. Svätí sú ľudia, ktorí už dosiahli spásu a ich duše sú v nebi. O niektorých ľuďoch Cirkev vyhlásila, že sú určite spasený a preto ich môžeme uctievať smieme ich prosiť v prirodzenej aj nadprirodzenej sfére o pomoc formou príhovoru u Boha. Ich telá do slávneho dňa vzkriesenia sa uctievajú zvyčajne na mieste ich pozemského života, pôsobenia, alebo ich smrti. V deň vzkriesenia ľudských tiel sa s ich oslávené duše spoja s telami. Bude tak oslávený celý človek s telom aj s dušou. Vieroučnú pravdu o vzkriesení ľudského tela a jeho oslávení Cirkev veriacemu pripomína denne. Deje sa tak počas svätej božskej liturgie v nicejsko-carihradskom vyznaní viery so slovami: *"očakávam vzkriesenie m*rtvych a ži*vot budúceho veku."* [1]

[1] *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1998. s. 49. Nicejsko-carihradské vyznanie viery sa nachádza aj v Liturgii hodín a obsahuje ho : každodenná a sobotná polnočnica, ranné modlitby, malé a veľké povečerie.

Osoby, vyhlásené Cirkvou za svätých, sa vzývajú počas svätej božskej liturgie.

Antifóny sa spievajú na každej svätej božskej liturgii.[2] Na každej svätej božskej liturgii liturgii sú tri antifóny. Antifóny sú rozdelené na denné, nedeľné - predobrazujúce žalmy a sviatočné. Texty antifón tvoria inšpirované verše starozákonných žalmov – Božieho slova. Svojim obsahom verše sú priliehavé k aktuálnemu sláveniu. Druhá denná antifóna má refrén, ktorým sa prosí na príhovor svätých o spásu: *„Na príhovor tvojich svätých, Spasiteľu spas nás.“*[3] Refrén tretej dennej antifóny a text po malom vchode s evanjeliárom, vyzýva veriaceho k spoznaniu denného svätého, k obdivu jeho hrdinskej vernosti Kristovmu evanjeliu za čo ako večnú odmenu dostal spásu a k úsiliu čo najviac sa priblížiť k nasledovaniu jeho vzoru*: „Spas nás, Synu Boží, obdivuhodný vo svojich svätých*. Všetci svätí sa spomínajú po Bohorodičke v záverečnej prosbe veľkej ekténie, malých ekténií a prvej prosebnej ekténie počas svätej božskej liturgie: (...) „všetkých svätých spomínajúc(...)“.[4]

V modlitbách kňaza spomienka všetkých svätých sa nachádza **v modlitbe Trojsvätej piesne** (...) „a všetkých svätých, v ktorých máš od vekov zaľúbenie“.[5]

V anafore, po premení darov a vzývaní Svätého Ducha na telo a krv Ježiša Krista, kňaz výslovne spomína jednotlivé kategórie svätých aj všeobecne, keď sa modlí (...) „za patriarchov, prorokov, apoštolov,(...) evanjelistov, mu**čeníkov, vyzná**vačov, pustovníkov a za duše všetkých spravodlivých“(...).[6]

Konkrétny deň má spomienku na konkrétneho svätého, ktorý je v anafore po spomienke Bohorodičky, proroka, predchodcu a Krstiteľa Jána a svätých apoštolov spomínaný slovami (...) „svätého *povie meno* ktorého pamiatku slávime.“ [7] Prosebná ekténia pre Pánovou modlitbou sa začína so spomienkou (...) „na všetkých svätých“(...).[8]

---

2 POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÚ CIRKEV.: *Poriadok bohoslužieb večierne, utierne a svätej liturgie (byzantsko-slovanského obradu).* Slovenský preklad. Košice: Byzant, 1998. b. 119-121, s. 46-47.

3 KOLEKTÍV AUTOROV.: *Hore srdcia.* Prešov : Petra. 2002. s. 96.

4 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1998. s. 21, 22, 47.

5 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1998. s. 26.

6 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1998. s. 55.

7 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1998. s. 56.

8 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1998. s. 59.

V ďakovnej modlitbe po prijatí svätých tajomstiev sa prosí o správnu cestu v živote na príhovor Bohorodičky (...) „ i všetkých tvojich svätých.“[9]

V prepustení svätej božskej liturgie kňaz prosí o príhovor k dosiahnutiu spásy svätého Jána Zlatoústeho, svätého, ktorý je patrón chrámu, svätého, ktorého pamiatka pripadá na daný deň (...) „ a všetkých svätých.“

Úcta svätých sa deje aj v Liturgii hodín, dennej oficiálnej modlitbe Cirkvi.

Liturgická úcta svätých sa oficiálnou formou realizuje počas liturgického roka.

Liturgický rok[10]

Liturgický rok je slnečný rok, ustanovený Cirkvou, v priebehu ktorého spomína na Kristove tajomstvá a sprítomňuje ich, aby veriaci ľud z nich čerpal spásonosnú milosť.

Liturgický rok nazývame aj cirkevným rokom. Dôvod rozdielneho názvu je v tom, že v niečom sa kalendár občiansky (svetský) zhoduje s liturgickým kalendárom, v niečom sa zas od neho odlišuje. Liturgický rok v byzantskom obrade sa začína 1. septembra. Začiatok liturgického roku nazývame ináč aj začiatkom indiktu. Znamená to úplný liturgický rok v trvaní od 1. septembra do 31. augusta.

Indikt – je z latinského slova „indictio“ a doslovne znamená: ohlásenie, určiť cenu, odhadnúť. Tak sa nazýval výnos rímskych cisárov, ktorý nariaďoval každých päť rokov uskutočniť súpis a ohodnotenie pozemkov vo vlastníctve občanov. Prvé edikty sa objavili za cisára Diokleciána (284-305) od roku 297, ktoré nariaďovali súpis a ohodnotenie pozemkov za každých pätnásť rokov. Postupne slovo „indikt“ nadobudlo význam pre celý pätnásťročný cyklus, ale bol aj označením pre jeho prvý deň. V počiatkoch sa výraz „indikt“ užíval len pre finančný rok. Postupne sa však stal východiskovým bodom aj na označenie rôznych dátumov spoločenského života. Finančný rok sa nekryl s astronomickým rokom, ktorý od reformy Júliusa Cézara[11] sa začínal 1. januára. Prvým dňom indiktu bol najprv 23. september – deň narodenín cisára Augusta. Od čias cisára Konštantína Veľkého (306-337) začiatok indiktu bol preložený na 1. september každého bežného roku.

Počas liturgického roku okrem sviatkov Ježiša Krista a Panny Márie si pripomíname aj rôznych svätých. Ich mená vyplňujú značnú časť liturgického kalendára. Svätci svojim životom dosvedčujú, že sa posvätili preto,

---

9 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1998. s. 72.

10 BOHÁČ,V.: *Liturgika*. Košice : UPJŠ v Košiciach, 1993. s. 24-25.

11 Reforma Júliusa Cézara platila od roku 46 pred narodením Ježiša Krista.

lebo žili podľa náuky Ježiša Krista a jeho príkladu i príkladu jeho svätej Matky a podriadili svoj život náuke evanjelia. Svätý Otec Pius XII. hovorí: „Okrem tajomstiev života Ježiša Krista spomíname svätých. Sme povinní ich nasledovať ako oni nasledovali Krista a vzrastať v čnostiach podľa ich vzoru“[12].

Svojou svätosťou nám svätí pripomínajú záväzok, ktorý vyplýva zo sviatosti krstu, že aj my sme povinní byť svätými. Svätosť nie je výsadou len niekoľkých osôb. Všetkým nám platia Kristove slová: „Buďte dokonalí, ako váš Otec nebeský je dokonalý“ (Mt 5,48).

Svätí nás učia svojim vlastným príkladom, že svätosť je možná a dostupná pre človeka každého veku a každého povolania. Tak treba milovať Boha a plniť jeho vôľu, ako to robili svätci. Liturgický rok je školou hlbokého duchovného života a vysokého stupňa svätosti, ktorá prirodzene vyplýva z nasledovania Ježiša Krista a z úcty k jeho presvätej Matke a svätých.

Vznik liturgického roku

Liturgickým rokom rozumieme jednotné usporiadanie dní a týždňov v roku.

Už židovský národ rozoznával dvojaký rok: občiansky rok a liturgický (svätý, náboženský, cirkevný) rok.

Občiansky rok – začínal mesiacom Tišri v jeseni a náboženský začínal mesiacom Nizan na jar.[13]

Kresťania pri vzniku a rozvíjaní liturgického roku brali za základ Večeradlo a Poslednú večeru na ňom. Tam kde sa uskutočnila Posledná večera, je i kolíska – začiatok liturgického roku. Vývoj liturgického roku trval celé jedno tisícročie, kým dostal dnešnú podobu.[14]

Kult svätých začína úctou pozostatkov a púťami k ich hrobom. Boli to predovšetkým mučeníci prvých storočí kresťanstva. S kultom mučeníkov sa šíra aj kult apoštolov, a po nich kult biskupov svätiteľov, starozákonných patriarchov, anjelov, rehoľníkov a rehoľníc. V 4. – 5. storočí úctu svätých už upravujú cirkevné predpisy. V 6. – 8. storočí dostáva liturgický rok dnešnú podobu a zostavu.

---

12 PIUS XII..: *Mediator Dei, Rím, 1947 III.* Cyklus svätých. In:*http://www.*opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mediator_dei_20111947.html.(stiahnuté dňa 29.06.2013).

13 PAUL DE CLERC.: *Moudrosť liturgie a jak jí porozumět.* Kostelní Vydří: KN 2002. s. 127.

14 KATRIJ, J.: *Piznaj svij obrjad.* Rím: Vyd. baziliánov, 1982. s.14. ISBN.

Skupiny svätých

Medzi svätými osobitné miesto zaujímajú mučeníci. Mučeníci sú príkladmi hrdinskej viery a lásky k Bohu. Muky a krv mučeníkov boli hodnoty, z ktorých čerpala aj čerpá svojmu vzrastu a upevňovaniu sa celá Cirkev. Hroby mučeníkov od prvopočiatku sa stali miestom ich úcty. Od úcty mučeníkov sa vlastne začína kult svätých. Ich počet je známy jedine Bohu. Liturgický kalendár byzantskom obrade je vyplnený vo väčšine prípadov menami mučeníkov. Grécky jazyk používa pre mučeníka výraz „martýr", čo znamená „svedok". V skutočnosti každý mučeník je svedkom úprimnej, hrdinskej lásky k Bohu, neochvejnej viery a hrdinskej obety života. II. vatikánsky snem v konštitúcii „O Cirkvi" o význame mučeníkov hovorí: *„Mučeníctvo, ktorým sa učeník stáva podobný Majstrovi, čo dobrovoľne postupuje smrť za spásu sveta, a ako On vylieva svoju krv, pokladá Cirkev za významný dar a najvyšší dôkaz lásky. A hoci sa dostáva tohto daru iba máloktorým, predsa všetci majú byť hotoví vyznávať Krista pred ľuďmi a nasledovať ho na krížovej ceste uprostred prenasledovaní, ktoré Cirkvi nikdy nechýbajú"* [15]

Úcta mučeníkov sa vytvárala postupne. Prvé správy o úcte mučeníkov máme II. storočia. Pre prvých kresťanov výročie smrti mučeníka bol sviatočný dňom. V deň výročia smrti mučeníka na jeho hrobe sa slúžila svätá božská liturgia, veriaci spievali piesne a hymny, čítali opis jeho umučenia v smrti. Po skončení sa konalo „bratské pohostenie – agapé."

Najstaršia zmienka o výročnej smrti mučeníka sa nachádza v Mučeníckych skutkoch (Acta Martyrum) svätého Polykarpa, antiochijského biskupa[16], kde sa píše: „Kresťania strávili niekoľko dní nad jeho hrobom. Spievali piesne a hymny. Rozhodli sa aj v budúcnosti spomenúť jeho utrpenie a smrť. Spomínajúc jeho, oslavovali Pána Ježiša Krista"[17].

Prví kresťania považovali deň pozemskej smrti mučeníka za deň narodenia pre nebo. To je príčina, že keď sa vytváral cirkevný kalendár pre nebo. To je príčina, že keď sa vytváral cirkevný kalendár, neuvádzal sa deň pozemských narodenín, ale deň narodenia sa pre nebo – deň pozemskej smrti. Výnimku v liturgickom kalendári tvorí deň narodenia Ježiša Krista (25. decembra), Narodenie Bohorodičky (8. septembra), Narodenie sv. proroka, predchodcu a krstiteľa Pána – Jána Krstiteľa (24. júna). Hostiny, ktoré sa konali na hroboch mučeníkov, nazývali sa „agapé narodenín".

---

15 Lumen gentium, hl. 5. § 42. In: *POLČIN, S.*: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Rím: SÚSCM, 1968. s. 121-122. 342 s . Bez ISBN.

16 Svätý Polykarp zomrel okolo roku 155. In : DIÓS, I a kol.: *Szentek élete.*Budapest : Szent István Társulat, 1954. s. 108.

17 VÁRNAGY, A.: *Liturgika.* Abaliget : Lámpás Kiadó, 1993. s. 429. 622 s. ISBN 963 7593 29 2.

O mučení a o smrti mučeníkov sa dozvedáme z troch zdrojov:

1. zo súdnych protokolov – tzv. „Aktá mučeníkov“,
2. zo zápisov a na základe svedectva očitých svedkov,
3. legiend, ktoré sú zbožným vyprávaní o mučeníkoch.[18]

Z dokumentov mučeníkov, ktoré mali jednotlivé cirkvi, cirkevné obce, začína sa vytvárať liturgický kalendár. K najstarším kalendárom patrí Kalendár F. Filokala. Je to vlastne pohanský kalendár na 352. rok, ale je v ňom zaznačených aj 12 rímskych pápežov od 252. do 352. roku s dňom ich pohrebu. Je tu aj záznam 22 rímskych a niekoľko mimorímskych mučeníkov do 304. roku.

Prvé kalendáre mali zaznamenané meno, deň smrti a miesto pochovania mučeníka. Neskoršie kalendáre zaznamenali aj širšie informácie zo života mučeníkov. V západnej časti Cirkvi sa nazývajú „Martyrológium“ – zoznam mučeníkov, poriadok mučeníkov. Vo východnej časti Cirkvi sa nazývajú „Menológion“ – poriadok mesiacov, mesiacoslov, v ktorom sa nachádzajú aj poriadky menlivých častí bohoslužieb k ich úcte, zvyčajne tropár a kondák.

K najstarším čisto kresťanským menológionom patrí „Sýrsky menológion“ z roku 411.

Prvotné kalendáre nemali svätých na každý deň. Úplný kalendár s menami mučeníkov a svätých na každý deň sa ujal dosť neskoro. Na Západe v 6. – 7. storočí a na Východe ešte neskôr. Keďže naši predkovia prijali svätú vieru z Byzancie, prijali aj liturgický kalendár podľa byzantského poriadku.

Miestny cirkevný snem v Kartágu (418 alebo 419) dovolil v čase svätej. liturgie v deň výročia smrti mučeníkov čítať ich životopis (kan. 54). Od toho času ako na Východe, tak aj na

Západe sa začínajú objavovať zbierky krátkych životopisov mučeníkov a svätých. V byzantskom obrade spomínané zbierky sa nazývajú od slovo „prológ“ – úvod, Prológy alebo Synaksáry, čo znamená vlastne zborník, zbierku. V kláštoroch na utierni po 6. piesni kánona sa číta synaksár svätého z príslušného dňa.

Od praxe prvých kresťanov sláviť svätú božskú iturgiu na hroboch mučeníkov, ujal sa ako na Východe, tak aj na Západe zvyk, aby pri posviacke nového chrámu boli dané na prestol (oltár) ostatky svätých a tak sa prestol stal symbolickým hrobom mučeníka. Bolo to ustanovené na VII. všeobecnom sneme v roku 787[19].

V byzantskom liturgickom kalendári má Bohorodička a niektorí svätí odlišujúce prívlastky od ostatných oslávených.

---

18 KATRIJ, J.: *Piznaj svij obrjad*. Rím: Vydavateľstvo baziliánov, 1982. s. 34. Bez ISBN.

19 KATRIJ, J.: *Piznaj svij obrjad*. Rím: Vydavateľstvo baziliánov, 1982. s. 34. Bez ISBN.

I. Tituly Bohorodičky: a.) presvätá Bohorodička; b.) slávna, vládkyňa, Bohorodička; c.) vždy Panna.

II. Anjeli: a.) 26 marec – Zhromaždenie k archanjelovi Gabrielovi; b.) 13. júl – Zhromaždenie k svätému archanjelovi Gabrielovi; c.) 6. september – spomienka na zázrak, ktorý vykonal veľvojvodca Michal v Kolosách, čiže Chónach; d.) 8. november – Zhromaždenie k veľvojvodcovi Michalovi a ďalším beztelesným mocnostiam.

III. Svätý Ján prorok, predchodca a krstiteľ Pána

a.) čestný a slávny prorok, predchodca a krstiteľ Pána.

IV. Sv. Jozef

Pamiatka svätých a spravodlivých Jozefa Snúbenca, Dávida kráľa a Jakuba Božieho brata.

Kategórie a počty svätých sme v tomto prvom variante určovali podľa Časoslova z roku 1950, vydanej v Grottaferate v Ríme. Podľa zoznamu v tomto časoslove môžeme určiť nasledovné skupiny svätých a ich počet počas liturgického roka:

1. Prorok sa v Časoslove uvádza 27 krát. Proroci účinkovali pred príchodom Ježiša Krista v starozákonnom období. Ohlasovali jeho príchod a na základe Božieho poslania trvali na vernosti vyvoleného národa jednému pravému Bohu.
2. Apoštol sa v Časoslove uvádza 24 krát, aj 70 krát. Apoštoli boli priamymi žiakmi Ježiša Krista. Spomedzi 70 žiakov si vyvolil 12 apoštolov. Liturgia niekedy nerozlišuje medzi Dvanástimi apoštolmi a medzi učeníkmi, Niekedy nazýva apoštolmi aj učeníkov, ktorí neboli vyvolení do skupiny Dvanástich apoštolov Hlavou kolégia Dvanástich bol svätý apoštol Peter.
3. Apoštoli – 23 aj 70
4. Biskup sa v Časoslove uvádza 31 krát.
5. Biskupi sa v Časoslove uvádzajú 6 krát. Biskupi sú nástupcami apoštolov v ich úrade na základe apoštolskej postupnosti. Na na čele biskupského kolégia Cirkvi stojí nástupca svätého apoštola Petra, ktorým je vždy rímsky biskup. Svätý Peter bol biskupom Ríma, tam zomrel mučeníckou smrťou a tam je aj pochovaný v bazilike,
6. Prepodobný sa v Časoslove uvádza 92 krát.
7. Prepodobní viacerí sa v Časoslove uvádzajú 11 krát. Skupinu prepodobných svätých tvoria osoby, ktoré s láskou, horlivo, nadšene a do dôsledkov plnili požiadavky evanjelia. Už počas svojho pozemského života sa priblížili k príkladu Krista. Boli mu veľmi podobní skutkami, pokorou a láskou k Bohu a k človeku. Neboli

mučeníkmi. Skutky z nich urobili veľmi podobných – prepodobných ku Kristovi.

8. Mučeník sa v Časoslove uvádza 11 krát.
9. Mučeníci viacerí sa v Časoslove uvádzajú 58 x. Skupinu mučeníkov sme charakterizovali obšírne vyššie.
10. Biskup-mučeník sa v Časoslove uvádza 30 krát. V skupine biskupov mučeníkov sú zaradení aj blažení biskupi Pavol Peter Gojdič (1927-1960), prešovský biskup[20] a jeho pomocný biskup Vasiľ Hopko.[21]
11. Viacerí biskupi mučeníci sa v Časoslove uvádzajú 24 krát. Biskupi mučeníci sú nástupcami apoštolov, ktorí, okrem svätého apoštola Jána, všetci zomreli mučeníckou smrťou. Mnohí ich nástupcovia v tomto úrade pastierov Cikvi, zomreli mučeníckou smrťou, ktorých liturgia uctieva ako biskupov mučeníkov.
12. Mučeník vyznávač (prepodobnomučeník) sa v Časoslove uvádza 7 krát.
13. Viacerí mučeníci-vyznávači (prepodobnomučeníci)sa v Časoslove uvádzajú 1 x.
    Mučeníci vyznavači patria do skupiny svätých, ktorí trpeli, boli väznení a mučení, ale nezomreli priamo vo väzení, mučenie prežili a neskôr zomreli prirodzenou smrťou.
14. Mučenička 18 krát
15. Viaceré mučeníčky sa v Časoslove uvádzajú 1 krát.
16. Prepodobná (svätá žena) sa v Časoslove uvádza 11 krát.
17. Prepodobné dve alebo viaceré ženy 0 krát.
18. Prepodobná mučeníčka (mučeníčka-vyznávačka) 7 krát.
19. Biskup vyznávač sa v Časoslove uvádza 2 krát.
    Biskupi vyznávači sa v Časoslove uvádzajú 12 krát.
20. Nezištníci a divotvorcovia 4 krát.
    Na skupiny svätých pod číslom 14-20, platí charakteristika, ktorá bola uvedená vyššie pri rovnakých kategóriách.
21. Bláznivý pre Krista (Jurodivyj Christa radi) 2 krát. Je zvláštna skupina svätých, ktorí pre najvernejšie nasledovanie Krista vykonali skutky, ktoré menej vnímaví kresťania považovali za nezmysel, bláznovstvo

Mesačnej minei a v časoslove sú uvádzané aj spresňujúce kategórie pre svätých: **svätí a spravodliví:** Joachim a Anna 8. 9. a Simeon a Anna

---

20 Autorský kol. GBÚ v Prešove.: *Schematizmus gréckokatolíckej Prešovskej eparchie.* Prešov : GBÚ Prešov, 2004. s. 26.

21 Autorský kol. GBÚ v Prešove.: *Schematizmus gréckokatolíckej Prešovskej eparchie.* Prešov : GBÚ Prešov, 2004. s. 27.

3. 2; **veľkomučeník** Nikita 15. 09; veľkomučeník Demeter 26. 10. a 11 ďalších veľkomučeníkov.

Pretrpeli zvlášť kruté mučenie za vieru v Ježiša Krista, preto dostali pomenovanie veľkomučeníci.

prvomučeník a prvomučeníčka apoštolom rovní: Tekla 24.9. a Štefan 27.12;

apoštolom rovní Cyril a Metod slovanskí vierozvestcovia 05.07; Konštantín a Helena 21. 5. Vladimír 15. 7**; myronosička** Mária Magdaléna 22. 7; **milostivý** - svätý Ján Almužník 12.11., je pochovaný v Bratislave v Dóme sv. Martina; **prepodobný a bohonosný** – Sáva 5. 12. , Anton Veľký 17.1., Eutym 20.1; **rímski** pápeži – Silvester 2. 1., Lev Veľký 18. 2., Gregor Veľký 12. 3., Martin 14.4.

Skupiny a počty svätých podľa liturgickej knihy **Sväté evanjelium** vydanej a schválenej na používanie Kongregáciou pre Východné Cirkvi v roku 2001.

Svätí v byzantskom liturgickom kalendári
a základe zoznamu vo Svätom evanjeliu z roku 2001

MESIAC SEPTEMBER[22]
- má 30 dní

1. Začiatok indiktu, to jest nového roka.
   Pamiatka nášho prepodobného otca Simeona Stĺpnika a jeho matky. Zhromaždenie k presvätej Bohorodičke z Miasén.
2. Svätý mučeník Mamant. Náš prepodobný otec Ján Pôstnik, konštantínopolský patriarcha
3. Svätý hieromučeník Antim, nikomédijský biskup.
   Náš prepodobný otec Teoktist, spoluaskéta veľkého Eutymia.
4. Svätý hieromučeník Babylas, biskup veľkej Antiochie.
   Svätý prorok Mojžiš, ktorý videl Boha
5. Svätý prorok Zachariáš, otec úctyhodného Jána Predchodcu.
6. Spomienka na zázrak, ktorý vykonal veľvojvodca Michal v Kolosách, čiže Chónach.
7. Predprazdenstvo Narodenia presvätej Bohorodičky. Svätý mučeník Sózont.
8. Narodenie našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny
9. Svätí a spravodliví Pánovi predkovia Joachim a Anna.
10. Sväté mučenice Ménodora, Métrodora a Nymfodora.

[22] *Sväté Evanjelium*. Michalovce: Misionár, 2001.s. 436.

11. Naša prepodobná matka Teodora Alexandrijská.
12. Svätý hieromučeník Autonomos. V tento deň sa zakončuje sviatok Narodenia presvätej Bohorodičky.
13. Pamiatka založenia chrámu svätého vzkriesenia Krista a nášho Boha. Predprazdenstvo Povýšenia úctyhodného a životodarného Kríža. Svätý hieromučeník Kornélius Stotník.
14. Povýšenie úctyhodného a životodarného Kríža nad celým svetom.
15. Svätý veľkomučeník Nikita.
    (Na Slovensku – Presvätá Bohorodička Spolutrpiteľka)
16. Svätá všechválna veľkomučenica Eufémia.
17. Svätá mučenica Sofia a jej tri dcéry Viera, Nádej a Láska.
18. Náš prepodobný otec Eumenios Divotvorca, gortynský biskup.
19. Svätí mučeníci Trofim, Sabbatios a Dorymedont.
20. Svätý veľkomučeník Eustatios a spoločníci. Svätí mučeníci a vyznávači, veľký knieža Michal a jeho bojar Teodor, černigovskí divotvorcovia.
21. Svätý apoštol Kodrat z Magnézie. V tento deň sa zakončuje sviatok úctyhodného Kríža.
22. Svätý hieromučeník Fókas, sinopský biskup.
23. Počatie úctyhodného a slávneho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána.
24. Svätá prvomučenica a apoštolom rovná Tekla.
25. Naša prepodobná matka Eufrozína.
26. Odchod do večnosti svätého apoštola a evanjelistu Jána Teológa.
27. Svätý mučeník Kallistrat a jeho spoločníci. Náš prepodobný otec Níl, zakladateľ a igumen grottaferratského monastiera.
28. Náš prepodobný otec a vyznávač Charitón. Svätý Václav, český knieža.
    V tento deň sa oslavuje zbor prepodobných pečerských otcov, ktorí odpočívajú v blízkych jaskyniach prepodobného Antona.
29. Náš prepodobný otec Kyriak Pustovník.
30. Svätý hieromučeník Gregor, biskup Veľkého Arménska.

MESIAC OKTÓBER[23]
- má 31 dní

1. Presvätá Bohorodička Ochrankyňa.Svätý apoštol Ananiáš, jeden zo sedemdesiatich. Náš prepodobný otec Roman Sladkopevec.
2. Svätý hieromučeník Cyprián. Svätá mučenica Justína.

[23] *Sväté Evanjelium*. Michalovce: Misionár, 2001.s. 439.

3. Svätý hieromučeník Dionýz Areopagita.
4. Svätý hieromučeník Hierotej, aténsky biskup. Náš prepodobný otec František Assiský.
5. Svätá mučenica Charitína.
6. Svätý a slávny apoštol Tomáš.
7. Svätí mučeníci Sergej a Bakchus.
8. Naša prepodobná matka Pelágia.
9. Svätý apoštol Jakub Alfejov.
10. Svätí mučeníci Eulampios a Eulampia.
11. Svätý apoštol Filip, jeden zo siedmich diakonov
12. Svätí mučeníci Probus, Tarach a Andronik. Náš prepodobný otec Kozma Jeruzalemčan, majumský biskup a tvorca kánonov.
    Pamiatka nášho svätého otca Martina Milosrdného, tourského biskupa
13. Svätí mučeníci Karpos, Papyl a Agatonika.
14. Svätí mučeníci Nazarios, Gerbasios, Protasios a Celzius.
    Naša prepodobná matka Paraskeva Trnovská.
15. Náš prepodobný otec Eutymios Nový. Svätý prepdobný mučeník Lukián, presbyter veľkej Antiochie.
16. Svätý mučeník Logín Stotník.
17. Svätý prorok Ozeáš. Svätý prepodobný mučeník Andrej Krétsky.
18. Svätý apoštol a evanjelista Lukáš.
19. Svätý prorok Joel. Svätý mučeník Varus.
    Náš prepodobný otec Ján Rilský.
20. Svätý veľkomučeník Artemios.
21. Náš prepodobný otec Hilárión Veľký.
22. Svätý apoštolom rovný Aberkios Divotvorca, hierapolský biskup.
23. Svätý apoštol Jakub, podľa tela Pánov brat.
24. Svätý mučeníci a notári Marcián a Martyrios.
25. Svätí mučeníci a notári Marcián a Martyrios.
26. Svätý a slávny veľkomučeník Demeter Myromvonný.
    Spomienka na veľké a hrozné zemetrasenie.
27. Svätý mučeník Nestor. Svätá mučenica Kapitolína a jej otrokyňa Eroteida.
28. Svätí mučeníci Terencius a Neonilla. Náš prepodobný otec a tvorca kánonov Štefan Svätosávsky.
    Svätá mučenica Paraskeva z Ikónia.
29. Svätá prepodobná mučenica Anastázia. Náš prepodobný otec Abramios Zatvárateľ.
    Odchod do večnosti nášho prepodobného otca Abramia Archimandritu, rostovského divotvorcu.

30. Svätí mučeníci Zénobios a jeho sestra Zénobia.
31. Svätí apoštoli Stachys, Amplias a spoločníci. A svätý mučeník Epimach.

MESIAC NOVEMBER[24]
- má 30 dní

1. Svätí divotvorcovia a nezištníci Kozma a Damián.
2. Svätí mučeníci Akindyn, Pegasios, Aftonios, Elpidéfor a Anempodist.
3. Svätí mučeníci biskup Akepsimas, presbyter Jozef a diakon Aitalas. Založenie chrámu svätého veľkomučeníka Juraja v Lydde, kde je uložené jeho úctyhodné telo.
4. Náš prepodobný otec Joannikios Veľký. Svätí mučeníci Nikander, myrský biskup, a Hermaios, presbyter.
5. Svätí mučeníci Galaktión a Epistéma.
6. Náš otec svätý Pavol Vyznávač, konštantínopolský arcibiskup.
7. Tridsiati traja svätí mučeníci z Melitíny. Náš prepodobný otec Lazár Divotvorca, ktorý sa postil na vrchu Galésion.
8. Zhromaždenie k veľvojvodcovi Michalovi a ďalším beztelesným mocnostiam.
9. Naša prepodobná matka Matróna. Prepodobná Teoktista z ostrova Lesbos.
10. Svätí apoštoli Erast, Olympas, Rodión a spoločníci.
11. Svätí mučeníci Ménas, Viktor a Vincent. Náš prepodobný otec a vyznávač Teodor Studitský.
12. Náš otec svätý Ján Milosrdný, alexandrijský patriarcha. Náš prepodobný otec Níl.
13. Náš otec svätý Ján Zlatoústy, konštantínopolský arcibiskup.
14. Svätý a všechválny apoštol Filip.
15. Svätí mučeníci a vyznávači Gurias, Samónas a Habib.
16. Svätý apoštol a evanjelista Matúš.
17. Náš otec svätý Gregor Divotvorca, neocézarejský biskup.
18. Svätí mučeníci Platón a Roman.
19. Svätý prorok Abdiáš. Svätý mučeník Barlaam.
20. Predprazdenstvo Vstupu presvätej Bohorodičky do chrámu. Náš prepodobný otec Gregor Dekapolita. Náš otec svätý Proklos, konštantínopolský arcibiskup.
21. Vstup našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny, do chrámu

[24] *Sväté Evanjelium.* Michalovce : Misionár, 2001. s. 442.

22. Svätý apoštol Filemon a spoločníci.
23. Naši otcovia svätý Amfilochios, ikonijský biskup, a Gregor, akragantský biskup.
24. Svätá veľkomučenica Katarína. A svätý veľkomučeník Merkúr.
25. Naši otcovia, hieromučeníci svätý Kliment, rímsky pápež, a svätý Peter, alexandrijský biskup. V tento deň sa zakončuje sviatok Vstupu presvätej Bohorodičky. Služba Bohorodičke
26. Náš prepodobný otec Alypios Stĺpnik. Posvätenie chrámu svätého veľkomučeníka Juraja, ktorý je v Kyjeve pred bránami svätej Sofie.
27. Svätý mučeník Jakub Perzský.
28. Prepodobný mučeník Štefan Nový.
29. Svätý mučeník Paramon. Svätý mučeník Filumen.
30. Svätý a všechválny apoštol Andrej Prvopovolaný.

MESIAC DECEMBER[25]
- má 31 dní

1. Svätý prorok Nahum
2. Svätý prorok Habakuk.
3. Svätý prorok Sofoniáš.
4. Svätá veľkomučenica Barbora. Náš prepodobný otec Ján Damaský.
5. Náš prepodobný a bohonositeľný otec Sáva Posvätený.
6. Náš otec svätý Mikuláš Divotvorca, arcibiskup lykijskej Myry.
7. Náš otec svätý Ambróz, milánsky biskup.
8. Počatie presvätej Bohorodičky svätou Annou.
9. Náš prepodobný otec Patapios.
10. Svätí mučeníci Ménas, Hermogenés a Eugraf.
11. Náš prepodobný otec Daniel Stĺpnik.
12. Náš prepodobný otec Spiridon Divotvorca, trimitunský biskup.
13. Svätí mučeníci Eustratios, Auxencius, Eugen, Mardarios a Orest.
14. Svätí mučeníci Tyrsos, Leukios, Filemon, Apollónios a Kallinik.
15. Svätý hieromučeník Eleuterios. Náš prepodobný otec Pavol z Latry. Náš otec svätý Štefan Vyznávač, sugdejský arcibiskup.
16. Svätý prorok Aggeus.
17. Svätý prorok Daniel. Traja svätí mládenci Ananiáš, Azariáš a Mízael.
18. Svätý mučeník Sebastián a jeho spoločníci.
19. Svätý mučeník Bonifác.

[25] *Sväté Evanjelium*. Michalovce : Misionár, 2001. s. 445.

20. Predprazdenstvo Narodenia podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista. Svätý hieromučeník Ignác Bohonositeľ.
21. Svätá mučenica Juliána.
22. Svätá veľkomučenica Anastázia.
23. Desiati svätí mučeníci z Kréty
24. Svätá prepodobná mučenica Eugénia.
25. Narodenie podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista.
26. Zhromaždenie k presvätej Bohorodičke.
27. Svätý apoštol, prvomučeník a archidiakon Štefan. Náš prepodobný otec a vyznávač Teodor Popísaný.
28. Svätí 20 000 mučeníci upálení v Nikomédii.
29. Sväté deti, ktoré dal Herodes povraždiť v Betleheme, aby zabil Krista. A náš prepodobný otec Marcel, igumen kláštora mníchov stáleho bdenia.
30. Svätá mučenica Anýzia.
31. Naša prepodobná matka Melánia Rímska. V tento deň sa zakončuje sviatok Kristovho narodenia.

MESIAC JANUÁR[26]
- má 31 dní

1. Obrezanie podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista. Pamiatka nášho otca svätého Bazila Veľkého, arcibiskupa kapadóckej Cézarey.
2. Predprazdenstvo Osvietenia. Náš svätý otec Silvester, rímsky pápež.
3. Svätý prorok Malachiáš. Svätý mučeník Gordios.
4. Zbor svätých sedemdesiatich apoštolov. Náš prepodobný otec Teoktist, igumen zo sicílskeho Kukuma.
5. Svätí mučeníci Teopemt a Teónas. Prepodobná Synkletika.
6. Sväté Bohozjavenie nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista.
7. Zhromaždenie k svätému a slávnemu Pánovmu prorokovi, predchodcovi a krstiteľovi Jánovi.
8. Náš prepodobný otec Juraj Chozebita. Prepodobný Emilián Vyznávač. Naša prepodobná matka Dominika.
9. Svätý mučeník Polyeukt.
10. Náš otec svätý Gregor, nysský biskup.
11. Náš prepodobný otec Teodóz, vodca mníchov spoločného života.
12. Svätá mučenica Tatiana.
13. Svätí mučeníci Hermyl a Stratonik.

[26] *Sväté Evanjelium.* Michalovce : Misionár, 2001. s. 448.

14. Naši prepodobní otcovia, ktorí boli zavraždení na vrchu Sinaj a na púšti Raita. V tento deň sa zakončuje sviatok svätých Bohozjavení. Pamiatka odchodu do večnosti svätej apoštolom rovnej Niny, osvietiteľky Gruzínska.
15. Naši prepodobní otcovia Pavol Tébsky a Ján Chatrčník.
16. Poklona úctyhodným reťaziam svätého a všechválneho apoštola Petra.
17. Náš prepodobný a bohonositeľný otec Anton Veľký.
18. Naši otcovia svätý Atanáz a svätý Cyril, alexandrijskí arcibiskupi.
19. Náš prepodobný otec Makarios Egyptský.
20. Náš prepodobný a bohonositeľský otec Eutymios Veľký.
21. Náš prepodobný otec Maxim Vyznávač.
22. Svätý apoštol Timotej. Svätý prepodobný mučeník Anastáz Perzský.
23. Svätý hieromučeník Klement, ankyrský biskup. Svätý mučeník Agatangel.
24. Naša prepodobná matka Xénia Rímska.
25. Náš otec svätý Gregor Teológ, konštantínopolský arcibiskup.
26. Náš prepodobný otec Xenofont, jeho manželka Mária a synovia.
27. Prenesenie úctyhodných pozostatkov nášho otca svätého Jána Zlatoústeho.
28. Náš prepodobný otec Efrém Sýrsky.
29. Prenesenie pozostatkov svätého hieromučeníka Ignáca Bohonositeľa.
30. Svätý hieromučeník Hippolyt. Traja svätí svätitelia, veľkí veľkňazi Bazil Veľký, Gregor Teológ a Ján Zlatoústy.
31. Svätí divotvorcovia a nezištníci Kýros a Ján.

MESIAC FEBRUÁR[27]
- má 28 alebo 29 dní

1. Predprazdenstvo Stretnutia nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista. Svätý mučeník Tryfón.
2. Stretnutie nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista.
3. Svätý a spravodlivý Simeon Bohopríjemca a prorokyňa Anna.
4. Náš prepodobný otec Izidor Peluzijský.
5. Svätá mučenica Agáta.
6. Náš prepodobný otec Bukol, smyrniansky biskup. Svätý hieromučeník Silván, emesský biskup, a spoločníci.
7. Náš prepodobný otec Partenios, lampsacký biskup.

[27] *Sväté Evanjelium*. Michalovce : Misionár, 2001. s. 452.

8. Svätý veľkomučeník Teodor Tirón.
9. Svätý mučeník Nikefor. V tento deň sa zakončuje sviatok Stretnutia.
10. Svätý mučeník Charalampés.
11. Svätý hieromučeník Blažej, sebastejský biskup.
12. Náš otec svätý Meletios, antiochijský arcibiskup.
13. Náš prepdobný otec Martinián.
14. Náš prepodobný otec Auxencius. Odchod do večnosti nášho prepodobného otca Konštantína Filozofa, mníšskym menom Cyrila, učiteľa Slovanov. Prepodobný Marón Pustovník, divotvorca.
15. Svätý apoštol Onezim.
16. Svätí mučeníci kňaz Pamfil, Porfyrios a ich spoločníci.
17. Svätý veľkomučeník Teodor Tirón.
18. Náš otec svätý Lev, rímsky pápež.
19. Svätý apoštol Archippos.
20. Náš prepodobný otec Lev, katánijský biskup.
21. Náš prepodobný otec Timotej zo Symbolov. Náš otec svätý Eustatios, arcibiskup veľkej Antiochie.
22. Nájdenie úctyhodných pozostatkov svätých mučeníkov v Eugeniu.
23. Svätý hieromučeník Polykarp, smyrniansky biskup.
24. Prvé a druhé nájdenie úctyhodnej hlavy svätého a slávneho Pánovho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána.
25. Náš otec svätý Taras, konštantínopolský arcibiskup.
26. Náš otec svätý Porfyrios, gazský biskup.
27. Náš prepodobný otec a vyznávač Prokop Dekapolita.
28. Náš prepodobný otec a vyznávač Bazil, Prokopov spoluaskéta.
29. Náš prepodobný otec Kassián. Jeho pamiatku konáme každý štvrtý rok.

MESIAC MAREC[28]
- má 31 dní

1. Svätá prepodobná mučenica Eudokia.
2. Svätý hieromučeník Teodot, kerynejský biskup.
3. Svätí mučeníci Eutropios a jeho spoločníci Kleonik a Bazilisk.
4. Náš prepodobný otec Gerasim od Jordána.
5. Svätý mučeník Konón.
6. Štyridsiati dvaja svätí mučeníci z Amoria.

[28] *Sväté Evanjelium.* Michalovce : Misionár, 2001. s. 454.

7. Svätí hieromučeníci, ktorí boli biskupmi v Chersone: Bazil, Efrém, Kapitón, Eugen, Aiterios a ďalší.
8. Náš prepodobný otec a vyznávač Teofylakt, nikomédijský biskup.
9. Štyridsiati svätí mučeníci zo Sebastey.
10. Svätý mučeník Kodrat a spoločníci.
11. Náš otec svätý Sofronios, jeruzalemský patriarcha.
12. Náš prepodobný otec a vyznávač Teofan Sigriansky. Náš otec svätý Gregor Dialogos, rímsky pápež.
13. Prenesenie pozostatkov nášho otca svätého Nikefora, konštantínopolského patriarchu.
14. Náš prepodobný otec Benedikt.
15. Svätý mučeník Agapios a s ním ďalší šiesti mučeníci.
16. Svätí mučeníci Sabinus a Papas.
17. Náš prepodobný otec Alexej, Boží človek.
18. Náš otec svätý Cyril, jeruzalemský arcibiskup.
19. Svätí mučeníci Chryzant a Dária.
20. Naši prepodobní otcovia, ktorých Saracéni pozabíjali v kláštore svätého Sávu.
21. Náš prepodobný otec Jakub Vyznávač, katánijský biskup.
22. Svätý hieromučeník Bazil, ankyrský presbyter.
23. Svätý prepodobný mučeník Nikón a jeho učeníci, ktorí boli s ním umučení.
24. Predprazdenstvo Zvestovania presvätej Bohorodičke. Náš prepodobný otec Zachariáš. Náš otec svätý Artemón, biskup pizídijskej Seleucie.
25. Zvestovanie našej presvätej Vládkyni, Bohorodičke Márii, vždy Panne.
26. Zhromaždenie k archanjelovi Gabrielovi.
27. Naša prepodobná matka Matróna zo Solúna.
28. Naši prepodobní otcovia Hilárion Nový a Štefan Divotvorca.
29. Náš prepodobný otec Marek, aretúzsky biskup, a Cyril, diakon.
30. Náš prepodobný otec Ján, autor spisu Rebrík.
31. Náš prepodobný otec Hypatios, gangriansky biskup.

MESIAC APRÍL[29]
- má 30 dní

1. Naša prepodobná matka Mária Egyptská.
2. Náš prepodobný otec Títus Divotvorca.

[29] *Svätè Evanjelium*. Michalovce : Misionár, 2001. s. 456.

3. Náš prepodobný otec a vyznávač Nikita, igumen Médikiovho kláštora.
4. Naši prepodobní otcovia Jozef Hymnograf a Juraj z Maley.
5. Svätí mučeníci Teodul, Agatopod a spoločníci.
6. Náš otec svätý Eutychios, konštantínopolský arcibiskup. Odchod do večnosti nášho otca svätého Metoda, učiteľa Slovanov.
7. Náš prepodobný otec Juraj, mytilénsky biskup.
8. Svätí apoštoli Herodión, Agabus, Rúfus, Asynkrit,Flegont a Hermés.
9. Svätý mučeník Eupsychios.
10. Svätí mučeníci Terencius, Pompejus a spoločníci.
11. Svätý hieromučeník Antipas, biskup ázijského Pergama.
12. Náš prepodobný otec a vyznávač Bazil, parijský biskup.
13. Svätý hieromučeník Artemón a spoločníci.
14. Náš otec svätý Martin Vyznávač, rímsky pápež.
15. Svätí apoštoli Aristarch, Pudent a Trofim.
16. Sväté mučenice a panny Agapa, Irena a Chionia.
17. Naši prepodobní otcovia Simeon z Perzie a Akakios, meliténsky biskup.
18. Náš prepodobný otec Ján, učeník svätého Gregora Dekapolitu.
19. Náš prepodobný otec Ján zo Starej Lavry.
20. Náš prepodobný otec Teodor Trichinas.
21. Svätý hieromučeník Január a spoločníci. Svätý mučeník Teodor z Pergy.
22. Náš prepodobný otec Teodor Sykeónsky.
23. Svätý a slávny veľkomučeník, triumfátor a divotvorca Juraj.
24. Svätý mučeník Sáva Stratilat.
25. Svätý apoštol a evanjelista Marek.
26. Svätý hieromučeník Bazil, amázijský biskup.
27. Svätý hieromučeník Simeon, Pánov príbuzný. Náš prepodobný otec Štefan, biskup volynského mesta Vladimír.
28. Svätí apoštoli Jasón a Sósipatros. Svätí mučeníci Dadas, Maxim a Kvintilián. Náš otec svätý Cyril, turovský biskup.
29. Deviati svätí mučeníci z Kyzika. Prepodobný Memnón Divotvorca.
30. Svätý apoštol Jakub, brat svätého Jána Teológa.

MESIAC MÁJ[30]
- má 31 dní

30 *Sväté Evanjelium*. Michalovce : Misionár, 2001. s. 457.

1. Svätý prorok Jeremiáš.
2. Náš otec svätý Atanáz Veľký.
3. Svätí mučeníci Timotej a Maura. Odchod do večnosti nášho prepodobného otca Teodóza, igumena Pečerského monastiera a vodcu mníchov spoločného života.
4. Svätá mučenica Pelágia.
5. Svätá a slávna mučenica Irena.
6. Svätý, spravodlivý a veľmi trpezlivý Jób.
7. Spomienka na znamenie úctyhodného kríža, ktoré sa ukázalo na nebi vo svätom meste Jeruzaleme.
8. Svätý apoštol a evanjelista Ján Teológ. Náš prepodobný otec Arsenios Veľký.
9. Svätý prorok Izaiáš. Svätý mučeník Christofor. Prenesenie úctyhodných pozostatkov nášho otca svätého Mikuláša Divotvorcu z Myry do mesta Bari.
10. Svätý apoštol Šimon Horlivec.
11. Založenie Konštantínopola. Svätý hieromučeník Mókios. Svätí apoštolom rovní Cyril a Metod, učitelia Slovanov. Služba svätiteľom. (na Slovensku – Hieromučeník (blahoslavený) Vasiľ, prešovský svätiaci biskup).
12. Naši otcovia svätý Epifanios, cyperský biskup, a svätý Germanos, konštantínopolský patriarcha.
13. Svätá mučenica Glykéria.
14. Svätý mučeník Izidor.
15. Náš prepodobný otec Pachómios Veľký.
16. Náš prepodobný otec Teodor Posvätený, učeník svätého Pachómia Veľkého.
17. Svätý apoštol Andronik a spoločníčka.
18. Svätý mučeník Teodot z Ankyry.
19. Svätý hieromučeník Patrik, pruský biskup, a spoločníci.
20. Svätý mučeník Tallelaios.
21. Svätí veľkí králi a apoštolom rovní Konštantín a Helena.
22. Svätý mučeník Bazilisk.
23. Náš prepodobný otec a vyznávač Michal, synadský biskup. Prepodobná Eufrozína Polocká, igumenka Monastiera svätého Spasiteľa.
24. Náš prepodobný otec Simeon z Obdivuhodného vrchu. Prepodobný Nikita Stĺpnik, perejaslavský divotvorca.
25. Tretie nájdenie úctyhodnej hlavy svätého a slávneho Pánovho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána.
26. Svätý apoštol Karpos, jeden zo sedemdesiatich.
27. Svätý hieromučeník Terapont.

28. Náš prepodobný otec Nikita, chalcedónsky biskup.
29. Svätá prepodobná mučenica Teodózia, panna.
30. Náš prepodobný otec Izák, igumen Dalmatovho kláštora.
31. Svätý apoštol Hermas. Svätý mučeník Hermeias.

MESIAC JÚN[31]
má 30 dní

1. Svätý mučeník Justín Filozof a spoločníci.
2. Náš otec svätý Nikefor Vyznávač, konštantínopolský patriarcha.
3. Svätý mučeník Lucilián a spoločníci.
4. Náš otec svätý Métrofanés, konštantínopolský patriarcha.
5. Svätý hieromučeník Dorotej, týrsky biskup.Svätý mučeník Kozma, arménsky presbyter.
6. Náš prepodobný otec Bessarión Divotvorca. Prepodobný Hilárion Nový.
7. Svätý hieromučeník Teodot Ankyrský.
8. Prenesenie pozostatkov svätého veľkomučeníka Teodora Tiróna.
9. Náš otec svätý Cyril, alexandrijský arcibiskup.
10. Svätý hieromučeník Timotej, pruský biskup.
11. Svätí apoštoli Bartolomej a Barnabáš.
12. Náš prepodobný otec Onfurios Veľký. Náš prepodobný otec Peter Atoský.
13. Svätá mučenica Akvilína. Svätý Trifylios, biskup cyperskej Leukosie.
14. Svätý prorok Elizeus. Náš otec svätý Metod, konštantínopolský patriarcha.
15. Svätý prorok Amos. Prepodobný Hieronym, stridonský presbyter.
16. Náš otec svätý Tychón Divotvorca, amatuntský biskup.
17. Svätí mučeníci Manuel, Sabel a Izmael. Náš prepodobný otec Hypatios, igumen Rufínovho kláštora.
18. Svätý mučeník Leontios.
19. Svätý apoštol Júda, podľa tela Pánov brat.
20. Svätý hieromučeník Metod, patarský biskup.
21. Svätý mučeník Julián Tarzský.
22. Svätý hieromučeník Eusebios, samosatský biskup.
23. Svätá mučenica Agripína.
24. Narodenie úctyhodného a slávneho Pánovho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána.
25. Svätá prepodobná mučenica Febrónia.

[31] *Sväté Evanjelium*. Michalovce : Misionár, 2001. s. 460.

26. Náš prepodobný otec Dávid zo Solúna.
27. Náš prepodobný otec Samson Pohostinný.
28. Prenesenie pozostatkov svätých nezištníkov Kýra a Jána.
29. Svätí, slávni a všechválni najvyšší apoštoli Peter a Pavol.
30. Zbor svätých, slávnych a všechválnych dvanástich apoštolov.

MESIAC JÚL[32]
- má 31 dní

1. Svätí nezištníci a divotvorcovia Kozma a Damián
2. Uloženie úctyhodného rúcha našej presvätej Vládkyne a Bohorodičky v Blachernách.
3. Svätý mučeník Hyacint.
4. Náš otec svätý Andrej Jeruzalemčan, krétsky arcibiskup. Prepodobná Marta, matka svätého Simeona z Obidvuhodného vrchu.
5. Náš prepodobný otec Atanáz Atoský. (na Slovensku – Svätí apoštolom rovní Cyril a Metod, učitelia Slovanov).
6. Náš prepodobný otec Siosés Veľký.
7. Naši prepodobní otcovia Tomáš z Maley a Akakios, ktorý sa spomína v spise Rebrík.
8. Svätý veľkomučeník Prokop.
9. Svätý hieromučeník Pankrác, tauromenský biskup.
10. Štyridsiati piati svätí mučeníci z arménskeho Nikopola. Náš prepodobný otec Anton Pečersko-Kyjevský. Služba prepodobným. Svätí bratia a mučeníci František, Mútus, Rafael a spoločníci, ktorí boli zabití v Damasku.
11. Svätá všechválna mučenica Eufémia. Odchod do večnosti blaženej Oľgy, kyjevskej kňažnej, pri svätom krste nazvanej Helena.
12. Svätí mučeníci Proklos a Hilarios. Náš prepodobný otec Michal Maleinský.
13. Zhromaždenie k svätému archajelovi Gabrielovi.
14. Svätý apoštol Akvila.
15. Svätí mučeníci Kéryk a jeho matka Julita. Svätý apoštolom rovný a veľký knieža Vladimír, pri svätom krste nazvaný Bazil.
16. Svätý hieromučeník Aténogenés a jeho desiati učeníci. A pamiatka svätých otcov šiestich ekumenických snemov.
17. Svätá veľkomučenica Marína. (Na Slovensku – Hieromučeník (blahoslavený) Pavol, prešovský biskup)
18. Svätý mučeník Hyacint z Amastridy. (na Slovensku – Naši prepodobní otcovia Andrej-Svorad a Beňadik).

32 *Sväté Evanjelium*. Michalovce : Misionár, 2001. s. 462.

19. Naša prepodobná matka Makrína, sestra Bazila Veľkého. Náš prepodobný otec Dios.
20. Svätý a slávny prorok Eliáš.
21. Naši prepodobní otcovia Simeon, blázon pre Krista, a Ján, jeho spoluaskéta.
22. Svätá myronosička a apoštolom rovná Mária Magdaléna.
23. Svätí mučeníci Trofim, Teofil a spoločníci.
24. Svätá veľkomučenica Kristína. Svätí mučeníci Boris a Gleb, pri svätom krste nazvaní Roman a Dávid.
25. Zosnutie svätej Anny, matky presvätej Bohorodičky.
26. Svätý hieromučeník Hermolaos a spoločníci. Svätá prepodobná mučenica Paraskeva.
27. Svätý veľkomučeník a uzdravovateľ Panteleimón. Náš otec svätý Kliment Divotvorca, ochridský arcibiskup. (na Slovensku – Naši prepodobní otcovia sedmopočetníci Cyril, Metod, Gorazd, Kliment, Naum, Sáva, Angelár.)
28. Svätí apoštoli a diakoni Prochor, Nikanor, Timón a Parmenas.
29. Svätý mučeník Kallinik.
30. Svätí apoštoli Silas, Silván a spoločníci.
31. Predprazdenstvo Vynesenia úctyhodného a životodraného Pánovho Kríža. Svätý a spravodlivý Eudokim.

MESIAC AUGUST[33]
- má 31 dní

1. Vynesenie úctyhodných driev úctyhodného a životodarného Kríža. Siedmi svätí makabejskí mučeníci, ich matka Solomona a starec Eleazar.
2. Prenesenie pozostatkov svätého prvomučeníka a archidiakona Štefana.
3. Naši prepodobní otcovia Izák, Dalmat a Faust.
4. Siedmi svätí mladíci z Efezu. Svätá prepodobná mučenica Eudokia.
5. Predprazdenstvo Premenenia nášho Pána Ježiša Krista. Svätý mučeník Eusignios.
6. Sväté Premenenie nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista.
7. Svätý prepodobný mučeník Domécius.
8. Svätý Emilián Vyznávač, kyzický biskup.
9. Svätý apoštol Matej.
10. Svätý mučeník a archdiakon Vavrinec.

33 *Sväté Evanjelium.* Michalovce : Misionár, 2001. s. 464.

11. Svätý mučeník Euplos.
12. Svätí mučeníci Fótios a Anikét.
13. Náš prepodobný otec Maxim Vyznávač. V tento deň sa zakončuje sviatok Premenenia.
14. Predprazdenstvo Zosnutia presvätej Bohorodičky. Svätý prorok Micheáš. Prenesenie úctyhodných pozostatkov nášho prepodobného otca Teodóza, pečerského igumena.
15. Zosnutie našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny.
16. Prenesenie Rukou neutvoreného obrazu nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista, to jest svätého plátna, z Edessy do Konštantínopola. Svätý mučeník Diomédes.
17. Svätý mučeník Myrón.
18. Svätí mučeníci Flórus a Laurus.
19. Svätý mučeník Andrej Stratopedarcha a spoločníci.
20. Svätý prorok Samuel.
21. Svätý apoštol Tadeáš. Svätá mučenica Bassa.
22. Svätý mučeník Agatonik a spoločníci.
23. Svätý mučeník Lupus. Svätý hieromučeník Irenej, lyonský biskup. Zakončuje sa sviatok Zosnutia presvätej Bohorodičky.
24. Svätý hieromučeník Eutychés.
25. Vrátenie pozostatkov svätého apoštola Bartolomeja. Svätý apoštol Títus. (na Slovensku- Hieromučeník (blahoslavený) Metod, protoigumen michalovskej viceprovincie redemptoristov).
26. Svätí mučeníci Adrián a Natália.
27. Náš prepdobný otec Pimen.
28. Náš prepodobný otec Mojžiš Etiópsky. Náš otec svätý Augustín, hipponský biskup. V tento deň sa oslavuje zbor prepodobných pečerských otcov, ktorí odpočívajú vo vzdialených jaskyniach.
29. Sťatie úctyhodnej hlavy úctyhodného a slávneho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána.
30. Naši otcovia svätý Alexander, svätý Ján a svätý Pavol Nový, konštantínopolskí patriarchovia.
31. Uloženie úctyhodného pásu našej presvätej Vládkyne a Bohorodičky.

Na základe liturgickej knihy Sväté evanjelium, počas liturgického roka liturgia uctieva 101 prepodobných mužov a žien, 44 mučeníkov, 44 hieromučeníkov, 22 prorokov, 1 prorokyňu, 2 veľkovojvodcov, 2 archanjelov, 2 mučenice, 6 veľkomučeníc, 11 veľkomučeníkov, 46 mučeníkov, 4 divotvorcov a nezištníkov, 1 prvomučeníčku a apoštolom rovnú, 1 prvo-

mučeníka, apoštola a archidiakona, 4 apoštolom rovných, 18 apoštolov, 4 apoštolov a evanjelistov, 4 divotvorcov a nezištníkov, 3 kniežatá a kňažné, 14 mučeníc, 45 otcov, 7 prepodobných mučeníc, 2 svätých, 2 prepodobných mučeníkov, 2 svätých mládencov, 5 svätých a spravodlivých, 1 svätiteľa, 5 prepodobných otcov a vyznavačov.

Z uvedených kategórií kňaz aj počas proskomídie denne spomína skoro všetky uvedené kategórie. Po vykrojení „baránka" z prvej prosfory pokračuje s vykrájaním na česť Bohorodičky a svätých z ďalších prosfor podľa predpisu:

Kňaz vezme do rúk druhú prosforu a hovorí[34]*:*

Na česť a pamiatku našej preblahoslavenej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny. Na jej prosby prijmi, Pane túto obetu na svoj nebeský žertvenník.

A vezme čiastku a položí ju napravo, vedľa svätého chleba do blízkosti jeho stredu, hovoriac:

Po tvojej pravici stojí kráľovná ozdobená zlatom.

Potom vezme tretiu prosforu a hovorí:

Na česť ctihodných nebeských beztelesných síl.

A vezme prvú čiastku, položí ju vľavo od svätého chleba, začínajúc prvý rad. Potom hovorí:

Ctihodného slávneho proroka, predchodcu a Krstiteľa Jána a všetkých svätých prorokov.

A vezme čiastku a podľa ustanovenia ju položí pod prvú.

Potom znova hovorí.

Svätých slávnych a všechválnych apoštolov Petra a Pavla i všetkých ostatných svätých apoštolov.

A takisto položí tretiu čiastku pod druhú, čím ukončí prvý rad.

Potom hovorí:

Spomedzi našich svätých otcov svätiteľov: Bazila Veľkého, Gregora Bohoslovca a Jána Zlatoústeho, Atanáza a Cyrila, Mikuláša Myrského, slovanských apoštolov Cyrila a Metoda, (Gorazda, Klimenta Ochridského a Bystríka), svätého biskupa mučeníka Jozafata i všetkých svätiteľov.

A vezme štvrtú čiastku, položí ju vedľa prvej čiastky, čím začne druhý rad. Potom znova hovorí.

Svätého prvomučeníka a archidiakona Štefana, svätých veľkých mučeníkov: Demetera, Juraja, Teodora Tyrona i všetkých svätých mučeníkov a mučeníc.

A vezme piatu čiastku a položí ju pod prvú, ktorá je na začiatku druhého radu. Potom hovorí:

---

[34] *Svätá božská liturgia nášho Otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov : Spolok P. P. Gojdiča, 1998. s. 9-11.

Našich prepodobných a bohonosných otcov: Antona, Eutyma, Sávu, Onufera (Nauma, Angelára, Mojžiša Uhrína, pustovníkov Andreja Svorada a Beňadika) a všetkých prepodobných otcov i matiek.

A takisto vezme šiestu čiastku, položí ju pod predchádzajúcu, čím ukončí druhý rad. Po nich hovorí:

Svätých nezištníkov a divotvorcov: Kozmu a Damiána, Kýra i Jána, Pantelejmona a Hermolaa i všetkých svätých nezištníkov.

A vezme siedmu čiastku a podľa ustanovenia ju položí hore, čím začne tretí rad. Potom znovu hovorí.

Svätých a spravodlivých Pánových predkov Joachima i Anny.

A ôsmu čiastku položí pod predchádzajúcu podľa ustanovenia. K tomu ešte hovorí:

Svätého *povie meno (svätca chrámu a svätca dňa)* i všetkých svätých, na ich prosby navštív nás, Bože.

Záver

Okrem Bohorodičky v liturgickom roku Cirkev veriacim stavia pred duchovný zrak skutky svätých mužov a žien, ktorí svojimi hrdinskými skutkami v nasledovaní Krista oslávili Boha v celom ľudskom pokolení. Pre svoje svedectvá, sú pre kresťana nasledovaniahodným príkladom. Z jednotlivých kategórií si každý kresťan (katolík) môže vybrať vzor na nasledovanie. Môže sa však rozhodnúť aj k tomu, aby lepšie a hlbšie spoznal svätca alebo svätú, ktorých meno dostal pri svätom krste a tak nasledovať jeho príklad.

Denne na svätých božských liturgiách budeme ich horlivo prosiť o pomoc so slovami liturgie: „Na príhovor tvojich svätých, Spasiteľu spas nás.“ [35]

Bibliografia

KOLEKTÍV AUTOROV.: *Schematiznus gréckokatolíckej Prešovskej eparchie.* Prešov : GBÚ Prešov, 2004. 331 s. ISBN 80-967218-3-6.

DIÓS, I a kol.: *Szentek élete.* Budapest : Szent István Társulat, 1954. 914 s. ISBN 963 360 298 X.

BOHÁČ,V.: Liturgika. Košice : UPJŠ v Košiciach, 1993. 186 s. ISBN 80-7097-2398-6.

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mediator_dei_20111947.html

KATRIJ, J.: *Piznaj svij obrjad.* Rím: Vydavateľstvo baziliánov, 1982. s.14. Bez ISBN.

[35] KOLEKTÍV AUTOROV.: *Hore srdcia.* Prešov : Petra. 2002. s. 96.

Konštitúcia o posvätnej liturgii. In : POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.*. Slovenský preklad. Rím: SÚSCM, 1968. 342 s. Bez ISBN.

KOLEKTÍV AUTOROV.: *Hore srdcia.* Prešov : Petra, 2002. 639 s. ISBN 80-89007-29-5.

POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Rím: SÚSCM, 1968. 342 s. Bez ISBN.

PAUL DE CLERC.: *Moudrosť liturgie a jak jí porozumět.* Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 2002. s. 179. ISBN 80-7192-453-9.

POSV*ÄTNÁ* KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÚ CIRKEV. : *Poriadok bohoslužieb večierne, utierne a svätej liturgie(byzantsko-slovanského obradu).* Libreria Editrice Vaticana. Slovenský preklad. Košice : Byzant, 1998. s. 111. ISBN 80-5581-18-3.

Sväté Evanjelium. Michalovce : Misionár, 2001. 473 s. ISBN 80-88724-08-2.

SVÄTÁ BOŽSKÁ LITURGIA NÁŠHO OTCA SVÄTÉHO JÁNA ZLATOÚSTEHO. Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1998. s. 49. 87 s. ISBN 80-88902-03-7.

VÁRNAGY, A.: *Liturgika.* Abaliget : Lámpás Kiadó, 1993. 622 s. ISBN 963 7593 29 2.

PAUL DE CLERC.: *Moudrosť liturgie a jak jí porozumět.* Kostelní Vydří: KN 2002. s. 127.

Brest-litovská únia, genéza jej uzatvorenia a dôsledky pre ďalší život Cirkvi. (2. 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*

Napriek neprajným okolnostiam, ktoré sme uviedli v predchádzajúcej prvej časti štúdie, únijné snahy pokračovali. Ich výrazom bolo prijatie

dokumentu pod názvom: *Dekrét o slobodnom výbere a postavení metropolitu a biskupov ruských a ich prijatiu do spoločenstva so Svätou Rímskou cirkvou* na synode v Torčine pri Lucku v rezidencii rímskokatolíckeho biskupa 2. 12. 1594.[1] Tento dekrét podpísali: Michal Rahoza, kyjevský metropolita; Hipatij Potij, vladimírsky biskup; Cyril Terlecký, lucký biskup; Gregor Chrebtovič, polocký arcibiskup; Dionzýz Zbijurský, chelmský biskup; Leontín pelčinský, pinský biskup so svojím koadjutorom Jonášom Hoholom. V nasledujúcom roku na ľvovskej synode sa pridružil aj ľvovský biskup Gedeon Balaban. Dekrét nepodpísal jedine Michal Kopystenský, biskup przemyslský.[2] O prijatí tohto dokumentu informoval metropolita Mihal Rahoza kancelára Jána Zamojskiego a následne rímskokatolícky biskup lucký Bernard Maciejovski začal rozhovory so samotným kráľom Žigmundom III. Vazom. Tieto rozhovory mali neverejný charakter s obavami pred kniežaťom Ostrovským, v tom čase už nepriateľom únie. Na podnet kráľa bola vymenovaná komisia, ktorá mala preštudovať podmienky eventuálnej cirkevnej únie. Nakoľko biskupi, ktorí sa snažili o úniu nemohli očakávať pomoc od východných patriarchov, ktorí sa negatívne postavili k únijným snahám, biskup Hipatij Potij anonymne napísal v roku 1595 dielo pod názvom: *Únia alebo výklad predchádzajúcich bodov k zjednoteniu Grékov s Rímskou cirkvou.* V tomto diele poukázal na zlý stav miestnej Pravoslávnej cirkvi v Kyjevskej metropólii a videl ozdravenie tejto Cirkvi jedine len cez úniu s Katolíckou cirkvou.[3]

Na ďalšej synode, ktorú zvolal metropolita Rahoza na 11. 6. 1595 do Brestu nad Bugom biskupi potvrdili delegáciu v osobách biskupov Potija a Terleckého do Ríma k pápežovi Klementovi VIII. (1592 – 1605). Tento pápež bol to mužom hlbokej nábožnosti, múdry a obozretný vo svojom počínaní. Počas jubilejného roka pritiahol do Ríma veľa pútnikov.[4] Na danej synode bol vypracovaný a prijatý dokument pod názvom: *Zásady pre prijatie zjednotenia s Rímskou cirkvou.* V tomto spise sú naformulované jednotlivé body, v ktorých biskupi žiadajú, aby ich naplnenie a zachovanie bolo garantované ako predpoklad uzavretia únie. Celkovo ich bolo 33. V nich bolo uvedené okrem iného, že: „Musí byť zachovaná ich viera, že Svätý Duch pochádza z Otca skrze Syna.“ Ďalej žiadali zachovanie liturgie a cirkevnoslovanského jazyka, svätého prijímania pod obidvoma spôsobmi, taktiež zachovania doterajšieho spôsobu udeľovania

1 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: *KUMOR, B.*: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków 1994, s. 32.

2 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: *KUMOR, B.*: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków 1994, s. 32.

3 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: *KUMOR, B.*: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków 1994, s. 33.

4 DOLINSKÝ, J.: *Aspekty potridentskej reformy.* Bratislava: Aloisianum, 2001, s. 224.

svätého krstu, cirkevného kalendára a osobitosti slávenia jednotlivých cirkevných sviatkov podľa východných obyčajov. Dôležitými bodmi boli aj tie, ktoré upravovali povinnosť, aby bola zachovaná slobodná voľba metropolitu, kde biskupské stolce by mali byť obsadzované kandidátmi, ktorí sú východného gréckeho obradu, ďalej aby im bolo dovolené zakladať si vlastné školy a semináre a tlačiarne. Spomínané body mali upravovať aj to, aby zjednotení biskupi na čele s metropolitom sa mohli uchádzať o senátorské kreslá.[5]

Napriek určitým obavám vyplývajúcich z negatívneho postoja zo strany kniežaťa Ostrovského, za pomoci kráľa Žigmunda III Vazu. a Germanika Malapsina, apoštolského nuncia v Poľsku, delegácia v osobách už spomínaných biskupov Potija a Terleckého so súhlasom všetkých ôsmych biskupov s výnimkou biskupa Balabana z Ľvova, vycestovala 25. 9. 1595 do Ríma. Pápež Klement VIII. ju prijal na audiencii 18. 11. v spomínanom roku.[6] V nasledujúcom mesiaci obidvaja biskupi Potij a Terlecký v mene svojom ako aj metropolitu Michala Rahozu a ostatných biskupov na území Poľsko – litovského kráľovstva vyznali katolícku vieru. Okrem iného proklamovali, že: „Vyznávajú a veria vo všetko v čo verí Rímska cirkev v zhode so závermi Tridentského snemu. Uznávajú svätú a apoštolskú Rímsku cirkev za matku a učiteľku všetkých cirkvi. Pápežovi rímskemu, nástupcovi svätého Petra, kniežaťu apoštolov a námestníkovi Ježiša Krista sľubujú poslušnosť.“[7] Pápež Klement VIII. bulou *Magnus Dominus set laudabilis nimis* potvrdil a verejne ohlásil uzavretie cirkevnej únie medzi Pravoslávnou cirkvou v Poľsko – litovskom kráľovstve s Katolíckou cirkvou.[8] Pápež okrem iného potvrdil biskupom, že: „Váš obrad a ceremónie, ktoré sa v ničom neprotivia plnosti katolíckej viery a vzájomnému zjednoteniu, my povoľujeme si ich Vám ponechať.“[9] V tom istom mesiaci, dňa 30. 12. pápež apoštolským listom *Magnum divitiae* upovedomil o uzavretí únie kráľa Žigmunda VIII. Vazu a v osobitnom liste *Benedictus sit* vyzval metropolitu Michala Rahozu, aby na proklamova-

---

5 Porov: 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. 173 - 179.

6 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: *KUMOR, B.*: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków 1994, s. 33.

7 HAJDUK, M.: *Unia Brzeska 1596.* Bratstvo pravoslávne sv. Cyrila a Metodego, Bialystok, 1995, s. 43 - 44.

8 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. 115.

9 PEKAR, A.: *Narysyi storiji Cerkvi Zakarpatja.* Rim 1967, s. 23.

nie uzavretia únie zvolal provincionálnu synodu.[10] Z Ríma zaslali skoro tridsať listov vedúcim osobnostiam do Poľska a na Litvu, aby podporili úniu. Na druhej strane však opozícia pod vedením kyjevského kniežaťa Konštantína Ostrovského a za podpory moskovského patriarchu Nikifora uskutočňovala kroky proti únii. Dokonca vyzývali, aby obidvaja biskupi Potij a Terlecký boli označení za zradcov a aby neboli uznávaní ďalej ako biskupi a pravoslávni, aby ich nepustili do svojich usadlosti.[11]

Napriek týmto nepriateľsky naladeným počinom kyjevský metropolita Michal Rahoza podľa už spomínaných pápežských usmernení zvolal na deň 6. 10. 1596 synodu do Brestu nad Bugom na proklamáciu únie. Na spomínanej synode sa zúčastnili: Hipatij Potij z Vladimírska, Cyril Terlecký z Lucka, Dionýz Zbijurský z Chelma, Jonáš, biskup z Pinska, Herman, arcibiskup z Polocka, traja archimandriti a veľký počet nižšieho duchovenstva. Apoštolskú stolicu zastupovali: Ján Demeter Solikowsi, lvovský metropolita; Bernard Maciejowski, biskup lucký; Stanislav Gomolinski, biskup chelmský. Kráľa Žigmunda III. Vázu - knieža Mikuláš Krištof Radziwil, vojvoda trocký; Leon Sapieha, kancelár Veľkého litovského kniežatstva; Demeter Halecki, starosta Brestu. Prítomní boli aj ďalší pápežskí legáti a to: Peter Skarga, Justyn Raba a Martin Laterna.[12] Samotná synoda trvala od 6. do 10. 10. 1596 roku.[13]

Na spomínanej synode sa zúčastnili aj mnohí teológovia na čele už s spomínaným Petrom Skargom. Synoda sa uskutočnila v chráme svätého Mikuláša pod vedením kyjevského metropolitu Michala Rahozu. Dňa 8. 10. 1596 synodálni otcovia prijali a slávnostne proklamovali cirkevnú úniu a vyzvali všetkých veriacich Východnej cirkvi v Poľsku a na Litve k jej akceptácii.[14] V prijatom dokumente biskupi okrem iného proklamovali, že: „Všeobecnosť Božích cirkvi podľa Evanjelia je ustanovená a potvrdená iba na jednom Petrovi a Kristova Cirkev trvá večne a je vedená cez jednu hlavu, ako jedno telo má jednu hlavu a v jednej rodine je ustanovený jeden správca Božích tajomstiev. Taktiež poriadok Božích Cirkvi, od začiatku od čias apoštolských, trval ustavične cez celé veky. Preto všetci patriarchovia zvykli sa obracať k jednému nástupcovi svätého Petra, biskupovi Ríma, tak v záležitostiach viery, tak aj v iných duchov-

10 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: *KUMOR, B.*: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków 1994, s. 38.

11 HAJDUK, M.: *Unia Brzeska 1596.* Bratstvo pravoslávne sv. Cyrila a Metodego. Bialystok, 1995, s. 45.

12 HAJDUK, M.: *Unia Brzeska 1596.* Bratstvo pravoslávne sv. Cyrila a Metodego. Bialystok, 1995, s. 47.

13 MITZ, R.: *Križčanski istok.* Novi Sad: Veternik, 2001, s. 133.

14 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: *KUMOR, B.*: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków 1994, s. 38

ných potrebách, v záležitostiach a správ biskupov a v iných apeláciách... Toto postavenie svätého Petra a jeho primát v úrade nad biskupmi celého sveta uznávali sami patriarchovia Konštantínopolu a spolu s nami. To sme uskutočnili jednomyseľne, zhromaždení na svätej synode dávajúc autoritu Svätej rímskej stolice svätého Petra a boli mu podriadení.“[15]

Taktiež v spomínanom dokumente pripomínali Florentský snem, na ktorom boli prítomní ekumenický patriarcha Jozef a cisár Ján Paleológ. Tam bola dosiahnutá jednota medzi obidvoma Cirkvami. Zdôraznili, že na spomínanom sneme bol tiež kyjevský metropolita Izidor, ktorý úniu propagoval aj na Rusi. V dôsledku vtedy neprijatia únie, biskupi konštatovali, že:.. „V nasledujúcich časoch sa začali šíriť herézy, ktoré ničili Cirkev a nivočili Božiu chválu.“[16] Biskupi potvrdili to, že nechcú byť ďalej účastníkmi hriechu rozdelenia a nemôžu pozerať spokojne na jej rozdelenie. Z tohto dôvodu pokračovali vo formulácii v tomto dokumente vyjadrujúcimi ich ochotu uzavrieť úniu ďalej týmito slovami: „ aby Cirkvi neboli ďalej devastované a nerozvíjali sa ďalej bludné učenia, a vedení tými a ďalšími vážnymi príčinami v uplynulom roku v zhode so všetkými vyslali sme v Kristovi ctihodných legátov k pápežovi Klementovi VIII. v osobách biskupov a našich bratov Hipatija Potija, biskupa prvej biskupskej stolice vladimírskej a brestskej a taktiež Cyrila Terleckého, exarchu a biskupa luckého a ostrožského s povolením a autoritou Najjasnejšieho a Slávneho nášho Pána, kráľa Poľska a veľkého kniežaťa Litvy Žigmunda III. Vazu, nášho Najmilostivejšieho Pána, ktorého panovanie nech trvá čo najdlhšie, sme pokorne prosili Pastiera Stolice Apoštolskej, aby najvyšší Pastier Katolíckej cirkvi prijal nás pod svoju ochranu a uvoľnil spod jurisdikcie patriarchu Konštantínopolu. Prosili sme tiež pokorne, aby nám dovolil zachovať si svoj celý obrad a dávne zvyky gréckych pravoslávnych cirkvi bez akýchkoľvek zmien, v súlade s tradíciou našich otcov. Pápež vyjadril súhlas s tým a vystavil potrebné listy a dokumenty, žiadajúc aby sme zhromaždení na našej synode, po zložení vyznania viery, vyjadrili poslušnosť Svätej rímskej stolici a opravdivému nástupcovi svätého Petra, pápežovi Klementovi VIII. To sme uskutočnili zhromaždení na svätej synode ako o tom svedčí dokument nami podpísaný a opatrený našimi pečaťami.“[17]

V rovnakom čase v Breste nad Bugom ako prebiehala synoda, ktorá proklamovala uzavretie únie s Katolíckou cirkvou, ktoré sme dokumen-

15 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: *KUMOR, B.*: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków 1994, s. 39.

16 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: *KUMOR, B.*: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków 1994, s. 39.

17 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: *KUMOR, B.*: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków 1994, s. 39 – 40.

tovali v predchádzajúcej časti na základe dobových dokumentov, v tom istom meste sa uskutočnila aj druhá synoda a to proti únii v dome bohatého protestanta Rajského. Na nej sa zúčastnili dvaja biskupi z Kyjevskej metropólie a to: biskup Gedeon Balaban z Ľvova a biskup z Przemyslu Michal Kopystenský, ďalej šestnásti protojereji, deviati archimandriti a taktiež predstavitelia bratstiev, niekoľko pravoslávnych biskupov z Moskovského patriarchátu a taktiež dvaja vyslanci ekumenického patriarchu Nikefora a alexandrijského Cyrila Lukarisa. Prvý z nich bol v roku 1597 uznaný neskôr za tureckého špióna a taktiež že jednal a vystupoval bez náležitého splnomocnenia. Tvrdil, že: „biskupi, porušujúci prísahu danú Pravoslávnej cirkvi, na seba uvalili kánonický trest, lebo svojvoľne uskutočnili zjednotenie Cirkvi, pričom túto otázku môžu rozhodnúť jedine so súhlasom patriarchov celej Východnej cirkvi.“[18]

V tomto smere vyznieva aj list ľvovskej stauropigie delegátom na antiúnijnú synodu, v ktorom sa uvádza, že: ,,Podriadenosť pápežovi sa považuje za neobyčajne cudziu poslušnosť a doporučuje sa vytrvať v jednote s Kristom a Východnej cirkvi, voči ktorej má vernosť podobnú hodnotu, ako krstný záväzok voči Bohu“.[19] Táto protiúnijná synoda 9. 10. 1596 protestovala proti únii. Protiúnijní biskupi prekliali únijných biskupov a vyzvali veriacich k neposlušnosti voči ním.[20] V dokumente, ktorý prijali okrem iného píšu, že: „Metropolita kyjevský Michal a s ním jednomyseľne jeho biskupi: vladimírsky Hipatij, lucký Cyril, polocký Herman, chelmský Dionýz a pinský Jonáš, nechceli poslúchnuť nášho kánonického pozvania a prísť na synodu, aby nám dali správu ako sa smeli so schizmatickými novými výmyslami spojiť, svedčí o to, že sa stali apostatami. Rozhodli sa oddialiť od svätého trónu konštantínopolského patriarchu novorímskeho, poddať sa stolici starého Ríma nad právo a kánony, odmietajúc ich vyznanie... Pohrdnutá od nich svätá, Božia východná Cirkev rozkazuje nám a terajšia synoda, aby metropolita Michal a spomínaní biskupi boli zbavení všetkého arcipastierskeho úradu a spravovania a biskupského mena...“ Protivníci únie sa obrátili ku kráľovi s argumentom, že ich Cirkev je iba časťou Východnej cirkvi pod vládou konštantínopolských patriarchov, pričom únia bola prijatá iba na miestnej synode. Dovolávali sa toho, že dogmatické rozdiely, zvlášť primát rímskeho biskupa, nemôže byť riešený na cirkevnom zhromaždení takéhoto stupňa. Kráľ Žigmund III. Váza však v posolstve k národu uznal uzavretie únie z 15. 12. 1596. To, že sa

18 BUGEL, W.: *Ekleziológie Užhorodské unie a jejich dedicu na pozadí doby.* Olomouc: Vyd. Univerzita Palackeho v Olomouci, 2003, s. 83.

19 BUGEL, W.: *Ekleziológie Užhorodské unie a jejich dedicu na pozadí doby.* Olomouc: Vyd. Univerzita Palackeho v Olomouci, 2003, s. 83.

20 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: *KUMOR, B.: Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków 1994, s. 40.

účastníci synôd v Breste nedokázali dohodnúť, ich viedlo môžeme povedať k istej preorganizácií jednotlivých cirkvi. To čo na samom začiatku sa kreovalo ako zjednocovanie kresťanských cirkvi, sa skončilo následným rozdelením a k existencii troch cirkvi: Rímskokatolíckej, ďalej Východnej - zjednotenej s Rímom, označovanej pravoslávnymi ako uniatskej, vo význame uzavretia únie a samotnej Pravoslávnej cirkvi.[21]

Stretnutie rôznych kultúr a náboženských tradícii, ktoré existovali na tomto území, ktoré bolo nazývame ako ,, Rzeczypospolita zwielu narodov " bola aj jednou z hlavných tém prednášky Jána Pavla II v Lubaczowe 2. 6. 1991, v ktorej okrem iného povedal: „Keď kráľ Kazimír Veľký zakladal na tomto území latinské biskupstvo, ktoré bolo neskôr prenesené z Haliče do Lvova, existovalo tú už biskupstvo byzantsko – slovanského obradu zviazané s metropolitom v Kyjeve."[22]

V tomto smere je potrebné zdôrazniť, že Brest - litovská únia bola uzavretá v období, ktoré poznáme v dejinách Poľsko – litovského kráľovstva ako zlaté obdobie, vyznačujúce sa veľkou toleranciou v oblasti náboženstva. Samotný kráľ Žigmund III. Vaza bol ako panovník sám tolerantný, o čom svedčí, že v samotnom poľskom senáte bolo veľa tých, ktorí boli pravoslávni alebo protestanti a v ich rukách bolo viacero postov vojvodov alebo kastelánov. O tolerancii panovníka svedčí aj tá významná skutočnosť, že po uzavretí únie žiaden z biskupov alebo senátorov, ktorí neprijali úniu nebol ani väznený, ani deportovaný, nebol ani zbavený svojho úradu. Aj v tomto smere podávajú pravoslávni autori diametrálny iný pohľad tvrdiac, že tí ktorí neprijali úniu boli zo strany panovníka obmedzovaní, ba ja prenasledovaní. Pravoslávna cirkev a jej veriaci, že boli pozbavení všetkých práv.[23]

Spomínaná tolerancia sa prejavovala aj v ďalšom období po uzavretí únie. Od nej bolo možné odstúpiť alebo naopak bolo možné ju prijať bez akýchkoľvek spoločensko - politických a právnych dôsledkov. V roku 1637 úniu zanechal lucký biskup Alexander Puzyna (1633 - 1651) s celou svojou eparchiou, hneď po smrti svojho predchodcu únijného biskupa Jeremiáša Počapovského.[24] Do únie bolo možne vstúpiť, o čom svedčia

---

21 KÓNYA, P.: *Konfesionalizácia na Slovensku v 16. – 18. storočí.* Prešov: Vydavateľstvo PU v Prešove, 2010, s. 186.

22 REMBIERZ, M. : Polskie doswiadczenie wielokulturowosci v interpretacji Jána Pawla II jako inspiracja dla edukacji miedzykulturowej. In: *Edukacja miedzykulturowa*. Nr.2, Uniwersytet Slaski w Katowicach, Wydzial Etnologii i Nauk o Edukacji. Torun: Wydawnictwo Adam Marszalek, 2013, s. 72

23 HAJDUK, M.: *Unia Brzeska 1596.* Bratstvo pravoslávne sv. Cyrila a Metodego. Bialystok, 1995, s. 52.

24 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: *KUMOR, B.: Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków 1994, s. 41

príklady przemyslského biskupa Winického (1691), lvovského biskupa Šumalského (1700) a luckého biskupa Zabokrického (1702).[25]

Vo svojej štúdii som zameral svoju pozornosť na predstavenie Brest - litovskej únie z pohľadu historického s poukázaním, čo predchádzalo je uzavretiu, ďalej s vykreslením genézy jej realizácie, ako aj situácie po jej uzavretí a nie podniknúť akýsi pokus o teologické a ekumenické zhodnotenie ekleziológie tejto únie na pozadí doby. Nedá sa spochybniť, že Brestská únia bola najväčšou a najdôležitejšou po Florentskej únii, hoci nezahrnula celú východnú Európu, ale nedá sa považovať ani za ojedinelý únijný pokus hierarchie Východnej cirkvi. Skôr naopak. Často bola bránou alebo vzorovým modelom pre iné únie.[26] Na túto tému odznelo veľmi veľa diskusií a protichodných úsudkov. Pri hlbšom poznaní okolnosti a doby, v ktorej bola uzavretá Brest - litovská únia môžeme konštatovať, že únia bola potrebná samotnej Pravoslávnej cirkvi v Kyjevskej metropólii, ktorá sa nachádzala v tom čase v hlbokej duchovnej kríze a v nedôstojnom spoločenskom postavení a riešenie tejto svojej situácie aj vzhľadom na mocnejúce postavenie Moskovského patriarchátu videla v prijatí únie s Katolíckou cirkvou. V týchto intenciách chápe uzavretie únie aj bývalý rektor Ukrajinskej Katolíckej univerzity Boris Gudziak v Lvove, ktorý vo svojej štúdii pod názvom: *Kyjivska jerarchija, Berestejski synody, ukladenja Berestejskoji uniji* uvádza, že: „Kľúčom do porozumenia Brestskej únie je priatie faktu, že v Cirkvi bola kríza a reformy boli potrebné v danej situácii. Pre reformu boli otvorené rôzne sily a bratstva a magnáti, taktiež aj biskupi, hľadajúci rôzne spôsoby riešenia krízy a realizácie reforiem. Eparchia sa ubrala jednou z ciest, ktoré boli zavŕšené úniou.“[27]

Jej prijatie v katolíckej krajine bolo samozrejme aj osožné pre samotného panovníka Žigmunda III. Vazu. Aj keď celkové snaženie o úniu neprinieslo zjednotenie cirkvi v Kyjevskej metropólii nakoľko úniu neprijali všetci, následne zo strany kráľa neboli splnené záruky týkajúce sa spoločenského postavenia už zjednoteného episkopátu, čo pramenilo v neochote priznať tieto práva latinskými biskupmi, nemožno úniu chápať ako to predstavujú autori z pravoslávnej alebo protestantskej historiografie ako počin jezuitov a dielo politického a administratívneho charakteru.

---

25 LUZNY, R. a kol.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów slowianskich. In: *KUMOR, B.*: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej.* Kraków 1994, s. 41.

26 BUGEL, W.: *Ekleziológie Užhorodské unie a jejich dedicŭ na pozadí doby.* Olomouc: Vyd. Univerzita Palackého v Olomouci, 2003, s. 85.

27 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 136

Výrazom týchto formulácií bol aj nadpis na pamätnej medaile za vlády cára Mikuláša I. v Rusku v roku 1839 v súvislosti s likvidáciou únie v Bielorusku v tomto znení.: „Odlúčení mocou, zjednotení láskou!“[28]

Napriek aj takýmto „tvrdeniam“ môžeme konštatovať, že únia aj keď bola v kontexte vtedajšej doby aj určitým dielom politicko – spoločenským, v prvom rade bola predovšetkým dielom náboženským. Veď Cirkev je vždy od svojho založenia viazaná príkazom svojho zakladateľa Ježiša Krista: „Aby všetci jedno boli!“ (Jn, 17, 21). Všetky tieto diania zjednocovacích snáh, ktoré sa udiali na sklonku 17. storočia vo vtedajšom Poľsko – litovskom kráľovstve a boli zavŕšené Brest - litovskou úniou v roku 1596 a sú z hľadiska obidvoch Cirkvi posudzované a chápané v diametrálne odlišnej rovine, dúfajme, že sa dostanú do potrebnej roviny v duchu ekumenizmu.

Emeritný pápež Benedikt XVI. zdôrazňoval potrebu ekumenickej cesty, keď dokonca povedal, že: „Z nej sa Cirkev doslova nemôže vrátiť.“[29] Pri svojom stretnutí s arcibiskupom Gréckej pravoslávnej cirkvi 31. 10. 2006 vyjadril túžbu, aby katolíci a pravoslávni mohli spoločne lámať jeden chlieb a piť z jednej čaše. V tejto súvislosti Benedikt XVI. opätovne pripomenul dôležitosť duchovného ekumenizmu, ktorý podľa pápeža: „Má byť zakorenený v horlivej modlitbe a v obrátení sa ku Kristovi, zdroju milosti a pravdy.“ Je povinnosťou nás všetkých, aby sme využívali všetky prostriedky, ktoré smerujú k jednote kresťanov a majú sa používať integrálne. Nemôžu sa oddeľovať vedecko – teologické činnosti od pastoračno – praktických, lokálne podujatia od univerzálnych. Všetky podujatia treba zveriť činnosti Svätého Ducha, ktorý v nás vzbudzuje túžbu po jednote, ktorá nás vovádza do plnosti pravdy. (Jn, 14, 26). Viditeľná a plná jednota medzi kresťanmi prekračuje ľudské sily. Môže byť len dielom Svätého Ducha, ktorý je dušou Cirkvi.

Zoznam použitej literatúry

BUGEL, W.: *Ekleziologie* Užhorodské *unie* a *jejích dědiču na pozadí doby*. Vydala Univerzita Palackého v Olomouci. Olomouc, 2003, 274 s. ISBN 80-244-0665-9

DOLINSKÝ, J.: *Aspekty potridentskej reformy*. Bratislava: Aloisianum, 2001, 158 s. ISBN 80-7141-33-8

---

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

29 SLODIČKA, A.: Ekumenická problematika v Unitatis redintegratio v kontexte pontifikátu Benedikta XVI. In: *Theologos – Theological revue*. GTF PU Prešov, ročník XII.; 2/2010, s. 134.

GUDZIAK, B; TURIJ, O. Eds.: *Istoričeskij kontext ukladenja Berestenskoji uniji i perše pounijne pokolinja Lviv*: Institut Istoriji Cerkvi *Lvivskoji* Bohoslovskoji Akademiji, 1995, 187 s. ISBN 5-7707-8216-1

HAJDUK, M.: *Unia Brzeska 1596.* Bractwo Prawoslawne sw. Cyrila i Metodego Bialystok, 1995, 125 s.

KÓNYA, P. a kol.: *Konfesionalizácia na Slovensku v 16. – 18. storočí.* Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove. Prešov, 2010, 232 s. ISBN 978-80-555-0288-5

KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny. Novovek. Rozkol v západnom kresťanstve.* Levoča. Polypress, 2002, 390 s. ISBN 80-88704-51-0

LUZNY, R., ZIEJKA, F., KEPINSKI, A.: *Unia Brzeska. Geneza, dzieje* i *konsekwencje w kulturze narodow slowianskich.* Universitas – Kraków, 1994, 555 s. ISBN 83-7052-220-3

MITZ, R. *Križčanski istok.* Novi Sad: Veternik, 2001, 422 s. ISBN 86-7026-143-X

REMBIERZ, M.: *Polskie doswiadczenie wielokulturowosci* v *interpretacji Jana Pawla II jako inspiracja dla edukacji miedzykulturowej.* In: Edukacja miedzykulturowa. 2013, nr.2, Uniwersytet Slaski w Katowicach, Wydzial Etnologii i Nauk o Edukacji. Wydawnictwo: Adam Marszalek. Torun 2013, 72 s. ISBN 978-83-7780-692-0, ISSN 2299-4106

SLODIČKA, A.: *Ekumenická problematika v Unitatis redintegratio* v kontexte pontifikátu Benedikta XVI. In: Theologos – Theological revue. GTF PU Prešov, ročník XII.; 2/2010, 294 s. ISSN 1335-5570

PROGLAS – literárny a duchovný skvost Konštantína-Cyrila

MICHAL HOSPODÁR
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *This article is thematically focused on the first Slavic poem Proglas. It includes historical contexts of the creation of this poem, its preserved monuments and translations into Slovak language. But the Proglas is interesting particularly in its content. It expresses its gratitude to the inception of Glagolitic font; it celebrates the translation of the Gospel into understandable language and at the same time it calls for the acceptance of Gospel for building a Christian life. Article highlights this steady spiritual heritage of Constantine-Cyril the Slavic peoples. Abiding interest in Proglas is also documented by its current issue (SNK, 2013) with a slightly modified version of Slovak translation. The text of contribution has been processed in the context of this latest edition.*

Key words: *Proglas. Poem. Constantine. Script. Translation. Word.*

Katolícka cirkev na Slovensku aktuálne prežíva Rok sv. Cyrila a Metoda, ktorý vyhlásila KBS pri príležitosti 1150. výročia príchodu solúnskej misie na naše územie. V priebehu tohto tematického roka registrujeme mnoho vedeckých i popularizačných podujatí, na ktorých ožíva skúmanie predmetnej časti našich dejín najmä z historického, ale aj z duchovno-kultúrneho či iného hľadiska. Ak si však chceme vytvoriť integrálny obraz o diele našich vierozvestov, nemožno opomínať ani ich vynikajúce literárne dedičstvo, ktoré zanechali. Medzi toto dedičstvo osobitne zaraďujeme báseň Proglas – literárny klenot slovanskej literatúry vôbec. V príspevku sa pokúsime aspoň čiastočne zhrnúť výskum tejto literárnej pamiatky a poukázať na jej trvalý duchovný odkaz.

Význam vzniku písma ako nástroja vlastnej literatúry

Na Slovensku sa v súvislosti so vznikom miest často odvolávame na prvú písomnú zmienku o niektorom meste alebo obci.[1] Ak by však nejestvovalo písmo, ani o dátume spomenutej prvej písomnej zmienky by sme nič nevedeli. Vznik akéhokoľvek písma je veľmi dôležitým faktorom z historického hľadiska, o komunikačnom a kultúrnom ani nehovoriac. Založenie veľkých miest, ba aj celých národov, sa obvykle spája s rozličnými mýtmi, povesťami a eposmi, ktoré sa najprv ústne tradovali (Romulus a Rémus pri zakladaní Ríma v r. 753 pred Kristom, Povesť o Igorovom pluku, koniec 12. stor., atď.) Až neskôr boli spracované do literárnej podoby a tak dali základ vlastnej domácej spisbe. Pri počiatku našich kresťanských a kultúrnych dejín, ktoré sú spojené so vznikom slovanského písomníctva, stojí meno Konštantína-Cyrila Filozofa (827-869). Bol to on, ktorý vynašiel prvé slovanské písmo, prispôsobené domácemu jazyku Slovanov. Dokumentuje to mních Chrabr, ktorý okrem autorstva zaznamenal aj vročenie tejto epochálnej udalosti v dejinách:

Ak sa opýtaš gréckych učencov, hovoriac: *„kto vám písmo vytvoril alebo knihy preložil a kedy“*, to máloktorí z nich budú vedieť. Ak sa však opýtaš slovienskych vzdelancov, hovoriac: *„kto vám písmo vytvoril alebo knihy preložil a kedy“*, to všetci budú vedieť a odpovedajúc takto povedia: *„svätý Konštantín Filozof, nazývaný Cyril, ten aj písmo vytvoril, aj knihy preložil a tiež Metod, brat jeho. Lebo sú ešte živí, ktorí ich videli.“* A ak sa opýtaš, v ktorom čase, to tiež vedia a povedia, že v čase gréckeho cisára Michala, bulharského kniežaťa Borisa, moravského Rastica a kniežaťa Blatenského Koceľa, v roku od založenia sveta 6363. (*Skazanie o pismenech, 9.*)

Na to, aby vôbec mohol Proglas už v 9. storočí (azda v roku 864) vzniknúť a byť písomne zaznamenaný, podobne ako preklady Svätého písma, liturgických textov a ďalších bohoslužobných a svetských kníh, pravdaže najskôr muselo vzniknúť **písmo,** schopné vyjadriť zvukovú stránku slovenského jazyka. Ako to povedal sám Konštantín-Filozof: „kto môže reč písať na vodu?“ V Živote Konštantína, v jeho kľúčovej XIV. kapitole, sa dozvedáme o objave hlaholských písmen[2] pre jazyk blízky

---

1 Napr. prvá písomná zmienka o Trebišove je z roku 1254. Dnes je z neho okresné mesto.

2 Hlaholika (glagolica) – najstaršie slovanské písmo. Konštantín ho zostavil podľa gréckej minuskuly a doplnil ďalšími grafémami, ktoré gréčtina nepoznala (b, c, dz, š, ž, šč, é, ju, e, tvrdý a mäkký znak, y). Po vyhnaní Metodových žiakov z Veľkej Moravy sa hlaholika udržala na Ochridskom učilišti, upravená donedávna na dalmátskych ostrovoch. Názov hlaholika je odvodený od staroslovienskeho slova glagol = slovo, reč. Najstaršou hlaholskou pamiatkou zviazanou s dejinami Veľkej Moravy sú Kyjevské listy (z 9. storočia).
Cyrilika – mladšie slovanské písmo, ktoré vzniklo na základe gréckej majuskuly, doplnené písmenami š a ž, dvojhláskami a jermi z hlaholiky. Začalo sa používať v starobul-

slovanskému obyvateľstvu, ktoré prevládalo v okolí Solúna, a bol poľahky zrozumiteľný aj veľkomoravským Slovenom. Objavenie *či zostavenie* písma bol zaiste prelomový kultúrny počin. *Čo je však povšimnutia hodné, od začiatku* tento komunikačný prostriedok stojí plne v službe zvestovania Slova-Ježiša Krista. A tiež vzniku domácej literatúry, medzi ktorou popredné miesto prináleží práve Proglasu.

Proglas ako historický fenomén

Proglas je prvá samostatná báseň v slovanskej literatúre vôbec. Napísal ju všestranne nadaný Konštantín-Cyril, keď prv preložil sväté evanjelium do slovienskeho jazyka. Pôvodný názov Proglas znamená toľko ako predslov alebo predspev k sv. evanjeliu. Je pozoruhodné, že táto veľbáseň je aj po 1150 rokoch svojím posolstvom živá a aktuálna. Prečo? To si vysvetlíme o čosi neskôr.

Pôvodný záznam Proglasu, tejto stodesaťveršovej veľpiesne s jednotlivými dvanásťslabičnými veršami, bol **objavený roku 1858** vďaka ruskému slavistovi Hilferdingovi. Išlo vtedy o jeho pergamenovú podobu z 13. storočia, napísanú však v cyrilike, ktorá je takmer o pol storočia mladšia ako Konštantínova hlaholika (dôkazy o prvotnosti hlaholiky predstavil už Pavol Jozef Šafárik). Čiže úplne pôvodný text Proglasu v hlaholike sa nezachoval. Nech už to bolo s abecedou akokoľvek, Proglas sa podľa T. Križku týmto činom stal **prvou písomne** zaznamenanou slovenskou básňou a teda aj prvou básňou slovanskou vôbec, a stojí na počiatku nielen slovenskej písomnosti a literatúry, ale aj literatúry bratských slovanských národov.[3] Odborníkom trvalo niekoľko desaťročí, kým prišli na to, že objavený text Proglasu nie je prózou, ale vynikajúco zostavenou poetickou skladbou. Z kompozičného hľadiska každý verš predstavuje tzv. trimeter čiže trojmieru, tri dvojstopy, z ktorých každá ma dve slabiky, teda v trojke znak Svätej Trojice a v štvorke znak štyroch ramien Kríža či Ukrižovania. Tu akoby už samo metrum (zloženie) verša naznačovalo Svätú Trojicu. TRIMETER, verš gréckej drámy, v ktorom je Proglas zložený, sa ako poznamenáva V. Turčány, skladá totiž z **dvanástich slabík**, a to najčastejšie s prestávkou po piatej, zriedkavejšie po siedmej slabike! Jedna výnimka

harskom preslavskom učilišti pod vedením Konštantína Presbytera na prelome 9. až 10. storočia. Cyrilika sa stala národným písmom Bulharov, Srbov, Čiernohorcov, Macedóncov i románskych Moldavcov. Do 18. storočia ju používali aj valašský a sedmohradský Rumuni. V starom Rusku sa cyrilika začala nazývať azbukou: podľa názvov prvých písmen abecedy „az" a „buky". V liturgických knihách sa používa v gréckokatolíckej a pravoslávnej cirkvi. Porov. CIFRA, Š.: Svedectvo slovanskej histórie. In: *Národná osveta 1-2/2012, s.* 7

3 KRIŽKA, T.: Lebo sú bez kníh nahé všetky národy alebo Nedajú sa písať slová na vodu. In: *Proglas, SNK, 2013, s.* 45.

z toho pravidla predstavuje až „**trojdielny**“ verš (4 plus 4 plus 4 slabiky): „**oroNž6je priim7še tvr6do nynie**“ *(v. 87)* – a druhý výnimočný verš s menami všetkých štyroch evanjelistov má polveršovú prestávku **po šiestej** slabike: „**Mathei, Mar7ko, Luka i Joan7**“.[4]

Ak posledné slovo „Amen“ tvorí samostatný verš, potom celkový počet veršov je stojedenásť. Tento počet má symbolickú hodnotu, ktorú Konštantín mohol zámerne použiť ako obraz trojjediného Boha. Štýl básne je bohatý na rôzne, viac či menej expresívne alebo zvukovo účinné prostriedky, ktoré pôsobia veľmi emotívne. Typické sú časté doslovné alebo parafrázované citáty z Biblie i početné rétorické (argumentačné i presviedčacie) prostriedky.

Proglas z pôvodiny do slovenčiny doslovne preložil slavista profesor Eugen Pauliny.[5] Tento preklad prebásnil majster Viliam Turčány. Vlastnú symetrickosť verša v origináli sa snaží zachovať aj slovenský preklad. Reprezentačne kompletný Proglas vydali vydavateľstvá HERBA v Bratislave (1998), PERFEKT v Bratislave (2004) a Slovenská národná knižnica v Martine (2013) vo viacerých jazykových mutáciách.[6] V najnovšom vydaní je slovenský preklad autorom mierne upravený oproti predošlým vydaniam.

Kresťanský rozmer diela

Z obsahového hľadiska je Proglas výnimočnou básňou. Ako uvádza básnik Viliam Turčány v doslove k vlastnému poetickému prekladu do súčasnej podoby spisovného slovenského jazyka, Proglas je Filozofov „chválospev písmen“, teda prenesene do jazyka spevu – tých zázračných nôt, ktorých dážď zavlažuje úrodu ducha a kultúry[7] a bez ktorých sú v duchovnom zmysle nahé národy.

Písmo ako nositeľ posolstva Slova sa tak stáva nezameniteľným prostriedkom duchovného rastu jednotlivca i celého spoločenstva. Lebo, ako hovorí Konštantín – sv. Cyril:

žiadna duša bez písmen vedomia nemá o tom Božom zákone,
zákone knižnom, či zákone duchovnom,
zákone, cezeň Boží raj sa zjavuje.

---

4 TURČÁNY, V.: *Poznámky k hlaholike a umeleckej stavbe Proglasu (23.* júna 1998). In: *Literárne informačné centrum, Bratislava, 2003-2013.*

5 Preklad sa nachádza v knihe Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy (Bratislava 1964, s. 127-130).

6 Prvé vydanie obsahuje slovenský preklad, pôvodný text v latinke a anglický preklad. Druhé vydanie obsahuje slovenský preklad, pôvodný text v hlaholike a anglický preklad. Tretie vydanie obsahuje pôvodný text v cyrilike, slovenský preklad a macedónsky preklad v azbuke.

7 Pozri: Zborník CESTY A OZVENY DIELA MILANA RÚFUSA. Zostavil Viliam J. Gruska. Bratislava 1993, s. 86.

Čo sa týka písmen, vieme, že hlaholika bola zostavená na základe kresťanských symbolov kruhu, kríža a trojuholníka. Písmeno S je v hlaholike znázornené tak, že hore je kruh ako symbol Božej nekonečnosti a dole trojuholník ako symbol Najsvätejšej Trojice. To má svoj teologický význam, Na počiatku všetkého bolo Slovo – teda Boh, druhá božská osoba – ktoré je neoddeliteľne spojené v Trojičnom tajomstve Otca i Svätého Ducha. Trojica je ústredné tajomstvo kresťanskej viery a Konštantín-Cyril musel vynaložiť veľa úsilia v rozličných dišputách, aby dokázal jeho opodstatnenosť a krásu oproti *židovskému a islamskému chápaniu Božej jedinosti.* Písmeno „I" (s TROJUHOLNÍKOM hore a KRUHOM pod ním) Agarénom, rúhajúcim sa Najsvätejšej Trojici odpovedá, že síce sú v nej TRI Božské osoby (TROJUHOLNÍK), ale je to iba jeden jediný, áno, TROJJEDINÝ BOH (KRUH)! Prvá časť Filozofových misijných ciest mala ku kresťanstvu privádzať pohanov, ktorých sa usilovali na svoju vieru pritiahnuť aj iné náboženstvá; zatiaľ čo na Veľkej Morave kresťanstvo už bolo zakorenené, lenže – i podľa žiadosti samého Rastislava – noví učitelia mali ho kvalitatívne prehĺbiť a ďalej rozšíriť hlásaním evanjelia v jazyku jej obyvateľstvu vlastnom.

Proglas je však najmä chválou prekladu evanjelia a výzvou na jeho prijatie.

Už v prvej slohe počúvame, že: *Kristus prichádza zhromažďovať národy...* Zhromažďoval ich po stáročia a chce ich zhromaždiť aj dnes. Žiaľ, moderná Európa je síce zjednotená politicky do únie štátov, ale bez základu, bez pevného bodu, ktorým je Boh. Výsledky tohto odmietania Boha ako v ústave EÚ, tak aj v praxi jasne vidíme. Proglas pokračuje výzvou k Slovanom: *A preto čujte, čujte toto Slovieni: dar tento drahý vám Boh z lásky daroval.* Viera v Boha a prijatie jeho evanjelia je dar, cennejší ako zlato a striebro. Autor sa raduje nad chvíľou, keď tento dar prišiel v zrozumiteľnej forme k našim polopohanským predkom a dynamicky stále prichádza pri každom ohlasovaní. Potrebné je neprestajne ho počúvať a sýtiť ním svoje životy.

Počujte všetci, celý národ sloviensky,
Počujte Slovo, od Boha vám zoslané,
Slovo, čo hladne ľudské duše nakŕmi,
Slovo, čo um aj srdce vaše posilní,
Slovo, čo Boha poznávať vás pripraví.
Proglas (verše 23-27)

Naši predkovia prijatím pravdy o Bohu povstali k vlastnej dôstojnosti a duchovnej veľkosti. Zaradili sa medzi vyspelé národy po duchovnej, kultúrnej a vzdelanostnej stránke. Kto môže po stáročiach povedať, že

verše sv. Konštantína sú vo svojom obsahu či posolstve prekonané? Sú stále platné. Mali by sme si to dôkladne uvedomiť.

Duchovný rozmer diela

Proglas – čiže predslovo je ouvertúrou univerzálnej symfónii sveta nestvoreného i stvoreného. Toto Slovo bolo tvorivým princípom a osobným princípom Stvoriteľa – Slova, svojím Slovom a slovom stvoril svet i človeka: „Na počiatku stvoril Boh (Slovo) nebo i zem" (Gn 1, 1) a toto šesťdňové stvorenie bolo príkladom všetkého stvorenia a tvorenia v dejinách ľudstva. V zjavenom Slove, v evanjeliu, hlavne u Jána, v hlase, čiže v hovorenom slove vibruje všetko, čo sa tvorí, všetko, čo participuje na nestvorenom Slove. Evanjeliá v Proglase sú otvárajúcou bránou pre pochopenie zmyslu života, pre vznik vesmíru i človeka, i záver, vyústenie týchto stvorení, a to od počiatku prvého Božieho stvoriteľského slova po posledné slovo ľudské i božské. Proglas otvára Slovo v slovách ako knihu o zmysle všetkého, ukazuje jeho dobro, pravdu a krásu, jeho velebnosť, ktorá je odzrkadlením Boha vo svete a v evanjeliách, ale i v prorokoch a Mojžišovi ako Slova, z ktorého je všetko, ako povedal tvorca z horiaceho kríka: „Ehje ašer ehje" Som, ktorý som!, čiže nestvorený hlas slova.

Celý svet pred Kristom i po Kristovi sa pohyboval v sfére Slova, kým sa Slovo nestalo Telom, Človekom a ako v človeku – presne v Bohočloveku sa slovom prezentuje Slovo – Boh a necháva v slove projekt a program na normálny život človeka, na jeho vzťah k Bohu, k človeku a k stvorenému svetu. Je to základná násobilka v čarokrásnej básni evanjelia, hovoriaca slovom, ktorému každý človek rozumie! Proglas je výkrikom posolstva nielen pre Slovienov, ale pre celý svet. Bezo mňa nemôžete nič urobiť. (Jn 15, 5) Dejiny doby cyrilo-metodskej, či pred tým, alebo potom, či teraz alebo do konca sveta, nebudú ani ľudské, ani normálne, kým sa nebude realizovať báseň všehomíra – báseň lásky, večného života i života na zemi. Okúzlení a osvietení Cyril a Metod týmto Božím Slovom pre pochopenie ho vykladali vlastným slovom. A svätý Cyril básnickým, univerzálnym slovom vypovedal a vykričal hodnotu, nádheru a život večný prinášajúcu zvesť Evanjelia, Krista, ale aj prorokov! Proglas nie je božská komédia, ale božsko-ľudský chválospev nielen pre Slovanov, ale pre celý svet!

Biskupi Slovenska v pastierskom liste, v ktorom vyhlásili Rok sv. Cyrila a Metoda, naliehavo volajú po obnove takéhoto života s Bohom a pritom sa odvolávajú na výzvu obsiahnutú v Proglase: „Ako veľmi dnes – tu a teraz – opäť potrebujeme tento nový život. Obnovený duchovný život, ktorý však ľahko môže zvlažnieť. Obnovený mravný a rodinný život – napriek tak častému spochybňovaniu základných hodnôt, ktoré

sú podstatou ľudskej dôstojnosti. Slovom, veľmi potrebujeme evanjelium a jeho zrozumiteľné ohlasovanie. *„Nuž, dobre počuj, celý národ slovienský" - napísal svätý Konštantín v Proglase, čiže v predslove k staroslovienskemu prekladu Biblie - „vypočuj slovo od Boha ti poslané, slovo, čo hladné duše nakŕmi, slovo, čo um aj srdce tvoje posilní, slovo, čo Boha poznávať ťa pripraví..."* (Proglas, verše 15 - 20).[8]

Záver

Báseň Proglas Konštantína-Cyrila je jedna z najkrajších a najdokonalejších básní svetovej literatúry. Jej význam pre slovanské národy sa rovná nie nejakej zachovanej listine o prvej zmienke našich miest, ale takmer objaveniu nového kontinentu alebo v novších podmienkach nálezu života na inej planéte, napísaná písmom, ktorého prvý znak tvorí kríž a ten kríž ma niesť národom spasiteľne Slovo. V aktuálnom jubilejnom roku by sme sa mali vrátiť k tomuto literárnemu a duchovnému pokladu a pripomenúť si jeho stále platný odkaz.

Zoznam použitej literatúry

CIFRA, Š.: Svedectvo slovanskej histórie. In: *Národná osveta* 1-2/2012, Bratislava: Národné osvetové centrum. ISSN 1335-4515.

KRIŽKA, T.: Lebo sú bez kníh nahé všetky národy alebo Nedajú sa písať slová na vodu. In: *Proglas*, SNK, 2013.

Pastiersky list biskupov Slovenska – Rok sv. Cyrila a Metoda (30. jún 2012). In: http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20120630001

Proglas. Bratislava: HERBA, 1998.

Proglas. Bratislava: PERFEKT, 2004.

Proglas. Martin: Slovenská národná knižnica, 2013.

TURČÁNY, V.: *Poznámky k hlaholike a umeleckej stavbe Proglasu* (23. júna 1998). In: Literárne informačné centrum, Bratislava, 2003-2013.

Zborník *CESTY A OZVENY DIELA MILANA RÚFUSA*. Zostavil Viliam J. Gruska. Bratislava 1993.

[8] Pastiersky list biskupov Slovenska – Rok sv. Cyrila a Metoda (30. jún 2012). In: *http://www.*tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20120630001

Spoločensko – kultúrne prostredie posvätných spisov kresťanstva

MÁRIA KARDIS
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *In the analysis of first Christian tradition is necessary to show on inculturation concept of Christianity in historical, political, cultural and religious context. It is period of genesis Holy Christian scriptures and scriptures of New Testament. Introduction of socio cultural background needs not just introduction of political social circumstances in 1st century AD but also to show Jewish religious and Greek roman religious and philosophical circumstances of Hellenism 1st century AD. The aim of this article is to bring political social context Greek roman environment (by these various aspects of culture) of Palestine 1st century AD, in which were formed Christian Holy scriptures.*

Key words: *Hellenism. Greek philosophy. Religious syncretism. First Christian tradition.*

V analýze prvokresťanskej tradície je nevyhnutné predstaviť, akým spôsobom prebiehala inkulturácia kresťanstva v historickom, politickom, kultúrnom a náboženskom kontexte. Je to obdobie zrodu posvätných spisov kresťanstva, čiže čas spisov Nového zákona. Avšak označenie obdobie Nového zákona nie je jednoznačné. Odborníci tento časový horizont *terminus post quem* a *terminus ad quem* vnímajú veľmi rozdielne. Pre niektorých obdobie Nového zákona sa začína vládou Alexandra Veľkého, pretože nie je možné pochopiť rané kresťanstvo bez genézy helenizmu. Iní tvrdia, že obdobie Nového zákona sa začalo narodením Ježiša Krista. Iní jeho počiatok spájajú so vznikom prvých spisov Nového zákona (40. roky 1. stor.).[1] Predstavenie spoločensko-kultúrneho prostre-

[1] KRĘCIDŁO, J.: Inkulturacja chrześcijaństwa w świecie hellenistyczno-rzymskim czasów Nowego Testamentu. In: *Nowy Testament a religie.* Red. I. S. Ledwoń, Lublin :

dia vyžaduje nielen predstavenie politicko-sociálnych súvislostí 1. stor. po Kr., ale aj poukázanie na židovské náboženské prostredie a grécko-rímske náboženské a filozofické prostredie helenizmu 1. stor. po Kr. Cieľom príspevku je priblížiť politicko-sociálny kontext grécko-rímskeho prostredia Palestíny 1. stor. po Kr., v ktorom sa formovali posvätné spisy kresťanstva.

Spoločensko-politické prostredie. Z formálneho hľadiska grécko–rímske prostredie stanovilo jednotu, keďže bolo časťou rímskeho impéria. V skutočnosti sa však charakterizovalo veľkou rôznorodosťou tak v politickom systéme, ako aj v množstve filozofických škôl a relígií.

V prvej pol. 2. stor. pred Kr. nastupuje dominácia Ríma v Stredozemnom prostredí a grécke terény, ktoré boli prameňom helenizmu, boli dobité Rimanmi (po porážke Macedónska vo vojne v rokoch 172-168 pred Kr.). Rimania na dobytých terénoch po vojne s Koryntom v roku 146 pred Kr. utvorili provinciu Achájsko. Následne Sýria a Palestína sa stali rímskou provinciou v roku 167 pred Kr., v roku 64 pred Kr. Pompeus Veľký (106-48) zosadil z trónu posledného sýrskeho vládcu Antiocha XII a zničil tak kráľovstvo Seleukov. V roku 63 pred Kr. stáva sa Sýria spolu s Palestínou rímskou provinciou.

Posledným nezávislým helenistických štátom bolo kráľovstvo Ptolemajovcov v Egypte so sídlom v Alexandrii. Po páde rímskej republiky Oktavián v roku 30 pred Kr. dobyl kráľovstvo, ktorému v tom čase vládla Kleopatra VII. a Markus Antónius. Z vyššie predstaveného vyniká, že v čase zrodu kresťanstva celé územie Stredozemného mora bolo pod úplnou dominációu Rímskeho cisárstva. Čo sa týka organizácie administratívnych štruktúr cisárstva, bola to dobre zorganizovaná inštitúcia a niektoré jej elementy mali významný vplyv na implementáciu kresťanstva v rôznych spoločenských prostrediach impéria. Rímske impérium bolo mestskou civilizáciou. Cisárstvo nebolo vnímané ako súbor provincií, ale ako sieť dobre administratívne zorganizovaných mestských stredísk.[2] V období republiky sa provincie delili podľa ich správcov na pretoriánske a konzulské. Od nastúpenia na trón cisára Augusta (27 pred Kr.), po dohode so senátom, nastala zmena delenia provincií na cisárske a senátorské. Prokonzul spravoval senátorskú provinciu, zasa propretorián cisársku. Strabon (grécky historik a zemepisec 64-26 pred Kr.) podáva, že existovali tri kategórie rímskych provincií, okrem prokonzulských a pro-

Wydawnictwo KUL, 2011, s. 90.

[2] JEFFERS, J.S.: *The Greco-Roman World of the New Testament Era. Exploring the Background of Early Christianity*. Downers Grove, 1999, s. 48-65; TICHÝ, L.: *Úvod do Nového zákona*. Olomouc, 2003, s. 61-64; TRSTENSKÝ, F.: *Svet Nového zákona*. Svit : KBD, 2008, s. 41-57.

pretoriánskych boli aj prokurátorské. Boli to provincie nižšej kategórie, ktorých správcom bol prokurátor alebo prefekt, závislý na legátovi v Sýrii, hlavným mestom tejto provincie bola Cézarea Prímorská. Väčšina obyvateľstva žila v mestách, tento fakt ovplyvnil aj činnosť prvých kresťanských misionárov, ktorých pôsobenie smerovalo hlavne do najviac zaľudnených mestských centier. Medzi najvýznamnejšie kozmopolitné mestá patrili Rím, Antiochia Sýrska, Alexandria, Korint, v ktorých bola pluralita národov, náboženstiev, filozofie a spôsobov prejavu.[3]

Dôležitým elementom v rozvoji kresťanstva bol fakt, že Rimania ochotne odovzdávali vládnu moc nad provinciami na Východe do rúk vládcov, ktorí pochádzali z významných rodov daného teritória, pretože tí sa vyznačovali veľkou lojalitou voči Rímu. Boli to takzvané vazalské kráľovstva. V Palestíne takáto situácia nastala za vládnutia Herodesa Veľkého (vláda 40/37 – 4 pred Kr.) a jeho nástupcov.[4]

V palestínskom prostredí je pre náš kontext najpodstatnejšia situácia Judei a Jeruzalema. Po zosadení z trónu Archelausa (6 po Kr.), ktorý spravoval úrad etnarchu, územia pripadli správe cisárskemu legátovi v Sýrii až do roku 41 po Kr. Sýria bola totiž cisárskou provinciou, priama moc pripadla prokurátorovi so sídlom v Cézarei Prímorskej. V roku 41 priama vláda prokurátorov v Judsku bola prerušená. Na trón nastúpil Herodes Agrippa I. (41-44 po Kr.), ktorý vládol nad celou Palestínou. Po jeho smrti cisár Klaudius (41-54 po Kr.) z Judska opäť vytvoril provinciu.

Počiatok rímskeho impéria sa viaže s vládou cisára Augusta (31 pred Kr. – 14 po Kr.), impérium mal okolo 60 mil. obyvateľov, z čoho okolo 1 milióna obývalo Palestínu. Ako už bolo spomínané, impérium bolo podelené na 30 provincií (cisárske, senátorské, prokurátorské). V rámci provincií existovali slobodné mestá (napr. Efez), ktoré mali určitú autonómiu. Okrem toho v impériu existovali rímske kolónie, čiže mestá osídlené rímskymi obyvateľmi (napr. Filippi). Taktiež boli štáty spriatelené s Rímom, ktoré mali pomerne veľkú vnútornú nezávislosť, ale nemohli viesť vlastnú vonkajšiu politiku (napr. Palestína). Dôležitým faktom je skutočnosť, že podmanené územia mali pomerne veľkú náboženskú a kultúrnu

---

3 Pretoriáni tvorili cisársku gardu a konzuli boli najvyšší úradníci republiky. Prokurátor spravoval vládne majetky, prefekt bol poverený vojenskými úlohami. V období cisárstva sa titul prokurátor a prefekt využívali zámenne, pretože úplnú moc a kontrolu nad provinciami mal cisár, mali súdnu, vojenskú a ekonomickú moc. Prefekt mal súdnu moc, ale pravdepodobne svoje kompetencie si ponechal iba v prípade rozsudkov smrti (ius gladii) a ostatné preniesol na synedrium. Čo sa týka ekonomickej moci, jeho úlohou bolo dohliadať na výber daní. Bližšie na túto tému pozri TRSTENSKÝ, F.: *Svet Nového zákona.* Svit: KBD, 2008, s. 52-55.

4 KRĘCIDŁO, J.: *Inkulturacja chrześcijaństwa w świecie hellenistyczno-rzymskim czasów Nowego Testamentu, s.* 91-92.

slobodu. Aj napriek tomu, že cisárski legáti a prokonzuli zneužívali svoje právomoci, na daných územiach bol väčší poriadok a súlad. Aj skutočnosť jedného úradného jazyka a kultúry umožňovali šírenie a inkulturáciu kresťanstva na všetkých územiach impéria.

Helenizmus bol vládnucou kultúrou rímskeho impéria, nebola to rímska, ale grécka kultúra od čias výbojov Alexandra Veľkého (334-323 pred Kr.). Hovoriac o helenizme 1. stor. po Kr. je potrebné uvedomiť si, že už to nie je klasické umenie a filozofia 5. stor. pred Kr., ktorého centrom boli Atény a nemali už vplyv na vtedajšiu Mezopotámiu, Sýriu a Egypt. S nástupom vlády Alexandra, ktorý bol nielen dobyvateľ, ale aj šíriteľ kultúry, kultúra grécka prenikla na dobyté územia. Tento fenomén mal spočiatku povrchný charakter a jednotlivé národnosti modifikovali tento profil helenizmu v súlade s vlastnými tradíciami. Postupne nastúpilo zjednotenie, aj keď to nebolo obdobie originálnej tvorby, ale grécka kultúra sa naďalej významne šírila. Hovorovou rečou sa stal grécky dialekt *koiné*, charakteristický množstvom idiómov rôznych národností, z toho dôvodu to nebol literárny jazyk.

Jedným z charakteristických čŕt bol oficiálny kult cisára, ktorý pripisoval imperátorovi božský charakter a zaväzoval všetkých obyvateľov impéria k jeho dodržiavaniu. Úcta k cisárskemu úradu mala svoju genézu v kráľovských ideológiách starovekého Blízkeho Východu, ktorú si adaptovali helenistickí a rímski vládcovia. Na území Palestíny najvýraznejším príkladom božskej úcty cisára bol kult Tibéria. Na území Judei ho voviedol prokurátor Poncius Pilát, čo potvrdzujú aj razené monety s rímskymi liturgickými symbolmi a zachovalá inskripcia venovaná Tiberiovi z príležitosti vybudovania chrámu zasvätenému cisárskemu kultu – *Tiberieum*. Tieto fakty potvrdzujú náboženský aspekt cisárskej moci.[5]

Filozofia. Výskum vplyvu filozofických smerov obdobia helenizmu na autorov novozákonných spisov sa sústredí na hlavných smeroch – vplyv stoicizmu, epikureizmu, neoplatonizmu a vplyv filozofických ideí Filóna Alexandrijského. Dnes takmer všetci odborníci tvrdia, že nie je možné potvrdiť priamu závislosť ktoréhokoľvek autora novozákonných spisov od niektorej z filozofických škôl grécko–rímskeho obdobia. Dôvody vyplývajú z chápania filozofie vo vtedajšej kultúre.

---

[5] Liturgické symboly na spomínaných rímskych minciach: lituus – druh špeciálnej naberačky používanej pri obetnom rituály; sipulum – palica rímskych kňazov (augurov); cullulus – druh posvätného rytónu, ktorý používali vestfálky. TOBOŁA, Ł.: Religijno-filozoficzny kontekst pierwotnego chrześcijaństwa. In: *Nowy Testament a religie*. Red. I.S. Ledwoń, Lublin, 2011, s. 80-81; HARLAND, P.A.: *Honours and Worship: Emperors, Imperial Cults ans Associations at Ephesus (first to third centuries C.*E.). Studies in Religion 25: (1996), s. 319-334.

Filozofia bola vnímaná ako náboženstvo. Stúpenci daného filozofického systému boli zároveň ctiteľmi konkrétnych božstiev. Je zaujímavé, že v tomto období nie relígia ale práve filozofia určovala morálne zásady konania človeka. Filozofi boli akceptovaní ako duchovní majstri, vodcovia, ktorí mali veľkú autoritu. Každá filozofická škola mala jasne určené zásady v čo veriť a ako žiť, a stúpenci zvyčajne žili v spoločenstvách. Z toho vyplýva, že v danom období tieto školy plnili funkcie, ktoré dnes patria do kompetencií náboženstva. V tomto kontexte je potrebné zdôrazniť, že tieto filozofické školy nevypracovali ideu osobného boha, s ktorým by človek mohol nadväzovať vzťah. Cieľom členstva vo filozofickej škole bolo sebazdokonaľovanie v oblasti poznania a morálky, a nie prehĺbenie viery v božstvo. Čiže človek sa mal spasiť sám. To bol dôvod častej kritiky náboženstva a osobnej zbožnosti zo strany filozofov (predovšetkým stoici). Prvoradým cieľom filozofie bolo naučiť ľudí ako žiť dobre a šťastne.[6]

V tomto období najviac stúpencov mal filozofický smer *stoicizmus*, keďže jeho názory boli prijateľnejšie pre ľudí menej zorientovaných vo filozofii. Bol filozofiou bohatých rímskych vládnucich tried. Morálku, ktorú tento smer propagoval, mala veľa pozitívnych elementov aj pre kresťanov.

Stoický systém sa členil na logiku, fyziku a etiku. Najvýznamnejšia bola etika, ktorá sa zakladá na princípoch fyziky – 1./ vesmír sa riadi absolútnym zákonom; 2./ človek od prirodzenosti je rozumná bytosť, vďaka čomu môže poznať božie zákonitostí. Základom stoickej etiky je život v súlade s prírodou. Čnosťou je jedine život podľa rozumu, táto čnosť je jediným dobrom a šťastím. Čo sa týka učenia stoikov, kládli dôraz na učenie o sebestačnosti, čím vyzdvihovali hodnotu jednotlivca; prikazovali ovládanie svojich afektov (žiadostí, vášne a pudov). Cieľom bolo dosiahnutie čnosti a tento stav bol dosiahnutý až vtedy, ak boli prekonané všetky afekty. Heslom stoikov bola apatia (gr. *apatheia*), žiadne pocity, žiadostí a bolesť nemajú mať miesto v živote človeka. Kto dosiahol stav apatie je múdry. Jedine taký človek je slobodný a nezávislý. Hlásali tiež, že každý človek je pánom vlastného osudu, aj keď nevoľníctvo je jeho spoločenský status.[7]

Najdôležitejšou povinnosťou človeka je konať dobro, ale dobrom je to, čo zodpovedá prirodzenosti, lebo celá prirodzenosť je preniknutá božím elementom (plameňom), z čoho vyplýva jeho veľká hodnota. Všetky veci (aj Boh) sú hmotné a všetky sa skladajú z ohňa, ktorý je základným

---

6 MARTIN, L.H.: Graeco-Roman Pholosophy and Religion. In: *The Early Christian World*. Ed. P.F.Esler, London, 2002, s. 54-81; STŐRIG, H.J.: *Malé dějiny filozofie*. Kostelní Vydří, 2000, s. 145-146.

7 STŐRIG, H.J.: *Malé dějiny filozofie*. Kostelní Vydří, 2000, s. 149; SIROVIĆ, F.: *Dejiny filozofie. Starovek*. Bratislava, 1995, s. 70-74.

spôsobom bytia. Boh je pôvodný oheň, ktorý preniká celý svet, zasa ľudská duša je tiež oheň, ktorá má pôvod v božskom ohni. Z tohto faktu vyplývala nutnosť askézy, pre zachovanie rovnováhy ducha voči všetkým túžbam človeka. Bohom stoikov je prirodzenosť, je to boh neosobný a zapodievajúci sa sebou, preto bol veľký dôraz kladený na sebestačnosť. Ak si niekto nevedel vystačiť sám, mal sa zbaviť svojho života. V podstate toto učenie bolo egoistické, avšak stoicizmus vnáša dve sociálne požiadavky: spravodlivosť a lásku k človekovi, ktoré boli prejavom zmeny politickej a spoločenskej štruktúry Rímskeho impéria. Ako prví vovádzajú ideu humanizmu a kozmopolitizmu. Čo sa týka eschatológie, hlásali, že celý svet na konci sveta podľahne požiaru a efektom bude zrod nového sveta. Stoicizmus bol náhradou náboženstva, aj keď jeho stúpenci sa zúčastňovali kultu cisára.

Môžeme poukázať na niektoré paralely medzi stoicizmom a kresťanstvom – asketická morálka; pohŕdanie hmotnými statkami; svetový poriadok stelesnený v najvyššej bytosti; láska k človekovi.[8]

V tomto období taktiež pôsobili filozofické školy – *platonizmus* a *aristotelizmus*, ktoré mali najväčší vplyv na filozofické myslenie. Vyvodzovali sa zo sokratizmu a učili, že čnosť je závislá od poznania a je zdrojom šťastia človeka. Platonizmus v 1. stor. si zachoval z prvotnej formy učenie o idealizme. Zmyselný a viditeľný svet je odrazom sveta ideí. Táto škola zoskupovala akademické kruhy. Až neoplatonizmus výraznejšie ovplyvnil širší okruh spoločenstva. Čo sa týka posvätných spisov kresťanstva, nenachádzame analógie s neoplatonizmom.

Aristotelizmus bol empirickou filozofiou, ktorej východiskovým bodom bolo tvrdenie, že Boh je prvých hýbateľom, je večný, nie je vo svete, ale je nad svetom. Nie je príčinou jestvovania sveta, ale je príčinou jeho pohybu. Človek sa nachádza pod jeho bezprostredným vplyvom. Duša môže byť nemateriálna, božská alebo i materiálna, spätá s telom. V etike hlásali nutnosť rozvahy a umiernenosti v životných postojoch; predstavovali charakteristiku (atribúty) jednotlivých členov rodiny. Cieľom etiky je dosiahnutie najvyššieho dobra – šťastie skrze rozvíjanie čností. [9]

Ďalším filozofickým smerom v prostredí 1. stor. bol *epikureizmus*, ktorý hlásal, že základom šťastia človeka je absencia starostí o seba alebo o druhých. Človek môže prežívať slasť vďaka rozkoši, ak netúži po jej plnosti, pretože taká túžba je spätá s utrpením. Slasť je jediným dobrom, utrpenie zlom. Mravnosť je činnosť, ktorá spôsobuje slasť. Čnosť nemá vnútornú hodnotu, hodnotu dostáva od slasti. Slasť nebola chápaná ako

---

8 *Wstęp do Nowego Testamentu*. Red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Pallottinum, 1996, s. 31-32; STŐRIG, H.J.: *Malé dějiny filozofie*. Kostelní Vydří, 2000, s. 150.

9 STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie*. Košice, 1998, s. 28-32.

chvíľkový pocit (fyzická alebo rozumová slasť), ale išlo o celoživotný stav. Cieľom bolo dosiahnuť pokojnú myseľ, lebo slasti mysle sú trvalé. Preto snaha dosiahnutia šťastia musí byť riadená rozumom. Človek musí nájsť šťastie v sebe, nájsť vnútorný pokoj duše, ktorý je zárukou šťastia, ktoré prevyšuje každé utrpenie.

Epikurejci učili, že bohovia s človekom a svetom neudržujú žiadne väzby ani kontakt, preto strach človeka pred nimi alebo nádeje na zjednotenie sú neopodstatnené. Náboženský život je nepotrebný, neužitočný a človek sa môže zbaviť strachu skrze osvietenie vlastného rozumu. Pokoj nájde iba ten, kto sa zbaví strachu z bohov a zo smrti, ktorá keďže je mimo akejkoľvek skúsenosti, je pre život neopodstatnená.[10]

Predstavitelia predstavených filozofických škôl za svoje poslanie považovali očisťovanie ľudí od ich nedostatkov skrze učenie morálnosti. V ich dielach nachádzame množstvo odporúčaní, ktoré sa formálne podobajú novozákonným katalógom čností a nerestí a stavovským kódexom (Ef 4-6; Kol 3,18-4,1; 1 Pt 2,13-3,7; 1 Tim 2,8-15). Častým spôsobom využívaným filozofmi bol propreptický žáner, ktorým formulovali morálne výzvy potrebné k zmene zmýšľania o živote propagovanom filozofmi a k správnemu morálnemu postoju. Mnoho výziev tohto typu nájdeme aj v spisoch raného kresťanstva napr. v Liste Rimanom.

Ďalšími typmi morálnych výziev a odporúčaní v písomníctve helenisticko-rímskeho obdobia bola parenéza (gr. *paráinesis* – povzbudenie, vyzývanie, odporúčanie, napomínanie,).[11] Jej paralely sú časté v spisoch raného kresťanstva napr. 1 Sol, Gal, Rim, 1-2Tim, Tit. A posledným typom bola diatriba (gr. *diatribé* – rozhovor, debata, prednáška, rozprava). Táto filozoficko-literárna forma mala formu dialógu, reči alebo prednášky s fiktívnym diskutérom formou otázok a odpovedí. Stanovila osobitný žáner filozofickej rozpravy. Jej princípom bolo predstavenie protikladného názoru a argumentácie, spôsobom myslenia a konania, ktorý reprezentoval autor. Bola využívaná v pedagogických cieľoch, aby niekoho zmotivovať ku konkrétnemu konaniu. V období helenizmu diatriba bola populárnym prostriedkom šírenia náboženských a morálnych ideí. Bola využívaná aj autormi novozákonných spisov (napr. Rim 2-4; 1 Kor 6,12-20; Jk 2,14-26).[12]

---

10 *Wstęp do Nowego Testamentu*. Red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Pallottinum, 1996, s. 32-33; STŐRIG, H.J.: *Malé dějiny filozofie*. Kostelní Vydří, 2000, s. 152; SIROVIĆ, F.: *Dejiny filozofie*. Starovek. Bratislava, 1995, s. 76-77.

11 PANCZOVÁ, H.: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*. Lingea, 2012, s. 944.

12 KRĘCIDŁO, J.: Inkulturacja chrześcijaństwa w świecie hellenisticzno-rzymskim. In: *Nowy Testament a religie*. Red. I.S. Ledwoń, Lublin, 2011, s. 101-103; HERIBAN, J.: *Príručný*

Je otázne do akej miery boli prvotné kresťanstvo ovplyvnené veľmi spopularizovaným učením filozofických smerov, veď to bolo ich prirodzené prostredie, v ktorom vyrastali. Mnohí autori tvrdia, že rodiace sa kresťanstvo nachádzalo v týchto filozofických smeroch akúsi štrukturálnu matricu, ale nie v oblasti obsahu náboženských ideí, ale akýsi paralelizmus v spôsobe vyjadrovania ideí a v organizácii spoločenstiev. Je to viditeľné aj v jednotlivých spisoch Nového zákona, za ktorými stoja školy kresťanského myslenia (napr. Pavlovská, Jánovská). Avšak nejde o kopírovanie existujúcich vzorov, ale o inkulturáciu kresťanstva do grécko-rímskej civilizácie, v ktorej filozofia bola podstatným elementom každodenného života.[13]

Náboženský synkretizmus. V rímskom období v oblasti náboženstva nastal obrat, keď náboženské idey nachádzali veľa prívržencov na Západe, dôsledkom čoho sa zmenil obraz sveta a svetonázor. Samozrejme, že tradičný kult gréckych a rímskych božstiev sa stále rozvíjal, ale čoraz viac bol viditeľný náboženský synkretizmus, dôsledkom prenikania nových prvkov do starých náboženstiev. Priamymi šíriteľmi nových kultov boli predovšetkým cudzinci, ktorý do grécky hovoriacich miest prichádzali z dôvodu obchodu a práci. Podľa P. Pokorného jednou z príčin presadzovania sa východných náboženstiev v Ríme a Grécku bol fakt, že ľudia v nich hľadali pôvodnú, nedegenerovanú zbožnosť, ktorá je bližšia koreňom života, ako byvol vtedajšie grécke náboženstvo.[14]

Rímski bohovia boli stotožňovaní s bohmi uctievanými na Východe, podľa atribútov a kompetencií božstiev (napr. grécka Afrodita s egyptskou Isis; Hermes s egyptským Totem; Zeus so sýrskym Baalom). Synkretizmus viedol k určitému druhu unifikácie náboženských ideí a k presvedčeniu, že tá istá božská moc je uctievaná na rôznych miestach. Tento fenomén bol symptómom čoraz výraznejšej túžby po monoteizme, zdôrazňujúc ideu, že aj v množstve božstiev sa prejavuje jediná božská sila. Je potrebné povedať, že helenistická kultúra stvorila nielen nové idey v náboženskej oblasti, ale aj nové formy. Súvisí to so faktom, že kult nových bohov prestal byť národným alebo štátnym kultom, stal sa univerzálnym a tak nezávislým od národných a sociálnych rozdielov. Nižšie božstvá boli degradované a uznané za démonov, čiže dobré alebo zlé duchovné bytosti v službách významnejších bohov, prostredníkov medzi svetom bohov a ľudí, ktorí môžu ovládnuť vnútro človeka. V tomto období však nastu-

lexikón biblických vied. Bratislava, 1998, s. 316; PANCZOVÁ, H.: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*. Lingea, 2012, s. 346.

13 BRUCE, F.F.: *New Testament History*. New York, 1980, s. 45-57.

14 POKORNÝ, P.: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 45-46.

puje akcentovanie kultu moci jednotlivých božstiev, ich skutkov a prejavov a nie vyzdvihovanie ich osobnostných vlastností.[15]

V tomto prostredí je možné rozlíšiť typy relígií.

Astrálne náboženstva Babylónie a Sýrie - kult astrálnych božstiev. Sýrsky baal[16] boli najprv božstvami vegetácie, ktorá sa pod vplyvom Chaldejov zmenila na astrálnu. Od tohto času stará viera v nemeniteľnosť osudu bola podrobená reinterpretácii, že astrálne božstvá majú moc oslobodiť človeka od osudu. To sa časom stalo základom mágie a gnózy.

Viera v umierajúcich a zmŕtvychvstalých bohov. Sprvoti bol to na Východe symbol prirodzených zmien, ktorý postupne ukazoval osud individuálnych božstiev a stal sa národným náboženstvom. Na Západe mal tento kult univerzálny charakter a nie národný. Špecifickou formou tohto kultu boli mystériové náboženstvá, ktoré spočívali v oslobodení človeka od démonických síl. V súvislosti s týmto cieľom bolo človekovi umožnené zjednotenie sa s božstvom, s jeho smrťou a návratom do života. Vďaka tomu pominul predchádzajúci život a začínal nový naplnený spásnymi skutkami zjednotenia s božstvom. Bohovia uctievaní v mystériových kultoch boli pôvodne prírodné sily a v ich smrti a zmŕtvychvstaní odzrkadľoval sa cyklus vegetácie, ročných období a ľudských generácií. Pôvodne boli mystéria súčasťou kmeňových kultov, magicky mali zabezpečovať úrodu, taktiež išlo v nich o život, ktorý je priamo súvisí s kolobehom prírody. Nádejou bol návrat k prazákladu, k pozemskému (chtonickému) božstvu. Najdôležitejšie formy boli kulty božstiev: Isis (Izidy) a Osiris v Egypte (Isis bola stelesnením múdrosti a všemocná pani kozmu); Attis a Kybele vo Frýgii; Adonis v Sýrii; Mytras v Perzii; Demeter v Eleusis, Grécku; Dionýza v Grécku (z Trácie alebo Kréty).[17]

Človek mohol prechádzať iniciáciou v mnohých mystériových kultoch. Netvorili žiadnu nadnárodnú organizáciu a nemali ucelený antropologický či teologický systém. Rítus iniciácie bol podmienkou účasti v mystériovom kulte, pretože bol prostriedkom do zasvätenia. Išlo o prekonanie osudu, o potlačenie smútku nad smrťou, mať účasť na božskom živote, čím sa duša očisťuje a nakoniec splynie so svetom božstva. Iniciácia spočívala v očisťujúcich obradoch kandidáta, na odovzdaní symbolu a nazeraní na božstvo. Pri kultoch bohyne významnú rolu zohráva-

15 FERGUSON, E.: *Backgrounds of Early Christianity.* Grand Rapids, 2003, s. 170-174.

16 Baal, baal je všeobecný názov božstva alebo božstiev v Sýrii a Palestíne. Baal bol v Kanaáne uctievaný ako najvyšší boh, boh búrky, hromu, taktiež ako boh úrodnosti, plodnosti a sily. Boli mu prinášané obety býkov a aj ľudské obety (Jer 11,13; 19,5, Sdc 6,25). Kult Baala bol úzko spätý s kultom bohyne Sidončanov Aštarty (ašery). V Izraely kult Baala sa ujal v období sudcov a pretrval až do babylonského zajatia. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied.* Bratislava, 1998, s. 243-244.

17 *Wstęp do Nowego Testamentu.* Red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Pallottinum, 1996, s. 34.

la sexuálna symbolika. Existovali aj verejné slávnosti, ale iba v prípade verbovania nováčikov. Pokiaľ boli mystéria súčasťou kmeňového kultu, zúčastňovali sa ich všetci dospelí členovia kmeňa. Avšak v čase náboženského synkretizmu helenizmu už iba časť diferencovaného mestského obyvateľstva, pretože ich záujmy boli rozdielne.

V období helenizmu cieľom mystériových kultov nebolo iba zasvätenie a samotné predĺženie života, ale snaha nájdenia zmysel života. Nastupuje grécka reinterpretácia mystérií. Nachádzame v nich akýsi počiatok spoločných prvkov s gnózou a kresťanstvom. Mystéria začali poukazovať na nádej v smrti. Platonizmus vysvetľoval mystériové kulty ako rôzne cesty k jednému základnému božstvu. Podľa neho je Isis tou, ktorú uctievajú všetky národy ale pod rozdielnym menom, podobne ako Adonisa, či Osirisa. Julián Apostata vyhlásil, že Attis je zosobnením tvorivého ducha a Attisov príbeh je modelom duchovnej cesty. Plutarchos zasa vysvetľoval mystériové kulty ako prejav túžby po poznaní božskej pravdy (čo je v súlade s platonizmom). Z toho vyplýva, že cieľom mystérií v 2. pol. 1. stor. po Kr. bolo poznanie (*gnósis*) božstva ako prazákladu a vládcu kozmu, toto poznanie oslobodzuje človeka od osudu a náhody, ktoré ho zotročovali. Základom mystérií bol kult božstva a človek nevlastní element božskej podstaty, aj keď zasvätenec mal dosahovať stotožnenie s božstvom.[18]

Medzi ďalšie prejavy religiozity patria: *mantika, astrológia, viera v ľudí konajúcich zázraky a mágia.* Magické zaklínania a praktiky patria do nižšej úrovne náboženských foriem. V období od 2. stor. pred Kr. boli veľmi rozšírené, všeobecne sa prijímalo, že skrze správnu formulu alebo znak je možné prinútiť boha k činnosti alebo jej ponechania.

Gnóza (gnosticizmus[19]). Bol to filozoficko–náboženský smer, ktorého definíciu je ťažké podať, vzhľadom na fragmentárnosť gnostických spisov. Pôvod gnosticizmu podlieha výraznej diskusii: helenizácia kresťanstva; helenizácia judaizmu a jeho tradícii o Múdrosti; transformácia iránskeho mýtu; alebo kombinácia gréckej filozofie s mytológiou Blízke-

18 FERGUSON, E.: *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids, 2003, s. 297-298; POKORNÝ, P.: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 50-52.

19 Samotný termín gnóza sa odvodzuje od gr. gnósis – poznanie, vedenie, znalosť. Bol to centrálny termín tohto hnutia. Jeho cieľom nebol filozofický ideál poznania, noetické vedenie, ale vedenie, ktoré má spásny charakter. Termín gnosticizmus je vytvorený v 18. stor. vo Francúsku na označenie kresťansko-gnostických systémov 2. a 3. stor. Toto delenie sa nepresadilo a v súčasnosti gnóza a gnosticizmus sú synonimá. Gnóza označuje antické náboženstvo spásy a gnosticizmus je jej novší tvar. RUDOLPH, K.: *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. Praha : Vyšehrad, 2010, s. 61-63.

ho Východu.[20] Rudolph tvrdí, že gnostické spisy sú kompiláciami mytologických a náboženských predstáv spomínaných náboženských a kultúrnych oblastí (gréckej, židovskej, iránskej, kresťanskej, blízkovýchodnej. Je produktom helenistického synkretizmu.[21] Tento termín je spoločným názvom rôznorodých smerov a názorov týkajúcich sa spásy človeka. Vznikol v neskorom staroveku a charakterizoval sa špecifickým vnímaním sveta, človeka a jeho spásy. Cieľom gnózy bolo vedenie žiakov k vyslobodeniu ich z tyranie matérie, osudu a zlých mocností a umožnenie dosiahnutia nesmrteľnosti. Hnutie im malo sprístupniť nástroje dosiahnutia tohto cieľa. Nešlo tak o poznanie Boha, ako o poznanie kozmológie. Základom gnózy bol dualizmus, idea prostredníka, kozmológia a soteriológia. Poznanie bolo často odovzdávané prostredníctvom gnostických mýtov.[22]

Nie je to jednotný systém, naopak tvorí ju množstvo gnostických systémov s vlastnými špekulatívnymi konceptmi. Neexistuje žiadna normatívna teológia alebo dogmy. Z toho vyplýva, že neexistujú hranice interpretácie a špekulácii spočívajúcich v rámci gnostického chápania sveta. Taktiež neexistuje kánon gnostických textov. Gnostické texty sa zachovali iba fragmentárne, čo stanoví problém definície gnózy. Prameňmi poznania gnózy sú pôvodné gnostické spisy (*Corpus Hermeticum*), mandejské spisy, texty z Nag Hammádí, spisy cirkevných Otcov (Irenej, Hypolit Rímsky, Epifanius, Origenes). Stále aktuálna je definícia gnosticizmu A. Harnaka (19. stor.) ako „radikálna helenizácia kresťanstva". Predstavitelia *Religionsgeschichtliche Schule* prišli s hypotézou gnostického synkretizmu; zrod jednotlivých gnstických systémov vysvetľujú ako viac alebo menej náhodné kombinácie rôznorodých elementov. Dôsledkom toho stanoví komplikovaný synkretický systém tvorený elementmi s rôznorodým pôvodom (helénskym, babylonským, egyptským, iránskym, židovským a kresťanským). Čo je možné určiť v tejto situácii, sú to jej sprievodné idey.

Iní autori vnímajú gnózu ako originálny fenomén, zjednocujúci elementy rôzneho pôvodu. V nej sa za gréckou terminológiou kryje určitá ponuka spôsobu života, ktorá sa odlišuje od helenizmu ako aj klasickou ideou starovekého Východu.[23]

---

20 BROWN, R.E.: *An Introduction to the New Testament.* Yale University Press, 2010, s. 92-93.

21 RUDOLPH, K.: *Gnóze. Podstata dějín náboženského směru pozdní antiky.* Praha : Vyšehrad, 2010, s. 60-61; GĄDECKI, S.: *Wstęp do pism Janowych.* Gniezno, 1996, s. 26.

22 MYSZOR, W.: Gnostycyzm, manicheizm i mandaizm. In: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu.* Red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Kraków, 2008, s. 523-524.

23 FROGNEUX, N.: Grecja, Rzym i starożytne religie Zachodu. In: *Encyklopedia religii świata I.* Red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier. Warszawa, 2002, s. 215-217; GĄDECKI, S.: *Wstęp do pism Janowych.* Gniezno, 1996, s. 24.

Všeobecne sa rozlišuje gnóza helenistická a kresťanská. Sociálno – náboženským pozadím vzniku gnózy bolo sklamanie zo sveta. Jej cieľom bolo darovanie stúpencom nástroje , ktoré mali slúžiť k oslobodeniu sa od matérie, osudu, zlých mocností a možnosti dosiahnutia spásy, nesmrteľnosti. Snažila sa odpovedať na otázky: kým je človek; aký je jeho pôvod; čím je narodenie; od čoho bol oslobodený. Nešlo jej len o poznanie Boha, ale nebeského sveta, kozmológie. Stálymi elementmi gnózy boli dualizmus, idea prostredníka a vykúpenia. Vo svetle týchto otázok sa gnóza javí ako relígia spásy, zjavená a predovšetkým nepriateľská voči svetu. Množstvo jej kultov, siekt a škôl netieni jednotný charakter gnostickej vízie. Objavuje sa spoločný základný mýtus, ktorý sformuloval Plotin „/proti/ tým, ktorí tvrdia, že Demiurg tohto sveta je zlý a zlý je Kozmos“.[24]

Odstup od pozemského sveta bol určitou formou spoločenskej kritiky tohto radikálneho hnutia, v skutočnosti bol to únik a nie revolúcia. Aj napriek tomu, že najviac prívržencov gnózy pochádzalo zo sociálne vyššej vrstvy, absencia organizačnej štruktúry a únik zo sveta ju odsunuli z možnosti vplyvu na dejinný vývoj (napriek tomu, že niektoré gnostické skupiny, napr. stúpenci Valentina alebo Marciona, tvorili vlastné organizácie podľa modelu kresťanských cirkví). Skupiny, ktoré sa nepripojili ku kresťanstvu, už v 3. stor. prakticky vymizli zo scény.[25]

Dualizmus sa odvodzuje z pocitu neužitočnosti a smútku z ľudského života, ktorého príčinou je matéria, ktorá je prameňom zla a protikladom ducha, ktoré je zasa prameňom dobra. Kladenie zla a matérie na jednu úroveň stanoví podstatný element, ktorý odlišuje gnostický dualizmus od iných koncepcií dualizmov (iránsko-zoroastrovský, Platóvov, indický). Tento radikálny antikozmický dualizmus zahŕňa antropologickú, kozmologickú a teologickú úroveň. Koncepcie vzájomného prepojenia jednotlivých zásad sú odlišné v gnostických systémoch rôzneho pôvodu, niekedy rozporuplné.[26]

V gnóze otázka vykúpenia (soteriológia) je spätá s poznaním, ktoré je nástrojom vykúpenia (kto pozná podstatu sveta a sily, ktoré ho riadia, ten je schopný zvíťaziť nad nimi). Človek vlastní okrem pozemského elementu aj boží, ale zabudol o ňom, preto nie je schopný sám sa vyslobodiť z vlastného väzenia tela. Potrebuje spasiteľa, ktorý mu odovzdáva poznanie o jeho vlastnej prirodzenosti a umožňuje návrat do božej sféry skrze odlúčenie božského *ja* od matérie. Tu vidíme markantný rozdiel medzi

---

24 Tamtiež, s. 216.

25 POKORNÝ, P.: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků.* Praha: Vyšehrad, 1998, s. 70-81.

26 RUDOLPH, K.: *Gnóze. Podstata dějín náboženského směru pozdní antiky.* Praha : Vyšehrad, 2010, s. 65-72.

gnostickým vykúpením, ktoré sa realizuje cestou poznania a kresťanským vykúpením skrze poslušnosť Ježiša Krista.[27]

Hnutie, ktoré malo ambície stať sa svetovým náboženstvom, prešlo do kresťanskognostických skupín. Trvalejšiu podobu získali skupiny, ktoré pozostali v izolácii (mandaizmus) a skupiny, ktoré sa spojili s inými náboženskými smermi (manicheizmus). Význam gnózy tak spočíval v jej schopnosti spájať sa s inými hnutiami, prúdmi a v jej ceste života v ich sociálnych štruktúrach.[28]

Predmetom diskusií je otázka, do akej miery kultúrna situácia významných stredísk sa prenášala do reálií palestínskych provincií. Nezachovali sa svedectvá pôsobenia nejakých filozofov na území Galilei a Judei v 1. stor. po Kr. Analógie a zhody medzi niektorými textami Nového zákona a učením vtedajších filozofických smerov je potrebné interpretovať ako svedectvá všeobecného filozofického rozhľadu biblických autorov. Nie je možné dokázať bezprostredné vplyvy putovných učiteľov. Určité koncepcie, napr. stoické presvedčenie o rovnosti všetkých; viera v existenciu najvyššieho bezmenného božstva; koncepcia Logosu) boli všeobecne používané medzi vzdelanými ľuďmi a zároveň tvorili podstatný element intelektuálneho prostredia, v ktorom sa kresťanstvo zrodilo a rozvíjalo.[29]

Na základe vyššie predstaveného je otázne, a dnes predmetom rozsiahlej odbornej diskusie, do akej miery bolo prvotné kresťanstvo ovplyvnené spopularizovaným učením filozofických smerov. Niektorí odborníci vidia priame vplyvy na rodiace sa kresťanstvo a jeho spisy. Naopak mnohí autori tvrdia, že rodiace sa kresťanstvo nachádzalo v týchto filozofických smeroch istú štrukturálnu matricu, ale nie v oblasti obsahu náboženských ideí, ale akýsi paralelizmus v spôsobe vyjadrovania ideí a v organizácii spoločenstiev. Je to viditeľné aj v jednotlivých spisoch raného kresťanstva, za ktorými stoja školy kresťanského myslenia (napr. Pavlovská, Jánovská tradícia). Avšak nejde o kopírovanie existujúcich vzorov, ale o inkulturáciu kresťanstva do grécko-rímskej civilizácie, v ktorej filozofia bola podstatným elementom každodenného života.

Bibliografia:

BROWN, R.E.: *An Introduction to the New Testament.* Yale University Press, 2010.

BRUCE, F.F.: *New Testament History.* New York, 1980.

---

27 GĄDECKI, S.: *Wstęp do pism Janowych.* Gniezno, 1996, s. 24-28.

28 POKORNÝ, P.: *Píseň o perle.* Tajné knihy starověkých gnostiků. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 80-81.

29 TOBOŁA, Ł.: *Religijno-filozoficzny kontekst pierwotnego chrześcijaństwa.* In: *Nowy Testament a religie.* Red. I.S. Ledwoń, Lublin, 2011, s. 84-85.

BUELL, D.K., HODGE, C.J.: *The Politics of Interpretation: The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul.* JBL 123/2 (2004), s. 226-242.
FERGUSON, E.: *Backgrounds of Early Christianity.* Grand Rapids, 2003.
FROGNEUX, N.: *Grecja, Rzym i starożytne religie Zachodu.* In: Encyklopedia religii świata I. Red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier. Warszawa, 2002, s. 215-220.
GĄDECKI, S.: *Wstęp do pism Janowych.* Gniezno, 1996.
HARLAND, P.A.: *Honours and Worship: Emperors, Imperial Cults ans Associations at Ephesus (first to third centuries C.E.). Studies in Religion* 25: (1996), s. 319-334.
HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied.* Bratislava, 1998.
JEFFERS, J.S.: *The Greco-Roman World of the New Testament Era. Exploring the Background of Early Christianity.* Downers Grove, 1999, s. 48-65.
JELONEK, T.: *Teologia biblijna.* Kraków, 2011.
KRĘCIDŁO, J.: *Inkulturacja chrześcijaństwa w* świecie *hellenistyczno-rzymskim czasów Nowego Testamentu.* In: *Nowy Testament a religie.* Red. I. S. Ledwoń, Lublin : Wydawnictwo KUL, 2011, s. 85-104.
MARTIN, L.H.: *Graeco-Roman Pholosophy and Religion.* In: The Early Christian World. Ed. P.F.Esler, London, 2002, s. 54-81.
MYSZOR, W.: *Gnostycyzm, manicheizm* i *mandaizm.* In: Religie starożytnego Bliskiego Wschodu. Red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Kraków, 2008, s. 523-563.
PANCZOVÁ, H.: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po krestanských autorov.* Lingea, 2012.
POKORNÝ, P.: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků.* Praha: Vyšehrad, 1998.
RUDOLPH, K.: *Gnóze. Podstata dějín* náboženského *směru pozdní antiky.* Praha : Vyšehrad, 2010.
SIROVIĆ, F.: *Dejiny filozofie. Starovek.* Bratislava, 1995.
STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie.* Košice, 1998.
STŐRIG, H.J.: *Malé dějiny filozofie.* Kostelní Vydří, 2000.
The New Jerome Biblical Commentary. Ed. R.E.Brown, J.A.Fitzmyer, R.E. Murphy, 1996, s. 854-855, 1329-1337.
TICHÝ, L.: Úvod do Nového zákona. Olomouc, 2003.
TOBOŁA, Ł.: *Religijno-filozoficzny kontekst pierwotnego chrześcijaństwa.* In: *Nowy Testament a religie.* Red. I.S. Ledwoń, Lublin, 2011, s. 73-87.
TRSTENSKÝ, F.: *Svet Nového zákona.* Svit: KBD, 2008.
Von RAD, G.: *Teologia Starego Testamentu.* Warszawa, 1986.
Wstęp do Nowego Testamentu. Red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Pallottinum, 1996.

Reflexia nad interpretáciou organického vývoja liturgie podľa Benedikta XVI. v kontexte liturgického života Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku

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

Abstract: *The author in his article makes the reflection whether three dangers in the context of the liturgical reform (roman rite) about which the emeritus pope Benedict XVI was speaking: archaeologism, pastoral pragmatism and anthropocentrism are related also to the liturgy of Saint John Chrysostom in the context of the liturgical life of Greek-catholic Church in Slovakia. The author is not seeking for every price the concrete examples of these dangers, but he points on the deeper level of approach to the liturgy which could be the concrete help for the repudiation of these dangers: For the repudiation of the archaeologism is important to distinguish between the live tradition and the concatenating tradionalism; the oposite of the pastoral pragmatism is the view of faith which perceives the liturgy firstly as an instrument for expression of the personal and common faith and the defence in front of the anthropocentrism is the emphasis of the priority of the action of God in the liturgy.*

Kľúčové slová: *Liturgia. Archeologizmus. Pastoračný pragmatizmus. Antropocentrizmus. Živá tradícia.*

Úvod

Ako som avizoval na konci mojej publikovanej habilitačnej prednášky v predchádzajúcom čísle Theologosu,[1] *rád by som obšírnejším spôsobom*

[1] MOJZEŠ, M.: Interpretácia organického vývoja liturgie podľa Benedikta XVI. In: *Theologos. Theological revue*, 2013, roč. XV, č. 1, s. 96 – 107.

odpovedal na otázky akademickej obce k tejto prednáške.[2] Nenárokujem si patent na úplnú a jedinú správnu odpoveď. Samotné otázky však vnímam ako dôležité, vážim si tých, ktorí ich položili a cítim zodpovednosť pokúsiť sa na ne odpovedať opäť, s odstupom času i s väčším priestorom na reflexiu.

V tomto čísle Theologosu sa pokúsim odpovedať na prvú otázku: „*Vymenoval si tri nebezpečenstvá pre sv. liturgiu od kardinála Ratzingera. Hrozia niektoré z týchto nebezpečenstiev aj našej božskej liturgii sv. Jána Zlatoústeho?*"

Kardinál Ratzinger uvádza tri nebezpečenstvá v súvislosti s reformou liturgie: archeologizmus, pastoračný pragmatizmus a antropocentrizmus.[3] Iste, týka sa to v prvom rade kontextu rímskeho obradu po Druhom vatikánskom koncile. Faktom však je, že v posledných rokoch prebieha v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku liturgická obnova ohľadom liturgie sv. Jána Zlatoústeho, a teda je dosť možné, že uvedené nebezpečenstvá sa týkajú aj nás. Pozrime sa postupne na každé z nich.

Archeologizmus

Benedikt XVI. pripomenul, že „*liturgisti prvej generácie boli prevažne historici. Boli teda naklonení k archeologizmu: chceli objaviť najstaršiu formu liturgie v jej čistote*."[4] Iste, pri spoznávaní histórie liturgie môže byť človek fascinovaným tým, či oným prvkom. História však nemôže byť absolútnou normou pre súčasnú prax liturgie. Spomínam si, ako nás prof. R. Taft SJ, ktorý sám je skôr historikom liturgie, učil, že história nemá byť normatívna, ale má formovať k lepšiemu porozumeniu liturgie (*Past in not normative but formative*). Alebo inými slovami sa pýtal, ktoré obdobie z dejín byzantskej liturgie je tým najlepším? Táto otázka totiž môže byť spojená so snahou tých, ktorí by chceli „*objaviť najstaršiu formu liturgie v jej čistote*." A ako odpovedal Taft? Podľa neho tým najlepším obdobím je to, v ktorom práve žijeme.

Benedikt XVI. navyše zdôrazňuje, že „*nie každý vývoj toho, čo je živé, musí nevyhnutne logicky sledovať racionalisticko-historické kritérium*." Pri snahe o obnovu liturgie teda treba znovu objavovať a obnovovať to, čo dáva život. Sám Ježiš predsa povedal: „*Ja som prišiel, aby mali život a aby ho mali hojnejšie*. (Jn 10,10). A liturgia je v Cirkvi na to, aby človeku tento Boží život sprostredkovala.

---

2 Zoznam otázok je uvedený v MOJZEŠ, M.: Interpretácia organického vývoja liturgie podľa Benedikta XVI. In: *Theologos. Theological revue,* 2013, roč. XV, č. 1, s. 106.

3 Porov. RATZINGER, J.: *Opera omnia 11. Teologia della liturgia.* Cittŕ del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010, s. 792 – 794.

4 RATZINGER, J.: *Teologia della liturgia, 2010, s.* 792.

V čom sa môže prejaviť archeologizmus? V tom, ak by sa v snahe o obnovu liturgického života ostalo len pri vonkajšej forme, „lebo tak bolo voľakedy“ na úkor snahy o lepšie sprístupnenie Božieho života, ktorý liturgia sprostredkúva. V tom zmysle by sa žiadalo v reflexii našej miestnej Gréckokatolíckej cirkvi viac prehĺbiť aj koncilové usmernenie dekrétu *Orientalium ecclesiarum*: „*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. Toto všetko majú teda sami východní kresťania s najväčšou vernosťou zachovávať, a preto majú v týchto veciach nadobúdať čoraz hlbšie vedomosti a čoraz dokonalejšiu prax. Ak sa však od nich nenáležite odchýlili vinou okolností alebo niektorých osôb, nech sa usilujú vrátiť k tradíciám otcov.*“ (OE 6) Koncil však bližšie neusmerňuje, v čom má spočívať tento návrat, resp. akým spôsobom, podľa akých kritérií sa má realizovať. V jednej z prvej publikovanej reflexii nad zavádzaním Druhého vatikánskeho koncilu do života Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku sa však už v r. 1969 píše, že „*gréckokatolíci budú rozlišovať živú tradíciu od zväzujúcej tradičnosti.*“[5]

Dôležitejšie ako hľadať nejaké konkrétne príklady archeologizmu, sa mi zdá poukázať na tento základný princíp, ktorý búra základy archeologizmu ako takého: rozlišovať medzi živou tradíciou a zväzujúcou tradičnosťou. Liturgia totiž nie je viac liturgiou tým, že má „čistejšiu formu“[6], ale tým, že jasnejšie a efektívnejšie umožňuje človeku mať účasť na Paschálnom tajomstve, na činnosti samého Boha, ktorá sa sprostredkúva človeku skrze liturgiu, k čomu, ako zvlášť aktuálnemu v dnešnej dobe, vyzýva aj emeritný pápež Benedikt XVI, ktorý pripomína, že východiskovým bodom Druhého vatikánskeho koncilu je Pascha. „*Zdá sa mi preto podstatné*,“ hovorí Benedikt XVI., „*obnoviť tento prístup ako kritérium obnovy a viac prehĺbiť to, čo Koncil len nevyhnutne naznačil. Pascha znamená neoddeliteľnosť Kríža a Vzkriesenia.*“[7]

Pastoračný pragmatizmus

Podľa Benedikta XVI. pastoračný pragmatizmus, 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 in-

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

6 Na rovine obradu by išlo o hľadanie tzv. ritus purus (čistého obradu).

7 RATZINGER, J.: *Teologia della liturgia, 2010, s.* 776.

telektuálnych 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.*"[8]

Pragmatizmus je smer súčasnej filozofie, ktorý vznikol v USA koncom 19. storočia. Podľa pragmatizmu sú všetky naše pojmy, úsudky, názory len pravidlá pre naše správanie. Ich pravda je zdôraznená a zdôvodnená len ich praktickým užívaním pre život. Kritériom pravdy je užitočnosť, prospech, úspech a nie zhoda s objektívnou realitou. Pragmatizmus presadzuje tvrdenie, že pravdivé je to, čo je pre človeka užitočné.[9]

Problém pragmatizmu z kresťanského pohľadu spočíva práve v tom, že ľudský racionálny úsudok o užitočnosti či neužitočnosti niečoho je povýšený nad existenciu objektívnej reality a pravdy, ktorá môže byť pre človeka užitočná, aj keď si to človek ešte neuvedomuje. Katastrofou je, ak sa takýto racionalistický prístup spojí s pastoráciou. Absolútne sa tým vylúči možnosť, že by Boh ako najvyšší Pastier svojho stáda mohol nejakým spôsobom viesť človeka k sebe napríklad aj cez niektoré prvky liturgie, ktoré sa na prvý pohľad nezdajú užitočné. Za príklad pragmatického konania by sa dalo považovať zrušenie kontemplatívnych rádov za vlády Jozefa II. (1741 - 1790) ako spoločensky neužitočných. Ak by sme išli až k Svätému písmu, za pragmatickú môžeme považovať reakciu apoštolov na to, čo urobila Ježišovi jedna žena v dome Šimona Malomocného. V Matúšovom evanjeliu o tom čítame: „*Keď bol Ježiš v Betánii v dome Šimona Malomocného, pristúpila k nemu žena s alabastrovou nádobou vzácneho voňavého oleja a vyliala mu ho na hlavu, ako sedel pri stole. Keď to videli učeníci, hnevali sa a hovorili: „Načo takéto mrhanie? Veď sa to mohlo draho predať a rozdať chudobným.*"" (Mt 26, 6 – 9).

Žena to však urobila z lásky k Ježišovi. Podľa prof. Germana Maraniho SJ, ktorý prednáša na Pápežskej gregoriánskej univerzite a na Pápežskom východnom inštitúte v Ríme, práve gesto tejto ženy je obrazom kresťanskej liturgie.[10] Inými slovami: Žena na Ježišovi nešetrila. To, čo

8 RATZINGER, J.: *Teologia della liturgia, 2010, s.* 793.

9 Porov. http://sk.wikipedia.org/wiki/Pragmatizmus (15. 5. 2013).

10 Porov. MARANI, G.: *Mistagogia Liturgica e missione „dossologica" (Liturgická mystagógia a „doxologická" misia).* Prednáška prednesená 10. novembra 2012 v Pápežskom kolégiu Russicum v Ríme počas sympózia Una Mistagogia liturgica per gli uomini di oggi (Liturgická mystagógia pre ľudí dneška) organizovaného pri príležitosti 80. výročia posvätenia oltára Ruského katolíckeho chrámu sv. Antona Veľkého na Eskvilíne. Zborník z tohto sympózia je v tlači.

sa deje ako prejav lásky, nie je nikdy o šetrení, je naopak prejavom veľkodušného darovania až po darovanie seba samého podľa vzoru Ježiša Krista.

V duchu slov emeritného pápeža Benedikta XVI. je teda potrebné na prvom mieste hľadať „*to,* čo sku*točne podporuje život veriacich*" a čo spôsobuje, že tajomstvo Boha v liturgii je *vďaka viere slávené úctivým a „krásnym" spôsobom v najlepšom slova zmysle.* Môžeme teda povedať, že opakom pastoračného pragmatizmu ako nesprávneho prístupu k liturgii je pohľad viery, ktorý aj samotnú liturgiu vníma v prvom rade ako nástroj na vyjadrenie viery osobnej i viery spoločnej, a preto tento pohľad podporuje všetko to, čo napomáha rastu viery.

Antropocentrizmus

Podľa Benedikta XVI, antropocentrizmus spočíva v tom, že niektorí katolícki liturgisti navrhujú prispôsobiť reformu antropologickému rozvoju modernej doby a budovať ju v antropocentrickom zmysle.[11] Benedikt XVI. 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."[12]

Tento problém, ako som mal možnosť povedať aj pred habilitačnou komisiou, je z uvedených troch, žiaľ, vari najviac badateľný aj vo vzťahu k sláveniu liturgie sv. Jána Zlatoústeho v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Osobne si myslím, že všade tam, kde sa na prvé miesto vo vzťahu k liturgii stavia to, či som napríklad ako kňaz správne dodržal rubriku, alebo či som napríklad ako kantor zaspieval všetko presne podľa pravidiel *Liturgického poriadku (Ustavu)*, sa stavia do centra pozornosti činnosť človeka a tým sa činnosť Boha v liturgii nepriamo zatláča do úzadia. A pritom je to práve činnosť Boha (latinsky *actio Dei*, ako ju nazýva emeritný pápež Benedikt XVI.[13]) ktorá je základnou činnosťou pri liturgii a úlohou človeka je v prvom rade otvoriť sa tejto Božej činnosti. Vôbec tým nechcem povedať, že zachovávanie rubrík či iných liturgických pravidiel nie je dôležité. Už staré príslovie hovorí: *„Zachovaj poriadok a po-*

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

12 RATZINGER, J.: *Teologia della liturgia, s.* 793 – 794.

13 Porov. RATZINGER, J.: *Duch liturgie.* Trnava : Dobrá kniha, 2005, s. 140 – 141.

riadok zachová teba". Poriadok po cirkevnoslovansky je čin. Z toho zasa pochádza výrok *Vsja po činu*. Slúžiť spôsobom *vsja po činu* je zaiste chvályhodné a je vyjadrením lásky k Cirkvi. No ako povedal Benedikt XVI. ešte ako kardinál Ratzinger pri príležitosti 40. výročia konštitúcie *Sacrosanctum Concilium*: „*U Origena 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.[14] Snáď najznámejší v tejto súvislosti je výrok sv. Augustína: „*Nespokojné je moje srdce, kým nespočinie v tebe, ó Bože.*"[15]

Vždy je teda možné ísť za, aj po zachovaní všetkých rubrík a liturgických predpisov. Sám Ježiš predsa povedal: „*Keď urobíte všetko, čo sa vám prikázalo, povedzte: «Sme neužitoční sluhovia; urobili sme, čo sme boli povinní urobiť.»*" (Lk 17, 10)

Pri snahe usmerňovať liturgický život 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*".[16] Tieto slová sú v súlade s tým, čo sme už citovali a čo napísal zosnulý jezuita o. Michal Fedor SJ[17] v nultom čísle časopisu *Slovo* v roku 1969, že „*gréckokatolíci budú rozlišovať živú tradíciu od zväzujúcej tradičnosti.*"[18] Zväzujúca tradičnosť zaiste Cirkvi neprospieva, no naopak jej škodí a ju ničí.

V tejto súvislosti sa zdá vhodné spomenúť knihu dnes už blahoslaveného gréckokatolíckeho kňaza o. Emiliana Kovča Čomu naši vid *nas utikajut?* (Prečo naši od nás utekajú?), napísanú ešte v roku 1932 a vydanú v reprinte v roku 2006.[19] Hoci tento odvážny kritický pohľad do vlastných radov vychádza z kontextu Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi, v mnohom je podobný aj nášmu kontextu a osobitne sa týka aj témy tohto nášho článku, veď celá prvá kapitola (kniha obsahuje celkovo dve kapitoly) má názov *Obrjad* (obrad).

---

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

15 AUGUSTÍN: *Vyznania* 1, 1.

16 RATZINGER, J.: *Teologia della liturgia, 2010, s.* 789.

17 Autorstvo o. Michala Fedora SJ na základe svedectva už tiež zosnulého pána Mgr. Pavla Kušníra, člena redakčnej rady časopisu Slovo, uvádza o. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD. PETRÍK, Ľ.: The Second Vatican Council as an impetus to the New Evangelization in the Greek Catholic Church in Slovakia, pozn. 21. In: http://www.ecumenicalstudies.org.ua/sites/default/files/ conference_docs/Petric%20-.pdf (15. 5. 2013).

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

19 KOVČ, E.: *Čomu naši vid nas utikajut?* Ľvov: Svičado 2006.

Záver

V zmysle bohatej duchovnej tradície kresťanského Východu môžeme konštatovať, že najlepším liekom na tri nebezpečenstvá, ktoré vo vzťahu k liturgii spomína emeritný pápež a veľký teológ Benedikt XVI. (archeologizmus, pastoračný pragmatizmus a antropocentrimus), je pozitívne budovať ich opak – teda všetko to, čo v liturgii a skrze liturgiu napomáha skutočnému rastu Cirkvi a skutočnému rastu viery jej členov. Základ tohto pozitívneho prístupu spočíva v tom, čo spomína Benedikt XVI.: Znova pripomenúť, objaviť a zakúsiť, že centrom kresťanskej liturgie je činnosť samého Boha. Verím, že sa nám to bude aj v našej Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku s Božou pomocou stále viac dariť.

Zoznam použitej literatúry

KOVČ, E.: Čomu naši vid *nas utikajut?* Lvov: Svičado 2006. ISBN 966-395-043-9.

MOJZEŠ, M.: Interpretácia organického vývoja liturgie podľa Benedikta XVI. In: *Theologos. Theological revue*, 2013, roč. XV, č. 1, s. 96 – 107.

PETRÍK, Ľ.: The Second Vatican Council as an impetus to the New Evangelization in the Greek Catholic Church in Slovakia, pozn. 21. In: http://www.ecumenicalstudies.org.ua/sites/default/files/ conference_docs/Petric%20-.pdf (15. 5. 2013).

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.

Etický úsudok o technike oplodnenia in vitro

MAREK PETRO – RASTISLAV VARGA
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Every man desires for happiness, for filling and satisfying his needs. Spouses believe their love will impersonate into beautiful and healthy posterity. To hold the own baby on the hands is deeply rooted in the heart of man and woman. This desire for parenthood is echoes more in those spouses who may not have their own child. Suddenly the God's command: "Be fruitful and multiply" (Genesis 1, 28) remains as unfulfilled. The pain of infertility is large, but modern medicine offers the means to eliminate this pain in the form of in vitro fertilization. Present society refers to this fertilization as the normal «cure», which helps to infertile couples and gives a new life. However, may the spouses reach for this method of fertilization? Could be this «medicine» recommend by the Church? The goal is not to condemn this method of procreation, or on the other hand legalize it, but to give an objective view in the light of Christian Bioethics.*

Key words: *Man. Marriage. In vitro fertilization. Embryo. Child. Family.*

Morálny náhľad na techniku *in vitro*

Oplodnenie *in vitro* nesie so sebou viacero otázok, ktoré sa dotýkajú nielen manželského páru túžiaceho po dieťati a samotného dieťaťa narodeného takýmto spôsobom, ale aj celej spoločnosti, budúcnosti ľudstva, života, či smrti, schopnosti dostať sa nad rámec prírody a poukázať na to, že človek je schopný robiť veci, ktoré prekračujú hranice prírody: teda, že nepotrebuje Boha. Pohľad na toto oplodnenie vo svetle bioetiky nie je jednoduchý.

Učiteľský úrad Cirkvi nezasahuje do oblasti rozvoja medicínskych vied svojou vlastnou kompetenciou, ale akonáhle sa oboznámi s novou technikou, chce v duchu svojho evanjeliového poslania a apoštolskej

povinnosti poskytnúť ľuďom pravdivé učenie zodpovedajúce dôstojnosti ľudskej osoby a jej povolaniu.[1]

Každý ľudský skutok môžeme definovať buď ako mravne dobrý, alebo ako mravne zlý, či indiferentný. Objektívnymi prameňmi mravnej povahy ľudského skutku sú predmet, okolnosti a cieľ. Tie určujú mravnú povahu konkrétneho ľudského skutku.[2] Preto aj mravnú povahu oplodnenia *in vitro* musíme stanoviť na základe týchto troch princípov. Podľa týchto konštitutívnych prvkov ľudského skutku môžeme potom považovať toto oplodnenie za mravne dobrý alebo mravne zlý skutok.

Prvoradým a základným prvkom mravného posudzovania je predmet ľudského skutku, ktorý rozhoduje o tom, či je skutok zameraný na dobro a na konečný cieľ, ktorým je Boh. Toto zameranie nachádza rozum v samom ľudstve, videnom v celej svojej pravde, teda v jeho prirodzených sklonoch, v jeho pohnútkach a predsavzatiach, ktoré majú vždy duchovný rozmer: práve ony tvoria súhrn dobier určených osobe, ktoré slúžia dobru osoby, ktoré predstavuje ona sama a jej dokonalosť. Tieto dobrá sú chránené Božími zákonmi, ktoré obsahujú celý prirodzený zákon.[3]

Predmetom oplodnenia *in vitro* je samotné oplodnenie, cieľom je dieťa a okolnosťami sú prostriedky, ktoré vedú k dosiahnutiu tohto cieľa, teda technika oplodnenia, ako aj všetko, čo pristupuje k oplodneniu.

Predmet oplodnenia *in vitro,* ako aj cieľ, nemôžeme považovať za mravne zlé, lebo už na prvých stránkach Svätého písma Boh požehnal človeka slovami: *„Plodte sa a množte a naplňte zem…“* (Gn 1,28), čím označil proces plodenia za posvätný čin. Ani dieťa, ako cieľ oplodnenia, hoc by bolo počaté i nezákonným a nedôstojným spôsobom (napr. znásilnením), nestráca svoju hodnotu a nie je degradované na nejakého podčloveka, ale stále ostáva stvorením učineným na Boží obraz a podobu. Ale v otázke mravnej povahy okolností tu vystupujú mnohé problémy. Preto celé morálne hodnotenie oplodnenia *in vitro* je vlastne skúmaním okolností a ich morálnym klasifikovaním. „Aby bol konkrétny ľudský skutok vo svojej celistvosti mravne dobrý, nestačí, že je dobrý iba v predmete. Všetky tri princípy: predmet, okolnosti a cieľ musia byť dobré (...)

---

1 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica.* Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, I/A.

2 Porov. TONDRA, F.: *Morálna teológia.* Spišská Kapitula - Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Vojtaššáka, 2003, s. 61.

3 Ján Pavol II.: *Encyklika VERITATIS SPLENDOR (1993). O základných otázkach cirkevnej náuky o mravnosti*, Trnava : SSV, 1994, čl. 79.

to znamená, že keď je jeden z týchto troch princípov ťažko hriešny, celý skutok je ťažko hriešny.“[4]

Aby teda oplodnenie *in vitro* bolo možné považovať za mravne dobrý skutok, ktorý neplodní manželia môžu použiť na dosiahnutie vysníva-ného dieťaťa, musia byť aj jeho okolnosti mravne dobré. V opačnom prípade je toto oplodnenie pre mravne zlú povahu okolností mravne zlým skutkom. Keďže oplodnenie *in vitro* slúži na reprodukciu človeka, na prvom mieste je potrebné všimnúť si dve základné hodnoty s ním spojené: život ľudskej bytosti a samotný akt plodenia.[5] Nejde len o techniku a spôsob oplodnenia, ale aj o osoby, ktoré doň vstupujú - darcovia gamét, spôsoby získavania gamét. Nie menej dôležitým kritériom je postavenie embrya v procese tohto oplodnenia. Taktiež je dôležité skúmať jeho vplyv na manželov v prípade neúspechu i riziká, ktoré so sebou nesie.[6]

Samotný skutok oplodnenia *in vitro* sprevádza celý rad iných skutkov, ktoré sú viac - menej nechcené. Napríklad pri oplodnení *in vitro* je spontánny potrat ženy neželaný, ale aktívna účasť cudzej osoby pri heterológnom[7] oplodnení darovaním gamét je želaná, ba nutná. Ak sprevádzajúci skutok, ktorý je mravne zlý, je nechcený, ale je do značnej miery predpokladaný, môžeme s týmto skutkom súhlasiť? Takto oplodnenie *in vitro* z pohľadu morálnej teológie zatrieďujeme medzi skutky s dvojakým účinkom. Na jednej strane stojí dobrý účinok oplodnenia - dieťa, ktoré je hlavným cieľom celého procesu, no na druhej strane sú tu aj hodnoty, ktoré umelé oplodnenie ničí. Vykonať skutok s dvojakým účinkom je dovolené za predpokladu splnenia nasledujúcich podmienok:

- činnosť musí byť sama v sebe dobrá, alebo aspoň mravne indiferentná;
- popri zlom účinku je tu i dobrý účinok a vôľa sa priamo zameriava na tento dobrý účinok, pričom zlý účinok nesleduje ani ako účinok ani ako cieľ;
- dobrý účinok sa nedosahuje pomocou zlého účinku, ale zlý účinok vyplýva z činnosti paralelne s dobrým;

---

4 TONDRA, F.: *Morálna teológia*. Spišská Kapitula - Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Vojtaššáka, 2003, s. 63.

5 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, I/D.

6 Porov. ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Edícia Cirkev a spoločnosť, 1998, s. 135.

7 „Podľa toho, od koho pochádzajú gaméty, rozlišujeme oplodnenie homológne, čiže v rámci manželstva (ak spermie a vajíčko pochádzajú od manželského páru) a heterológne, čiže mimo manželstva (ak semeno a/alebo vajíčko sú od darcu alebo darkyne).“ FAGGIONI, M.P.: *Život v našich rukách*. Spišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 331.

- pripustenie zlého účinku je ospravedlnené primeranou pohnútkou.[8]

Do akej miery oplodnenie *in vitro* spĺňa tieto podmienky zistíme na základe určitých princípov. Každé morálne hodnotenie má kritériá, od ktorých závisí celková kvalita hodnotenia. „Keď sa má dať do súladu manželská láska so zodpovedným prinášaním života, mravnosť spôsobu konania nezávisí iba od úprimnosti úmyslu, ale sa musí určiť podľa objektívnych kritérií, ktoré sa odvodzujú z prirodzenosti človeka a jeho úkonov a rešpektujú zmysel vzájomného sebadarovania a ľudského plodenia v ovzduší skutočnej lásky“ (GS 51).

Pri odkrývaní mravnej povahy oplodnenia *in vitro* je dôležité zvážiť základné zásady bioetiky a všimnúť si, do akej miery toto oplodnenie kráča v súlade s nimi a do akej miery vystupuje proti nim. Prvou a najdôležitejšou zásadou je absolútna, fundamentálna hodnota ľudského života a jeho neporušiteľnosť. Úcta k človeku, jeho obrana a rozvoj, ako i jeho prvoradé a základné právo na život a jeho dôstojnosť ako osoby, ktorá má dušu, mravnú zodpovednosť a je povolaná k spoločenstvu s Bohom, je základným kritériom Učiteľského úradu Cirkvi pri posudzovaní vedeckého výskumu a nových medicínskych techník týkajúcich sa života človeka.[9] Ľudský život nie je iba súborom organických procesov, ale taktiež je životom osoby, ktorá má vlastnú hodnotu a práva. Hodnota človeka je neporušiteľná, je základná a bezpodmienečná, lebo iba človek v jednote tela a duše je stvorený na Boží obraz a Božiu podobu.

Ďalším pravidlom je nemožnosť rozpoltiť harmóniu medzi životom, slobodou a pravdou. Nie sme v pravde, keď nemilujeme a neprijímame život. Nemôžme tiež hovoriť o úplnej slobode, ak nie je spojená s pravdou. Oddelenie slobody od pravdy znemožňuje priznanie základných práv osobe.[10]

Prvoradým cieľom medicíny je brániť a ochraňovať život. Preto každý lekársky úkon slúžiaci ako pomoc prirodzeného rozvoja života osoby je v súlade s jej cieľom. Ale postupy proti prirodzenému rozvoju života osoby a proti spôsobom ustanovených samotnou prírodou, sú nehodné medicínskeho zaobchádzania. Moderná medicína v súčasnosti dokáže robiť “zázraky“. To, o čom sa pred niekoľkými rokmi len uvažovalo ako o určitej možnosti, sa dnes stáva každodennou skutočnosťou. Tu je ale

8 GÜNTHÖR, A.: *Morálna teológia 1/b.* Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1989, s. 74.

9 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica.* Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, I/A.

10 Porov. RAMÓN, L.L.: *Bioetyka dla każdego.* Częstochowa : Edycja Świętego Pawła, 2005, s. 25.

dôležité povedať, že nie všetko, čo je technicky možné, je aj morálne dovolené. Sloboda vedeckého výskumu a hodnosť osoby majú kráčať ruka v ruke. Technický rozvoj a veda majú slúžiť na prvom mieste človeku a nie človek vedeckému výskumu.

Avšak tieto zásahy sa nemajú odmietať len preto, že sú umelé. Ako také sú dôkazom možnosti lekárskeho umenia. Je potrebné ich hodnotiť z mravného zorného uhla vo vzťahu k dôstojnosti ľudskej osoby, povolanej k uskutočňovaniu daru lásky a života.[11]

Pri základných zásadách bioetiky nemožno nespomenúť ani úlohu štátu ako obrancu osoby a ochrancu najslabších a nevinných pred nespravodlivosťou. Život človeka je tým najdôležitejším dobrom, ktoré človek má a preto aj civilný zákon má strážiť toto dobro. Žiadny zákon, ktorý vystupuje proti tomuto prvoradému dobru nemožno považovať za morálne správny, hoci by bol výsledkom hlasovania väčšiny. Keby to tak bolo, potom by sa všetko stalo iba otázkou dohody. Aj keď väčšina rozhoduje o tom, čo je v súlade s právom, čo je dobrom pre človeka, predsa nerozhoduje o tom, čo je morálne. O morálnych hodnotách totiž nemožno hlasovať.[12]

Veda a technika sú cennými zdrojmi, ak sú postavené do služieb človeka a podporujú jeho všestranný rozvoj pre spoločné dobro a tak rešpektujú základné mravné kritéria. Avšak samé od seba nemôžu vysvetliť zmysel ľudského bytia a pokroku. Sú určené pre človeka a preto ciele a hranice svojich možností čerpajú z ľudskej osoby a jej mravných hodnôt. Veda bez svedomia môže viesť len ku skaze človeka.[13]

Oplodnenie *in vitro* verzus sebadarovanie v manželstve

Boh, ktorý je láska a život, vložil do vnútra muža a ženy povolanie k zvláštnej účasti na svojom tajomstve osobného spoločenstva a na svojom diele Stvoriteľa a Tvorcu, Stvoriteľa a Otca. Preto má manželstvo v sebe špecifické dobrá a hodnoty jednoty a plodenia, ktoré nemožno porovnávať s tými, ktoré sa vyskytujú v nižších životných formách. Tieto hodnoty a významy osobného rázu určujú z morálneho hľadiska zmysel

---

11 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica.* Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, I/C.

12 Porov. RAMÓN, L.L.: *Bioetyka dla każdego.* Częstochowa : Edycja Świętego Pawła, 2005, s. 26-27.

13 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica.* Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, I/B.

a hranice umelých zákrokov v oblasti plodenia a vzniku ľudského života.[14]

Prvý a najdôležitejší dôvod, ktorý treba zohľadniť pri skúmaní oplodnenia *in vitro*, súvisí s rešpektovaním ľudskej pohlavnosti. Pohlavnosť človeka netvoria iba jej vonkajšie znaky t. j. pohlavné orgány, pohlavný akt, lebo človek ako osoba má nielen telo, ale aj dušu. Nie je to iba biologická záležitosť, ale súvisí s celou osobou. Pre pohlavnosť je charakteristický celý rad biologických, psychologických a duchovných vlastností, vďaka ktorým sa osoba stáva v plnosti mužom alebo ženou.[15] Takto zahŕňa v sebe viac oblastí človeka a spája hodnoty telesné (*eros*), psychické (*fília*) a duchovno - náboženské (*agapé*). Nie je to iba vykonanie pohlavných funkcií vo vymedzenom čase, ale je to stály spôsob jestvovania, prijímajúci postavu mužskosti alebo ženskosti. Pohlavnosť nie je len faktom, či predmetom alebo funkciou človeka, ale je jeho konštitutívnym prvkom, ktorý preniká celé bytie osoby. Vykonaním jednotlivého pohlavného aktu sa nevyjadruje pohlavnosť človeka v plnosti, pretože pohlavnosť, to nie je iba pohlavný akt.[16]

Človek je nielen telesná, ale aj duchovná bytosť a oba tieto aspekty sú neoddeliteľné. Telo a duša sú len dva čiastočné pohľady na jednu realitu. V manželskom vzťahu sú isté telesné gestá rečou lásky. Keď dvaja milujúci ľudia splodia dieťa, konajú tak nielen telom, ale aj srdcom a duchom. Na to, aby splodenie malo ľudský charakter, vyžaduje sa slobodná a zodpovedná účasť oboch manželov ako celých osôb. Oddeliť pri plodení biologickú zložku od duchovnej a citovej zložky, znamená rozpoltiť človeka proti jeho prirodzenosti.[17]

Pohlavné splynutie je aktom, v ktorom sa úplne a navzájom spájajú dve osoby a určuje podmienku pre povolanie k životu nového ľudského jedinca. „Biblický výraz jedno telo, možno pochopiť a plne vysvetliť iba berúc do úvahy hodnoty osoby a daru. Každý muž a žena sa naplno realizujú prostredníctvom pravého daru seba a pre manželov chvíľa manželského spojenia je tou najsúkromnejšou skúsenosťou. Vtedy sa muž a žena v pravde svojej mužskosti a ženskosti stávajú vzájomným darom. Celý život v manželstve je dar; ale mimoriadne zreteľné je to vtedy, keď

14 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, I/C.

15 Porov. KATOLO, A.J.: *Sztuczne zapłodnienie w kontekście prawdy o ludzkiej płciowości*. http://www.mateusz.pl/mt/ak/ak-fivet.htm. (15.01.2010).

16 Porov. RAMÓN, L.L.: *Bioetyka dla każdego*. Częstochowa : Edycja Świętego Pawła, 2005, s. 36.

17 Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Umelé oplodnenie*. Bratislava : Serafín, 1999, s. 29.

manželia - venujúc sa vzájomne v láske, uskutočňujú to stretnutie, ktoré z nich robí jedno telo.“[18]

Je to akt, ktorý spája v sebe dva rozmery: lásku a reprodukciu. Z tohto pohľadu je oplodnenie oveľa hlbšou skutočnosťou ako len biologicko - technická schopnosť dosiahnutia vzniku nového života v laboratóriu. Reprodukcia označuje odovzdávanie života ako daru osôb. Tento fakt prekračuje a premieňa i samotný biologický fakt. V manželskom akte sa obe osoby navzájom darujú v láske. Táto láska ako dar je plodná. Manželia, spájajúci sa v jedno telo, potvrdzujú tento dar, ktorým sú si navzájom a otvárajú sa pre nový život. Preto nie je možné manipulovať s manželským aktom spôsobom, ktorý by bol výlučne biologicko - fyzickým a nie tiež citovým a duchovným.[19] „Zrodenie dieťaťa je hlboko ľudskou a vysoko náboženskou udalosťou, keďže angažuje manželov, ktorí sú jedným telom a zároveň samého Boha, ktorý je tu prítomný.“[20]

Apoštolský list rodinám Jána Pavla II., *Gratissimam sane,* vyzýva k hlbšiemu skúmaniu významu manželského aktu vo svetle hodnôt osoby a daru, keď píše: „Vo chvíli manželského aktu muž a žena sú povolaní potvrdiť zodpovedným spôsobom vzájomné darovanie sa, ktoré uskutočnili v manželskej zmluve. Teda logika úplného sebadarovania nesie so sebou možnú otvorenosť pre plodenie: takto je manželstvo povolané ešte plnšie sa realizovať už ako rodina. Zaiste, jediným cieľom vzájomného darovania sa muža a ženy nie je iba splodenie detí, ale ono je už v sebe samom vzájomným spoločenstvom lásky a života. Vždy tu musí byť zabezpečená dôverná pravda takého daru. Dôverná v tomto prípade nie je synonymom subjektívna. V podstate to skôr znamená dôsledná s objektívnou pravdou toho a tej, ktorí sa vzájomne dávajú.“[21] Ako ďalej uvádza spomínaný list, osoby v manželskom spojení, teda muž a žena, nemôžu byť prostriedkom na dosiahnutie cieľa manželského aktu, ale oni sami sú cieľom každého aktu. Len vtedy bude sexuálna činnosť zodpovedať pravej dôstojnosti osoby.

Pápež Pius XII. vo svojom príhovore k účastníkom *Druhého svetového kongresu o ľudskej plodnosti a neplodnosti* v roku 1956 zdôraznil, že „dieťa je plodom manželského styku v jeho plnom vyjadrení prostredníctvom organických pochodov a s nimi súvisiacich vnímateľných pocitov, pričom

---

18 ján pavol II.: *Apoštolský list rodinám GRATISSIMAM SANE (1994).* Pri príležitosti Roku rodiny 1994. čl. 12. http://www.kbs.sk/?cid=1117282146 (10.04.2013).

19 Porov. RAMÓN, L.L.: *Bioetyka dla każdego.* Częstochowa : Edycja Świętego Pawła, 2005, s. 39.

20 JÁN PAVOL II.: *Encyklika EVANGELIUM VITAE (1995). O hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života.* Trnava : SSV, 1995, čl. 43.

21 JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list rodinám GRATISSIMAM SANE (1994). Pri príležitosti Roku rodiny 1994.* čl. 12. http://www.kbs.sk/?cid=1117282146 (10.04.2013).

ich hybnou silou je nezištná duševná láska."[22] Prijatie a dodržiavanie prírodných zákonitostí v procese plodenia umožňuje plný rozvoj a skutočnú humanizáciu sexuálneho správania sa manželov. Preto nemožno prijať názor, že pre zachovanie citových požiadaviek je možné oslobodiť pohlavnosť človeka od prirodzených biologických potrieb. Takýto postup vedie k pokriveniu sexuálnosti a znemožňuje realizáciu lásky.[23] Následne pápež poukazuje na jednotu tohto manželského splynutia a hovorí, že „nikdy nie je dovolené oddeľovať spomenuté aspekty tak, že by sa vylúčil buď úmysel splodenia, alebo manželský styk."[24]

Kardinál Elio Sgreccia, bývalý predseda Pápežskej akadémie pre život, píše, že morálne hodnotenie umelého oplodnenia musí brať do úvahy nasledujúce problémy: účasť tretích osôb a cieľ oplodnenia, ktorý môže byť terapeutický alebo eugenický. Ďalej poukazuje na to, že reprodukcia nie je iba biologickým aktom človeka, ale je aktom osobným a manželským; to označuje, že reprodukcia vyžaduje od človeka, aby tento akt bol slobodný a zodpovedný. Reprodukcia je základnou, osobnou úlohou, rezervovanou osobám spojených manželstvom, ktorí sú vyzvaní k úplnému vzájomnému sa oddaniu ako osoby: telom, srdcom i dušou. Odtrhnutie biologickej zložky plodenia od citovej a duchovnej znamená neprirodzené rozdelenie osoby v sexuálnom akte; takéto postupovanie znamená tiež odtrhnutie života od lásky. Následne autor zaujíma stanovisko k procesu odovzdávania života v jeho plnosti v kontexte ľudskej osoby ako jednoty tela a duše. Nejde iba o jednoduchý biologický akt, ktorý je poddaný technike, ale o pravdu, kým je človek a čím je manželstvo.[25]

Môžeme teda oplodnenie *in vitro* považovať za jeden zo spôsobov dôstojného odovzdávania života? Nahrádza toto oplodnenie manželský akt adekvátne? Alebo má pri plodení len pomocnú funkciu?

Podľa mnohých moralistov oplodnenie *in vitro* oddeľuje citový jednotiaci rozmer manželského aktu od jeho telesného a oplodňovacieho rozmeru.[26] Inštrukcia *Donum vitae* hovorí, že plodenie je len vtedy hodné ľudskej dôstojnosti, ak sa rešpektuje úzka súvislosť medzi významami manželského aktu a ak sa rešpektuje ľudská bytosť ako jednota tela a du-

---

22 PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Umelé oplodnenie*. Bratislava : Serafín, 1999, s. 28.

23 Porov. FIJAŁKOWSKI, W.: *Miłość w spotkaniu płci*. Warszawa : Instytut Wydawniczy Pax, 1984, s. 40.

24 PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Umelé oplodnenie*. Bratislava : Serafín, 1999, s. 28.

25 Porov. KATOLO, A.J.: *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*. http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/ak-smpn-r2.htm (21.05.2013).

26 Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Umelé oplodnenie*. Bratislava : Serafín, 1999, s. 55.

še.[27] Význam manželského splynutia je naplnený, ak obsahuje základné znaky manželského pohlavného styku, ktorými sú: znak spojenia a znak plodenia.

Dieťa je darom lásky manželov a nie výsledkom zručnosti lekárov, či modernej techniky. Už na prvý pohľad je viditeľný rozdiel medzi odovzdávaním života pri pohlavnom splynutí manželov a oplodnením *in vitro*. Aké sú tieto rozdiely a či aj napriek ich pretrvávaniu môžeme uznať oplodnenie *in vitro* oplodnením hodným a dôstojným pre odovzdávanie života, nám priblížia nasledujúce stránky.

Oplodnenie - prirodzený naturel manželstva

Svojou prirodzenou povahou sú manželstvo a manželská láska zamerané na plodenie a výchovu detí, čo je vrcholom a korunou manželskej lásky (Porov. GS 48).

Manželský akt svojou vnútornou štruktúrou na jednej strane spojuje manželov hlbokým putom a na druhej strane ich uschopňuje splodiť nový život podľa zákonov vrytých do samotnej bytosti muža a ženy. Cirkevné učenie o manželstve a ľudskom plodení potvrdzuje nerozlučnú spojitosť, ktorú si Boh prial a ktorú človek nesmie meniť, medzi oboma významami manželského splynutia, t.j. spojivým a plodivým. Tento princíp je založený na prirodzenej povahe manželstva a vnútornej spojitosti jeho dobier.[28] Pochopiť význam a posvätnosť manželského reprodukčného splynutia je príliš obtiažne. Aj kresťanskí manželia, túžiaci po dieťati, sa môžu pýtať, prečo nie je možné oddeliť spojenie od splodenia. Či nový ľudský život, ktorý vzniká, nie je dôležitejší ako samotný akt, v ktorom vzniká?

Odpoveď na to nám dáva blahoslavený pápež Ján Pavol II., v encyklike *Evangelium vitae*, keď píše, že doba, v ktorej žijeme je poznačená prílišným materializmom a upnutím sa na to, čo je pre človeka príjemné a výhodné. Ďalej uvádza, že sa mení i samotný charakter odovzdávania nového života, lebo „telo človeka sa vníma len ako komplex orgánov, funkcií a energií, ktoré možno užívať, uplatňujúc výlučne kritéria príjemnosti a efektívnosti. V dôsledku toho je aj pohlavnosť zbavená osobného rozmeru a pristupuje sa k nej inštrumentálne: namiesto toho, aby bola znakom, miestom a jazykom lásky, to jest sebadarovaním a prijatím druhého spolu s celým bohatstvom jeho osoby, stále viac sa stáva príležitosťou a nástrojom uplatnenia vlastného ja, ako aj egoistického uspo-

[27] Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/A/4c.

[28] Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/B/4a.

kojovania vlastných túžob a inštinktov. Takto sa deformuje a prekrúca pôvodný obsah ľudskej pohlavnosti a jej dva významy - zjednocujúci a plodiaci - hlboko vpísané do manželského aktu, sa umelo oddeľujú.[29]

Pápež Pavol VI. v encyklike *Humanae vitae* tiež vyzdvihuje význam manželského aktu, keď píše: „Toto učenie, ktoré Učiteľský úrad Cirkvi opätovne predložil, sa zakladá na nerozlučnom spojení dvojakého významu manželského aktu, ktorý Boh určil a ktorý človek z vlastného podnetu nemôže rozbiť: je to význam spojivý a plodivý. Vskutku, manželské úkony svojou vnútornou povahou, zatiaľ čo veľmi úzko spájajú manžela a manželku, robia ich aj schopnými splodiť nový život podľa zákonov vpísaných do samej prirodzenosti muža a ženy. Ak sa zachovajú obe tieto základné 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.“[30]

Encyklika *Humanae vitae* obsahuje teda mravnú normu a jej zdôvodnenie. Pretože ale norma vyjadruje záväzným spôsobom mravnú hodnotu, vyplýva z toho, že úkony zhodné s normou sú mravne správne a úkony, ktoré jej odporujú, sú naopak vnútorne nedovolené. Autor encykliky zdôrazňuje, že táto norma patrí do prirodzeného zákona. Cirkev učí tejto norme, aj keď formálne nie je vyjadrená vo Svätom písme, na základe presvedčenia, že výklad príkazu prirodzeného zákona patrí do kompetencií učiteľského úradu cirkvi. Aj keď sa mravná norma o dvojakom význame manželského aktu, takto formulovaná v encyklike, nenachádza v Písme, predsa zo skúsenosti, že je obsiahnutá v tradícii - lebo „bola veriacim viackrát predložená učiteľským úradom cirkvi“ - vyplýva, že táto norma je v zhode s celkom zjaveného učenia obsiahnutého v biblických prameňoch.[31]

Blahoslavený pápež Ján Pavol II. pri príležitosti talianskeho *Dňa života* v roku 1999 vo svojom príhovore vyzdvihol jedinečnosť manželského splynutia a odsúdil techniku oplodňovania v skúmavke. Pripomenul, že rozmnožovanie sa nesmie oddeľovať od aktu manželskej lásky, lebo tak by sa muž a žena považovali iba za objekty a nie za ľudské osoby.[32]

Pri oplodnení *in vitro* môže dôjsť k pohlavnému splynutiu manželov buď krátko pred prenesením už oplodneného vajíčka do maternice

---

29 JÁN PAVOL II.: *Encyklika EVANGELIUM VITAE (1995). O hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života*. Trnava : SSV, 1995, čl. 23.

30 PAVOL VI.: *Encyklika HUMANAE VITAE (1968). O správnom spôsobe regulovania pôrodnosti*. Trnava : SSV, 2001, čl. 12.

31 Porov. JÁN PAVOL II.: *Teologie těla. Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*. Praha : Paulínky, 2005, s. 536.

32 Porov. PETRO, M.: Bioetické problémy vo vybraných dokumentoch a príhovoroch Jána Pavla II. In: *Disputationes quodlibetales*. Prešov : PU v Prešove GBF. 2003, s. 25.

ženy, alebo až po prenose. Takýto manželský akt spĺňa obe požiadavky, keď spája manželov a nezamedzuje oplodnenie. Ale samotné oplodnenie nastáva *in vitro*, teda mimo tela ženy bez sexuálneho splynutia. Takto je natrhnutá jednota spojenia a plodenia. Manželský pohlavný akt je celistvý a nemožno ho rozpoltiť. Tento akt fyzicky a citovo spája manželov a otvára ich súčasne pre možnosť splodiť dieťa. Odčlenenie momentu splynutia od momentu splodenia sa rovná pretrhnutiu jednoty lásky a života v manželskom akte.

Inštrukcia *Donum vitae* o tom hovorí: „Manželský pohlavný styk, v ktorom sa manželia vzájomne darujú, vyjadruje súčasne aj otvorenosť pre dar života: je to akt nerozlučne telesný a duchovný. Manželia vo svojich telách a prostredníctvom svojich tiel završujú prežívanie manželstva a môžu sa stať otcom a matkou. Aby sa rešpektovala reč tela a jeho prirodzená ušľachtilosť, manželské spojenie má vyjadrovať úctu a ochotu prijať nový život, takže splodenie ľudskej osoby má byť ovocím a završením manželskej lásky. Ľudská bytosť má teda svoj pôvod v splodení, ktoré «súvisí nielen s biologickým, ale aj duchovným spojením rodičov, zjednotených manželským zväzkom». Oplodnenie, ktoré nastalo mimo tiel manželov, z toho istého dôvodu zostáva pozbavené významov a hodnôt, ktoré sa vyjadrujú v reči tela a v spojení ľudských osôb.“[33]

Blahoslavený pápež Ján Pavol II. v príhovore k členom Pápežského inštitútu pre štúdie o manželstve a rodine v Castelgandolfe dňa 27. augusta 1999 odsúdil techniky oplodňovania mimo ľudského tela, lebo takéto chápanie sexuality a rodiny je protikladom kresťanského obrazu človeka. Vyhlásil: „Otcovstvo a materstvo je čisto súkromnou záležitosťou, ktorú možno uskutočniť aj technickými prostriedkami a bez manželského spojenia. No vylúčením manželského aktu sa plodenie, ktoré je vlastne spoluúčinkovanie na stvoriteľskom pôsobení Boha, degraduje na technicky kontrolovanú reprodukciu exemplára určitého druhu.“[34]

Kardinál Elio Sgreccia opierajúc sa o učenie pápežov Pia XII. a Pavla VI. poukazuje na oddelenie dvoch základných významov manželského aktu pri oplodnení *in vitro*, spojenia a plodenia, keď hovorí, že takéto postupovanie separuje jednotiaco - citový rozmer od plodiaceho - fyzického. Sexuálny akt manželov je konštitutívnym prvkom manželstva, jeho štruktúrou, fenoménom i jazykom. Oddelenie telesného spojenia od plodenia, znamená zničenie jednoty lásky a života manželského aktu. Takto Sgreccia poznamenáva, že aj homológne oplodnenie *in vitro* porušuje

33 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica.* Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/B/4b.

34 PETRO, M.: Bioetické problémy vo vybraných dokumentoch a príhovoroch Jána Pavla II. In: *Disputationes quodlibetales.* Prešov : PU v Prešove GBF. 2003, s. 25.

jednotu manželstva, keď oddeľuje citovo - jednotiaci rozmer sexuálneho aktu od biologického, čiže od samotného počatia. Taktiež účasť tretej osoby - lekára, ktorý vykonáva spojenie gamét v skúmavke, narušuje právo dieťaťa počať sa v lone matky.[35]

Aj inštrukcia *Donum vitae* zdôrazňuje tieto dva znaky manželského splynutia, keď uvádza, že „nikdy nie je dovolené oddeľovať tieto dva rysy do tej miery, aby sa pozitívne vylučoval buď úmysel plodiť, alebo manželský vzťah."[36]

Podobne ako Sgreccia, zmýšľa aj taliansky bioetik D'Onofrio, keď oplodnenie *in vitro* považuje za oddelenie manželského aktu od aktu plodenia. Takto prirovnáva toto oplodnenie k používaniu antikoncepcie, ktorá ničí prirodzenú dynamiku života, čiže jednotiaco - plodiaci rozmer. Rozdiel je len v tom, že pokiaľ pri používaní antikoncepcie dochádza k riadnemu splynutiu manželov, pričom sa vylučuje plodiaci význam ich spojenia, pri oplodnení *in vitro* zasa dochádza k oplodneniu, ale bez sexuálneho aktu. Ďalší taliansky bioetik Reichlin tiež zdôrazňuje separáciu plodiaceho rozmeru manželského splynutia: morálna alebo symbolická jednota manželov nemôže ospravedlniť oplodnenie *in vitro*. Morálne dobrá túžba manželov mať vlastné dieťa nedovoľuje vykonanie činov protiviacich sa morálnemu poriadku, ktoré potierajú manželský akt.[37] Oplodnenie má byť preto výsledkom manželského aktu, ktorý je sám o sebe vhodne zameraný k plodeniu potomstva.[38]

Taliansky bioetik Spagnolo tiež poukazuje na rozdeľujúci aspekt oplodnenia *in vitro*, teda na oddelenie aktu manželského od reproduktívneho. Hovorí, že toto oplodnenie by bolo možné prijať, keby bolo výlučne pomocou manželského aktu k oplodneniu a nie náhradou samotného plodenia.[39]

---

35 Porov. KATOLO, A.J.: *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II.* http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/ak-smpn-r2.htm (21.05.2013).

36 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/B/4a.

37 Porov. KATOLO, A.J.: *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II.* http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/ak-smpn-r2.htm (21.05.2013).

38 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/B/4a.

39 Porov. KATOLO, A.J.: *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II.* http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/ak-smpn-r2.htm (21.05.2013).

Pohlavný styk je právom označovaný ako manželský styk, ako akt obnovy a potvrdenia manželstva. Ak dochádza k oddeleniu manželského spojenia od plodenia, rozdeľuje sa to, čo Boh spojil v posvätnej jednote a preto to je v rozpore s Božím plánom pre ľudskú sexualitu, lásku i samotné manželstvo. Manželské pohlavné splynutie je jedinečnou ľudskou skutočnosťou, ktorú Boh požehnal. Nie je len výrazom biologických potrieb, ale ide o vyjadrenie vzájomnej lásky, o stelesnenie a symbolickú obnovu pôvodného manželského záväzku úplne sa odovzdať jeden druhému.[40]

Heterológne oplodnenie – ohrozenie monogamnej rodiny

Ľudské plodenie má svoje typické špecifické rysy vzhľadom k dôstojnosti rodičov a detí. Priviesť na svet novú ľudskú osobu, skrze ktorú muž a žena spolupracujú s mocou Boha Stvoriteľa, musí byť plodom a znamením vzájomného osobného darovania sa manželov, ich lásky a vernosti. Vernosť manželov a ich hodnota v manželstve znamená tiež vzájomné rešpektovanie práva stať sa otcom a matkou jeden skrze druhého.[41] Táto vernosť manželov a ich vzájomné darovanie sa je základným pilierom, ktorý buduje jednotu rodiny.[42]

Medzi základné znaky manželstva, ako uvádza Kódex kánonov Východných cirkví, patria *jednota* a *nerozlučiteľnosť*.[43] Jednota znamená, že manželstvo vytvárajú jeden muž a jedna žena. Iba oni dvaja, spojení sľubom vernosti, majú právo požívať dobrá, ktoré z ich manželského spojenia plynú, čiže dobro ich vzájomného spoločenstva a dobro detí, kde patrí plodenie a výchova detí.[44] Priame zasahovanie do ich manželského spolužitia treťou osobou ohrozuje jednotu manželov.

Heterológne oplodnenie *in vitro* pripúšťa "pomoc" iných ľudí pri plodení, čím narušuje manželskú intimitu. Táto "pomoc", ktorá spočíva v darovaní gamét alebo v prenajatí maternice, ohrozuje jednotu manželov a narušuje výlučné právo stať sa otcom alebo matkou len prostredníc-

---

40 Porov. SLODIČKA, A.: Sväté tajomstvo manželstva z aspektu byzantskej teológie. In: *DANCÁK, P.* - HRUŠKA, D.: *Disputationes quodlibetales 2008*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2008, s. 22-35. ISBN 978-80-8068-879-0.

41 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/A/1.

42 Porov. TIRPÁK, P.: Pastorácia v kontexte výchovy k zodpovednému rodičovstvu. In: MICHANČOVÁ, S. - KUBÍK, F. (ed.): *Pastorálna starostlivosť na počiatku 21. storočia*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2009. s. 119.

43 Porov. *Kódex kánonov Východných cirkví (CCEO)*. 1990, kán. 776 - § 3.

44 Porov. *Kódex kánonov Východných cirkví (CCEO)*. 1990, kán. 776 - § 1.

tvom druhého manželského partnera.[45] Aj keď obaja manželia súhlasia s heterológnym oplodnením, predsa ich vzájomné puto a láska nedokážu zaceliť ranu nejednoty, ktorá tu vzniká.

Pri tomto oplodnení dokonca prestávajú platiť všetky odveké a zaužívané istoty na určovanie rodičovstva dieťaťa. Už nielen otec dieťaťa je neistý, ale aj pradávna formulka: «matka je vždy istá», stráca na platnosti. Takto je jednota rodiny ohrozená. Kto je teda skutočným otcom, či matkou dieťaťa?

Súčasná právna legislatíva definuje otcovstvo a materstvo nasledovným spôsobom. Totožnosť muža darujúceho semeno, má právne najväčší význam, pri určovaní otcovstva dieťaťa. Totožnosť ženy darujúcej vajíčka má kľúčový význam pri určovaní matky dieťaťa. Za otca dieťaťa počatého oplodnením *in vitro* sa pokladá manžel matky dieťaťa, ak je nažive, alebo ak sa dieťa narodí do určitého času po jeho smrti[46]. V niektorých škandinávskych krajinách sa za otca dieťaťa slobodnej matky pokladá jej druh. Darca semena sa za otca dieťaťa nepokladá. V zákone sa nerieši otázka matky, ale iba otázka otca. Podľa zákona o rodine, sa za otca pokladá manžel matky dieťaťa, ak sa umelé oplodnenie vykonalo s jeho súhlasom a ak sa dieťa narodilo v čase medzi 180-300 dňom od umelého oplodnenia. Manžel matky môže takéto otcovstvo zaprieť, ak dokáže, že matka dieťaťa otehotnela inak než umelo.[47]

Túžba mať dieťa za každú cenu vedie k pozbaveniu dieťaťa práva na poznanie svojich rodičov. Takto sa dieťa stáva predmetom, ktorý možno dosiahnuť prostredníctvom techniky umelého oplodnenia. Dieťa prestáva byť chcené pre ne samé a stáva sa uspokojovateľom túžob rodičov. Preto Kongregácia pre náuku viery v inštrukcii *Donum vitae* zaujíma nasledujúce stanovisko k heterológnemu oplodneniu:

„Rešpektovanie jednoty manželstva a manželskej vernosti vyžaduje, aby dieťa bolo počaté v manželstve. Manželský zväzok dáva manželom objektívnym a neodcudziteľným spôsobom výhradné právo stať sa otcom alebo matkou len jeden skrze druhého. Používanie gamét, t.j. pohlavných buniek tretej osoby, aby bolo k dispozícii semeno a vajíčko, je porušením vzájomného manželského sľubu a závažným nedostatkom jednej zo základných vlastností manželstva, čiže jednoty.“[48]

---

45 Porov. SGRECCIA, E.: Umělé oplodnění a eugenika. In: *Scripta bioethica*. Hippokrates, 2001, roč. 1, č. 1, s. 13.

46 Určenie otcovstva je stanovené Zákonom č. 36/2005 Z.z. o rodine v platnom znení.

47 Porov. DRGOVEC, J.: Naráža umelé oplodnenie na útesy práva? In: *Zdravie: populárno - zdravotnícky časopis*. Bratislava : Národná spoločnosť Slovenského Červeného kríža v spolupráci so Spoločnosťou PLUS, 1993, roč. 49, č. 3, s. 6.

48 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta*

Kardinál Elio Sgreccia považuje za základ neprípustnosti heterológneho oplodnenia rozdelenie toho, kto žije v manželskom zväzku od toho, kto spĺňa reprodukčný cieľ manželstva. Vďaka takémuto oplodneniu vzniká rodina už nie monogamná, ale vo svojej povahe polygamná. Skôr, či neskôr i samotné dieťa sa bude musieť dozvedieť a aj prijať túto nenormálnu situáciu. Dieťa bude postavené pred ťažkú úlohu identifikácie rodičov.[49]

Takto heterológne umelé oplodnenie porušuje práva dieťaťa, aby bolo počaté a nosené v matkinom lone, narodené a vychované v manželstve.[50] Narušuje sa veľmi dôležitý vzťah medzi rodičmi a dieťaťom. Samotná postava rodiča je zdeformovaná, vymedzená iba na poskytovateľa biologického materiálu, vďaka ktorému sa môže počať dieťa.[51] A ak je rodič nevyhovujúcim poskytovateľom biologického materiálu, nastupuje akási polygamná rodina. Čo ak semeno manžela je nevyhovujúce? Nevadí, lebo iný muž patriaci do tejto polygamnej rodiny, pre manželov zväčša neznámy, poskytne svoje spermie a vec je tým vyriešená. Aj keď vajíčka manželky nie sú schopné oplodnenia, nádej mať dieťa ešte stále nezhasína. Je možné totiž využiť vajíčka inej ženy - darkyne. Ani neschopnosť donosiť dieťa nie je problémom vďaka náhradnej matke, ktorá poskytne svoju maternicu. Takto môže vzniknúť zložitá spleť rodičov dieťaťa. Nový ľudský jedinec môže mať dvoch otcov: jedného biologického a druhého právneho, ako aj niekoľko matiek: biologickú - darkyňu oocytu, vypožičanú, či skôr prenajímateľku maternice, ako aj právnu. Kto sú potom skutoční rodičia dieťaťa?

Kardinál Elio Sgreccia poukazujúc na tento základný rozdiel medzi rodičmi a manželmi zdôrazňuje, že byť rodičom v heterológnom oplodnení nemusí znamenať to isté, ako byť manželom. Toto oplodnenie sa vykonáva pomocou gamét osôb, ktoré sú cudzie manželskému páru. Takto dochádza k rozorvaniu manželsko - rodičovskej jednoty a jednotiaco - plodiaceho rozmeru manželského aktu.[52] Pohlavné spojenie manželov sa stáva zbytočným. Ani subjektívne dobrý úmysel, ktorým je túžba milu-

bioethica. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/A/2.

49 Porov. KATOLO, A.J.: *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*. http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/ak-smpn-r2.htm (21.05.2013).

50 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/A/1.

51 Porov. RAMÓN, L.L.: *Bioetyka dla każdego*. Częstochowa : Edycja Świętego Pawła, 2005, s. 58.

52 Porov. KATOLO, A.J.: *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*. http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/ak-smpn-r2.htm (21.05.2013).

júcich sa manželov mať vlastné dieťa, nemôže ospravedlniť heterológne oplodnenie a uviesť ho do súladu s objektívnymi požiadavkami morálky, vlastnosťami manželstva, či s rešpektovaním práv dieťaťa a manželov.[53]

Nemožno mlčať ani o eugenickom rozmere heterológneho oplodnenia *in vitro*. K oplodneniu sa vyberá semeno toho darcu, ktorý spĺňa predstavy manželov. Takýto výber darcu podľa jeho fyzických, či intelektuálnych daností, ktorý umožňujú banky spermií, svedčí o istej eugenickej praxi. Veď prečo nemať ideálne dieťa, ktoré bude také, aké chceme?

Prirodzeným problémom heterológneho oplodnenia je tiež zástupné materstvo. Náhradná matka, ktorá poskytne svoju maternicu na donosenie dieťaťa, nie je genetickou matkou tohoto dieťaťa. Ide tu o využitie tela cudzej ženy na určitý čas (dobu tehotenstva), ktorá po narodení dieťaťa akoby nemala mať s ním nič spoločné a odovzdá ho jeho genetickým rodičom. Takéto počínanie sa úplne protiví hodnosti ľudskej osoby, jednote manželov i jednote medzi matkou a dieťaťom. Ľudská osoba sa stáva iba predmetom, ktorý možno využiť na uspokojenie svojich potrieb.

Inštrukcia *Donum vitae* jasne odmieta náhradné materstvo ako objektívne popretie záväzkov plynúcich z manželskej lásky, manželskej vernosti a zodpovedného materstva. Uráža dôstojnosť dieťaťa a jeho právo na počatie, vývoj v materskom lone, narodenie a výchovu vlastnými rodičmi. Taktiež spôsobuje na úkor rodiny rozdelenie medzi fyzickými, psychickými a mravnými prvkami, ktoré vytvárajú rodinu.[54]

Využitie náhradných matiek, ako aj používanie gamét od darcov, narúšajú, ba ničia intímny vzťah medzi dieťaťom a rodičmi. Potom možno povedať, že techniky umelého oplodnenia negujú všetky morálne zásady.

Otázka, ktorú nastoľuje taliansky bioetik Leone, sa dotýka predovšetkým práva dieťaťa poznať svojich rodičov. Ešte skôr, ako sa dieťa narodí, rodičia sa s ním stotožňujú nielen po biologickej stránke, ale aj po duchovnej a citovej. V prípade heterológneho oplodnenia dochádza k zničeniu tohoto stotožnenia.[55] Táto situácia sťažuje dieťaťu jeho biologickú a právnu identitu, komplikuje jeho psychologické dozrievanie a odporuje

---

53 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/A/2.

54 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/A/3.

55 Porov. KATOLO, A.J.: *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*. http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/ak-smpn-r2.htm (21.05.2013).

skutočnému dobru dieťaťa. Pokrvné príbuzenstvo a význam doterajších právnych noriem nadobúda nový rozmer.[56]

Heterológne oplodnenie je pre Reichlina, talianskeho moralistu, negáciou jednoty manželského páru. Píše, že túžba mať dieťa je taká veľká, že nepripúšťa nemožnosť jej nenaplnenia a to i v prípade biologickej neschopnosti jedného z partnerov. Ide tu nielen o problém biologickej totožnosti dieťaťa, čiže o jeho genetickú zhodu s rodičmi, ale tiež o symbolickú kvalitu rodičovstva, ktoré je tu v protiklade s manželskou zmluvou. Technika heterológneho oplodnenia vedie k ohrozeniu psychickej rovnováhy medzi manželmi a dieťaťom, lebo sa utajuje možnosť spoznania svojich skutočných genetických rodičov, na ktoré má dieťa právo.[57]

Heterológne oplodnenie umožňuje aj slobodným ženám naplniť svoju túžbu po dieťati. Mnohí preto obhajujú toto oplodnenie a odporúčajú ho ako menšie zlo v porovnaní s tým, keby táto žena otehotnela prirodzeným spôsobom mimo manželstva. Avšak základné právo dieťaťa jasne hovorí, že má byť počaté v manželstve. Preto nemôžeme zvoliť menšie zlo, ale musíme odvrhnúť akékoľvek zlo ohrozujúce dobro dieťaťa.

Oplodnenie *in vitro* umožňuje, aby sa dieťa narodilo aj po smrti svojho otca. Ale je možné, aby sa aj počalo po smrti biologického otca a to dokonca po veľmi dlhej dobe? Za prirodzených podmienok to možné nie je, ale pre oplodnenie *in vitro* to nie je neprekonateľné. Je to ale žiadúce? Výbor expertov Rady Európy v Správe o ľudskej umelej reprodukcii hovorí: „Asistovaná reprodukcia so spermiami zomrelého manžela alebo partnera nie je dovolená."[58] Teda aj tu je potvrdená základná požiadavka, aby dieťa bolo počaté v manželstve.

Ľudia, ktorí zastávajú heterológne oplodnenie, často prirovnávajú tento zákrok k adopcii. Ale pri adopcii nedochádza k narušeniu manželského vzťahu: dieťa má dvoch rodičov, ktorí mu dali život v akte vzájomného odovzdania. Ďalší manželský pár je potom pri adopcii poverený iba úlohou dieťa vychovať.[59]

Jednota má výhradné miesto v rodine a preto je potrebné chrániť ju, aby ju neohrozil vplyv, či skôr priamy vstup iných osôb do manželstva.

---

56 Porov. SGRECCIA, E.: Umělé oplodnění a eugenika. In: *Scripta bioethica*. Hippokrates, 2001, roč. 1, č. 1, s. 13.

57 Porov. KATOLO, A.J.: *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*. http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/ak-smpn-r2.htm (21.05.2013).

58 PRUDIL, L. - PILKA, L.: Právní a etické problémy asistované reprodukce - kazuistika. In: *Česká gynekologie: Časopis České gynekologické a porodnické společnosti*. Praha : Česká lékařská společnost Jana Evangelisty Purkyně, 2002, roč. 67, č. 3, s. 176.

59 Porov. SGRECCIA, E.: Umělé oplodnění a eugenika. In: *Scripta bioethica*. Hippokrates, 2001, roč. 1, č. 1, s. 13.

Vstupom iných osôb do manželského spojenia pri heterológnom oplodnení sa deformuje postava otca i matky. Klasickú monogamnú rodinu, s jedným otcom a jednou matkou, nahrádza polygamná rodina, kde problém otcovstva a materstva ostáva stále otázkou. Takto je ničená morálna hodnota vnútorne spätá s plodením a teda heterológne oplodnenie je mravne zlým skutkom. Jednota rodiny je pokladom v krehkej hlinenej nádobe, ktorú prílišná hedonistická túžba po dieťati môže veľmi ľahko rozbiť.

Oplodnenie *in vitro* - výpomoc či surogát

Nová ľudská osoba má byť privítaná na svet v znamení jednoty a lásky svojich rodičov. Preto splodenie dieťaťa musí byť plodom vzájomného darovania sa uskutočňujúceho sa v manželskom akte, v ktorom manželia spolupracujú na diele lásky Boha Stvoriteľa ako služobníci a nie ako zvrchovaní páni. Počatie má byť plodom lásky rodičov. Nemôže byť chcené a chápané ako výsledok zásahu lekárskych a biologických techník, pretože tým by sa znižovalo na obyčajné predmety ľudskej technológie. Nikto nesmie podrobovať splodenie dieťaťa podmienkam technickej účinnosti.[60] Takto inštrukcia *Donum vitae* zdôrazňuje význam plodenia spojeného s pohlavným splynutím manželov, ktoré technika nikdy nemôže nahradiť.

Oplodnenie *in vitro* by bez zásahu lekárov a použitia medicínskej technológie nebolo možné. Kardinál Elio Sgreccia rozdeľuje umelé oplodnenie, vzhľadom na účasť technického faktora, na umelé oplodnenie vo vlastnom slova zmysle a oplodnenie v zmysle nevlastnom. Vo vlastnom slova zmysle oplodnenie *in vitro* nahrádza samotný akt plodenia. V druhom prípade ide o technickú pomoc, aby sa semeno muža mohlo spojiť s vajíčkom ženy. Potom pomoc takéhoto druhu nepredstavuje nejaké väčšie ťažkosti voči morálke (pravidlám, požiadavkám), keď ide o terapeutickú pomoc v doplnení manželského aktu, bez vynechania prvku fyzického, citového a duchovného. Pripúšťa teda odobratie semena muža za účelom jeho skvalitnenia v laboratórnych podmienkach. Pripomína v zhode s Učiteľským úradom Cirkvi, že gynekologický zásah do aktu odovzdávania života nemôže zastúpiť samotný manželský akt. Samotný dobrý úmysel nemôže zmeniť morálnu kvalifikáciu umelého oplodnenia.[61]

---

60 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/B/4c.

61 Porov. KATOLO, A.J.: *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*. http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/ak-smpn-r2.htm (21.05.2013).

Kardinál Sgreccia nepodáva vysvetlenie metód odberu semena ani spôsobu, ako by došlo k jeho spojeniu sa s vajíčkom. Pomoc manželskému aktu pri počatí dieťaťa vidí v chirurgickom prenesení vajíčka do dolných rodidiel ženy, kde počas normálneho manželského aktu môže dôjsť k počatiu. V tomto prípade by technika spĺňala kritéria terapeutickej pomoci neplodným manželským párom a z pohľadu morálky by bola hodnotená pozitívne. Ibaže spomínaná technika, či skôr pomoc oplodneniu, má dosť ďaleko k oplodneniu *in vitro*.

Technika homológneho oplodnenia *in vitro* je jednou z najdiskutovanejších tém medicínskej etiky. Dochádza tu ku konfrontácii etiky a techniky. Základnou črtou jej hodnotenia je zásada, že akt odovzdávania života musí byť aktom osôb zjednocujúcich manželov.

Bioetik Ramón vo svojej knihe *Bioetika pre každého* odsudzuje oplodnenie *in vitro*. Podľa spomínaného autora, toto oplodnenie nie je pomocou plodenia v manželskom pohlavnom splynutí, ale je jeho náhradou. Liečba neplodnosti znamená odstránenie prekážok a nie zastúpenie toho, čo patrí výlučne do manželstva. Technika vtedy pomáha manželskému aktu, keď úplné spojenie manželov môže viesť k počatiu vďaka prekonaniu prekážky. To sa týka iba homológneho vnútrotelového oplodnenia, ako jediného morálne prípustného.[62]

Taliansky bioetik Leone, odvolávajúc sa na Inštrukciu *Donum vitae*, zdôrazňuje, že iba telo ženy je výlučným miestom, v ktorom počatie nebude zbavené svojej hodnosti ako aktu osôb. Reprodukcia je darom rezervovaným jedine manželom a použitie techniky v tomto najintímnejšom čine manželov robí z dieťaťa, ktoré má byť darom, produkt. Účasť tretích osôb, ako napríklad darcov gamét alebo lekárov, spôsobuje začlenenie do akejsi polygamnej rodiny, robí z týchto osôb rodičov a manželia, ktorí sú pozvaní k učineniu aktu plodenia, z tohto aktu sami vystupujú. Pomoc pri plodení, ktorá nenahrádza manželský akt, sa líši od pomoci, ktorá tento akt zastupuje.[63]

Manželský akt je jediným miestom dôstojného odovzdávania ľudského života, preto oplodnenie *in vitro* je objektívne zbavené dokonalosti, ktorá mu náleží, t. j. byť plodom a výsledkom manželského aktu.[64] Mravné svedomie sa nestavia proti užívaniu takých umelých prostriedkov, ktoré

---

62 Porov. RAMÓN, L.L.: *Bioetyka dla każdego*. Częstochowa : Edycja Świętego Pawła, 2005, s. 58.

63 Porov. KATOLO, A.J.: *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*. http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/ak-smpn-r2.htm (21.05.2013).

64 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/B/5.

sú určené buď k uľahčeniu prirodzeného úkonu, alebo k zaisteniu, že sa dosiahne jeho vlastný prirodzený účel. Keď takýto manželský prostriedok uľahčuje manželský akt, alebo napomáha k dosiahnutiu jeho prirodzeného cieľa, môže byť morálne prijateľný. Ale keď tento zásah má naopak nahradzovať manželský akt, stáva sa mravne nedovoleným.[65]

Mnohí moralisti odmietajú možnosť morálneho ospravedlnenia oplodnenia *in vitro* pre morálne zlo v ňom samom. Aj napriek tomu, že sa uskutočňuje v rámci manželstva, predsa tento fakt nemení vnútornú štruktúru činnosti, pomocou ktorej sa oplodnenie uskutočňuje. Takto toto oplodnenie obsahuje v sebe neodstrániteľné morálne zlo, ktoré spočíva v tom, že činnosť, ktorou sa vykonáva, obsahuje technický faktor, ktorý spôsobuje stechnizovanie oplodnenia. Akt plodenia, ktorý má byť prirodzene intímnym, sa pomocou techniky odľudšťuje. Ak technický faktor výrazne dominuje v procese oplodnenia, treba ho uznať za nečestné a neprípustné.[66]

Iný taliansky bioetik Melina sa pýta, či dieťa má byť darom alebo projektom, ktorý treba skonštruovať. Vychádzajúc z Inštrukcie *Donum vitae* hovorí, že technická produkcia detí sa prieči daru života, hodnosti manželov i samotného lekára, ktorý sa podieľa na oplodnení *in vitro*. Nenarodený ako produkt musí spĺňať túžby rodičov, ktorí žiadajú také a nie iné dieťa. Rodičia sa takto stávajú kontrolórmi kvality výkonu umelého oplodnenia. Potom ani dieťa už nie je chcené pre ne samé, ale pre požadované kvality (musí byť pekné, zdravé, mať predpísané vlastnosti).[67] Takto techniky umelého oplodnenia umožňujú zameniť nenarušiteľné právo na život za splnenie vopred vymedzených očakávaní rodičov. Vízia dieťaťa ako projektu škodí povolaniu života ako základnej hodnote a rodine ako inštitúcii, ktorá odovzdáva a vychováva ľudský život. Samotný manželský akt je potom zredukovaný iba do fyzickej oblasti. Prestáva byť splynutím manželov v láske, ktorého ovocím je dieťa a stáva sa jednoduchým aktom príjemnosti, s prenesením plodenia na techniku umelého oplodnenia.

Moralista D'Onofrio sa odvoláva na inštrukciu *Donum vitae* a tvrdí, že akt odovzdávania života patrí medzi najintímnejšie činy a preto nikto doň nemá zasahovať. Počiatky ľudského života sú príliš krehké a ľahko môže dôjsť k jeho poškodeniu rôznymi zásahmi. Technika oplodnenia *in vitro*, podľa D'Onofria, vážne ohrozuje vznikajúci ľudský život, lebo

---

65 Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/B/5.

66 Porov. ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Edícia Cirkev a spoločnosť, 1998, s. 142.

67 Porov. PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2010, s. 5.

v procese tohto oplodnenia sú vajíčka i embryá vystavené celej sérii manipulácií, ktoré sú pre zdravie dieťaťa škodlivé. Vzhľadom k možnosti straty života alebo trvalému poškodeniu embrya, technika oplodnenia *in vitro* nie je D'Onofriom uznaná za techniku slúžiacu životu. Táto technika stojí v protiklade k biologickej prirodzenosti človeka, lebo výber vajíčok a semena sa nedeje v súlade s prírodou, ale vďaka operátorovi, ktorý tu zastupuje prírodu.

Moralista Reichlin uvádza, že aj keby sa vylúčila možnosť manipulácie s embryami, predsa ešte stále zostáva aktuálnym problémom pozícia lekára, ktorý je postrannou osobou najintímnejšieho ľudského aktu. Úloha lekára má byť ohraničená len na pomoc neplodnému manželskému páru v doplnení ich manželského aktu a nemôže nahrádzať tento akt. Podľa spomínaného autora, oplodnenie *in vitro* dominuje nad osobou, čo znamená, že nie oplodnenie slúži človeku, ale človek oplodneniu. Takto sa z techniky, ktorá má slúžiť k odovzdávaniu života, stáva technika smrti, ktorá nielen že dopúšťa ničenie ľudského života (embryí), ale tiež ničí hodnosť ľudskej osoby prostredníctvom procedúry urážajúcej dôstojnosť človeka. Keď dáme na piedestál vedy všetko, čo je v jej možnosti, podľa známej vety: „Morálne je dobré to, čo je aj technicky možné", potom sa otvárame pre kultúru smrti.[68]

Vyššie spomínaní talianski moralisti a bioetici sa jednoznačne zhodli na tom, že technika oplodnenia *in vitro* neslúži životu, ale naopak, vážne ohrozuje počatý ľudský život. Dominujúca technika v procese oplodnenia narúša hodnosť ľudskej osoby.[69] Dieťa je pozbavené práva narodiť sa vlastným rodičom, v prípade heterológneho oplodnenia, ako aj počatia v lone matky, ktoré nahradila skúmavka. Technika ďalej narúša aj hodnosť manželstva tým, že priamo zasahuje do manželského splynutia, čím prevracia pravdu o manželskom akte a ľudskej pohlavnosti. Rodičia takto reprodukovaného dieťaťa sú výlučne iba darcami gamét a prakticky je vynechaný celý duchovný aspekt odovzdávania života. Rodina sa takto stáva akoby niečím nepotrebným, bez existencie ktorej sa dá zaobísť.

Nemožno ale odsúdiť techniku ako absolútne zlo. Blahoslavený pápež Ján Pavol II. v exhortácii *Familiaris consortio* poukazuje na to, že vedeckotechnický pokrok je nádejou na vybudovanie nového a lepšieho ľudstva, no na druhej strane plodí strach z budúcnosti.[70] „Človek sa

---

68 Porov. KATOLO, A.J.: *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II.* http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/ak-smpn-r2.htm (21.05.2013).

69 Porov. SLODIČKA, A.: Náuka o stvorení v kontexte kresťanskej teológie. In: *Verbum - časopis pre kresťanskú kultúru.* 2008, roč. 19, č. 1, s. 86.

70 Porov. ján pavol II.: *Exhortácia FAMILIARIS CONSORTIO (1981). O úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete.* Trnava : SSV, 1993, čl. 30.

nezriedka správa tak, ako keby Boha nebolo a namiesto neho stavia samého seba na jeho miesto“ povedal tento pápež počas slávnostnej svätej omše na krakovských Bloniach v roku 2002 a pokračoval: „Človek uzurpuje pre seba právo Tvorcu vo vnikaní do tajomstva ľudského života. Usiluje sa rozhodovať o jeho existencii, určovať jeho tvár cez genetické manipulácie a napokon vymedzovať hranice smrti. Odmieta Boží zákon i princípy a otvorene vystupuje proti rodine. Mnohorakým spôsobom sa usiluje zahlušiť hlas Boha v ľudských srdciach.“[71]

Etický dôraz na neporušenosť prirodzeného odovzdávania ľudského života však neznamená, že by medicína nemohla umele napomáhať manželskému aktu takými prostriedkami, ktoré slúžia k uľahčeniu prirodzeného spojenia, alebo k zaisteniu jeho cieľa. Je však dôležité, aby lekárska veda v snahe o humanizáciu medicíny brala ohľad na ľudskú dôstojnosť manželského spojenia.[72] Veď ľudská technika pochádza od ľudí a preto rozmnožovanie s pomocou techniky nemožno považovať za neľudské.

Moralista Tadeusz Ślipko spochybňuje morálne zlo technického faktora, keď píše: „Treba predovšetkým zdôrazniť fakt, že technický faktor sám o sebe, ako určitý vrcholný prejav ľudskej invencie, neobsahuje sám v sebe znaky morálneho zla, predstavuje typ činnosti mravne indiferentnej. Svoju morálnu hodnotu alebo antihodnotu čerpá z morálnej kvality cieľa, na uskutočnenie ktorého sa používa. Napriek celej svojej zložitosti a majstrovstva používanej aparatúry plní vždy pomocnú úlohu a jeho morálny zmysel závisí od toho, kto ho používa a na čo slúži. Nie je to ináč ani pri mimotelovom oplodnení.“[73]

Z vyššie povedaného vyplýva, že technický faktor, ako mravne indiferentný, sa stáva morálne zlým, keď cieľ, ku ktorému speje, je tiež mravne zlý. Ak cieľ je mravne dobrý, aj samotná technika je mravne dobrá.[74]

Podobne vysvetľujú akt spojenia a plodenia manželov pri oplodnení *in vitro* aj niektorí moralisti a to spôsobom, pri ktorom technický faktor neničí jednotu manželskej lásky a funkciu rodičovstva. Manželská láska ostáva vo vnútornom vzťahu k rodičovstvu. Rodičovstvo je širšia skutočnosť ako iba spojenie manželov pri pohlavnom styku. Obsahuje rozmnožovacie schopnosti manželov, teda pohlavné spojenie a otehotnenie. Tak

---

71 PETRO, M.: Bioetické problémy vo vybraných dokumentoch a príhovoroch Jána Pavla II. In: *Disputationes quodlibetales*. Prešov : PU v Prešove GBF. 2003, s. 23-24.

72 Porov. BOŠMANSKÝ, K. - RUSNÁK, A.: *Človek vo svetle pastorálnej medicíny a medicínskej etiky*. Spišská Kapitula - Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Vojtaššáka, 1996, s. 32.

73 ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Edícia Cirkev a spoločnosť, 1998, s. 143.

74 Porov. TONDRA, F.: *Morálna teológia*. Spišská Kapitula - Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Vojtaššáka, 2003, s. 68.

je jasné, že jednota manželskej lásky s rodičovstvom sa uskutočňuje v celom rozsahu, keď zahŕňa všetky zložky rodičovstva. Zároveň však možno tvrdiť, že táto jednota sa uskutočňuje v prístupnej miere aj vtedy, keď funguje prvá a posledná zložka rodičovstva, teda schopnosť produkovať gaméty a otehotnenie, stredná zložka vo forme pohlavného spojenia je nahradená spoluúčasťou technického faktora pre manželmi nezavinenú nemožnosť vykonať normálny manželský pohlavný styk. Takže to, čo je menej dokonalé, sa tým nestáva morálne nedokonalým, čiže zlým.[75]

Technický faktor pri homológnom oplodnení *in vitro* teda neničí morálny zväzok manželskej lásky s funkciou rodičovstva. V službách manželskej lásky ho môžeme považovať za jednu z foriem terapie neplodnosti manželského páru.

Konklúzia

Pokúsime sa zhrnúť doterajšie zistenia, aby sa vytvoril ucelenejší obraz o oplodnení *in vitro*. Ak mimotelové oplodnenie slúži na uspokojenie hedonistických zámerov manželov, morálne zlo tu vyplýva z nedostatočného úmyslu, ktorým sa riadia. Ak oplodnenie má byť prostriedkom na uskutočnenie túžby neplodných rodičov mať vlastné dieťa, ktorí v rámci manželského zväzku majú naň nárok, pomocná funkcia technického faktora sa zásadne mení.

Túžba manželov mať dieťa nielen, že nie je morálne zlá, ale naopak, je morálne dobrá. A preto technický faktor smeruje k naplneniu tohto dobra a z mravne indiferentného sa stáva mravne dobrý skutok. Jeho povaha sa rýchlo zmení, ak by svoj cieľ dosahoval za cenu zničenia určitej morálnej hodnoty vnútorne spätej s plodením potomstva.[76] Aká je táto morálna hodnota?

Vyššie boli opísané základné argumenty proti oplodneniu *in vitro* a síce: oddelenie manželského spojenia od splodenia, pretrhnutie jednoty rodiny a technické nahradenie manželského aktu. Podľa niektorých moralistov oplodnenie *in vitro* ako mravne indiferentný skutok plní vždy pomocnú úlohu a svoju morálnu kvalitu nadobúda na základe cieľa, ku ktorému speje. Dobrý cieľ teda mení i samotné oplodnenie na mravne dobré. Na druhej strane inštrukcia *Donum vitae* nepovažuje oplodnenie *in vitro* za mravne dobré vďaka dobrému úmyslu. Hovorí, že samotný dobrý úmysel ku kladnému hodnoteniu oplodnenia nestačí, ale treba si

---

75 ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Edícia Cirkev a spoločnosť, 1998, s. 143-144.

76 Porov. ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Edícia Cirkev a spoločnosť, 1998, s. 143.

všímať celkový postup.[77] Problém pomoci, či náhrady manželského aktu ostáva teda pre mnohých nevyriešený.

Zoznam použitej literatúry

BOŠMANSKÝ, K. - RUSNÁK, A.: *Človek vo svetle pastorálnej medicíny a medicínskej etiky.* Spišská Kapitula - Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Vojtaššáka, 1996, 152 s. ISBN 80-7142-039-5.

CODEX CANONUM ECCLESIARUM ORIENTALIUM **(**1990), Rím : Vidavnictvo OO. Vasilijan, 1993, 845 s.

DRGOVEC, J.: Naráža umelé oplodnenie na útesy práva? In: *Zdravie*: populárno - zdravotnícky časopis. Bratislava : Národná spoločnosť Slovenského Červeného kríža v spolupráci so Spoločnosťou PLUS, 1993, roč. 49, č. 3, s. 6.

FAGGIONI, M.P.: *Život v našich rukách.* Spišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, 375 s. ISBN 978-80-970944-4-7.

FIJAŁKOWSKI, W.: *Miłość w spotkaniu płci.* Warszawa : Instytut Wydawniczy Pax, 1984, 208 s. ISBN 83-211-0551-1.

GÜNTHÖR, A.: *Morálna teológia 1/b.* Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1989, 334 s.

JÁN PAVOL II.: Exhortácia FAMILIARIS CONSORTIO (1981). O úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete. Trnava : SSV, 1993, 198 s. ISBN 80-7162-052-1.

JÁN PAVOL II.: Encyklika VERITATIS SPLENDOR (1993). O základných otázkach cirkevnej náuky o mravnosti. Trnava : SSV, 1994, 185 s. ISBN 80-7162-057-2.

JÁN PAVOL II.: Apoštolský list rodinám GRATISSIMAM SANE (1994). Pri príležitosti Roku rodiny 1994. http://www.kbs.sk/?cid=1117282146.

JÁN PAVOL II.: Encyklika EVANGELIUM VITAE (1995). O hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života. Trnava : SSV, 1995, 199 s. ISBN 80-969416-5-8.

JÁN PAVOL II.: *Teologie těla. Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu.* Praha : Paulínky, 2005, 590 s. ISBN 80-86025-99-3.

KATOLO, A.J.: *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II.* http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/ak-smpn-r2.htm.

KATOLO, A.J.: *Sztuczne zapłodnienie w kontekście prawdy o ludzkiej płciowości.* http://www.mateusz.pl/mt/ak/ak-fivet.htm.

[77] Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Donum vitae: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica.* Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, II/B/5.

KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *SVÄTÉ PÍSMO*. Rím : SÚSCM, 1995, 2624 s.

KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Donum vitae*: Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia (1987). In: *BIOETIKA. Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2007, roč. 7, č. 2, 41 s. ISSN 1213-2977. ISBN 978-80-903949-0-2.

PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2010, 158 s. ISBN 978-80-555-0174-1.

PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Umelé oplodnenie*. Bratislava : Serafín, 1999, 96 s. ISBN 80-88944-12-0.

Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete GAUDIUM ET SPES. In: Polčin S.: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu I*. Rím : SÚSCM, 1968, s. 225-340.

PAVOL VI.: Encyklika HUMANAE VITAE (1968). O správnom spôsobe regulovania pôrodnosti. Trnava : SSV, 2001, 42 s. ISBN 80-7162-342-3.

PETRO, M.: Bioetické problémy vo vybraných dokumentoch a príhovoroch Jána Pavla II. In: *Disputationes quodlibetales*. Prešov : PU v Prešove GBF. 2003, s. 21-28. ISBN 80-8068-253-4.

PRUDIL, L. - PILKA, L.: Právní a etické problémy asistované reprodukce - kazuistika. In: *Česká gynekologie*: Časopis České gynekologické a porodnické společnosti. Praha : Česká lékařská společnost Jana Evangelisty Purkyně, 2002, roč. 67, č. 3, s. 175-177. ISSN 1210-7832.

RAMÓN, L.L.: *Bioetyka dla każdego*. Częstochowa : Edycja Świętego Pawła, 2005, 192 s. ISBN 83-7168-749-4.

SGRECCIA, E.: Umělé oplodnění a eugenika. In: *Scripta bioethica*. Hippokrates, 2001, roč. 1, č. 1, s. 4-15. ISSN 1213-2977.

SLODIČKA, A.: Náuka o stvorení v kontexte kresťanskej teológie. In: *Verbum - časopis pre krestanskú kultúru*. 2008, roč. 19, č. 1, s. 76-100. ISSN 1210-1605.

SLODIČKA, A.: Sväté tajomstvo manželstva z aspektu byzantskej teológie. In: DANCÁK, P. - HRUŠKA, D.: *Disputationes quodlibetales 2008*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2008, s. 22-35. ISBN 978-80-8068-879-0.

ŚLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Edícia Cirkev a spoločnosť, 1998, 400 s. ISBN 80-7141-185-X.

TIRPÁK, P.: Pastorácia v kontexte výchovy k zodpovednému rodičovstvu. In: MICHANČOVÁ, S. - KUBÍK, F. (ed.): *Pastorálna starostlivosť na počiatku 21. storočia*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2009. s. 113-123. ISBN 978-80-8068-960-5.

TONDRA, F.: *Morálna teológia*. Spišská Kapitula - Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Vojtaššáka, 2003, 278 s. ISBN 80-7142-023-9.

Program existenciálnej hermeneutiky podľa R. Bultmanna (1886 – 1976)

DANIEL SLIVKA
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Rudolf Bultmann belongs to the most important hermeneutical persons in the 20th century. His work from 1950 titled "The Problem of Hermeneutics" introduces a so-called program of existential hermeneutics. He is the first thk eologist who systematically used the new hermeneutical tendencies in response to F. E. D. Schleiermacher, W. Dilthey and especially M. Heidegger. In his work he uses demythologization as a program of existential hermeneutics. R. Bultmann is inclined to the opinion, that traditional and specific biblical hermeneutics does not exist; there are only the basic principles that can be applied to interpretation all texts.*

Keywords: *Hermeneutics. Philosophical Hermeneutics. Existentialism.*

Heidegger veľmi ovplyvnil hermeneutiku R. Bultmanna, bez ktorého by bolo ťažko pochopiť aj dnešný výklad Svätého písma a pre ktorú aj dnes má Bultmann rozhodujúci význam. Heideggerova hermeneutika je výsledok jeho filozofie. Heidegger sa venuje existenciále. Tá súvisí s jeho chápaní existencie, ktorá sa odzrkadľuje od vzťahu človeka k bytiu v konkrétnych fenoménoch života. Nazýva ho „Dasein". Tento pojem existenciály má dôležité miesto aj v hermeneutike, pretože vyjadruje určitú hermeneutickú skutočnosť, ktorá sa vyjadruje tým, že každé chápanie a vysvetlenie skutočností má funkciu sebaponímania. Teda má základný vzťah k chápajúcemu subjektu. Medzi najdôležitejšie existenciály patria bytostný vzťah človeka k svetu a svetovosť – teda vzťah ku svetu. Existanciálou je aj chápanie alebo pochopenie. To určuje vzťah človeka k určitej

existencii súvisiacej s jeho pojmovou projekciou.[1] *„Nové perspektívy otvorené druhým Heideggerom v jeho analýzach ovplyvnili nový kurz hermeneutických teórií, najmä Gadamerovu filozofickú hermeneutiku a Fuchsovu a Ebelingovu teologickú hermeneutiku."*[2] *„Názvom Nová hermeneutika sa označujú nové hermeneutické metódy, ktoré sa po R. Bultmannovi usilovali presadiť E. Fuchs, G. Ebeling, H. Braun a J. Robinson. Podľa týchto autorov cieľom hermeneutiky je nielen poznať zmysel biblického textu, ale ho aj pochopiť vo svetle konkrétnej situácie a životných podmienok, v ktorých žije súčasný čitateľ."*[3] Týmto „jazykovým aspektom" autopochopenia vytvoril tzv. „druhý" Heidegger spolu s Bultmannovou teológiou podmienky pre vznik tzv. Novej hermeneutiky, to znamená školy, do ktorej v polovici dvadsiateho storočia patrili E. Fuchs, G. Ebeling, J. Robinson a ďalší. Títo bádatelia trvajú na jazyku a zároveň sa odlišujú od Bultmanna tvrdením, že sa možno vrátiť k historickému Ježišovi a spojiť ho s Kristom kresťanskej viery, to jest k možnosti, ktorú Bultmann popieral. Dôvod tohto ich presvedčenia je fakt, že historický Ježiš má pre našu vieru určujúcu hodnotu, pretože kresťan je ten, kto v neho verí. Jazykový aspekt pochopenia je potom zvýraznený práve v onom „verím v Krista", alebo lepšie v zmysle ako túto vieru chápe škola „Novej hermeneutiky" – „verím ako Kristus", v autopochopení vierou, pretože aj historický Ježiš svojím životom a dielom neurobil nič iné, iba vyjadril svoj „akt viery". Tento druhý termín je zloženým výrazom modelujúcim situáciu, ktorá nepotrebuje byť projektovaná v zmysle porozumenia, pretože sa v nej už nachádzame, už sme do nej ponorení.[4] *„U M. Heideggera má chápanie subjektívny charakter: čím sa človek viac stáva subjektom – identickým sám so sebou v reflexii, tým lepšie je schopný všetko chápať. Preto je u Heideggera subjektivita transcendentálnou podmienkou možnosti chápania ako chápania (Tento moment má dôležitú úlohu aj u R. Bultmanna)."*[5]

18. a 19. storočie síce neovplyvnilo tradičnú exegézu textov, ale s nemeckým protestantským teológom Rudolfom Bultmannom sa spojenie medzi filozofickou hermeneutikou a Bibliou realizovalo spôsobom tak

---

1 KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003. s. 27.

2 GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 51.

3 „Vo filozofii H. G. Gadamera hermeneutika nadobúda funkciu ontológie, pretože bytie, ktoré možno pochopiť, je jazykom. Z tohto hľadiska reč evanjelia nie je iba prostriedkom na zachovanie a podanie Božieho slova, ale aj na jeho uvedenie do konkrétneho života." HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. PSÚSCM : Rím, 1992. s. 256.

4 LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historii*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149.

5 KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003. s. 28.

násilným, že vyprovokovalo všetky takzvané hermeneutické teológie tak, ako ich dnes zaznamenávame (teológia dialektická, existencionálna, teológia kultúry, sekularizácie, teológia histórie, nádeje, oslobodenia, „black theology“, feministická teológia a pod.).[6] Už Karol Barth vo svojom známom komentári k listu Rimanom z r. 1918 zareagoval proti Schleiermacherovmu a Harnackovmu racionalizmu a proti nemeckej „liberale theologie“ reprezentovanej menami ako Baur, Strauss, Bauer, ktorá v teologických otázkach redukovala protestantskú teológiu na luteránsku ortodoxiu. Avšak, kým Barth sa opieral o literárnu a historickú exegézu biblického textu a chcel napísať komentár zohľadňujúci jeho myslenie a potreby času, Bultmann, ktorý napísal na Barthovo prekvapenie, recenziu k druhému vydaniu jeho Komentára kk listu Rimanom (1922), šiel vo svojej hermeneutickej myšlienke ďalej. Odvodil ju z Diltheyho, cez Heideggerovo spomenuté dielo Sein und Zeit, to znamená, že vyložil Diltheya kľúčom, ktorý mu ponúkla Heideggerova existencionálna analýza.[7]

Medzi najvýznamnejšie Bultmannove diela patrí esej z roku 1950, Problém hermeneutiky. V nej po prvýkrát ako teológ systematicky použil nové hermeneutické tendencie v nadväznosti na Schleiermachera, Diltheyho a hlavne Heideggera. Vo svojom diele používa odmytologizovanie ako program existenciálnej hermeneutiky. Odmytologizovanie sa môže uskutočniť len za predpokladu programu existenciálnej hermeneutiky M. Heidegera. Pretože Písmo je pre človeka programom pre jeho život, jeho porozumenie sa získa aj odmytologizovaním t.j. očistením od mytologických aspektov jazyka.[8] Tento program autor použije na obhajobu už spomínanej práce v presne určenom hermeneutickom profile. Z toho vyplýva úloha hermeneutiky ktoré nie je kongeniálne vciťovanie sa do druhej duše človeka, ale ide o uchopenie veci, ktorá je dôležitá tak pre autora textu ako aj pre čitateľa. Táto vec je základom vykladaného textu. Bultmann hovorí, že predpokladom porozumenia je byť v životnom vzťahu s vecou, ktorá vychádza z textu priamo alebo nepriamo.[9]

---

6 GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999.

7 GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 50; LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149.

8 SZLAGA, J. a i.: *Wstep ogólny do Pisma świentego*. Poznaň – Warszawa : Pallottinum, 1986. s. 214.

9 BULTMANN, R.: *Das Problem der Hermeneutik*. v: Glauben und Verstehen II, Tübingen, 1952. 211 – 235, zde 217; OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001. s. 34.

Vzťah je potrebné lepšie upresniť *„v životaschopnom vzťahu s vecou, ktorá sa priamo alebo nepriamo ukazuje prostredníctvom slov v texte.“*[10]

Dôležitý je pojem náboženského mýtu. Bultmann vníma rozličné pojmy mýtu dovedna, a tak ich vraj nediferencovane používa v bibl. hermeneutike. Mýtus je výrazom pre ponímanie sveta u ľudí v dobe vzniku biblických spisov a prejavuje sa od Genézy až po Apokalypsu. *„Je to teda časovo podmienený “obraz sveta“ u antického človeka. Antický človek vraj chápal veci Božské “ako ľudské“ – teda antropomorfisticky – Božiu transcendenciu ako priestorovú vzdialenosť, veci nadpozemské ako pozemské a pod. Preto sa podľa Bultmanna prejavuje rozpor medzi mýtickým a dnešným vedeckým a technickým myslením a preto si vraj dnešný človek nevie dať s bibliou rady. Na základe toho stavia požiadavku: Biblická blahozvesť sa musí “odmytologizovať“*[11]

Bultmanov proces odmytologizovania hodnotí K. Prummer tak, že samotný proces odmytologizovania sa začal už asi 1000 rokov pred narodením Krista. Snaha po odmtylogizovaní a odpor voči pohanským mýtom sa vyskytuje už v Starom a Novom zákone.

Aj napriek tomu, že sa biblickí autori sa vyjadrujú mýtickou terminológiou, napr. Jozue, neznamená, že majú v úmysle zasadzovať sa za platnosť mytológie R. Bultmann neoprávnene vyhlasuje za mýtické všetko, čo je “nadprirodzené“, a rovnako neoprávnene vzťahuje pojem mýtu aj na spáso - dejinné udalosti.[12]

Mýtus je pre Bultmanna to, čo prezentuje mimozemské koncepty ako tuzemské, božské ako ľudské, nadprirodzené ako prirodzené. Dovoľuje priamy zákrok nadprirodzena v každodennom zreťazení príčiny a efektu, čo je absolútne neprijateľné pre moderného človeka zvyknutého na vedecký obraz sveta, ktorý nedovoľuje pripustiť nejaké mimozemské zásahy: „nemôžeme si slúžiť elektrickým svetlom a rádiom alebo používať v prípade choroby moderné liečebné a klinické metódy a v rovnakom čase veriť vo svet duchov a zázrakov ako sú predstavované Novým zákonom.“[13] To znamená, že zázrak, sviatosť, vtelenie, vzkriesenie a podobné javy nemôžu byť moderným myslením akceptované. Keďže však nemôžu byť ani jednoducho negované, musia byť demytologizované, to jest preložené do nám zrozumiteľného jazyka a týmto jazykom má byť existencionálna Heideggerova analýza. Tým, že Bultmann stanovil tento princíp a túto metódu (zvlášť problém starých symbolov a mýtov sa dnes

10 GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 50.

11 KAŁATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003. s.19.

12 KAŁATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003. s. 21-22.

13 BULTMANN, R.: *Neues Testament und Mythologie*. Mníchov 1985, tal. vydavateľstvo Brescia 1970. s. 110.

hodnotí v celkom inom svetle, por. diela Mircea Eliadea, Ernsta Cassirera a Paula Ricouera) prechádza ku konštruktívnym témam, a to vo svojich štyroch zväzkoch Glauben und Verstehen (1933-1965), v ktorých použil práve tento kľúč.[14]

Problém nastáva predpochopením biblického spisu, ktoré hovoria o Božom pôsobení v dejinách. Aj keď Bultmann nepripúšťa prirodzenú teológiu, predsa u neho je možné predexistenčné predpochopenie poznania Boha. To sa mení od jednotlivca k jednotlivcovi. Je vyjadrené v ľudskom hľadaní zmyslu, šťastia.[15] *„Výklad biblických spisů podléhá stejným podmínkám porozumění jako každá jiná literatura. Nejprve se tedy také na ně vztahují stará hermeneutická pravidla gramatického výkladu, formální analýzy a objasnění dějinných předpokladů. Tak se ukazuje, že také zde je předpokladem porozumění sounáležitost textu a interpreta. Tato sounáležitost vzniká postupně na základě rozvíjejícího se vztahu interpreta k věci, která je v textu obsažená. Také ze je předporozumění věci (Vorverständnisder Sache) předpokladem porozumění".*[16]Dielo, ako také, sa pochopí len tak, že zostúpime na úroveň myslenia pôvodného autora a doplníme s Diltheyom, že aj na úroveň jeho historickej epochy. Umožňuje to ten dôvod, že medzi autorom a interpretom existuje istá podobnosť, či intuícia. Inými slovami, Bultmann sa priklonil k názoru, že neexistuje tradičná a špecifická biblická hermeneutika, existujú len jej základné princípy (aj existencionálne), ktoré možno aplikovať na interpretovanie všetkých textov. Každý starý text môže byť študovaný so zvyčajnými filologickými metódami, ale nie preto, aby sme poznali jeho objektívny zmysel (a tým aj úmysel autora), ale aby sme došli k inému – dôležitejšiemu cieľu, k pochopeniu vlastnej existencie v dialógu s autorom. Akýkoľvek dokument, ak sa ho spýtame správnym spôsobom, môže nám niečo povedať.[17]

Pozitívnym výsledkom R. Bultmanna je upozornenie na predporozumenie, ktoré je nevyhnutné pred každým porozumením. V tomto zmysle sa vyvíjala aj jeho existencionálna interpretačná teória textov Nového zákona. Autorovi išlo o to, aby sa skutočnosť, na ktorú poukazujú biblické

---

14 LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií.* Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149.

15 GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 50.

16 BULTMANN, R.: *Das Problem der Hermeneutik.* v: Glauben und Verstehen II. Tübingen, 1952. 211 – 235, zde 217; OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky.* Praha : Vyšehrad, 2001. s. 34.

17 LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií.* Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149.

texty, sprístupnila dnešnému človeku. Odvoláva sa tak na myslenie M. Heideggera, ktoré obsahuje tvrdenie, že exegéza biblického textu bez určitých predpokladov, ktoré podmieňujú pochopenie, nie je možné uskutočniť. Predporozumenie tvorí živý vzťah medzi interpretom a problematikou, o ktorej text hovorí. Má sa prehĺbiť a rozšíriť, dokonca aj zmeniť a korigovať tým, o čom hovorí text Písma. Iba tak sa interpret Písma vyhne subjektivizmu. Čo sa týka správnosti pojmov, ktoré obsahujú texty Písma a ktoré má pochopiť dnešný človek, najvhodnejšou metódou je podľa Bultmanna použiť Heideggerovu existencionálnu analýzu. Tým, že Heideggerove existenciály majú univerzálny význam, ponúkajú tak najlepšie osvojenie si štruktúry a pojmov na porozumenie ľudskej existencie, ako oni objavujú v posolstve Svätého písma Nového zákona.[18]

Biblické posolstvo je Božie slovo, ktoré tu a teraz prichádza k človeku, cirkvi a k celému svetu. Ono sa neustále aktualizuje a inkulturuje. Aktualizácia predpokladá hermeneutickú námahu, ktorá sa cez historicky podmienené skutočnosti prepracuje až ku podstatným prvkom posolstva. Po expanzii modernej exegézy s historicko – kritickým prístupom k Písmu sa v 20. storočí zrodil naliehavý problém integrovať aktualizáciu ako nevyhnutnú súčasť biblickej exegézy.[19]

Bultmann prijíma aj Heideggerov koncept predpochopenia, ale v jeho poňatí ním nie je ani Schleiermacherova kongenialita spájajúca autora a interpreta, ani Diltheyova vitálna skúsenosť, ani kresťanská tradícia v zmysle pôvodného obsahu viery, ale vlastné existencionálne autopochopenie, ktoré na počiatku je síce neúplné, ale v dialógu sa stáva novou pravdou. Pochopenie textu preto nie je nikdy definitívne, rovnako, ako nie je definitívne predpochopenie: toto sa rozvíja prostredníctvom existencionálnej analýzy s cieľom dosiahnuť také existencionálne rozhodnutie, ktoré by bolo schopné zmeniť život človeka. Iba v tomto momente sa môže povedať, že sa pochopil text, ináč sa jedná len o teoretické pochopenie. Z tohto nasleduje to, čo R. Bultmann nazval potrebou „demytologizácie" novozákonného posolstva. Filologickou exegézou pochopený text Biblie totiž zostáva predo mnou len ako objekt, ktorý sa viac na nič nemôže spýtať, pretože hovorí jazykom, ktorý je dvetisíc rokov starý, jazykom mytologickým, ako to formuloval predstaviteľ liberálnej teológie Strauss.[20]

---

18 PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi,* 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995.s. 78.

19 MÁTEL, A.: *Biblicum.* http://www.andrejmatel.szm.sk/Texty/Biblicum/Hermeneutika/Rudolf_Bultmann.doc (30.04.2006).

20 LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií.* Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149.

Keďže záujem je existenciálny, predpochopenie je pochopením seba samého, je to pochopenie existencie. Tento fakt je nevyhnutný pre Písmo, aby tento biblický text prehovoril. Bez predpochopenia a otázok, ktorými sa textu pýtame, nie je možné text skúmať. Predpochopenie je potrebné si uvedomovať a podrobovať skúške pri čítaní textu. To sa uskutočňuje formou otázok smerujúcich na text. *„Dalším důležitým prvkem, který Bultmann při procesu porozumění vyzdvihuje, je otázka. Bez řídících otázek, jež se k textu vztahují, není odpovědí.“*[21] Len tieto subjektívne otázky kladené na text môžu primäť text a dešifrovať ho. Predpochopenie znamená to, že interpreta zaujal ten istý problém, o ktorom hovorí text v objektívnosti. Takto vznikol aj známy citát *„najsubjektívnejšia interpretácia je tu najobjektívnejšia.“*[22] To znamená, že len ten kto je oslovený vlastnou existenciou, je schopný vypočuť si nároky textu.[23]

Predpochopenie môže existovať vo vzťahu k témam Nového zákona. Z toho vyplýva, že ide o provizórne predchádzajú pochopenie. Tak sa dostávame do oblasti výkladu Písma, z ktorého vyplýva, že nie je možný výklad zbavený predpokladov. Túto tézu, že každý výklad má predpoklady R. Bultmann obhajuje v roku 1957 ako odpoveď na kritiku predpochopenia. Exegéza musí byť tvorená bez predsudkov, no nie je možné ju robiť bez predpokladu, t.j. predchádzajúce pochopenie veci, o ktorú ide v Novom zákone. V exegéze sa predpokladá pochopenie veci, ak je založené na životaschopnom vzťahu. Preto, každá exegéza pochádza z predpokladov, t. z. všetkých predchádzajúcich pochopení. Z toho vyplýva podmienka, že interpret je existenčne zaangažovaný do témy textu, ktorý chce interpretovať na základe predchádzajúceho pochopenia, ktoré je autentické.[24] Interpret má priniesť do výkladu všetky vecné poznatky, ktoré získal pred stretnutím s textom. Tým sa práve to porozumenie textu stáva hlboké a je celkove bohatšie.[25]

Úlohou hermeneutiky nie je podľa R. Bultmanna kongeniálne vcitovanie sa do cudzej duše, ale uchopenie *veci,* ktorá leží na srdci ako autorovi, tak aj čitateľovi, a ktorá je základom vykladaného textu. R. Bultmann požaduje, aby sa pamätalo na *„jednoduchú skutočnosť, že predpokladom porozumenia je životný vzťah interpreta k veci, ktorá prichádza v texte priamo alebo nepriamo k slovu. Výklad biblických spisov*

---

21 OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky.* Praha : Vyšehrad, 2001. s. 34.

22 BULTMANN, R.: *Das Problem der Hermeneutik.* v: Glauben und Verstehen II. Tübingen, 1952, 211 – 235, zde 217; GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 50; OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky.* Praha : Vyšehrad, 2001. s. 34.

23 OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky.* Praha : Vyšehrad, 2001. s. 34.

24 GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 51.

25 OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky.* Praha : Vyšehrad, 2001. s. 34.

podlieha rovnakým podmienkam porozumenia ako každá iná literatúra. Najprv sa na ňu taktiež vzťahujú staré hermeneutické pravidlá gramatického výkladu, formálne analýzy a objasnenie dejinných predpokladov"[26] R. Bultmann preberá a rozvíja Schleiermacherov "predpochop" resp. predporozumenie a podčiarkuje jeho význam vo vzťahu ku konkrétnemu životu. *Odtiaľ základná Bultmannova téza: Nejestvuje chápanie bez subjektívnych predpokladov – niet pochopenia bez "predporozumenia".* Predporozumenie (Vorverständnis) je potrebné k pochopeniu Kristovho diela. Ono spočíva v tom, že človek cíti sa otrasený vo svojich základných existenciálnych pozíciách a že hľadá oporu. Toto predporozumenie je možné získať aj filozofickou analýzou situácie. *„Prepochop resp. predoporozumenie - Riešenie problému nastoleného historizmom vidí Bultmann v „existenciálnom chápaní" človeka. To sa stáva aj východiskom pre poznanie náboženských javov a základom pre chápanie a vysvetľovanie biblických textov. Bultmannovu hermeneutiku charakterizuje odmietnutie historizmu v ponímaní osôb, osobných vzťahov a dejinných udalostí."*[27] Ukazuje sa, že predpokladom porozumenia je vzťah interpreta k veci, ktorá je v texte obsiahnutá. Interpret má vnášať do výkladu všetky vecné poznatky, ktoré získal *pred* stretnutím s textom. Tým sa porozumenie stáva hlbším a aspektovo bohatším. *Vecou* Biblie je podľa R. Bultmanna porozumenie človeku *sub specie dei*.[28]

R. Bultmann to vysvetľuje ako vzťah medzi autorom (textu) a interpretom. Tento vzťah je vzájomný, pretože u obidvoch je spoločná vec, o ktorú ide. Autor hovorí, že ak čitateľ chce chápať historické texty, môžeme ich pochopiť len do takej miery, do akej udržiava vzťah s historickou existenciou. Znamená to, že ak má životaschopný vzťah s vecou, na ktorú je v texte upriamený, alebo o ktorú ide, priamo alebo nepriamo sa daná vec predstavuje ako predchádzajúce pochopenie – predpochopenie. Z toho vyplýva dôležitý predpoklad chápania, a tým je predpochopenie veci. Predpochopenie sa prejavuje tým, že interpret má záujem o vec, o ktorú mu ide, napr. v texte, a táto vec je v súlade s cieľom textu. Záujem o vec je tým faktorom, ktorý hýbe výskumom. Môže mať rôzne formy: historiografickú, psychologickú (ak ide o historickú osobnosť), estetickú. *„Avšak – dodáva Bultmann na margo zásoby intuícií, ktoré sa už nachádzajú u Schleiermahera a Diltheyho, ktoré však nadobúdajú teoretické vyjadrenie predovšetkým v Heideggerovej existenciálnej hermeneutike – tento záujem môže byť aj existenciálny, čiže orientovaný na koncepciu*

---

26 BULTMANN, R.: *Problém Hermeneutiky*. Praha : Zvon , 1952. s. 217.

27 KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003. s.18.

28 OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001. s. 35

existencie zachytenej v texte a na možnosti existencie, ktoré mi (tento text) ponúka."[29]

Dôležitým prvkom je otázka. Vyzdvihuje, že bez riadiacich otázok, ktoré sa k textu vzťahujú, nie je odpoveď. *„Pravé kladenie otázok je také, ktoré sa pýta nato, ako biblické texty – a ostatné významné literárne diela - rozumejú bytiu. Výklad Biblie sa preto nesmie obmedziť na rekonštrukciu predchádzajúcich dejín, ani na psychologicky alebo esteticky zamerané záujmy. Teológ sa plne dostáva k jadru veci až vtedy, keď dôjde na otázky seba pochopenia a otázky porozumenia svetu a Boha, ktoré sú v textoch artikulované."*[30] Vedecký výklad Biblie sa *„sústreďuje na otázku, ktorej cieľom je vystopovať v Písme zachytené porozumenie ľudskej existencie." Bultmann zaviedol pre toto poňatie výkladu často neoprávnene chápaný výraz „existenciálna interpretácia."*[31]

Bultmannovu hermeneutiku nepochopíme bez Heideggerovej existenciálnej ontológie. Preto je dôležitý jeho vzťah k M. Hedieggrovi.. *„Heideggerove existenciály by mali univerzálny význam a ponúkali by najlepšie osvojené štruktúry a pojmy na porozumenie ľudskej existencie tak, ako sa tieto objavujú v posolstve Nového zákona."* [32]

Existenciálna interpretácia: Je dôležité rozlišovať medzi tým, čo je "existenciálne" a "existencielne" Existenciálno – je všetko to, čo sa vzťahuje na formálne a štrukturálne hľadisko – vzťahuje sa teda na všeobecné štruktúry, ktoré majú platnosť pre každú existenciu. Naproti tomu pojem existencielno – má vzťah ku konkrétnemu uskutočneniu v živote a praxi. Podľa toho je "existenciálna interpretácia" takou interpretáciou, ktorá má pred očami apriórne podmienky možnosti exegézy, ktorá má význam pre človeka. Existenciálna interpretácia pracuje s normami, ktoré majú záväzný charakter per hermeneutickú prácu.[33]

Podľa R. Bultmanna sa *"pod kožou" textov SZ i NZ skrýva pre ľudstvo dôležité posolstvo tzv. KERYGMA, ako existenciálne chápanie človeka, jeho úlohy vo svete a povahy sveta. Človek sa má dať týmto posolstvom osloviť. Totiž svojou vierou a svojim existenciálnym postojom dá odpoveď na toto Božie posolstvo."*[34]

Motívom Bultamannovho existenciálnej interpretácie Písma, v rámci ktorého používa program „odmytologizácie", je podľa jeho vlastného vyjadrenia: *„Urobiť biblickú zvesť pre moderného čitateľa natoľko zrozu-*

---

29 GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 50.

30 BULTMANN, R.: *Problém Hermeneutiky.* Praha : Zvon , 1952. s. 232,

31 OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky.* Praha : Vyšehrad, 2001. s. 35

32 PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia biblie v cirkvi.* 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995. s. 77.

33 KALATA, D.: *Hermeneutika.* Bratislava : Dobrá kniha, 2003. s.19

34 KALATA, D.: *Hermeneutika.* Bratislava : Dobrá kniha, 2003. s.18

miteľnou, aby jej načúval ako niečomu, čo ho skutočne oslovuje“[35] Odmytologizovať znamená popierať, že je zvesť Písma a cirkvi viazaná na starý obraz sveta. U neho mytologický obraz sveta znamená dobový, archaický, nezlučiteľný s dnešným pohľadom. Chce oslobodiť NZ zvesť od oných archaických obrazov hľadaním jadra biblickej zvesti medzi dobovými obrazmi, aby sa konečným dôsledkom NZ zvesť stala zrozumiteľnou pre moderného čitateľa.[36] *„Bultmannova existencionálna interpretácia biblické posolstvo uzatvára do úzkych limitov filozofie. Inokedy, kvôli predpokladom, o ktoré sa opiera táto hermeneutika, je náboženské posolstvo Biblie z veľkej časti zbavené svojej objektívnej reality vďaka ďalekosiahlej demytologizácii, čím sa podriaďuje jej posolstvo antropologickému posolstvu.“*[37]

Musíme teda jednoznačne priznať, že niektoré hermeneutické teórie nie sú vhodné na interpretáciu Písma. *„Filozofia sa tak stáva normou interpretácie namiesto toho, aby bola prostriedkom porozumenia toho, čo je centrálnym objektom akejkoľvek interpretácie Písma. Tým je osoba Ježiša Krista a spásne udalosti, ktoré sa odohrali v našich dejinách. Autentickou interpretáciou Písma je teda v prvom rade prijatie zmyslu, ktorý je nám daný v týchto udalostiach a ktorý vynikajúcim spôsobom zjavuje v osobe Ježiša Krista. V textoch prichádza k slovu práve tento zmysel. Aby sme sa vyhli subjektivizmu, musí sa dobrá aktualizácia zakladať na skúmaní textu a predpoklady interpretácie textu sa musia dať vždy preveriť textom.“*[38]

To znamená, že zatiaľ čo R. Bultmann nahradil „históriu spásy“ tým, čo nazval Heilsgeschehen (spásnou udalosťou), škola Novej hermeneutiky to nazýva Wortgeschehen (jazykovou udalosťou). Jazyk je hermeneutikou udalosti, ktorá sa potom stáva kultúrnou alebo náboženskou tradíciou, aby bola znovu objavená a osvetlená v novej udalosti. Človek nielenže tvorí jazyk, ale zároveň je ním tvorený. Jazyk vytvára z ľudí komunitu a z kresťanov Cirkev. Kým R. Bultmann, ako individualista nemá zmysel pre Cirkev, len pre individuálne osobnosti, ktoré majú vieru, Nová hermeneutika, tým že trvá na udalosti jazyka, ktorý tvorí Cirkev, opúšťa R. Bultmanna.[39] *„Výklad Bible se tedy nesmí omezit pouze na rekonstrukci*

---

35 MÁTEL, A.: *Biblicum.* http://www.andrejmatel.szm.sk/Texty/Biblicum/Hermeneutika/Rudolf_Bultmann.doc (30.04.2006)

36 MÁTEL, A.: *Biblicum.* http://www.andrejmatel.szm.sk/Texty/Biblicum/Hermeneutika/Rudolf_Bultmann.doc (02.05.2006)

37 PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia biblie v cirkvi.* 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995. s. 81.

38 PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia biblie v cirkvi.* 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995. s. 81.

39 LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historii.* Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004.

předcházejících dějin, ani na psychologicky nebo esteticky zaměřené zájmy. Teolog se plně dostává k jádru věci teprve tehdy, když dojde na otázky sebepochopení a otázky porozuměn světu a Bohu, jež jsou v textech artikulovány. Vědecký výklad Bible se „soustřeďuje na otázku, jejímž cílem je vystopovat v Písmu zachycené porozumění lidské existenci."[40]

Existencionálnou filozofickou interpretáciou tak Heidegger rozhodným spôsobom ovplyvnil svojho kolegu na univerzite v Marburgu, nemeckého protestantského teológa a jedného z najväčších biblistov, R. Bultmanna a poskytol mu metódu, s ktorou sa pokúsil po novom vysvetliť a „demytologizovať" novozákonné biblické posolstvo.[41] Bultmannová existenciálna hermeneutika závisela na Heideggerovom diele Bytie a čas. Avšak u Heideggera dochádza k obratu a tento obrat sa týka významu pre hermeneutický problém. Tieto hermeneutické problémy rieši Heidegger vo svojim esejach z roku 1950 až 1959. V jeho dielach, počnúc dielom Bytie a čas (1927) až po eseje (1959) vidno, ako sa mení hermeneutický problém. Ako je už spomenuté, pri diele Bytie a čas rieši problém medzi existenciou a časom, a v esejach koncentruje problém na spojitosť medzi bytím a jazykom.[42]

Pre R. Bultmanna je viera „fides qua creditur" – čiže môj subjektívny akt viery. Jediný nadprirodzený fakt, ktorý R. Bultmann pripúšťa pramení nie z viery v historického Ježiša, v jeho kríž alebo v objektívny obsah viery, ale z môjho osobného stretnutia sa so slovom Božím. Iba takéto „uverenie" zakladá spásnu udalosť a len v tomto momente Ježiš histórie sa pre mňa stáva Kristom a jeho kríž krížom pre mňa. Celé toto R. Bultmannovo uvažovanie vyústilo nakoniec do otázky, na ktorú musel naraziť, do otázky, či a akým spôsobom možno dosiahnuť Ježiša histórie, akým spôsobom sa o ňom dozvedáme. Determinovaný metódou, ktorú si určil, je prinútený odpovedať: historický Ježiš je pre nás nedosiahnuteľný a dozvedáme sa o ňom len prostredníctvom kerygmy, to znamená prvokresťanského ohlasovania, ktoré práve preto, že je kerygmou, nie je Ježišovým slovom, ale v ňom je Ježiš potvrdený, ako Kristus... Týmto kladie roztržku a priepasť medzi Ježiša histórie a Krista viery, ako v neho verili prvé kresťanské komunity. Pretože však akt viery je v jeho interpretácii subjektívny akt, nemá ani žiadnu potrebu opierať sa o históriu alebo o rozum (podľa protestantského princípu). Pretože, ak sa udalosť spásy napĺ-

s. 134 – 149.

40 BULTMANN, R.: *Das Problem der Hermeneutik.* v: Glauben und Verstehen II. Tübingen, 1952, 211 – 235, zde 217; OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky.* Praha : Vyšehrad, 2001. s. 35.

41 LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií.* Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149.

42 GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 50.

ňa v slove kerygmy – aký zmysel má eschatológia? A odpovedá na to tak, že eschatológia je prítomná v histórii, že dôležité sa „už" stalo a netreba to situovať na koniec histórie (prvý na to reagoval O. Cullmann knihou Cristus und die Zeit, 1946, ktorý v predhovore k jej tretiemu vydaniu v roku 1962, eschatologickú situáciu kresťana definoval, ako „už" a predsa „ešte nie"). Tieto a iné dôsledky Bultmannových záverov spôsobili pokračujúcu reakciu jeho žiakov, ktorí (E. Käsemann) sa neskôr vrátili k identite historického Ježiša, ako základného predpokladu „extra nos" (mimo nás) našej spásy. R. Bultmann svojou hermeneutikou spôsobil, že sa stala teologickým systémom interpretujúcim nielen slová, ale aj ich obsah, čím vlastne vzniesol závažnú otázku o existencii a prejavoch nadprirodzena, ktoré tradičná viera považuje za základ svojej viery a teológie.[43]

Použitá literatúra:

BULTMANN, R.: *Das Problem der Hermeneutik*, v: Glauben und Verstehen II, Tübingen, 1952.

BULTMANN, R.: *Neues Testament und Mythologie*, Mníchov 1985, tal. vydavateľstvo Brescia 1970.

BULTMANN, R.: *Problém Hermeneutiky*. Praha : Zvon , 1952.

GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999.

KAĽATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003.

LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004.

MÁTEL, A.*: Biblicum*. http://www.andrejmatel.szm.sk/Texty/Biblicum/Hermeneutika/Rudolf_Bultmann.doc (30.04.2006)

OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001.

PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995.

SZLAGA, J. a i.: *Wstep ogólny do Pisma świentego*. Poznaň – Warszawa : Pallottinum, 1986.

OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 34.

[43] LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149.

Prešovské gréckokatolícke biskupstvo v správe apoštolského administrátora Dr. Dionýza Njaradiho (1922 – 1927)

JAROSLAV CORANIČ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *This study deals with the action of Dr. Dionyz Njaradi on cathedra of Presov in the years 1922 - 1927. Bishop Njaradi ordered the bishopric in a very difficult period after the collapse of the Austro - Hungarian Empire and the creation of Czechoslovakia. His predecessor - Bishop Stefan Novak resigned his office in 1920. His main role would be the consolidation of the conditions in the bishopric, especially the relationship between the clergy and faithful should be positively regulated. He tried to elevate the spiritual life, but also the manners and morals of believers and clericals. He partially isolated Orthodox movement and action of various anti-religious movements. He supported education and economic development as much as possible, among other things, to stop the emigration to America. Since he was bishop of two dioceses (except the Presov one he had his original office in Krizevac), he asked the Holy See for permission to leave Presov in 1926. Rome met this requirement, whereas it appointed a new administrator of Presov, P. P. Gojdic on September 14th, 1926.*

Key words: *Greek Catholic Church, Bishopric of Presov, Dionyz Njaradi.*

Dionýz Njaradi sa narodil 10. októbra 1874 v Ruskom Kerestúre (Báčska župa v bývalom Uhorsku, dnes Vojvodina v Srbsku) v sedliackej rodine. Gymnaziálne štúdia, ako aj teológiu absolvoval v Záhrebe, kde v roku 1898 tiež získal doktorát z teológie. Za kňaza bol vysvätený 1. januára 1899. Na farnosti pôsobil iba pol roka, potom sa stal na 3 roky prefektom seminára v Záhrebe, 11 rokov bol rektorom seminára a gréckokatolíckym katechétom na stredných školách v Záhrebe. Dňa 5. decembra 1914 bol Svätou stolicou menovaný za titulárneho biskupa abilského a súčasne bol

vymenovaný za apoštolského administrátora *sede plena* Križevackej eparchie. Za biskupa bol vysvätený 9. januára 1915. Po rezignácii križevackého biskupa Júlia Drohobeczkého bol 15. mája 1917 potvrdený vo funkcii apoštolského administrátora Križevackej eparchie. Dňa 1. mája 1920 bol vymenovaný za sídelného biskupa v Križevci.[1] Po vymenovaní za prešovského administrátora (27. októbra 1922) v rokoch 1922 – 1927 súčasne spravoval obidve eparchie. V rokoch 1938 – 1939 bol Svätou stolicou vymenovaný za apoštolského vizitátora a administrátora Mukačevského biskupstva v Chuste na Podkarpatskej Rusi. Zomrel 14. apríla 1940 počas vizitácie farnosti v Mrzlom Poli vo vtedajšej Juhoslávii.[2]

*****

Po konsolidácii pomerov na Slovensku (vytlačenie maďarskej Červenej armády z územia Slovenska spojeného so zánikom Slovenskej republiky rád; podpísanie Trianonskej mierovej zmluvy 4. 6. 1920 medzi Československom a Maďarskom, čím sa definitívne určili štátne hranice medzi týmito štátmi), Svätá stolica napokon 13. novembra 1920 vymenovala prvých troch slovenských biskupov. Československá vláda sa pritom dočasne zriekla nároku na nominačné právo uhorských panovníkov a Svätá stolica sa zaviazala konzultovať s vládou návrhy kandidátov na biskupské stolce pred ich vymenovaním. Tento kompromis sa prvýkrát prejavil v rokoch 1921 – 1922, kedy sa československá vláda snažila dohodnúť so Svätou stolicou na vhodnom kandidátovi na prešovský biskupský stolec. Vyriešeniu problémov v Prešovskom biskupstve mohlo napomôcť len urýchlené vymenovanie takého kandidáta, ktorý by mal úplnú biskupskú právomoc. V procese menovania prešovského biskupa však vzápätí prišlo k viacerým „komplikáciam". V biskupstve sa dostala na pretras najmä otázka spôsobu volenia a menovania gréckokatolíckeho biskupa. V súlade s klauzulou jednej z podmienok tzv. dokumentu o Užhorodskej únii z roku 1646[3], sa časť duchovenstva snažila dosiahnuť, aby im „*bolo uznané právo voliť biskupa*"[4]. S touto požiadavkou samozrejme nesúhlasila ani československá vláda, ale ani Svätá stolica.

Najvážnejším uchádzačom na post biskupa sa javil doterajší generálny vikár Mikuláš Russnák. Československá vláda však požadovala takého kandidáta, ktorý by nebol zaťažený „maďarskou minulosťou", a preto bol

1 Croatian Diocese of Križevci. In: http://www.gcatholic.org/dioceses/diocese/kriz0.htm.

2 *Schematizmus venerabilis cleri dioecesis Fragopolitanae... pro anno 1948*. Prešov 1948, s. 19.

3 Konkrétne sa to týka druhej podmienky Užhorodskej únie, ktorá hovorí, že gréckokatolícke duchovenstvo má mať zabezpečené právo voliť biskupa, ktorého následne navrhne Svätej stolici na schválenie.

4 SNA, fond MPS, šk. č. 71, dok. Č. 255/71. Memorandum viacerých gréckokatolíckych občanov o zaplnenie biskupstva v Prešove z 22. 3. 1922.

o. M. Russnák pre vládu napokon neprijateľný.[5] K jeho kandidatúre sa pritom významne vyjadrovala aj Štátna bezpečnosť. Napr. hlavný policajný kapitán v Prešove v liste ministrovi školstva a národnej osvety zo dňa 2. apríla 1921 sa k osobe M. Russnáka vyjadril nasledovne: *„Dr. Russnák bol oddaným privržencom biskupa Nováka a podporoval ho v jeho protiľudovej protislavianskej akcii. Ačkoľvek dr. Russnák nateraz predstiera lojalitu voči nášmu štátu a chce sa ukázať v slavianskom svetle (vstúpil i do Slovenskej Matice za člena), nemožno mu veriť a nemožno ho držať za politicky spoľahlivého. Obecenstvo gr. kat. a slavianske chová sa voči obom nedôverčive“.*[6]

Nájsť kandidáta z cirkevnej hierarchie Prešovského biskupstva však bolo veľmi zložité. Kandidát na biskupskú funkciu musel okrem iných predispozícií spĺňať aj požiadavku byť coelebsom, t. j. neženatým kňazom. V celom Prešovskom biskupstve však bolo takýchto kňazov – coelebsov k roku 1921 iba desať (Velimír Bereczky, Mikuláš Beskid, Ján Gojdič ml., Metod Gojdič, Peter Gojdič, Jozef Gejza Ďulaj, Zeno Kovaliczky, Mikuláš Russnák, Július Vojtovič a Pavol Vojtovič).[7]

Na základe týchto skutočností preto Svätá stolica navrhla československej vláde za najvhodnejšiu osobu na prešovský biskupský stolec zahraničného kandidáta, ktorým sa napokon stal biskup z chorvátskeho Križevacu, Dr. Dionýz Njaradi. Schválenie jeho kandidatúry oznámil československý apoštolský nuncius Clemente Micara ministerskému predsedovi a ministrovi zahraničných vecí Edvardovi Benešovi v liste z 12. septembra 1922: *„Svatý Otec ve snaze postarati se o náboženské potřeby uprázdnené řecko-katolické diecese prešovské (Slovensko) ráčil jmenovati vysoce důstojného pana Dionysa Njaradi-ho, biskupa v Križevaci v Jugoslavii apoštolským administrátorom jejim. Podepsaný apoštolský nuncius pospichá učiniti o tom sděleni Vláde Řepubliky“.*[8]

S týmto návrhom sa nakoniec stotožnila aj československá vláda, a preto Svätá stolica mohla Dr. Dionýza Njaradiho 27. októbra 1922 definitívne vymenovať za nového apoštolského administrátora Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva.[9] Voľba D. Njaradiho za prešovského administrátora bola spočiatku všeobecne hodnotená veľmi pozitívne, napr. re-

---

5 SNA, fond Ministerstvo s plnou mocou pre Slovensko (MPS), šk. č. 39, dok. č. 529. List vládneho referenta K. A. Medveckého z 23. 12. 1921.

6 SNA, f. MPS, prez. V/1-7, 1921, inv. č. 345, šk. 39.

7 *Schematizmus venerabilis cleri dioeceseos Fragopolensis pro anno 1921.* Prešov 1921, s. 29 - 34.

8 SNA, f. MPS, prez. V/6, 1921, inv. č. 345, šk. 39. Obsadenie Prešovského biskupstva.

9 Cyrilometodejský biskup na Slovensku. In: *Slovenská politika, 3, 31.* 10. 1922, č. 245, s. 1; tiež 1. 11. 1922, č. 246, s. 1, porov. Dejiny Prešovského biskupstva. Biskup Dr. Dionýz Nyáradi (1922 – 1927). In: *Slovo, 27, 5.* 3. 1995, s. 13.

dakcia Slovenského denníka ju komentovala nasledovne: „a*utochtónneho človeka, takého gréckokatolíckeho hodnostára skutočne nemáme, ktorý by mohol s úspechom zaujať toto biskupstvo. Medzi terajším kňazstvom vyššieho stupňa sotva sa nájde, ktorý by mohol byť zárukou po stránke národnej v tomto biskupstve. Vzhľadom však na mnohoročný silne vyvinutý nepotizmus a na rôzne také príčiny, ktoré vyplývajú z toho, že toto biskupstvo slúžilo vždy za odmenu politických zásluh v bývalom Uhorsku, ktorížto biskupovia žiadnej autority nemali ani u veriacich, ani u kňazstva a ich moc sa zakladala skoro výlučne na štátnych administratívnych úradoch – je tam bezpodmienečne potrebný človek neodvislý vo všetkých ohľadoch od svojho kléru a kňazských príbuzností. Jedine takýto človek môže vniesť do tejto diecézy poriadok a povzniesť Dr. Novákom, bývalým biskupom, znehodnotenú biskupskú autoritu. Po národnej stránke sotva by mohol prísť voľaktorý spomedzi terajšieho duchovenstva v úvahu.*"[10]

Už krátko po svojom menovaní za nového apoštolského administrátora D. Njaradi navštívil sídlo biskupstva v Prešove. Začiatkom novembra 1922 poskytol rozhovor redaktorovi periodika Slovenský denník, v ktorom v krátkosti predstavil seba a aj svoj „biskupský program". Svoj prvý dojem zo stretnutia s biskupom Njaradim redaktor denníka vyjadril takto: „*Bolo už 6. hodín večer, keď som navštívil p. biskupa v jeho kancelárii. Sedel pri pracovnom stole a pracoval na biskupskom liste, ktorý chcel vydať pre svojich veriacich. Sám, bez pomocníkov, bez sekretára, pracoval v malej, jednoduchej izbe ruského seminára, kde nebolo prepychu ako v iných prijímajúcich salónoch biskupských. A práve takou, ako jeho okolie, javí sa nám aj jeho osoba. Skromná, beznáročná, pracovitá, nespoliehajúca sa na cudziu pomoc. Na otázky odpovedal p. biskup milým tichým hlasom, prejavujúcim oddanosť a lásku k dobrej veci. Nebolo v jeho reči lesku, krásnych guľatých slov, ktoré si možno všelijako vysvetľovať. Jeho odpovede boli jasné a presné*".[11]

Biskup D. Njaradi pochádzal z tých gréckokatolíkov, ktorí sa po roku 1750 vysťahovali zo Zemplína do Báčky. Sám sa otvorene hlásil k rus(s)kej národnosti, a preto veľmi nemilo niesol, keď niektoré slovenské a české noviny a časopisy písali jeho meno maďarsky ako Nyarady. Vysvetľoval, že jeho otcovské meno bolo Miklovič, ale počas maďarizácie bolo úradmi pomaďarčné na Nyaradi. Biskup sám však týmto prepisom svoje meno nikdy nepísal, ostal pri chorvátskom prepise Njaradi.[12]

---

10 MIHAJLOVIČ, Š.: Dr. Njaradi a prešovský biskupský stolec. In: *Slovenský denník 22.* 4. 1923, č. 91, s. 1.

11 Nový gréckokatolícky biskup v Prešove. In: *Slovenský denník, 5, 8.* 11. 1922, č. 252, s. 2.

12 Nový gréckokatolícky biskup v Prešove. In: *Slovenský denník, 5, 8.* 11. 1922, č. 252, s. 2.; tiež Nový gréckokatolícky biskup dr. Njaradij. In: *Slovenský denník, 5, 3.* 11. 1922, č.

Svoj hlavný cieľ po príchode do Prešova formuloval ako „*veľmi nesnadný, ale predsa tak krásny: priviesť do poriadku biskupstvo, aby tak cirkevný, ako aj* (na čo kladol biskup veľký dôraz) *národný život gréckokatolíckeho veriaceho ľudu sa zveľaďoval a vzkvital. Je treba, aby na východnom Slovensku konečne nastal v cirkvi gréckokatolíckej pravý mier, aby sa národ mohol vzdelávať, učiť, aby po dlhej vojne prišla zas doba práce na povznesenie mravov a duchovného života vôbec. Gréckokatolícky ľud treba čím skôr povzniesť kultúrne, dať mu školy, naučiť ho čítať, aby tým aj hospodársky sa mohol uplatniť v borbe ostatných ľudí a nebol nútený utekať z vlasti do Ameriky.*“ V rozhovore, ktorý poskytol Slovenskému denníku 8. novembra 1922 ďalej konštatuje, že „*tomuto svojmu národu chce pomáhať najmä svojou prácou. Miluje ho, lebo sám vzišiel z prostého roľníckeho stavu. Chce dať národu to, čo sám má, chce ho učiť láske všeľudskej, v prvom rade chce budiť lásku k iným národom slovanským, Čechom a Slovákom*“.[13]

Do Prešova prišiel v tichosti, bez pompéznych osláv, ktoré sú obvykle spojené s touto udalosťou. Bolo to jednak z toho dôvodu, že podľa vlastných slov „*bol nepriateľom rôznych osláv*“, a jednak aj preto, že hmotný stav biskupstva bol stále veľmi biedny. Československá vláda napr. síce súhlasila s menovaním Dionýza Njaradiho za prešovského administrátora, neposkytla mu však dostatočné finančné prostriedky, ktoré boli potrebné aspoň na zabezpečenie jeho príchodu z Križevaca do Prešova (o. i. mu preto museli vypomôcť aj niektorí slovenskí rímskokatolícki biskupi).[14] Napriek tomu biskup D. Njaradi veril prísľubom československej vlády, najmä slovám ministra zahraničných vecí dr. Edvarda Beneša, ktorý deklaroval „všemožmú“ podporu biskupovi a biskupstvu.

Menovanie biskupa Dr. D. Njaradiho na prešovský biskupský stolec bolo všeobecne akceptované iba ako dočasné riešenie, keďže Svätá stolica ho navrhla vymenovať „iba“ za apoštolského administrátora a súčasne mu ponechala aj biskupský stolec v Križevaci. Sám D. Njaradi si tento stav uvedomoval, sám si za hlavnú úlohu a povinnosť pokladal „*...získať si ľud, dať do poriadku administráciu diecezi, vyrovnať neblahé spory medzi kňazstvom a veriacimi, usporiadať hmotné pomery, a zvlášť starať sa o budúcu kňazskú generáciu, ktorá musí pochádzať z ľudu dedinského z podhorských drobných chudobných dedín rusínskych.*[15]

*****

248 a, s. 3.

13 Nový gréckokatolícky biskup v Prešove. In: *Slovenský denník, 5, 8.* 11. 1922, č. 252, s. 2.

14 MIHAJLOVIČ, Š.: Dr. Njaradi a prešovský biskupský stolec. In: *Slovenský denník 22.* 4. 1923, č. 91, s. 1.

15 Tamže.

Akýmsi prostredníkom medzi československou vládou a Gréckokatolíckou cirkvou na Slovensku bol úrad konzultora pre Gréckokatolícku cirkev, ktorým do septembra roku 1922 bol o. Michal Milly, kedy sa tohto postu vzdal Prezídium referátu ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave preto vyzvalo prešovský biskupský úrad, aby urýchlene menovalo jeho nástupcu. Podľa „inštrukcií" z Prezídia referátu mal byť na tento post menovaný kandidát, ktorý by *„bol právnikom, znalý jazyka rusínskeho, slovenského, maďarského, v politickom ohľade naprosto spoľahlivý a mladší vekom, pokiaľ možno slobodný*". Táto úloha už pripadla biskupovi D. Njaradimu, ale keďže sa jednalo o konzultora pre všetkých gréckokatolíkov v Československu, potvrdiť ho mal aj mukačevský biskup Anton Papp. Za najvhodnejšieho kandidáta bol napokon v zhode oboch biskupov vybraný Ján Kokinčák, ktorý bol správcom farnosti Čabiny a zároveň aj dekanom Medzilaboreckého dekanátu Prešovského biskupstva. V dôvodovej správe z 1. novembra 1922, ktorú D. Njaradi zaslal Prezídiu referátu ministerstva do Bratislavy sa konštatuje: *„Na sie misto odnohlasno rekomendovan byl Joann Kokinčak, dekan čabinsky, jak okončeny theolog i jurista"*. V liste biskup ďalej vysvetľuje, že Ján Kokinčák bol počas vojny prenasledovaný za svoje „slavianske" presvedčenie, bol pod četníckym dohľadom a mnohokrát musel vytrpieť domovú prehliadku. Aktívne publikoval, svojimi príspevkami oduševňoval veriacich nielen doma, ale aj v ďalekej Amerike, kde sa jeho listy pravidelne čítavali. Ján Kokinčák bol napokon akceptovaný aj samotným Prezídiom referátu Ministerstva školstva a národnej osvety a úrad konzultora pre „gréckokatolícke" záležitosti vykonával až do roku 1927.[16]

Aj napriek istej podpore Svätej stolice a československých štátnych orgánov sa ekonomické zabezpečenie biskupstva aj na začiatku dvadsiatych rokov dvadsiateho storočia nejako radikálne nezlepšilo. Keď sa biskup D. Njaradi po svojom príchode do Prešova oboznámil s jeho finančným a hospodárskym stavom, iba stroho skonštatoval: *„Biskupstvo je chudobné, nemá žiadneho vlastného majetku, až na nepatrné vinice v Podkarpatskej Rusi. Učiteľský ústav, bohoslovecký seminár aj samotná aula sú v najbroznejšom stave. Biskupstvo dokonca nemá ani toľko, aby mohlo vyplatiť svojich profesorov a učiteľov na cirkevných školách."*[17]

V Gréckokatolíckej cirkvi aj za administratúry D. Njaradiho stále silno rezonoval zákon č. 290 z roku 1920, ktorým bolo formálne zrušené vyberanie kobliny a rokoviny. Biskup D. Njaradi sa snažil, aby sa spory veriacich a duchovenstva vyriešili vzájomným kompromisom: *„Ja som*

16 AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. 437, r. 1921, sign. 1724.

17 Nový gréckokatolícky biskup v Prešove. In: *Slovenský denník, 5, 8.* 11. 1922, č. 252, s. 2.

vždy za zmierne vyriešenie takýchto otázok. Kňaz musí brať do povahy hospodárske položenie veriacebo, ľud však musí uznať, že kňazstvo chce tiež žiť. Ostatne vo väčšine prípadov sa už docielilo dohody. Ja však nikdy nebudem proti spravodlivým požiadavkám veriacich". O. i. na riešenie tejto problematiky navrhoval aj model, ktorý sa podarilo presadiť v jeho domovskej Juhoslávii, kde sa vzájomnou dohodou medzi duchovenstvom a veriacimi ustálila výška naturálii a peňažných poplatkov. [18]

*****

Situácia však bola v biskupstve zložitá nielen v hmotnej, ale aj v duchovnej oblasti. V biskupstve sa šírila jednak protináboženská propaganda, ako aj pravoslávne hnutie. Keď sa v Československu začali šíriť viaceré proticirkevné a protináboženské hnutia, D. Njaradi spolu s ostatnými biskupmi Slovenska a Podkarpatskej Rusi vydáva 26. novembra 1924 spoločný pastiersky list s názvom „*Duchovná správa a protikresťanské združenia*". Aj táto okamžitá reakcia biskupov prispela k tomu, že sa na Slovensku tieto hnutia nerozšírili v takom počte, ako napr. v Čechách. V pastierskom liste sa konkrétne uvádza, ako sa majú katolícki veriaci k takýmto hnutiam postaviť, a tiež *„aby vedeli, čoho sa držať*":

1. *Zakázané je, aby sa kresťania – katolíci pridružili protikresťanského spolku hociakého mena a odboru. Ku protikatolíckym združeniam volky – nevolky, musíme pripočítať nielen všetky anarchistické, nihilistické, ale i rozličné socialistické a komunistické združenia. O tajných slobodnomurárskych spolkoch tiež každý vie, že idú o život Cirkvi.*
2. *Keď majú katolíci možnosť, aby sa sriadili v stavovských družstvách, ktoré neurážajú náboženstvo, sú povinní z protikresťanského odborového združenia vystúpiť.*
3. *Trpieť, aby dočasne zostal zapísaný katolík v sozname protikresťanskej organizácie, sa môže len pod týmito spolujestvujúcimi štyrma podmienkami:*
   a) ak patričný člen v tej dobe, keď sa dal zapísať, nevedel že to nie je dovolené
   a) keď môže dokázať, že jedine preto odvádza členovský poplatok, aby si zachránil nevyhnutne potrebné živobytie...
   a) ak svoju občiansku dôveru a hlas neoddá na protikresťanskú stranu
   a) ak on sám svojím dočasným členovstvom alebo jeho rodina nie sú vystavení nebezpečenstvu, že od viery odpadnú.

Taký kresťan katolík, ktorý o tu uvedených pravidlách bol dostatočne poučený, a hoci mu bolo možno vystúpiť z protikresťanského združenia,

[18] Tamže.

predsa zlomyseľne v ňom zostáva: nesmie byť akožto nekajúcny hriešnik a odpadlík pripustený ku svätým sviatostiam, a nemôže si nárokovať žiadneho práva a pocty v Cirkvi, ktorej sa spreneveril. Následovne ani rozhrešenie pri svätej spovedi mu nepatrí, a keď – čo Boh odvráť – až do smrti v tom hriechu sotrvá, ani cirkevný pohreb. Taktiež z čestných úkonov a úradov cirkevných, ako kmotrovstvo, syndikustvo a pod. sa vytvára, lebo tieto prináležia iba verným katolíkom…".[19]

Citeľný nedostatok kňazov[20] a navyše vzájomné roztržky jednotlivých národnostných frakcií duchovenstva mali za následok to, že duchovenstvo nebolo jednotné. Biskup preto často organizoval stretnutia kléru v jednotlivých dekanátoch, na ktorých vysvetľoval potrebu jednoty a odovzdanie sa kňazov pre blaho svojich veriacich. Nástojil na osobnej zaangažovanosti kňazov na kultúrnom, sociálnom a ekonomickom živote medzi ľudom. Sám sa k tejto téme vyznal takto: „*Som nevýslovne šťastný, keď vidím, že moji kňazi pracujú pre dobro veriacich s láskou a zasvätením*".[21]

Medzi priority biskupa D. Njaradiho patrila aj problematika rozvoja cirkevného školstva. Predstavil viacero plánov, ako tento rozvoj dosiahnuť. Časť svojho „programu" v tejto oblasti prezentoval napr. takto: *„Potrebujeme pre našu mládež nutne budovu priemyselnej školy, aby sme tam mohli umiestniť internát. Chceme zachytiť náš dorast v naších ruských školách a ústavoch. Je i pre republiku lepšie, keď sa ruské dievčatá budú vzdelávať vo svojských školách doma a nebudú musieť chodiť do Maďarska a do cudziny, kde národného presvedčenia nemôžu získať. Ja veľmi mnoho očakávam od ruských škôl, ktoré musia obrodiť celú našu mladú generáciu. Vidím na mladých teológoch, že teraz už začínajú žiť tiež národne (čoho za bývalej éry nebolo)."*[22]

Ešte v novembri roku 1922 vydáva pastiersky list venovaný školskej problematike pod názvom „*Spasimo naši internaty v Prjašivi! Spasimo našu molodež!*" V tomto liste o. biskup poukázal na to, že Prešovské biskupstvo nemá potrebné financie na udržiavanie cirkevných škôl a internátov a zabezpečenie platov 16-tich učiteľov na prešovských stredných školách a 6-tich profesorov na Teologickej akadémii. V biskupstve navyše bolo v tej dobe 74 cirkevných ľudových škôl už 5 až 6 rokov bez učiteľa. Vyzýva preto svojich veriacich, aby nedali „*zahynuti našim institutom*

19 AGAP, Vária, inv. č. 1275, r. 1910 – 1924.

20 V roku 1926 dal biskup D. Njaradi verejné vyhlásenie, v ktorom poukazuje na povážlivý nedostatok gréckokatolíckych kňazov v eparchii. In: *Slovenský národ, 2, 6.* 10. 1926, č. 224, s. 4.

21 PEKAR, A.: *Historie backround of the Eparchy of Prjasbev.* Pittsburgh 1968, s. 49.

22 Nový gréckokatolícky biskup v Prešove. In: *Slovenský denník, 5, 8.* 11. 1922, č. 252, s. 2.

u Prjaševi". Navrhuje, aby *„v každom sele našoj eparchii byl osnovan komitet pod dohľadom o. parocha a 3 osob, a ti naj sobi vyberut dľa 10 domov po jednu osobu, kotra budet mať obovjazok zberati dari u svojich domach. Každoho misjaca raz. Vsi dari naj komitet zasilaje do Prjašova do ordinariatu koncem misjaca. Tu bude postavlenyj komitet pod predstaviteľstvom mojim, abo s mojoj odsutnosti mojoho zastupnika. Vsi dari budut ogološeny u eparchialnych novinkach kažhoho L roku"*. Svojim veriacim pripomína, že absencia škôl vynútená nedostatkom financií bude výsledkom toho *„že vaši diti ostavajuť bez nauky i budut čerez cile žitja svoje nešaslivimi zadľa negramotnosti svojeji. Vaši diti budut posmichom i slipim sredstvom obmany bezsovistnych i koristoľubyvych lžeprorokov. A čto bude s russkym narodom, jesli my budemo musiti zatvoriti vci svoi instituty u Prjaševi zadľa braku grošej za ich otrimovanie? Chto Vam bude vychovuvati svjaščenikov, učiteľiv i drugich ljudej? Prošu od každoho malu žertvu na misjac, každyj naj dasť 50 hal., a kto može 1 korunu. S timi hrošemi my zrobime čudesa na Vaš choseň, na dobro Vašich ditej.*[23]

K duchovnému rozvoju obyvateľstva malo slúžiť aj vydávanie rôznej periodickej a neperiodickej náboženskej tlače. Zásluhou biskupa začal v Prešove popri cirkevnom časopise *Cerkov a škola* (1918 – 1924) v roku 1923 vychádzať týždenník *Русское слово* (Russkoje slovo – národné noviny rusínskych gréckokatolíkov).[24] S mukačevským biskupom tiež spolupracoval pri vydávaní gréckokatolíckeho mesačníka *Душпастырь* (Dušpastier) a dvojtýždenníka *Благовістник* (Blahovistnik). Dušpastier boli vlastne úradne noviny Mukačevskej a Prešovskej eparchie, ktoré vychádzali v Užhorode od roku 1924, Blahovistnik zase duchovné noviny pre gréckokatolíkov, ktoré vychádzali taktiež v Užhorode už od roku 1921.[25] D. Njaradi taktiež vydal katechizmus, a to ako pre „rusských" veriacich Prešovského biskupstva, tak aj pre chorvátskych veriacich Križevackého biskupstva. Napísal modlitebnú knižku *Hospodu pomolimsja*, vydal viacero náboženských brožúr, spracoval život východného svätca sv. Jozafáta.[26]

Pričinením Dionýza Njaradiho bol v roku 1924 založený *Spolok kňazov Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva*.[27] Účelom jeho vzniku malo byť „duchovné a kultúrne vyvinutie kňazov a národa a napomáhanie ne-

---

23 Virniki eparchii prjaševskoj! Spasimo naši internaty v Prjašivi! Spasimo našu molodež!" In: *AGAP, Vária, inv.* č. 1275, r. 1910 – 1924.

24 AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 439, r. 1923, sign. 1817.

25 МАГОЧІЙ, П. П.: *Формування національної самосвідомості: Підкарпатска рус (1848 – 1948)*. Ужгород 1994, s. 114.

26 HRIVNÁK, S.: *Gréckokatolícke biskupstvo Prešov (1323) 1821 – 1950*. Prešov 1968, s. 52.

27 Úradný názov Spolku bol „Spolok kňazov prešovskej gréckokatolíckej Bohospasiteľnej Diecezi k počesti Ježiša Christa v najsvätejšej oltárnej sviatosti, pod ochranou Pannej

mocným a biedou postihnutých kňazov". Konkrétne mal potom Spolok tieto ciele:

1) posilniť duchovný život svojich členov, ako aj veriacich Prešovskej eparchie

2) hájiť sociálne a materiálne záujmy kňazov

3) pomáhať nemocným a v núdzi sa nachádzajúcim kňazom

4) zastupovať gréckokatolícku vieru a cirkev u aprobovaných cirkví

5) duchovne a sociálne vychovávať veriacich

6) vzdelávať národ v mravnej, religióznej a sociálnej oblasti formou prednášok.[28]

Biskup sa snažil duchovne povzniesť biskupstvo napríklad aj tým, že sa pokúsil oživiť cyrilometodskú tradíciu, alebo opätovne „objavil" Alexandra Duchnoviča. Dionýz Njaradi svojich kňazov povzbudzoval, aby konečne začali pracovať pre svoj ľud, pričom im prezentoval najmä aktivity Alexandra Duchnoviča. Napr. na 120 – té výročie jeho narodenia – 24. apríla 1923, ohlásil biskup náboženský a národný sviatok, ktorý nariadil sláviť v každej farnosti a každej eparchiálnej inštitúcií.[29] Sám sa výrazne hlásil k myšlienke slovanskej spolupatričnosti, napr. už pri svojom nástupe do funkcie prešovského administrátora vyhlásil: „*Som krv z Vašej krvi, som Slavian*".[30]

V Prešove pomohol zriadiť pobočku *Spolku sv. Cyrila a Metoda,* ktorý mal ústredie na Velehrade. Velehrad sa postupne stal významným pútnickým miestom aj pre slovanských katolíkov východného obradu. Už prvého unionistického kongresu v roku 1907 sa zúčastnili aj rakúsko – uhorskí gréckokatolíci, jednanie kongresu dokonca viedol ľvovský gréckokatolícky metropolita Andrej Šeptickyj.[31] Gréckokatolíci zo Slovenska sa najmä prvých troch unionistických kongresov (1907, 1909, 1911) nemohli zúčastniť vo väčšom počte, keďže v Uhorsku vládla silná maďarizácia a maďarská vláda všetky prejavy slovanstva prísne sledovala a tvrdo trestala. Po I. svetovej vojne sa však stratili politické dôvody, so vznikom Československa sa brány Velehradu naplno otvorili aj rusínskym a slovenským gréckokatolíkom zo Slovenska. V roku 1924, kedy sa konal 4. unionistický kongres, pozvanie olomouckého arcibiskupa Leopolda Prečana prijal aj prešovský apoštolský administrátor biskup Dionýz Njaradi,

---

Marie, poťažme sv. Athanáza.". Stanovy Spolku boli prijaté 5. 2. 1924, Spolok bol však schválený Ministerstvom s plnou mocou pre správu Slovenska až dňa 18. 6. 1925.

28 AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 467, sign.

29 KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy.* Romae 1970, s. 149.

30 Štátny archív v Prešove, fond: Odbočka Ústrednej štátnej bezpečnosti pri policajnom riaditeľstve v Prešove, inventárne číslo 1477, signatúra 5, s. 22.

31 FOLKMANOVÁ, Viera: Unionistické sjezdy a ekumenizmus před sto lety. In: *Řeckokatolícky kalendář 2006.* Praha 2006, s. 93.

ktorý sa spolu s ostatnými slovenskými biskupmi aktívne zúčastnil jeho jednotlivých zasadaní.[32]

Významným činom Dionýza Njaradiho k obnove cyrilometodskej tradície sa javí tá skutočnosť, že spolu s otcom redemptoristom Metodom Dominikom Trčkom zorganizovali v dňoch 30. júla až 2. augusta 1926 prvú spoločnú púť gréckokatolíkov Prešovského biskupstva na Velehrad. Gréckokatolíckych pútnikov na Velehrade prijal pápežský prelát a kroměřížsky kanonik o. Valušek. Na slávnostnom zasadnutí Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda okrem iných vystúpil aj prešovský kanonik o. Emanuel Bihary.[33]

*****

Aj keď Prešovské biskupstvo neustále zápasilo s nedostatkom finančných prostriedkov, D. Njaradi sa v roku 1924 podujal na rekonštrukciu katedrálneho chrámu svätého Jána Krstiteľa v Prešove. Z touto svojou iniciatívou sa obrátil na Okresný úrad (technické oddelenie) v Prešove, ktorý v marci roku 1924 vyhotovil predbežný rozpočet rekonštrukcie exteriéru, ale aj interiéru katedrály. Celý rozpočet predstavoval spolu 31 položiek v celkovej sume 88.000 Kč (v tejto sume bolo zahrnutých aj 6.000 Kč, ktoré mali byť použité na opravu biskupskej knižnice).[34] So žiadosťou o štátnu subvenciu v tejto sume na túto opravu sa biskupský úrad obrátil na Štátny referát na ochranu pamiatok na Slovensku. Štátny referát vypracoval akúsi analýzu daného projektu, na základe ktorej Ministerstvo školstva a národnej osvety vyčlenilo na rekonštrukciu štátnu subvenciu vo výške 40.000 Kč.[35] Stavebné práce boli po uskutočnení vernej súťaže zadané domácemu prešovskému staviteľovi Jozefovi Paczeltovi. Už v roku 1924 boli čiastočne obnovené figurálne maľby, vymenené poškodené drevené okná, doplnené kamenné súčiastky a začalo sa s výmenou plechu sedlovej strechy za škridlu.[36] Dozor nad rekonštrukciou potom prirodzene vykonával štát prostredníctvom Štátneho referátu na ochranu pamiatok na Slovensku. Ten napríklad 15. decembra 1925 vykonal obhliadku rekonštrukčných prác, po ktorej vyjadril *„vo veci ďalších opráv*

---

32 Archív Gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove (AGAP), fond : Bežná agenda, rok 1924, inventárne číslo 440, signatúra 2067.

33 Gréckokatolíci na Velehrade. In: *Slovo, 18, 1986, č.* 10, s. 10.

34 AGAP, bežná agenda, Spisy, inv. č. 444, sign. 1608.

35 Štátna subvencia mala byť vyplatená v dvoch splátkach po 20.000 Kč, pričom prvá splátka mala byť vyplatená v priebehu rekonštrukcie, druhá až po jej dokončení a kolaudácií. Pozri AGAP, Správa biskupského majetku, r. 1925, inv. č. 1258, sign. 191.

36 SABOLOVÁ, T.: *História katedrály sv.* Jána Krstiteľa v Prešove. Diplomová práca. Prešov 1997, s. 43.

dobrí mienkui“, súčasne však navrhol aj viacero konštruktívnych pripomienok.[37]

Štátna subvencia však bola nedostatočná, biskupský úrad preto niekoľkokrát žiadal Ministerstvo o ďalšiu finančnú pomoc, všetky tieto žiadosti však boli zamietnuté.[38] Z toho dôvodu stavebné práce nemohli pokračovať požadovaným tempom a neúmerne sa čas ich realizácie predlžoval. V opravách sa pokračovalo až v roku 1928 za biskupa Pavla Petra Gojdiča OSBM.[39]

*****

Prácou biskupa D. Njaradiho sa komplikované pomery v biskupstve podarilo aspoň čiastočne znormalizovať, viac menej bol zastavený aj nárast pravoslávneho hnutia. Po počiatočných pozitívnych hodnoteniach pôsobenia biskupa D. Njaradiho v Prešove, však postupom času začali silnieť na jeho osobu aj negatívne hlasy. Jednak to bolo zo strany domáceho duchovenstva, ale aj zo strany štátnych a samosprávnych orgánov. Gréckokatolícke duchovenstvo bolo nejednotné a rozdelené do niekoľkých národnostných (jazykových) frakcií. Biskup pritom najviac „podporoval“ maloruský (ukrajinský) smer, ktorého bol sympatizantom. Čoraz negatívnejší pohľad na pôsobenie a činnosť biskupa D. Njaradiho však mali predovšetkým štátne orgány. Bolo mu napr. vyčítané, že si za spolupracovníkov častokrát vybral tých, ktorí pred rokom 1919 spolupracovali s biskupom Š. Novákom, a tým pádom viac alebo menej participovali na maďarizácii. Mnohokrát mu bolo vyčítané aj to, že nebol československým štátnym občanom (paradoxne, pri jeho menovaní za prešovského administrátora v roku 1922 to bolo považované za výrazne pozitívum). Biskup Njaradi (podobne neskôr aj biskup Gojdič) bol pod drobnohľadom Štátnej bezpečnosti, ktorá dôkladne monitorovala jeho činnosť. Správca policajného komisárstva v Prešove, ktorý podával správu Krajinskému úradu v Bratislave, hodnotil pôsobenie biskupa D. Njaradiho napr. takto: „*Viac než 4 ročné pôsobenia dra Njaradiho v prešovskej eparchii nepriniesli očakávaného výsledku. Pomaďarčené kňazstvo ho považovalo za votrelca a jeho rozkazy vôbec nerešpektovalo, takže nakoniec zavládla úplná anarchia. Ako príklady kňazskej nedisciplinovanosti uvádzajú sa tieto prípady: farár Rokicky obdržal v roku 1923 rozkaz, aby opustil košickú faru a zažiadal o druhú, napriek tomu pôsobí v Košiciach dodnes.*

---

37 AGAP, Správa biskupského majetku, r. 1925, inv. č. 1258, sign. 191.

38 Pozri napr. zamietnutie štátnej subvencie Štátnym referátom na ochranu pamiatok na Slovensku na opravu katedrálneho chrámu zo dňa 15. júla 1926, In: *AGAP, Správa biskupského majetku, r.* 1925, inv. č. 1258, sign. 191.

39 ŠTURÁK, P.: Katedrálny chrám svätého Jána Krstiteľa a biskupská rezidencia v Prešove. In: *História katedrálneho chrámu svätého Jána Krstiteľa a biskupskej rezidencie v Prešove.* Prešov: Petra 2007, s. 37.

Farár Miklušovský obdržal rozkaz, aby presídlil do Závadky, ale on tomuto rozkazu nevyhovel a presídlenie sa neuskutočnilo. To isté sa opakovako s farárom giraltovským a inými. Dra Njaradiho podporovalo len asi 25 kňazov, ale i títo boli väčšinou umiestnení v Prešove, kdežto ich farnosti sa nachádzali na okolí.

Dr. Njaradi nebol Rusínom a preto rusínskeho patriotizmu vôbec nepoznal. Podporoval od začiatku smer ukrajinský a brojil proti všetkému čo bolo veľkoruské, lebo sa obával pravoslávia. Bol oddaným služobníkom Ríma a úprimným priateľom metropolitu Šeptického. On vymenoval 35 Petljúrovcov za cirkevných učiteľov na východnom Slovensku a niekoľko farárov z Galície, na pohraničných farách.

Keď sa Svätá Stolica o neudržateľnosti pomerov v prešovskej eparchii dozvedela, vyzvala dra Njaradiho, aby podal návrh na vymenovanie nového biskupa. Njaradi sa však tuná dobre cítil a veľmi rád by bol zmenil Križevác za Prešov. Z toho dôvodu navrhoval Rím vždy takých kandidátov, ktorí pri zaplnení biskupského úradu nemohli prísť do úvahy. Až konečne po dlhom preťahovaní Rím prijal návrh dra Njaradiho a vo februári 1927 vymenoval Pavla Petra Gojdiča, kňaza riadu sv. Vasila Veľkého z Užhorodu za biskupa „in partibus infidelium" a poveril ho administrovaním eparchie prešovskej."[40]

Keďže D. Njaradi bol stále biskupom dvoch eparchií (okrem Prešovskej stále zastával aj svoj pôvodný úrad v Križevaci, časť roka tak trávil v Prešove a druhú časť v Križevaci), v roku 1926 sa rozhodol požiadať Svätú stolicu o povolenie odísť z Prešova. Ešte pred povolením Svätej stolice však našiel vhodného kandidáta na tento úrad v osobe o. Pavla Petra Gojdiča OSBM, za ktorého sa aj zasadzoval v Ríme. Kongregácia pre východnú cirkev napokon jeho žiadosti o odstúpenie vyhovela a zároveň dňa 14. septembra 1926 vymenovala za nového prešovského administrátora P. P. Gojdiča.[41]

Pramene a literatúra:

Archív Gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove (AGAP), fond : Bežná agenda, odd.: Spisy, rok 1921, inventárne číslo (inv. č.) 437, signatúra (sign.) 1724.

AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1923, inv. č. 439, sign. 1817.

AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1924, inv. č. 440, sign. 2067.

[40] Štátny archív v Prešove, fond: Odbočka Ústrednej štátnej bezpečnosti pri policajnom riaditeľstve v Prešove, inventárne číslo 1477, signatúra 5, s. 22.

[41] *Schematismus venerabilis cleri Fragopolitanae seu Prešovensis et administratuae apostolicae Mukačensis et Hajdudorogensis necnon omnium graeci ritus catholicorum in republica Čechoslovacciae degentium. Pro anno domini 1948 ab erecta sede episcopali* 132. Fragopoli 1948, s. 11.

AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1928, inv. č. 444, sign. 1608.
AGAP, Správa biskupského majetku, r. 1925, inv. č. 1258, sign. 191.
AGAP, Vária, inv. č. 1275, r. 1910 – 1924., *Virniki eparchii prjaševskoj! Spasimo naši internaty v Prjašivi! Spasimo našu molodež!*".
Slovenský národný archív (SNA), fond Ministerstvo s plnou mocou pre Slovensko (MPS), šk. č. 71, dok. č. 255/71. *Memorandum viacerých gréckokatolíckych občanov o zaplnenie biskupstva v Prešove z 22. 3. 1922.*
SNA, MPS, šk. č. 39, dok. č. 529. *List vládneho referenta K. A. Medveckého z 23. 12. 1921.*
SNA, f. MPS, prez. V/1-7, 1921, inv. č. 345, šk. 39.
SNA, f. MPS, prez. V/6, 1921, inv. č. 345, šk. 39. Obsadenie Prešovského biskupstva.
Štátny archív v Prešove (ŠAP), fond: Odbočka Ústrednej štátnej bezpečnosti pri policajnom riaditeľstve v Prešove, inventárne číslo 1477, signatúra 5, s. 22.
Nový gréckokatolícky biskup dr. Njaradij. In: *Slovenský denník*, 5, 3. 11. 1922, č. 248 a, s. 3.
Nový gréckokatolícky biskup v Prešove. In: *Slovenský denník*, 5, 8. 11. 1922, č. 252, s. 2.
MIHAJLOVIČ, Š.: Dr. Njaradi a prešovský biskupský stolec. In: *Slovenský denník* 22. 4. 1923, č. 91, s. 1.
Slovenský národ, 2, 6. 10. 1926, č. 224, s. 4.
Cyrilometodejský biskup na Slovensku. In: *Slovenská politika,* 3, 31. 10. 1922, č. 245, s. 1;
Cyrilometodejský biskup na Slovensku. In: *Slovenská politika,* 3, 1. 11. 1922, č. 246, s. 1.
Dejiny Prešovského biskupstva. Biskup Dr. Dionýz Nyáradi (1922 – 1927). In: *Slovo*, 27, 5. 3. 1995, s. 13.
Gréckokatolíci na Velehrade. In: *Slovo*, 18, 1986, č. 10, s. 10.
Schematizmus venerabilis cleri dioeceseos Fragopolensis pro anno 1921. Prešov 1921, s. 29 - 34.
Schematismus venerabilis cleri Fragopolitanae seu Prešovensis et administratuae apostolicae Mukačensis et Hajdudorogensis necnon omnium graeci ritus catholicorum in republica Čechoslovacciae degentum. Pro anno domini 1948 ab erecta sede episcopali 132. Fragopoli 1948.
FOLKMANOVÁ, Viera: Unionistické sjezdy a ekumenizmus před sto lety. In: *Řeckokatolícky kalendář 2006.* Praha 2006, s. 93.
HRIVNÁK, S.: *Gréckokatolícke biskupstvo Prešov (1323) 1821 – 1950.* Prešov 1968, s. 52.
KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy.* Romae 1970, s. 149.

МАГОЧІЙ, П. П.: *Формування національної самосвідомості: Підкарпатска рус (1848 – 1948)*. Ужгород 1994, s. 114.

PEKAR, A.: *Historie backround of the Eparchy of Prjashev*. Pittsburgh 1968, s. 49.

SABOLOVÁ, T.: *História katedrály sv. Jána Krstiteľa v Prešove*. Diplomová práca. Prešov 1997, s. 43.

ŠTURÁK, P.: Katedrálny chrám svätého Jána Krstiteľa a biskupská rezidencia v Prešove. In: *História katedrálneho chrámu svätého Jána Krstiteľa a biskupskej rezidencie v Prešove*. Prešov: Petra 2007, s. 37.

Croatian Diocese of Križevci. In: http://www.gcatholic.org/dioceses/diocese/kriz0.htm.

Mediálny svet súčasnosti verzus mediálny katolícky svet

MARTINA POLÁKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The paper deals with the issue of Christian mass media. Having been a moderator as well as an editor in the commercial mass media environment, I feel sorry that the world of media is divided into secular one and Christian one. However, it is not only Slovak but also worldwide reality. This paper offers a view on Christian media as a part of a media spectrum and it emphasises Christian personality as a pillar of the world of media appealing to professionalism in the impact of Christian media. The paper also offers some advice according to which the Christian mass media could be more attractive and according to which positive values could be presented through the Christian media format. There are many ways how to improve the context and scope of Christian media and one must be inspired and be aware of the ways which have already been successful in this market.*

Key words: *Media. Christian values. Catholic media. Professionalism. Church.*

Úvod

Spoločenské komunikačné prostriedky, médiá, či mediálny priestor sú dnes mimoriadne často spomínané záležitosti v zmysle politiky, ekonomiky, zábavy, psychológie, ale i manipulácie a vplyvu na súčasných ľudí. Je dôležité podotknúť už v úvode, že masmédiá dnes patria predovšetkým do ekonomickej oblasti, prinášajú zisk (aj verejnoprávne by sa mali snažiť o finančnú prosperitu a sledovanosť) a preto je dôležité zamýšľať sa nad nimi inak ako pred niekoľkými rokmi. V dobe po nežnej revolúcii v 89-om, sme pocítili úžas a radosť nad tým, že máme kresťanské médiá – rovnako ako náboženskú slobodu, že máme informácie a s nimi

vznikajúce komerčné médiá, od ktorých sme nevedeli odtrhnúť oči i uši. Obidva póly mediálneho sveta sa posunuli a často zisťujeme, že my ostávame stáť. Či už ako naivní misiológovia všadeprítomnej evanjelizácie na strane katolíckeho mediálneho sveta, alebo ako ľudia, ktorí si myslia, že v médiách hodno i možno ukázať všetko bez morálneho kreditu. Ani jeden extrém, nie je dobrý a treba reálne zvážiť možnosti a potreby ako dnes využiť masmédiá komerčné, verejnoprávne a ako vylepšiť médiá kresťanské. Ani tie by sa totiž nemali brániť tvorbe zisku a nemali by byť iba Popoluškou mediálneho trhu, ktorá sa sťažuje na svoje úbohé postavenie mimo hry.

Priznám sa, že k tomuto príspevku ma inšpiroval aj nedávny Svetový deň spoločenských komunikačných prostriedkov, ktorý sa každoročne slávi v Siedmu veľkonočnú nedeľu a masmediálnej problematike sa venovali aj Katolícke noviny, predovšetkým z pohľadu katolíckych médií.

Osobne ako človek a kresťan, vychádzajúci z komerčného mediálneho prostredia, je mi ľúto, že tento mediálny svet delíme na sekulárny a kresťanský. Úlohou ľudí v masmédiách je totiž prinášať pravdu, bez ohľadu na ich svetonázorové a náboženské zaradenie, informáciu či zábavu tak, aby plnila svoj účel.

Kresťanská osobnosť ako morálny pilier súčasného mediálneho sveta

Už v dokumentoch Katolíckej cirkvi sa odráža požiadavka na kvality a zručnosti kresťanskej osobnosti pôsobiacej v médiách. Katolícka cirkev poukazuje na schopnosti a kvality, ktoré môžu paušálne platiť nielen pre osobnosť „katolícku“, ale osobnosť kresťanskú, teda nevyníma z týchto kritérií iné náboženské kresťanské denominácie. Kresťanská osobnosť v rámci médií, môže byť ideálom pre vnímanie mediálnej osobnosti všeobecne, nevynímajúc ani ľudí pôsobiacich v sekulárnych médiách. Práve tam je totiž miesto ukázať veľkosť žurnalistu i duchovnej osobnosti zároveň. Ide teda o disponovanie kvalitami akými sú vzdelanie, spoločenský a kultúrny prehľad, flexibilita, morálka, empatia a etický rozmer mediálnej práce.

Kresťanské umenie a kresťanský mediálny svet je bohatá platforma, na ktorej možno stavať umeleckú i mediálnu tvorbu súčasnosti. Kresťanstvo znamená dostatok tém na umelecké či mediálne stvárnenie. Má obsah, ktorý dokáže naplniť hudbu, výtvarné umenie, filmové, divadelné aj televízne scenáre. Samotné kresťanské umenie má bohatú históriu, ale hlavne potenciál tvoriť a ponúkať kvalitu s ohľadom na hodnoty, zásady a zároveň môže osloviť krásou a umeleckosťou. Je veľa námetov, ale aj problémov, ktoré sa dajú spracovať zaujímavo i napínavo, bez použi-

tia prostriedkov, jazyka i obrazu, ktoré sú nekultúrnou urážkou ľudskej osoby, vzťahov a samotného umenia. Katolícka cirkev disponuje vo svojej histórii osobnostnými piliermi či už v osobách pápežov, biskupov, kňazov ale aj množstva laikov, ktorí tvorili umelecky hodnotné diela. Ak sa však pohybujeme v priestore mediálnej kultúry, je namieste vyzdvihnúť tie osobnosti, ktoré sa prezentujú alebo prezentovali v médiách a ich morálny kredit nebol znížený na úroveň bulváru. V zmysle mediálnej prezentácie ide hlavne o laikov Cirkvi, ktorí skutočne svoj talent využívajú v prospech vyšších cieľov, ľudí i v prospech seba.

Cirkev je inštitúciou, ktorá ponúka mnoho dobrého, ale málo medializovaného. O Cirkvi dnes možno hovoriť s pohľadu histórie, ale i jej slobodnej súčasnosti. Treba si však položiť aj otázky, či Cirkev vie komunikovať mediálne a skutočne využiť potenciál, ktorý má v laikoch, ktorí často dostanú profesionálny priestor a podmienky až v sekulárnych médiách.

Cirkev je inštitúcia mimoriadnych možností a kvalít. Samozrejme, môžeme si dať otázku či aj v rámci svojich možností urobila po roku 1989 všetko, čo sa núkalo a aj dnes od Cirkvi mnohí očakávajú a mimoriadne sledujú jej konanie. K využitiu možností Cirkvi sa vyjadril aj biskup Rudolf Baláž, ktorý na margo tejto témy hovorí: „Myslím si, že ich nevyužila, pretože možnosti boli veľké a dokonca aj ľudia iného vyznania očakávali, že Cirkev urobí ešte viac. Napriek tomu si myslím, že Cirkev urobila dosť a zameriavať sa len na absolútne ciele nie je dobré. Aj keď sme získali slobodu, niektoré prekážky boli stopädesiatročné. Takže sa to muselo prejaviť a každý z biskupov, najmä diecéznych, sa musel zoznámiť so svojím prostredím. Až neskôr sme objavili, kde je to skrehnuté a kde to stojí za to. Závisí to aj od toho, akí farári boli v tej-ktorej farnosti v dávnej minulosti. Ja som nástup nových čias po rokoch prenasledovania komunistami veľmi vítal a prežíval som ich s vďačnosťou. Vďaka svojím spolupracovníkom – kňazom aj laikom – sme toho urobili veľmi veľa, a to nie je chvála, ale fakt.“ Tvár Cirkvi sa počas posledných dvadsiatich rokov zmenila, biskup Baláž o tejto skutočnosti hovoril ako o fakte vhodnom na zamyslenie. Cirkev bola po všetkých zásahoch komunistov ubiedená a zo strany veriacich sa jej veľa vecí tolerovalo. Hovorilo sa: Nedá sa nič robiť, také sú časy. Teraz sú veriaci náročnejší, mnohí boli v tej dobe deťmi a dnes sú už vzdelaní v moderných školách, majú moderné myslenie. „V tomto smere by som povedal, že nám nie je všetko jedno.“ Čo sa týka problémov Cirkvi na Slovensku, hoci komunizmus pominul, v ľuďoch ostala nezahojená rana a v náboženskej oblasti je príznačná ľahostajnosť. No aj keby boli na svete samí svätí, Cirkev nebude bez problémov. V slovenskej spoločnosti navyše rezonuje otázka odluky Cirkvi od štátu. Biskup

Baláž na otázku či na ňu dozrel čas odpovedal: „Cirkev chce byť svojbytná. Nie som proti oddeleniu od štátu a nemyslím si, že by bol problém, keby sme nedostávali peniaze na platy kňazov. Spravodlivosť si však vyžaduje, aby Cirkvi boli vrátené všetky ukradnuté majetky. Nielen od čias keď začal komunizmus, ale ešte aj pred tým. Štát ich zhabal a teraz berie miliónové poplatky za diaľnice, ktoré sú postavené na cirkevnej pôde. A to je len jeden z príkladov. Ak sa všetko zo strany štátu vyrovná, potom nie je problém, aby sme vytvorili nový systém financovania, a nebudeme chcieť od štátu nič. No vykradnúť Cirkev po materiálnej stránke a chcieť teraz začať novú éru, to je krádež, ktorá sa má zlegalizovať.“[1]

Na podobnú otázku odpovedal aj pražský arcibiskup a český prímas Dominik Duka OP, ktorý vidí v Cirkvi a v štáte nástroje, ktoré majú pomáhať a chrániť. Cirkev má cestu na záchranu človeka a štát má v duchu solidarity a subsidiarity viesť ľudí k bonum comune.[2] Preto existuje kategoriálna pastorácia, charitatívne inštitúcie, cirkevné školstvo. Zmyslom tohto školstva však nie je vychovať vzorného katolíka. Jeho cieľom je pomôcť spoločnosti, aby sme mali pevných, charakterných a vzdelaných ľudí. K tomu patrí aj otázka Cirkvi, služby i otázka viery. Viera nie je niečo, čo patrí do sakristie alebo do súkromného vlastníctva. Ide o spoločenský kvas, ktorý štát nemôže ponúknuť.[3]

Ak chceme hovoriť o osobnostiach, ktoré vychádzajú z Cirkvi, zrejme to nebudú typické celebrity súčasnosti, ale budú to ľudia živej viery, ktorá bude viditeľná v ich práci. Takéto osobnosti existujú určite aj v dnešnej modernej spoločnosti, aspoň niekoľko ich spomenieme a upriamime svoju pozornosť na ich prácu a pozíciu, ale aj mediálny obraz. Pokúsime sa touto podkapitolou ukázať smer súčasnej mediálnej kultúry.

Veriaci človek - umelec, nemusí pôsobiť iba v kresťanských médiách a neveriaci iba v sekulárnych. I keď neveriaci mediálny pracovník či umelec má o poznanie ťažšiu pozíciu pôsobiť v kresťanskom médiu, pretože potrebuje presne a správne nastavený duchovný rozmer. Jeho pôsobenie v rámci svojho svedomia vo svetských médiách môže byť však rovnako vysoko morálne.

Tomáš Halík hovorí, že ho vždy fascinovali hrdinovia mravného protestu. Skutoční hrdinovia pre neho nie sú vojnoví bojovníci, ale ľudia,

---

1 Porov. ŠULÍK, I.: Priateľstvo s Kristom je životná výhra. In: *Katolícke noviny*. Trnava : SSV. 2011, roč. 126, č. 16/17, s. 13.

2 Spoločné, všeobecné dobro. http://cs.wikipedia.org/wiki/Latinsk%C3%A1_r%C4%8Den%C3%AD_B. (28. 5. 2012)

3 Porov. ŠULÍK, I.: Viera je spoločenský kvas, ktorý môže ponúknuť iba Cirkev. In: *Katolícke noviny*. Trnava : SSV. 2011/2012, roč. 126, č. 51/52, s. 11.

ktorí na základe vernosti svojmu svedomiu, boli schopní a ochotní postaviť sa proti moci, proti väčšine a verejnej mienke.[4]

Toto je aj osobnosť súčasného mediálneho sveta s ohľadom na jej kvality, kresťanský svetonázor a mediálny obraz. Súčasná mediálna moc často kladie ruku na ústa tým, ktorí majú iný názor na tvorbu, mediálnu prezentáciu sú v opozícii k väčšine. Minoritný názor sa berie ako nepodstatný, napriek tomu, žeby mohol byť správny. Súčasné médiá sú toho dôkazom.

Profesionalita v kresťanských médiách

Skôr ako otvorím tému profesionality v kresťanských médiách, poukážem na to, že profesionalita je kvalita, ktorá smeruje k tomu, že nielen médiá, ale čokoľvek, čomu sa človek venuje ako základnej sfére povolania, potrebuje predovšetkým odborný, teda profesionálny rozmer vo svojej oblasti. V rámci médií, teda nemôžeme hovoriť a vymedzovať odbornosť médií kresťanských a sekulárnych. Tie by mali spĺňať podmienky a kritériá dané v mediálnej oblasti. A tak napriek tomu, že upriamujem pozornosť na profesionalitu v kresťanských médiách, ide skôr o popis slabých stránok a návrhov, ako smerovať kresťanské médium k tomu, aby bolo v súčasnej dobe konkurencie schopným, odborným. A zároveň si ponechalo originalitu jemu vlastnú, bez straty úrovne základných kritérií, ktoré sú nastavené v mediálnej oblasti. V kresťanských médiách má svoj podiel, vplyv i finančné zainteresovanie predovšetkým Cirkev, chcem preto upriamiť na jej úlohou v rámci formovania profesionálneho kresťanského média.

Cirkev v rámci mediálnej spoločnosti môže a má významné postavenie. Prítomnosť Cirkvi napríklad v kybernetickom priestore je veľmi dôležitá a má hlboký, predovšetkým hodnotový význam. Cirkev môže významne pôsobiť aj vo vzťahu k podnikateľským skupinám. Profesor Zasępa, ktorý má skúsenosti z riadenia Lublinských škôl biznisu, tvrdí, že aj ľudí, ktorých formujú a snažia sa presviedčať o rozširovaní vzťahu a kontaktu s klientmi prostredníctvom komunikačných prostriedkov, upozorňujú predovšetkým na účinnosť takejto komunikácie. Ale účinná bude až vtedy, ak sa bude vnímať ako investícia do podnikania, ako prvok marketingu, public relations a nielen ako prostriedok zisku. Tí, ktorí duchovne vedú podnikateľov, musia zdôrazňovať, že budovanie skutočného spoločenstva, musí mať svoj pevný a trvalý základ. Ide o nutnosť renesancie etiky pri internetovom podporovanom rozvoji ekonomiky. Úlohou Cirkvi v oblasti virtuálnej komunikácie je aj pomoc pri formu-

[4] Porov. DOSTATNI, T. – HALÍK, T.: *Tomáš Halík. Smířená různost.* Praha : Portál. 2011. s. 91.

lovaní dôležitých otázok. Väčšinou sa v populárnych diskusných skupinách upriamuje na zvrhlé a neetické témy. Cirkev teda musí podporovať existenciu zdravej verejnej mienky. To si vyžaduje vzdelaných a skúsených profesionálov vrátane členov Cirkvi, ktorí budú vedieť klasifikovať informácie na internete (zrejme budúcnosti masmediálnej sféry), budú vedieť verifikovať a zjednodušovať reportáže bez toho, aby zmenšili ich význam, odhaľovať problémy ľudí bez toho, aby obchodovali s ľudským utrpením, biedou a emóciami. Dobre premyslené a dobre vedené virtuálne spoločenstvá s účasťou ľudí z Cirkvi, môžu zohrať významnú úlohu spolu s tradičným, spoločensky a kultúrne zorientovaným novinárstvom. Adresátom tejto spolupráce musí byť človek so svojím intelektom, s celou morálnou sférou, estetickými záľubami a náboženskou sférou – teda skôr vierou, lebo o nej sa nielen hovorí, ale aj svedčí. Tak, ako cestou Cirkvi je človek, tak musí byť človek aj cestou Cirkvi v globalizačných procesoch.[5]

Treba si uvedomiť, že kresťanstvo ako náboženstvo stvárnilo náš kontinent. Pri diskusiách o procese globalizácie, ktorá s mediálnou problematikou úzko súvisí, treba upozorniť na to, že Katolícku cirkev môžeme označiť za jedného z prvých „globálnych hráčov" ľudských dejín a pápež Benedikt XVI. svojimi aktivitami tento charakter svojho úradu len potvrdzoval. Zdá sa, že práve kresťanstvo má v súčasnej fáze globalizácie pozoruhodnú šancu. Má totiž mnoho spoločného s tradičnými náboženstvami (židovstvo a islam), s ktorými zdieľa „abrahámovské" monoteistické východisko, ale aj so západnou kultúrou, ktorá vznikla v jej lone a je s kresťanstvom prepojená. A tak Západ, ktorý sa dostáva do dramatických stretov s niektorými islamskými kruhmi môže byť platformou na preukázanie pozitívneho vplyvu kresťanstva. Nie je práve ono disponované prispieť k tomu, aby si tieto dve strany lepšie rozumeli? Možno ani kresťania ani Cirkev si túto šancu ešte dostatočne neuvedomujú a túto nádej zatiaľ nenaplnili. A tak aj táto možnosť je výzvou pre konanie Cirkvi v súčasnom svete.[6]

Ako výrazné požiadavky a východiská v mediálnej oblasti sa javia byť nasledujúce okruhy:

Jazyk – mimoriadne dôležitou témou v rámci mediálnej problematiky sa práve jazyk, ktorým sa evanjeliové, či iné morálne posolstvo môže šíriť. Je dôležité využívať moderné technológie a moderný jazyk tak, aby neboli v protiklade s meritom veci. Aby sa kvalitný obsah vedel pretaviť do mediálneho jazyka nielen v rámci kresťanských obsahov, obsahov týkajúcich s a Cirkvi, ale aj obsahov, ktoré sa týkajú náročných tém z ob-

5 Porov. ZASĘPA, T.:*Médiá v čase globalizácie*. Bratislava : LÚČ. 2002. s. 370-374.

6 Porov. HALÍK, T.: Globalizace a náboženství. In : MEZŘICKÝ, V.: *Globalizace*. Praha : Portál, 2003, s. 145-146.

lasti vedy, ale aj umenia. V súčasnej dobe, kedy náboženské posolstvá v mediálnej sfére nadobúdajú skôr hanlivý a senzáciechtivý rozmer, treba sa zamyslieť nad tým, ako do mediálneho priestoru súčasnosti môže vstúpiť Cirkev. Dôležité v tomto priestore je, aby Cirkev využívala mediálny jazyk, ak chce aby jej posolstvá boli pochopené a akceptované. Nemôže ostať pri klišé formálnych vyjadrení, ktorým nezainteresovaná časť nerozumie, a tak ich neodborne formuluje a podáva ďalej skreslené.

Nedostatok schopných komunikátorov – na strane sekulárnych aj cirkevných médií sa prejavuje ako neprofesionalita. Chýbajú komunikátori, teda sprostredkovatelia, pracovníci mediálnych oddelení, kompetentné autority špecializované na problémové, alebo zásadné oblasti spoločenského diania. To všetko potvrdzuje potrebu investovania do ľudí v rámci mediálnej komunikácie v zmysle dôvery a financií. Ide teda o formáciu a investície, pričom rovnako dôležitá je komunikačná stratégia. V rámci Cirkvi ide o cielené a strategické aplikovanie náboženského posolstva, čo vyžaduje systematickú prácu s verejnosťou na odbúravaní nedôvery a predsudkov, namiesto skeptického a negativistického prístupu k verejnosti a verejnej mienke. Treba zvážiť prehnanú kontrolu a citlivosť na náboženské posolstvo v sekulárnych médiách, aby neprechádzala do extrému úzkostlivosti a autoritatívnosti. Sám žurnalista je v tomto zmysle pod obrovským tlakom komercie a ziskovosti zo strany média a tlakom cirkvi na pozitívnu sebareprezentáciu. Dôležité je teda investovať do motivácie vlastných komunikátorov a do užšej spolupráce so sekulárnymi žurnalistami.[7]

Je teda možné podávať náboženské posolstvá mediálnym jazykom? Nepochybne je, treba však vnímať presnosť, výstižnosť a zrozumiteľnosť. Nie je to jednoznačná a ani jednoduchá cesta, pretože ak sa pokúšajú nájsť spoločnú reč náboženské posolstvá s mediálnymi príjemcami, čelia základnej otázke schopnosti mediálneho komunikačného kanála.[8] Ukazuje sa, že základná úloha žurnalistiky ukazovať pravdivý obraz sveta a rozvíjať osobné dobro v človeku je s poslaním Cirkvi vo vzácnej zhode. Nezhodné prvky vnášajú do tohto poslania žurnalistiky snahy šíriť propagandu, zabávať a vyvárať zisk. Ďalšou potrebou je komerčný prístup k žurnalistickej práci pri presadzovaní náboženského posolstva. Nekomerčný prístup vedie často k pasivite, profesionálnej nekvalite, prehnanej patetickosti a stagnácii. Komerčnosť tak možno vnímať v pozitívnom svetle úsilia presadiť sa nielen v rámci zisku, ale pre pritiahnutie pozornosti

---

7 Porov. RONČÁKOVÁ, T.: *Prienik náboženského a publicistického štýlu III. Môže Cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* Praha : Paulínky. 2010. s. 421-423.

8 Porov. RONČÁKOVÁ, T.: *Prienik náboženského a publicistického štýlu III. Môže Cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* 2010, s. 463

pre samotné posolstvo. A tak popustiť cirkevným médiám a Cirkvi ako takej uzdu komerčnosti, by mohlo priniesť vítané plody aj na poli šírenia náboženského posolstva.[9]

Toto je len skutočný základ toho, čo by Cirkev pri propagácii samej seba a svojho posolstva mohla urobiť. Témy dotýkajúce sa prepojenia Cirkvi a médií sú zatiaľ skutočne na začiatku svojej cesty. Priekopníčkou týchto tém na Slovensku je Terézia Rončáková so svojou trilógiou nesúcou názvy práve problematiky mediálneho jazyka a náboženského posolstva. Táto téma však nie je iba výzvou pre samotnú Cirkev. Ide o výzvu, ktorú by mali akceptovať aj médiá a v rámci komunikácie sa stretnúť na polceste. Na strane Cirkvi ide o zbavenie sa opatrníctva a strachu, o odbúranie podceňovania spravodajských hodnôt a investovanie do zručných komunikátorov. Na strane sekulárnych médií ide o odbúranie predsudkov, preceňovania spravodajských hodnôt za cenu zriekania sa pôvodného žurnalistického poslania a investovanie do profesionality svojich ľudí.[10]

Toto sú skutočne odporúčania, ktoré zrejme čaká ešte dlhá cesta, ale možnosti tu sú. Zrejme aj tu ide o človeka, jeho ochotu a otvorenosť vstúpiť na novú pôdu, dať priestor nepoznanému a nájsť konsenzus.

Vzdelanie – je veľmi dôležité obohacovať teologické fakulty o nové zaujímavé odbory späté s komunikáciou (masmediálnou, PR a pod.), mediálnou výchovou. Vzápätí absolventom ponúkať pracovné príležitosti s prispôsobením sa daným odborom, ktoré teológia ponúka. Neprodukovať študentov týchto fakúlt iba pre dobrovoľnícku činnosť, pretože bez finančného a profesionálneho prostredia sa nám mladých teológov, kresťansky zmýšľajúcich žurnalistov či umelcov nepodarí motivovať a zamestnať v inštitúciách, v ktorých môžu svoje vzdelanie využiť naplno. Často im sekulárne médiá ponúkajú profesionálne prostredie, motiváciu a náplň práce. Z toho však vyťažia iba pozitíva pre seba a často nie v zmysle kvalít osobnosti. Ide teda o to, aby ten, kto má na zreteli aj hodnotové kritéria, nemusel ich popierať v marazme súčasných mediálnych obsahov. Je úlohou Cirkvi vytvárať priestor pre budúcich vzdelaných kresťanov, a tak prispievať k ekonomickej oblasti štátu zamestnanosťou, ktorá má pozitívny vplyv na politický a ekonomický rozmer štátu a tým aj obraz štátu a Cirkvi vo svete.

Žijeme v krajine, kde len 17 percent ľudí vidí priamu súvislosť medzi kvalitou vlastného života a zo zoznamu hodnôt je túžba vzdelávať sa

---

9 Porov. RONČÁKOVÁ, *Prienik náboženského a publicistického štýlu III. Môže Cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* 2010, 135 – 136.

10 Porov. RONČÁKOVÁ, *Prienik náboženského a publicistického štýlu III. Môže Cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* 2010, s. 464.

na 25. mieste. A dokonca dnes polovica vysokoškolákov ide študovať nie preto, aby niečo vedeli, ale preto aby päť rokov nemuseli pracovať. Politici našej krajiny rozprávajú o vedomostnej spoločnosti, ale nikto poriadne nevie, čo to znamená. Žijeme v krajine, kde vzdelanie prestalo byť hodnotou, ale stalo sa komoditou.[11] Tento fakt by teologické fakulty a univerzity mali zvážiť a ponúknuť vzdelanie a odbory, ktoré vyprodukujú hodnotných ľudí vybavených nielen summou vedomostí, ale aj schopnosťou pracovať v mediálnej oblasti so záujmom a dokážu byť sami vzácnosťou, ktorou bude Cirkev konkurovať. Toto je know-how, ktoré by mala Cirkev a fakulty s teologickým zameraním využiť vo svoj prospech a toto je kvalita, ktorá dokáže zavážiť aj v komerčnom a konkurenčnom prostredí.

Laici v praxi – sú témou, ktorú rozpracoval Druhý vatikánsky koncil, ale výsostne téme pôsobenia laikov sa venuje vo svojej apoštolskej exhortácii pápež Ján Pavol II. Christifideles laici, ktorý je adresovaný biskupom, kňazom, rehoľníkom a laikom. Hneď v úvode sa odvoláva na podobenstvo z evanjelia, ktoré otvára náš pohľad na široko sa rozprestierajúcu Pánovu vinicu a na veľké zástupy mužov a žien, ktorých Boh volá a posiela, aby v nej pracovali: vinicou je celý svet (porov. Mt 13,38). *„od laikov vyžaduje odborná schopnosť, ľudská čestnosť a kresťanský duch pri uskutočňovaní ich práce ako cesta ku sebaposväteniu."* V rámci tejto masmediálnej témy vnímame ako dôležité odporúčanie, ktoré laikov upozorňuje na to, že *„nemôžu viesť žiadnu paralelnú existenciu: na jednej strane tzv. „duchovný" život s jeho hodnotami a požiadavkami, na druhej strane tzv. „svetský" život, to znamená rodinný život, život v práci, v sociálnych vzťahoch, v politickom angažovaní a v kultúre."* Tu sa zrejme najviac ukazuje, že život laika, pôsobiaceho v médiách, by mal byť aj tam ukotvený v hodnotách, ktorým verí. Mimoriadne dôležitou stránkou je výchova a vzdelávanie laikov. *„Teologické školenie laikov sa dnes javí stále potrebnejším nielen na základe dynamiky ich prehlbovania vo viere, ale aj na základe požiadavky „dosvedčovať nádej, ktorá je v nich" pred svetom a jeho ťažkými a komplexnými problémami. Absolútne sa vyžaduje systematická katechéza, prispôsobená veku a rozličným životným situáciám. Tak isto naliehavý je vyslovene kresťanský vplyv na kultúru, ako odpoveď na večné otázky, ktoré aj dnes znepokojujú ľudí a spoločnosti."*[12]

Na otázku spolupráce a vzťahu medzi kňazom a laikom odpovedá aj pastorálny teológ a vysokoškolský pedagóg Aleš Opatrný v zmysle, aby sa seba vzájomne nebáli. Ak má kňaz strach, že ho laici "prerastú",

---

11 Porov. FILIPKO, Nemáme víziu. In: *Život, 2011, roč.* 61, č. 50, s. 36.

12 Porov. JÁN PAVOL II. Christefideles laici. 1990. http://www.kbs.sk/?cid=1117279460. (9. 6. 2012).

bude ho to deformovať. Ak majú laici strach z kňaza, je to zlé. V Českej republike je málo kňazov, a tak každý nositeľ svätenia je nenahraditeľný v zmysle sviatostí. Situácia v Čechách tak stavia kňazov do istej výhody a laikov do pozície odkázanosti. *„Ide o určitú nerovnosť, ktorá sama osebe nie je zlá alebo zámerná, no prejaví sa prakticky. Ak k tomu kňaz pridá ešte aj nekomunikatívnosť a autoritatívnosť, tak je to o to ťažšie."*[13]

Pápež Benedikt XVI. apeluje na kňazov aby sa vzdelávali v súčasnej mediálnej problematike, ale ich úlohou je ostávať kňazmi tak, aby ich nepresahovalo mediálne pôsobenie. Tu sa otvára dnes nová cesta a výzva v pôsobení laikov. Spolupráca kléru a laikov má prinášať ovocie aj na mediálnom poli. V každom prípade komunikačne, spoločensky a odborne zdatní kresťania sú pilierom mediálneho prostredia v sekulárnych, ale predovšetkým kresťanských médiách. Schopnosť postaviť sa do odborného dialógu s opačnou názorovou stranou, vystupovanie v médiách sa javí ako mimoriadne dôležité a komunikačná zdatnosť výrazne požadovanou kompetenciou. Správna rétorika kresťana odráža jeho odborný fundament v praxi.

V rámci profesionality a dobrej prípravy mladých ľudí - laikov, ktorí by mohli byť mediálne platní, sa javí ako dôležitá potreba ich príprava v rámci pastorácie. Je dôležité budovať ŽIVÉ pastoračné centrum, kde denne prebieha niekoľko programov, a tie majú vlastne formačný a vzdelávací charakter. Ide o bohoslužby, kurzy základov viery, diskusie so zaujímavými hosťami, ekumenické i náboženské stretnutia, ale aj literárno-hudobné pásma, večery poézie, výstavy moderného umenia, jazykové kurzy, športové akcie, púte, plesy a spoločenské stretnutia. Iba z duchovne produktívnej farnosti, môžu vychádzať skutoční moderní veriaci. Ide o to, aby sa farnosti a zvlášť univerzitné (u nás pastoračné centrá) usilovali byť dielňou dialógu sveta a viery a a univerzitného sveta viery, dialógu ekumenického, medzináboženského a stále viac aj dialógu viery a umenia. Miesto, kde nájdu svoj duchovný domov mladí básnici, spisovatelia, výtvarníci, umelci, fotografi, skladatelia, hudobníci či speváci. [14]

Vlastné médiá – už tesne po roku 1989 mohli byť kresťanské médiá alternatívou, a to platí dodnes. Nemôžu si však dovoliť, byť v súčasnej globalizovanej dobe iba v úlohe Popolušky. Je možné, že ich takýto svet „zvalcuje" a nedá priestor pozitívam, ktorými si sami nie sú istí a nechcú vstupovať do konkurenčných vzťahov súčasného mediálneho sveta. Skutočná situácia nahráva práve ponuke kvalitnej, hodnotovo vysokej a čaká na menšinového diváka, ktorý sa pri kvalite môže stať na prekva-

---

13 Porov. ŠULÍK, I.: Kňaz dneška má byť veriaci a odolný. In: *Katolícke noviny*. Trnava : SSV, 2012. roč. 127, č. 23, s. 11.

14 Porov. DOSTATNI, – HALÍK, Tomáš: *Smířená různost*, 2011, s. 34

penie väčšinovým. Je dôležité vstúpiť do komerčného priestoru a „pobiť" sa o diváka svojim názorom. Dať mu najavo, že je to najlepšia možná ponuka, pretože je postavená na pevných morálnych základoch, ktoré ponúkajú humor, zábavu, informácie spôsobom, ktorý neuráža ľudskú dôstojnosť, nie je prvoplánový, zároveň môže byť táto ponuka evanjelizačná i pastoračná, ale aj moderná a príťažlivá.

V prípade kresťanských médií by som rada vyzdvihla prof. Zasępu, súčasného rektora Katolíckej univerzity v Ružomberku, ktorý je dnes mediálnym odborníkom. Ako kňaz ešte v dobách komunizmu vycestoval na mediálne štúdiá do USA. Po trojročnom štúdiu sa vrátil do rodného Poľska, založil v Lubline katolícke rádio, katolícku tlač a na Katolíckej univerzite katedru médií. Onedlho začal pracovať v mediálnej oblasti aj na Slovensku. Dnes sa venuje iba médiám. Ale ako sám hovorí, cíti sa byť kňazom i mediálnym expertom. *„Kňazom na prvom mieste, lebo kňazstvo je pre mňa najdôležitejšie."* Práve toto potvrdzuje aj slová Svätého otca, že kňaz, ktorý je aktívny v médiách by nemal dovoliť, aby jeho kňazstvo presiahla jeho mediálna pozícia. Dôležité sú vízie a zručnosť: *„Ako kňaz v médiách chcem, aby boli po technickej stránke na čo najvyššej úrovni. Snažím sa v prvom rade pomáhať človeku: aby mohol nájsť pravdu a tešiť sa z nej; aby sa mohol intelektuálne, právne, esteticky i nábožensky rozvíjať. Médiá by mali človeku pomáhať poznávať nielen svet, ale i Boha."* Čo do profesionality, by sa kresťanské médiá mali dať porovnať s ostatnými, nemali by sa však zaujímať iba o cirkevnú oblasť, ale aj sociálnu problematiku, aby informovali o všetkom prospešnom, ale aj o tom, čo človeka ničí.[15]

V roku 2005 sa konal seminár o kresťanských médiách na Katolíckej univerzite v Ružomberku, kde sa stretli odborníci činní v tomto segmente. Už vtedy sa polemizovalo o témach, ktoré by mali hýbať katolíckymi médiami, ale aj niekoľko rokov „po" nemôžeme povedať, že záväzky tohto seminára sa naplnili:

- reagovať pružnejšie a odvážnejšie
- odvaha na konflikt, inak budú kresťanské médiá sterilné
- rozvíjanie spoločnej reklamy a marketingu kresťanských médií
- presadzovanie mediálnej formácie kňazov v seminároch
- podpora aktivity a samostatnosti laikov a kňazov v úsilí o organizačnú a finančnú samostatnosť kresťanských médií na Slovensku

15 Porov. MARŤÁK, L. – ALBERT, M.: Médiá majú pomáhať poznávať svet i Boha. In: *Katolícke noviny*. Trnava : SSV. 2008. roč. 123, č. 26, s. 10.

- využiť príležitosti – hoci náročnej, na zriadenie vlastného televízneho kanálu v digitalizovanom vysielacom priestore.[16]

Financie sú jedným z najdôležitejších bodov, ktoré vplývajú na technické a personálne zabezpečenie mediálnej prevádzky bez ohľadu o aké masmédium ide. Financie sú potrebou na pokrytie nákladov a ekonomickú, personálnu a materiálnu vybavenosť média. Sú samozrejme prepojené s reklamou, v niektorých prípadoch s dotáciou, ale aj darcovstvom. Pripomenúť a vyzdvihnúť chcem *mecenášstvo* ako starý dobrý zvyk, kedy v historických dobách práve umenie a kultúra fungovali len vďaka bohatým mecenášom, ktorí si uvedomovali silu a krásu umenia i kultúry, ich funkciu a ktoré boli prínosom v rámci zábavy a voľného času. Tento priestor dnes plnia médiá a ak nájdu mecenáša, dnes by sme povedali investora, ktorý si uvedomuje ich úlohu v spoločnosti, môžu pracovať médiá na šírení kvalitného posolstva. Kresťanské médium sa financiám z komerčných zdrojov dnes nemôže vyhýbať, pretože mediálna oblasť, ako som to už naznačila v úvode, sa stala priemyselným odvetvím. Minimálne vo finančnej oblasti by sa mali kresťanské médiá „pobiť" a usilovať o svoj podiel na trhu. Ak teda Cirkev cíti skutočnú zodpovednosť za vstup do mediálneho priestoru šírením kresťanskej zvesti a hodnotných postojov, mohla by byť v pozícii financovania a podpory týchto médií ústretová (možno aj na úkor stavby nových chrámov a investovania do budov). Médiá majú dnes priestor a silu rovnajúcu sa „streche" z evanjelia.

Reklama je samostatnou marketingovou oblasťou, ale súčasťou predchádzajúcej témy financie. Zároveň je ďalšou z oblastí, ktorej by sa dnes kresťanské médiá vyhýbať nemali. Aj v nich treba čerpať z prirodzenej potreby človeka reagovať na reklamu, ale cestou vyzdvihnutia jej pozitívnej, kreatívnej, hodnotovej a estetickej úrovne.

V rámci týchto dvoch podstatných záležitostí akými sú financie a reklama, dovolím si nesúhlasiť s témou financovania, ako ju prezentovali Katolícke noviny 2013/19. *„Veľmi dôležitým sa javí spolufinancovanie cirkevných médií veriacimi. Veriaci si musia uvedomiť, že médiá sú tu pre nich...Spoločné financovanie Cirkvou a divákmi, poslucháčmi alebo čitateľmi sa javí ako jediná šanca na uskutočnenie i prevádzkovanie finančne náročných projektov, akými sú média a zvlášť televízia."*[17] Takéto chápanie financovania médií vedie práve k tomu, že vnímame kresťanské médiá ako nie konkurencieschopné a predovšetkým takáto forma „financovania" nedáva možnosti rozvíjania profesionality a neustálej kreativi-

16 Porov. KOLKOVÁ, T.: Kresťanské médiá: pomalý posun. In: *Katolícke noviny*. Trnava : SSV. 2005. roč. 120, č. 9, s. 15.

17 Porov. KOVÁČIK, J.: Mediálny svet v súčasnosti. In.: *Katolícke noviny*. Trnava : SSV. 2013. roč. 128, č. 19, s. 11.

ty, na základe predaja a zisku, ale podporuje stagnáciu za cenu istoty. V tomto zmysle by sa kresťanské médiá skutočne stali „iba“ alternatívou. Veriaca obec má podporovať „svoje“ médium, ale nie v zmysle financovania ako základnej marketingovej cesty.

Vlastníci sú v tomto prípade súčasťou laického pôsobenia v praxi. V rámci profesionálneho mediálneho pôsobenia kresťanského média ide však o hodnotných, vzdelaných ľudí z radov finančníkov, podnikateľov, alebo finančných skupín, ktorých hodnoty a mediálne smerovanie sú prepojením manažérskych schopností a rozmeru svedomia, teda mohutností, ktorých východiskom je podpora a investície do kvalitných mediálnych a umeleckých obsahov.

Toto všetko formuje kultúru spoločnosti a kultúrnosť človeka, a tiež jeho prístup k budúcemu vnímaniu médií, ale môže ho aj inšpirovať pre jeho vlastné pôsobenie v médiách. Práve tam by kresťanské médiá mali mať kvalitné personálne východisko. Profesor Halík si vo svojom diele Smířená různost tiež kladie otázku smerujúcu k využitiu mladých schopných ľudí. Kde zakotvia takíto mladí ľudia? Zvlášť ak cítiť veľký rozdiel medzi univerzitnou pastoráciou a pastoráciou farskou. Je dôležité, aby predovšetkým Cirkev vedela využiť tie pozitíva, na ktorých stavia kvalitná pastorácia a využiť vzdelaných, moderných členov Cirkvi v rámci médií a kultúry všeobecne. Dnes sa Cirkev nemôže uspokojiť s pozíciou alternatívy, s pozíciou, že je konečne uznaná a slobodná (ubehlo viac ako 20 rokov), pretože spôsoby, akými priťahujú sekulárne médiá svojho diváka, poslucháča či čitateľa, môžu neaktívnu alternatívu pochovať. K profesionálnej výbave kresťanských médií v súčasnosti patrí:

- vzdelanosť v rámci komunikácie, žurnalistiky, modernej mediálnej rétoriky
- aktívnosť smerom k recipientovi
- teologické vzdelanie
- rozhľad v sekulárnej i duchovnej problematike
- väčšia otvorenosť reklame
- finančná politika a prepracovaný marketing.

Problém profesionality nie je výsostne problémom kresťanských médií. Naopak, slabosti sekulárnych médií sa často ukážu v opačnej rovine. Tam, kde sa v rámci kresťanských médií stretávame s vysokou profesionalitou. Sekulárne médiá bojujú s neprofesionálnym prístupom (spracovanie náboženských či zložitých odborných tém) a naopak kresťanské médiá majú problém so spracovaním témy tak, aby bola príťažlivá pre recipienta.

„Práve vtedy, keď sa vnútorne zložitejšie témy stanú udalosťami dňa, môžeme sledovať neschopnosť novinárov primerane, t. j. pútavo, ale zároveň pravdivo ich spracovať."[18]

Tento problém popisuje skôr postoj sekulárnych médií voči náboženským obsahom.

Z náboženskej scény dneška vníma recipient za výdatnej pomoci sekulárnych médií iba negatívnu stránku náboženského oživenia, predovšetkým spojenie náboženstva s terorizmom, rád počúva o škandáloch a narastajúcom fundamentalizme. Médiá v tomto zmysle u nás charakterizuje „náboženský analfabetizmus", takmer nedotknutosť akýmkoľvek vzdelaním v oblasti náboženstva, teológie či cirkevnej histórie, a preto aj informácie o náboženskom svete sú také, ktoré potvrdzujú všeobecne známe stereotypy. Príkladom môžu byť napríklad zahraničné cesty pápežov, ktoré sa stretávajú väčšinou s obrovským záujmom nielen veriacich katolíkov, no sprevádzajúce správy hovoria väčšinou o tom, s akými negatívnymi reakciami môže pápež počítať, kto príde protestovať. A médiá, samozrejme v tomto prípade menšine, venujú až dojemný záujem. A celý tento proces zahmlieva základné pápežovo posolstvo alebo je z neho vytrhnuté, a to pôsobí kontroverzne. Druhý rozmer, postoj kresťana popisuje ten istý autor v zmysle „vulgárneho katolicizmu a bigotnosti". Existujú totiž také médiá, ktoré sú skutočne pozerajú na svet optikou antimodernistického postoja z prelomu 19. a 20. storočia. Stiahli sa do geta, v ktorom pestujú ilúziu, že čas sa zastavil niekde okolo roku 1910. Týka sa to tém, jazyka, mentality, ba i estetiky časopisov či iných médií. Ide o hru na premoderný svet. Ide o postoj, akoby celé 20. storočie so svojimi problémami a otázkami, II. vatikánskym koncilom a pod. ani nebolo.[19]

Iný autor hovorí o Cirkvi v tom zmysle, že v súčasnosti nestačí iba škrupulantsky striehnuť na faktické či domnelé chyby druhých a autoritársky chrániť často patologické prejavy paternalizmu. Týmto gestám dnešný človek nerozumie a zásadne ich odmieta. Veľmi rýchlo odhalí lacné a prázdne moralizovanie od skutočnej otvorenosti. Ak veriaci a najmä hierarchické štruktúry Cirkvi nebudú mať odvahu pomenovať zlo a postaviť sa na stranu spravodlivosti, ak budú potláčať úprimnú kritiku a vyžadovať feudálnu podriadenosť, potom je ohrozený proces zjednocovania ľudstva v jeho ekumenickom i globálnom rozmere. Potom sa otvoria brány sektám a všetkým moderným „besom", akými sú deštruktívne

18 GAZDA, I.: Prezentácia náboženských udalostí v printových médiách. In: *Quo vadis mass media*. Trnava : UCM, Fakulta masmediálnej komunikácie, 2009, s. 390.

19 Porov. DOSTATNI, – HALÍK, Tomáš Halík. *Smířená různost*, 2011, s. 40-43.

xenofóbie a mravný relativizmus.[20] Takýto postoj môžeme samozrejme využiť v mediálnej oblasti pri práci a konfrontácii s negatívnymi témami, ktoré sa odohrávajú v Cirkvi a novinár, (teraz predovšetkým kresťanský), ich potrebuje pomenovať a Cirkev nájsť odvahu vysvetliť tieto témy prístupným jazykom a otvorene dať priestor témam, ktoré často sekulárny svet zneužíva na bulvarizovanie.

Dnešný človek chce byť partnerom a nie iba objektom – a to v občianskej i cirkevnej rovine. Aby sa mohol stať hlboko ľudským a slobodným, potrebuje nielen informáciu, ale aj formáciu, súčasťou ktorej je aj evanjelizácia a katechetizácia. Takýto formačný proces smerujúci k slobode a zodpovednosti sa ukazuje byť pre Cirkev perspektívny, a to nielen pre jej tisícročné skúsenosti, ale aj pre jej základné poslanie: ohlasovať „evanjelium života" a uskutočňovať ho.[21]

Dominik Duka ako súčasnú výzvu pre Cirkev chápe skutočnú a pravdivú otvorenosť a oslovenie pre človeka, ktorý hľadá a on musí cítiť, že ho prijímame. Na to treba obnovu teologického štúdia, ktoré nemá byť postavené iba na aplikácii, ale aj na tom, že sa teológia bude zaoberať skutočnými problémami doby.[22] A to platí aj v rámci mediálnej kultúry. Kresťanská osobnosť má byť otvorená súčasným problémom i umeleckým smerom a prostriedkom, ale v centre stojí charakter a viera tvorcu v rámci mediálnych obsahov.

Profesionalita v kresťanských médiách spočíva aj v tom, že sa spôsob práce prispôsobí súčasným trendom, ktoré prinášajú do tvorivej práce pozitíva. Ani formát, ani reklama, ani zisk, o ktorých píšem a v súčasnosti sú samozrejmým meradlom ekonomickej i mediálnej praxe, nie sú v rozpore s kresťanským učením, ak sa dosahujú správnymi prostriedkami. Čím viac morálneho rozmeru vnášajú do svojho pôsobenia, tým viac môžu ukazovať cestu, akou sa aj v mediálnej oblasti dá ísť. V súčasnosti je potrebné, aby kresťanské médiá vytvárali nielen alternatívu, ktorá je stále ich poslaním, ale aby ju vytvárali v rámci nastaveného konkurenčného prostredia a boli v rámci neho konkurencie schopní. To sa týka najmä kvalitne odvedenej práce v rámci mediálnych obsahov, komunikácie, PR a flexibility na trhu. V tomto zmysle sa môžeme odvolať aj na biblické: *„Hľa, posielam vás ako ovce medzi vlkov. Buďte teda opatrní ako hady a jednoduchí ako holubice."* (Mt 10, 16).

---

20 Porov. MRÁZ, M.: *Globalizácia a katolicita v pohľade trinitárnej teológie. www.uski.sk/frm_2009/ran/2008/ran-2008-1-02.pdf. (16 .08. 2010).*

21 Porov. MRÁZ, M.: *Globalizácia a katolicita v pohľade trinitárnej teológie. www.uski.sk/frm_2009/ran/2008/ran-2008-1-02.pdf. (16 .08. 2010).*

22 Porov. ŠULÍK, Viera je spoločenský kvas, ktorý môže ponúknuť iba Cirkev. In: *Katolícke noviny, 2011/2012, roč.* 126, č. 51/52, s. 11.

K profesionalite v akejkoľvek oblasti patrí systematickosť práce, vízia do budúcnosti a potreba zisku pre ďalší rozvoj. Ten sa dosiahne samozrejme iba tak, že kresťanské médiá ponúknu obsah, priestor a o ten bude záujem zo strany poslucháčov, ale i potenciálnych zadávateľov reklamy a zo strany umeleckej obce, bude záujem objaviť sa vo vysielaní, ktoré prezentuje alternatívu, teda ich skutočný umelecký život, kedy moderátor zvládne bulvár na úrovni, pretože bulvár dostal svoje hanlivé pomenovanie vďaka spôsobu práce, akým sa v ňom pracuje dnes. Pôvodný význam bulváru pochádza z francúzskeho slova *boulevard* a ide o typickú širokú cestu, ktorá má v miestnom ponímaní charakter s rozvetvujúcimi sa komunikáciami a ktorá je lemovaná krásnou krajinou alebo scenériou.[23] Ak teda význam bulváru prenesieme aj do žurnalistickej oblasti, malo by ísť o množstvo informácií, ktoré môžu obsahovať osobné výpovede, ale bez zásahu do intimity, ktorú si adept nepraje. Rovnako ako sa pojem celebrita, ktorý kedysi označoval nadpriemernú osobnosť, zdegradoval, tak sa zmenil aj význam bulváru – ako širokého záberu informovanosti. A toto je zrejme cesta profesionality kresťanských médií. Vrátiť médiám charakter a podstatu a pritom byť modernou cestou v pozitívnom rozmere.

Profesionalita v kresťanských médiách je výzva. Je to nutná reakcia na súčasnú mediálnu oblasť a jej ponuku. Ide o rozmer, ktorý je potrebné postaviť z amaterizmu – teda práce, ktorá nie je vykonávaná odborne, na platformu a fundament odbornosti. Na využívanie dobrovoľníckej činnosti iba v prípade, že zámerom je budúca profesionálna ponuka a príprava dobrovoľného adepta, je vlastne motiváciou k jeho budúcemu povolaniu, ktoré bude finančne ohodnotené a využité v súlade z jeho odbornými kvalitami.

Tento pohľad potvrdzujú aj slová šéfredaktora oficiálneho týždenníka Katolíckej cirkvi v Čechách Antonína Randu, ktorý badá v cirkevných podmienkach neschopnosť zaplatiť a udržať kvalitných redaktorov, ktorí odchádzajú do iných médií, kde majú trikrát väčší plat. Riaditeľ slovenského štúdia LUX communication, Juraj Drobný zdieľa podobný názor, ktorý kresťanské médiá svojou funkčnosťou pasuje skôr do pozície "televíznej škôlky", pretože často kresťanské televízne štúdiá pripravia a vyškolia mladých ľudí pre prácu v iných médiách.[24]

Záver

Pluralita médií je fakt a je to tak v poriadku. Mnohí, ktorí majú možnosť vstupovať do mediálneho obsahu, tak robia nie vždy s pozitívnym

---

23 Porov. http://en.wikipedia.org/wiki/Boulevard. (30. 5. 2012).

24 Porov. KOLKOVÁ, T.: Kresťanské médiá: pomalý posun. In: *Katolícke noviny*. Trnava : SSV. 2005. roč. 120, č. 9, s. 15.

prínosom pre človeka, ale pre svoju vlastnú peňaženku a sledovanosť ako pilier mediálnej práce. Mne však ako základné východisko pre mediálnu prácu i obsah vychádza človek. Človek ako aktér a tvorca, človek ako duchovná bytosť a človek ako pilier mediálneho prostredia.

Namiesto toho, aby sme pred časom pracovali predovšetkým na skvalitnení človeka, ako východiskového bodu masmédií, začali sme tvoriť masmédiá kresťanské, prípadne rozdeľovať ich na menšie (TV NOE a LUX). Netvrdím, že vlastné kresťanské masmédiá nemajú opodstatnenie, práve naopak, v dobe globalizácie a plurality majú svoje miesto na masmediálnom trhu. Avšak – samotné vyjadrenia zainteresovaných ukazujú, že kresťanské masmédiá svojim obsahom, možnosťami i podielom odborníkov nenapredujú, ale naopak v mori profesionálov a ponuke iných masmédií sa strácajú.

V Katolíckych novinách venovaných práve problematike masmédií Jozef Kováčik popisuje situáciu po Druhom vatikánskom koncile, keď prevládal názor, že katolícke masmédiá by mali byť čisto evanjelizačné so zameranosťou na neveriacich, mali mať civilnejší charakter s ojedinelými náboženskými vstupmi či témami. Postupne sa ukázalo, že tento smer je neudržateľný. Neboli sledované ani veriacimi ani neveriacimi.[25] Osobne si myslím, že odpoveď je v samotnom úsilí, tvoriť týmto spôsobom. Súčasná doba ukazuje, že rozdielu medzi veriacim a neveriacim ako divákom niet. Tu sú merítkom iné kritériá, pretože mnohé nemorálne a kvalitatívne úbohé programy sledujú aj tzv. veriaci. Definovanie takéhoto veriaceho súčasnej mediálnej doby sa výstižne podarilo teológovi Tomášovi Halíkovi, ktorý popisuje generáciu rodičov a možno aj starých rodičov, ktorí žijú v akejsi „kultúrnej schizofrénii“, považujú sa za katolíkov, navštevujú pravidelne bohoslužby, zachovávajú rad zvykov, večer ale sedia pri televíznej obrazovke a svet masovej zábavy, sentimentálnych seriálov, akčných filmov a reklamy, ovplyvňuje ich videnie a prežívanie sveta podobne ako zmýšľanie ich neveriacich susedov – a možno viac ako nedeľná kázeň. Táto generácia nedokáže svoju vieru vierohodne odovzdať svojim deťom, ktorých videnie sveta je už primárne formované televíziou a internetom.[26]

Ako som už spomenula, v masmediálnej oblasti sa staviam skôr na stranu nerozdeľovania masmédií na sekulárne a kresťanské, ale na stranu využitia ľudí s vysokým morálnym kreditom a profesionálnym prístupom. V článku som však vychádzala z reality a rozdelenia mediálneho sveta na sekulárny a kresťanský (v médiách predovšetkým katolícky). Napriek tomu, že sme vytvorili vlastné masmédiá a začali riešiť vlastnú

25 Porov. KOVÁČIK, J.: Sú príležitosťou zdôvodniť nádej, ktorú v sebe nosíme. In: *Katolícke noviny*. Trnava : SSV. 2013. roč. 128, č. 19, s. 11.

26 Porov. DOSTATNI, T. – HALÍK, T.: *Tomáš Halík. Smířená různost*, 2011, s. 28-29.

masmediálnu problematiku a obsah, zároveň vyjadrujeme fakt (v Katolíckych novinách 2013/19), že *„katolícke masmédiá svojím rozpočtom nebudú môcť nikdy konkurovať ani verejnoprávnym, ani komerčným médiám – dostali sa do pozície alternatívnych médií."*[27] Nesúhlasím s týmto vyjadrením a rezignáciou. Článok v častiach o financiách a reklame ponúka možnosti. Pozícia „alternatívy" nemusí znamenať zánik. Aj keď hovoríme o stránke finančnej. Ide však o výzvu pre zrelých, vzdelaných a profesionálnych ľudí s odvahou vstúpiť do priestoru – ak chceme – masmediálnej alternatívy. A naplno ju využiť. Možno je našou mediálnou cestou byť úžasne menšinový a dobrý. Tak, ako by aj Katolícka cirkev, nemala pociťovať strach z menšinovosti, ale o to viac si potrpieť na kvalitu. Štatistické prvenstvo v tomto prípade nie je správnym meritkom, rovnako ako sledovanosť za každú cenu. Niekoľko zmien a poučení sa od väčšinového trhu tým nemusí byť na škodu.

Zoznam bibliografických odkazov:

DOSTATNI, T. – HALÍK, T.: *Tomáš Halík. Smířená různost.* Praha : Portál. 2011. 211 s. ISBN 978-80-7367-860-9.

FILIPKO, Nemáme víziu. In: *Život.* Bratislava : Ringier Axel Springer. 2011, roč. 61, č. 50. 114 s. ISSN 0139-6323.

GAZDA, I.: Prezentácia náboženských udalostí v printových médiách. In: *Quo vadis mass media.* Trnava : UCM, Fakulta masmediálnej komunikácie, 2009, 578 s. ISBN 978-80-8105-123-4.

HALÍK, T.: Globalizace a náboženství. In: MEZŘICKÝ, V.: *Globalizace.* Praha : Portál, 2003, 147 s. ISBN 80-7178-748-5.

http://en.wikipedia.org/wiki/Boulevard. (30. 5. 2012).

http://cs.wikipedia.org/wiki/Latinsk%C3%A1_r%C4%8Den%C3%AD_B. (28. 5. 2012)

JÁN PAVOL II. *Christefideles laici.* 1990. http://www.kbs.sk/?cid=1117279460. (9. 6. 2012).

KOLKOVÁ, T.: Kresťanské médiá: pomalý posun. In: *Katolícke noviny.* Trnava : SSV. 2005. roč. 120, č. 9, 32 s. ISSN 0139-8512

KOVÁČIK, J.: Mediálny svet v súčasnosti. In.: Katolícke noviny. Trnava : SSV. 2013. roč. 128, č. 19, 32 s. ISSN 0139-8512.

KOVÁČIK, J.: Sú príležitosťou zdôvodniť nádej, ktorú v sebe nosíme. In: Katolícke noviny. Trnava : SSV. 2013. roč. 128, č. 19, 32 s. ISSN 0139-8512.

[27] KOVÁČIK, J.: *Sú príležitosťou zdôvodniť nádej, ktorú v sebe nosíme.* In: *Katolícke noviny.* Trnava : SSV. 2013. roč.128, č. 19, s. 10.

MARŤÁK, L. – ALBERT, M.: Médiá majú pomáhať poznávať svet i Boha. In: *Katolícke noviny*. Trnava : SSV. 2008. roč. 123, č. 26, 32 s. ISSN 0139-8512.

MRÁZ, M.: *Globalizácia a katolicita v pohľade trinitárnej teológie*. www.uski.sk/frm_2009/ran/2008/ran-2008-1-02.pdf. (16 .08. 2010).

RONČÁKOVÁ, T.: *Prienik náboženského a publicistického štýlu III. Môže Cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* Praha : Paulínky. 2010, 477 s. ISBN 978-80-7450-011-4.

ŠULÍK, I.: Kňaz dneška má byť veriaci a odolný. In: *Katolícke noviny*. Trnava : SSV, 2012. roč. 127, č. 23, 32 s. ISSN 0139-8512.

ŠULÍK, I.: Priateľstvo s Kristom je životná výhra. In: *Katolícke noviny*. Trnava : SSV. 2011, roč. 126, č. 16/17, 32 s. ISSN 0139-8512.

ŠULÍK, I.: Viera je spoločenský kvas, ktorý môže ponúknuť iba Cirkev. In: *Katolícke noviny*. Trnava : SSV. 2011/2012, roč. 126, č. 51/52, 32 s. ISSN 0139-8512.

ŠULÍK, Viera je spoločenský kvas, ktorý môže ponúknuť iba Cirkev. In: *Katolícke noviny*, 2011/2012, roč. 126, č. 51/52, 32 s. ISSN 0139-8512.

ZASĘPA, T.: *Médiá v čase globalizácie*. Bratislava : LÚČ. 2002, 425 s. ISBN 80-7114-387-1.

Modlitba chvály ako súčasť liturgie západného a východného obradu

VERONIKA LIPTÁKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Praise is the noblest form of prayer because it celebrates God Himself. The basic expression of praise and worship God in the Catholic Church since the early Christian Church is the liturgy. The aim of this paper is to approach the liturgy of Eastern and Western Rite as a celebration of God, which is full of prayers of praise. Paper clarifies the prayer of praise as a form of prayer, as defined by the Catechism of the Catholic Church. Then gradually focus on the parts of the liturgy that have doxological, regal character, first in the Western and the Eastern rite, as we know in our area. Finally, briefly describe the liturgy of the hours, which sanctifies time and extended praise to the different hours of the day.*

Key words: *Prayer of praise. Liturgy. Western rite. Eastern rite. Liturgy of the Hours. Poses. Liturgical attitudes.*

Liturgia Eucharistie je od čias ranokresťanskej Cirkvi základným vyjadrením chvály a uctievania Boha v Katolíckej cirkvi, pretože *„v pozemskej liturgii máme účasť a vopred okusujeme tú nebeskú liturgiu... s celým zástupom nebeského vojska spievame chválospev na slávu Pánovi“* (SC 8).Je jednou zo sviatostí, ale zároveň základný kult, ktorý kresťania (katolíci) preukazujú Kristovi a skrze neho Otcovi v Duchu Svätom (porov. KKC 1325). Podľa *Katechizmu Katolíckej cirkvi* sa nazýva prameňom a vrcholom celého kresťanského života (porov. KKC 1324). Má rozličné pomenovania ako *Pánova večera, Lámanie chleba, Pamiatka, Svätá obeta, Svätá a božská liturgia, Prijímanie, Svätá omša, Eucharistické zhromaždenie*, ale taktiež aj *Eucharistia* (porov. KKC 1328-1332), ktoré najlepšie označuje podstatu tejto sviatosti a tohto kultu – vzdávanie vďaky Bohu. Toto pomenovanie sa odvodzuje od gréckych slov: *eucharistein* (porov. Lk 22,19; 1 Kor 11,24) – vzdávať vďaky a *eulogein* (porov. Mt

26,26; Mk 14,22) – dobrorečiť, a pripomína židovské dobrorečenia typické najme pri stolovaní, ktoré mali ohlasovať Božie diela: stvorenie, vykúpenie a posvätenie.

Eucharistia vždy bola a je spojená s chválou a velebením: *„je obetou vzdávania vďaky Otcovi, je dobrorečením ktorým Cirkev vyjadruje svoju vďačnosť Bohu za všetky jeho dobrodenia a za všetko, čo vykonal stvorením, vykúpením a posvätením“* (KKC 1360). Je v nej oslavované predovšetkým Kristovo veľkonočné tajomstvo (porov. KKC 1069). Aj napriek tomu, že prešla mnohými zmenami a vývojom, si zachovala tento oslavný ráz. Na mnohých miestach môžeme v súčasnej podobe liturgie v rozličných rítoch vidieť modlitbu chvály.

Cieľom príspevku je priblížiť liturgiu ako oslavu Boha, ktorá je plná modlitieb chvál. V krátkosti vysvetlíme, čo je to modlitba chvál podľa definície z *Katechizmu Katolíckej cirkvi* a pozrieme na liturgiu latinského i byzantského obradu, ako ich poznáme na našom území, a ich časti, ktoré súvisia s modlitbou chvály. Nakoniec v krátkosti popíšeme aj liturgiu hodín, ktorou sa posvätcuje čas a predlžuje chvála na rozličné hodiny dňa.

Definícia modlitby chvál podľa *Katechizmu Katolíckej cirkvi*

Katechizmus Katolíckej cirkvi hovorí o modlitbe chvály v článku 2639 a definuje ju takto:

„Chvála je forma modlitby, ktorá najbezprostrednejšie uznáva, že Boh je Boh. Ospevuje ho pre neho samého, oslavuje ho preto, že ON JE, ešte viac než za to, čo koná. Chvála je účasťou na blaženosti čistých sŕdc, ktoré milujú Boha vo viere skôr, akoby ho videli v sláve. Prostredníctvom chvály sa Duch Svätý spája s naším duchom, aby dosviedčal, že sme Božie deti (Rim 8,16), vydáva svedectvo v prospech jednorodeného Syna, v ktorom sme adoptovaní za synov a skrze ktorého oslavujeme Otca. Chvála spája ostatné formy modlitby a povznáša ich k tomu, ktorý je prameňom a cieľom – k jedinému Bohu Otcovi, »od ktorého je všetko a my sme pre neho« (1 Kor 8,6).“ (KKC 2639)

Na tomto mieste sa pokúsime rozmeniť túto definíciu na drobné, a tak získať základné charakteristiky modlitby chvál:

- *chvála najbezprostrednejšie uznáva, že Boh je Boh* – čo znamená, že centrom chvály je Boh. Človek, ktorý chváli, je sústredený na Boha, nie na seba a svoje potreby.
- *chvála ospevuje Boha pre neho samého, oslavuje ho preto, že ON JE, ešte viac než za to, čo koná* – chvála je najvznešenejším druhom modlitby, pretože sa nesústredí na Božie dary, ale na neho samého, na to aký je, jeho vlastnosti a charakter.

- *chvála je účasťou na blaženosti čistých sŕdc* – znamená, že len človek čistého srdca dokáže vidieť, čo Boh koná v jeho živote, aký je a chváliť ho za to: *„Blahoslavení čistého srdca, lebo oni uvidia Boha“* (Mt 5,8).
- *chvála sa uskutočňuje vo viere* – aj keď človek ešte teraz nemôže hľadieť na Boha z tváre do tváre, verí na základe Božieho slova a Tradície, že Boh je hodný chvály. Potom už samotná viera a dôvera človeka v jediného Boha sú oslavou.
- *vo chvále nám prichádza na pomoc Svätý Duch* – on spôsobuje, že človek ako Božie dieťa smie chváliť svojho Otca, a inšpiruje oslavu Boha.

K tomu Katechizmus pridáva ešte jednu charakteristiku chvály a to, že modlitba chvály: *„je celkom nezištná a vznáša sa k Bohu“* (KKC 2649), z čoho vyplýva, že človek má chváliť Boha bez nároku na akúkoľvek výhodu, či odmenu, dokonca i keby to malo byť pre neho obetou.

Zastúpenie modlitby chvál v liturgii západného obradu

V západnom obrade sa liturgia skladá z dvoch častí: bohoslužby slova a eucharistickej slávnosti. K nim sa pridávajú ešte úvodné a záverečné obrady. Nebudeme sa venovať celej problematike a rozboru liturgie, ale budeme sa sústrediť na časti, ktoré súvisia s modlitbou chvály.

V úvodných obradoch sa nachádza starobylý hymnus *Gloria in excelsis Deo* („Sláva Bohu na výsostiach“), ktorý sa spieva iba na slávnosti, sviatky, pri zvláštnych príležitostiach a v nedele mimo adventu a pôstu.[1] Začiatok je citovaním chválospevu anjelov pri narodení Krista z *Evanjelia podľa Lukáša*: *„Sláva Bohu na výsostiach a na zemi pokoj ľuďom dobrej vôle“* (Lk 2,14). Ďalšie verše sú chválospevom Otca a Syna. Sú inšpirované anjelskou oslavou Božej moci z *Knihy zjavenia* (porov. Zjv 15,3-4):

„Chválime ťa, velebíme ťa, klaniame sa ti, oslavujeme ťa, vzdávame ti vďaky, lebo veľká je sláva tvoja, Pane Bože, Kráľ nebeský, Boh Otec všemohúci. Pane, Ježišu Kriste, ty jednorodený Syn, Pán a Boh, Baránok Boží, Syn Otca: Ty snímaš hriechy sveta, zmiluj sa nad nami. Ty snímaš hriechy sveta, prijmi našu úpenlivú prosbu. Ty sedíš po pravici Otca, zmiluj sa nad nami. Veď len ty si Svätý, len ty si Pán, len ty si Najvyšší, Ježišu Kriste, s Duchom Svätým v sláve Boha Otca. Amen.“[2]

---

1 Porov. ADAM, A.: *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj.* Praha : Vyšehrad, 2008. s. 189-191.

2 KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Aleluja. Svätá omša, modlitby, piesne.* Trnava : Dobrá kniha, 2010. s. 16-17.

Dôležitou oslavnou súčasťou bohoslužby slova je *alelujový spev*, ktorý je prípravou na čítanie evanjelia a teda zvolaním ku Kristovi.[3] Veriaci zvolávajú *Aleluja* neustále okrem obdobia Veľkého pôstu, teda v dňoch pokánia. *Aleluja* pochádzajúce zo židovskej bohoslužby sa nachádza aj v *Knihe Zjavenia* (Zjv 19,1-7). Je prevolávaním slávy nebeského Jeruzalema.[4]

Eucharistická časť začína prípravou obetných darov, kde ľud zvolá: *„Zvelebený Boh naveky!“*.[5] Táto časť pripomína židovské dobrorečenie – *bārakh*. Ľud žehná Bohu, chváli ho a dobrorečí mu, a tým je požehnaný. Božie požehnanie dosiahne svoj cieľ vtedy, keď na neho človek odpovedá vďačnou chválou.[6] V časti eucharistickej slávnosti je zvlášť významná eucharistická modlitba, ktorá začína *prefáciou* a končí veľkou *doxológiou* (chválospevom). *Prefácia* znamená, že kňaz pred tvárou Boha a všetkými oslavuje Boha Otca a vzdáva mu vďaky za dielo spásy. Delí sa na tri časti: úvod, ďakovné vypovedanie spasiteľného činu a prechod ku spoločnému chválospevu veriacich – *Sanctus*. Zvlášť pristavíme pri IV. eucharistickej modlitbe. Tá obsahuje podstatné časti východnej liturgie sv. Bazila Veľkého. Hovorí sa jej aj spásnodejinná anafora.[7]

„Velebíme ťa, svätý Otče, lebo si veľký a všetko si stvoril s múdrosťou a s láskou. Človeka si stvoril na svoj obraz a dal si mu na starosť celý svet, aby vládol nad všetkým tvorstvom a slúžil iba tebe, svojmu Stviteľovi. A keď pre svoju neposlušnosť stratil tvoje priateľstvo, neponechal si ho v moci smrti, ale milosrdne si pomáhal všetkým, aby ťa hľadali a našli. Viac ráz si ľuďom ponúkol zmluvu a ústami prorokov si ich povzbudzoval, aby očakávali spásu. Svätý Otče, až tak si svet miloval, že v plnosti času poslal si nám za Spasiteľa svojho jednorodeného Syna, ktorý sa mocou Ducha Svätého stal človekom, narodil sa z Márie Panny a žil podobný nám ľuďom vo všetkom okrem hriechu. Chudobným zvestoval spásu, zajatým vykúpenie, zronеným potešenie. Aby uskutočnil tvoj večný plán spásy, sám seba vydal na smrť a svojim zmŕtvychvstaní premohol smrť a obnovil život. A aby sme už nežili len sebe samým, ale jemu, ktorý za nás umrel a vstal z mŕtvych, od teba, Otče, poslal ako prvý dar veriacim Duch Svätého, ktorý završuje jeho dielo vo svete a všetko posväcuje. Preto ťa, Otče pro-

---

3 Porov. ADAM, A.: *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj.* Praha : Vyšehrad, 2008. s. 194.

4 Porov. KUNZLER, M.: *Liturgia Cirkvi.* Prešov : PETRA, 2009. s. 262.

5 KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Aleluja. Svätá omša, modlitby, piesne.* Trnava : Dobrá kniha, 2010. s. 23.

6 Porov. KUNETKA, F.: *Slavnost našeho vykoupení.* Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1997. s. 51.

7 Porov. ADAM, A.: *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj.* Praha : Vyšehrad, 2008. s. 201-203.

síme, nech Duch Svätý posvätí tieto dary, aby sa stali telom a krvou nášho Pána Ježiša Krista a mohli sme sláviť toto veľké tajomstvo, ktoré nám on sám zanechal ako večnú zmluvu."[8]

V nej sa vypočítavajú Božie činy v dejinách, čím vzdávame Bohu chválu: a) za to, aký je; b) za jeho stvorenie; c) za stvorenie človeka; d) za čin spásy v Kristovi.[9]

Sanctus, ktorý spievajú veriaci, je súčasťou eucharistickej modlitby. Jeho základ tvoria dve miesta v Písme: chválospev anjelov vo videní Izaiáša (porov. Iz 6,2n) a slávnostný vstup Ježiša do Jeruzalema (porov. Mt 21,9). Patrí tiež medzi oslavné časti liturgie. Patrí medzi najstaršie časti liturgie a pravdepodobne bol prevzatý zo židovskej bohoslužby. Slovo *hosana* je hebrejské slovo, ktorého pôvodný význam „tak pomôž" sa zmenil na slávnostné zvolanie na Božiu česť a česť kráľa.[10]

Ďalšia časť, ktorá by mala byť oslavného a chválového charakteru, je spev po prijímaní. Vo východných liturgiách je táto časť evidentnejšia, ako uvidíme. V západnom obrade je forma ponechaná na dobrovoľnosť veriacich – posvätné ticho, spev hymnu, žalmu, či piesne.[11] Pápež Pius XII. v encyklike *Mediator Dei* zdôrazňuje práve túto časť po prijímaní, aby sa jej venovala náležitá úcta. Vtedy sa má človek ponoriť do dôverného dialógu s Kristom, ktorého obsahom má byť vďakyvzdávanie a zvelebovanie.[12]

Záver tvoria obrady požehnania a prepustenia. Z tohto krátkeho rozboru sme mohli vidieť, že latinská liturgia obsahuje miesta špeciálne sústredené na modlitbu chvály a oslavy. Skúsime ju porovnať s byzantskou liturgiou.

Zastúpenie modlitby chvál v liturgii východného obradu

V tejto časti sa bližšie pozrieme na liturgiu sv. Jána Zlatoústeho, ktorá sa najčastejšie vyskytuje na našom území. Hlavný nástroj, ktorý sa používa na oslavu Boha v liturgii na Východe, je ľudský hlas. Východný

8 Porov. Eucharistická modlitba IV. <http://www.paterpio.sk/index.php?option=com_content&view= article&catid=63%3Aomsa&id=92%3Aeucharisticka-modlitba&Itemid=125> (29.5.2013).

9 Porov. KUNETKA, F.: *Slavnost našeho vykokupení.* Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1997. s. 12.

10 Porov. ADAM, A.: *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj.* Praha : Vyšehrad, 2008. s. 203.

11 Porov. ADAMKO, R.: Spevy vďakyvzdávania po svätom prijímaní. In: *Adoremus Te.*[online]. 1998, roč. 1, č. 4. s 27-29. [cit. 2013-03-16]. Dostupné na internete: <http://www.spevnik.sk/doc/at1998-4.pdf>.

12 Porov. PIUS XII.: *Mediator Dei.* čl. 75-77. <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents /hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei_en.html>. (16.3.2013).

byzantský obrad je založený na speve. V byzantsko-slovanskej liturgii sv. Jána Zlatoústeho má nezastupiteľné miesto.[13]

Liturgia sv. Jána Zlatoústeho sa delí na tri časti: a) prípravnú časť – *proskomídiu*, v ktorej kňaz pripravuje dary a modlí sa nad nimi (táto časť je neverejná); b) *liturgiu katechumenov*, na ktorej mohli byť prítomní aj ešte nepokrstení ľudia (táto časť je zhodná s bohoslužbou slova v západnom obrade); c) *liturgiu veriacich*, na ktorej mohli byť prítomní iba pokrstení (v západnom obrade sa táto časť nazýva eucharistickou slávnosťou).[14] Opäť sa nebudeme venovať celej problematike a rozboru liturgie, ale budeme sa sústrediť na časti, ktoré súvisia s modlitbou chvály, aby sme vyzdvihli oslavný charakter liturgie východného obradu.

Liturgia katechumenov vznikla inšpirujúc sa na základe starozákonnej synagógy, kde sa židia schádzali na modlitby, spevy žalmov a čítanie s výkladom Písma. Neustanovil ju Kristus. Má pripravovať veriacich na Eucharistiu.[15] Začína sa oslavou trojjediného Boha. Kňaz zdvihne evanjeliár a spieva: *„Požehnané kráľovstvo Otca i Syna i Svätého Ducha, i teraz i vždycky i na veky vekov.“*[16] V byzantskom obrade sa týmto trojičným zvolaním zakončujú všetky ekténie a modlitby kňaza. V istom zmysle sú tieto zvolania tiež doxológiou Najsvätejšej Trojice. Ľud na tieto zvolania odpovedá *Amen*[17], čím vyjadruje svoju pripravenosť chváliť Boha, oslavovať ho a slúžiť mu.[18]

Po úvodnej veľkej ekténii nasleduje spev troch *antifón* (kratší príležitostný spev, invokácia). Pôvodne to bol spôsob spevu, pri ktorom sa striedali dva chóry. Tvoria ho tri žalmy zostavené tak, aby vyjadrovali charakter sviatku alebo liturgickej doby.[19] Ich základ je zložený zo Žalmov. Delia sa na každodenné (porov. Ž 91; 92; 94; Ž 102 a pod.); sviatočné, ktoré sa menia vo sviatočné dni a vzťahujú sa k tajomstvu sviatku

---

13 Porov. MOJZEŠ, M.: Reflexia nad vyučovaním byzantsko-slovanského liturgického spevu v Učiteľskom ústave v Prešove pred r. 1950 a v súčasnosti. In: BOHÁČ, V. (ed.): *Spev v byzantsko-slovanskej liturgii*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove GTF, 2009. s. 77-78.

14 Porov. HOSPODÁR, M.: *Vezmite a jedzte*. Košice : Byzant, 2003. s. 33, 37, 53.

15 Porov. HOSPODÁR, M.: *Pastoračná dimenzia slávenia Eucharistie v kontexte Roku kňazov*. Prešov : GTFPU v Prešove, 2010. s. 111.

16 *Svätá božská liturgia nášho svätého otca Jána Zlatoústeho*. Prešov : PETRA, 1998. s. 17.

17 Amen je hebrejské slovo, ktoré má význam – tak je, nech sa tak stane, tak veríme. Porov. HOSPODÁR, M.: *Vezmite a jedzte*. Košice : Byzant, 2003. s. 38.

18 Porov. HOSPODÁR, M.: *Vezmite a jedzte*. Košice : Byzant, 2003. s. 38.

19 Porov. FARRUGIA, E. G. (ed.): *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, s.r.o., 2008. s. 72.

(porov. Ž 109; Ž 67; Ž 109 a pod.) a predobrazujúce, ktoré sa užívajú hlavne v nedele a na slávnosti (porov. Ž 103; Ž 104 a Mt 3,5-12).[20]

Medzi druhou a treťou *antifónou* sa nachádza prastarý dogmatický hymnus[21] *Jednorodený Synu*, ktorý ako vyplýva z názvu je zameraný na druhú božskú osobu, Ježiša Krista:

„Jednorodený Synu i Božie Slovo, nesmrteľný, a predsa si pre našu spásu prijal telo zo svätej Bohorodičky a vždy Panny Márie a bez zmeny svojho božstva stal si sa človekom. Kríž si pretrpel, Kriste Bože, smrť si smrťou premohol. Ako jeden vo svätej Trojici, v sláve rovný s Otcom i so Svätým Duchom, spas nás."[22]

Chválou je aj *Trojsvätá pieseň* (gr. *trisagion*), ktorá nasleduje po speve *tropáru* a *kondaku* pred čítaním apoštola. Je trojnásobným opakovaním vety: *„Svätý Bože, svätý Silný, svätý Nesmrteľný, zmiluj sa nad nami"*. Má znázorňovať pripojenie ľudí k oslave anjelov, ktorí neprestajne spievajú Bohu pieseň, ako to môžeme vidieť v *Knihe proroka Izaiáša* (6,3). Táto pieseň má uvádzať do najdôležitejšej časti pre katechumenov, čítania Božieho slova.[23] Trisagion chváli Boha, ospevuje tri podstatné vlastnosti jeho samého: svätosť, silu a nesmrteľnosť.

Ďalšou oslavnou sekvenciou v liturgii sv. Jána Zlatoústeho je oslavný spev *Aleluja* s veršami, ktorý sa nachádza medzi čítaniami apoštola a evanjelia. Slovo aleluja je odvodené od hebrejského slova ***hallᵉlû-yāh*** (הַלְלוּיָהּ), čo znamená „chváľte Jah(veho)" alebo „chváľte Hospodina". Podľa židovskej tradície je to najvyššia možná chvála, lebo obsahuje Božie meno i jeho chválu. Je to častá výzva ku chválospevu.[24] Táto časť je zhodná s liturgiou v západnom obrade.

Druhú časť liturgie – liturgiu veriacich – otvára *Cherubínska pieseň*, ktorá má podobný oslavný význam ako *Trojsvätá pieseň*. Má zjednotiť

---

20 Porov. MRŇÁVEK, T.: Synapte, vznik a původ tří antifon. In: *BOHÁČ, V.* (ed.): *Spev v byzantsko-slovanskej liturgii.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove GTF, 2009. s. 164-168.

21 Hymnus – je spev chvály a vďaky, ktorý je podobný žalmom (psalmus idioticus). Vytváral sa v najstarších kresťanských obciach. Avšak od 3.-4. storočia sa tieto hymny potláčali z dôvody ich využívania heretickými skupinami. Niektoré hymnické formy sa zachovali v liturgickej praxi (napr. Glória, Te Deum). Autorom hymnu Jednorodený je pravdepodobne cisár Justinián, ktorý ho zaviedol do liturgie z dôvodu obrany pravej viery proti bludárovi Nestoriovi, ktorý popieral pravé božstvo Ježiša Krista. Porov. BERGER, R.: *Liturgický slovník.* Praha : Vyšehrad, 2008. s. 151-152.Porov. HOSPODÁR, M.: *Vezmite a jedzte.* Košice : Byzant, 2003. s. 42.

22 *Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka.* Prešov : Petra, 2002. s. 98.

23 Porov. HOSPODÁR, M.: *Pastoračná dimenzia slávenia Eucharistie v kontexte Roku kňazov.* Prešov : GTFPU v Prešove, 2010. s. 119-120.

24 Porov. FARRUGIA, E. G. (ed.): *Encyklopedický slovník křesťanského Východu.* Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, s.r.o., 2008. s. 49.; Porov. MATTHIAS, S.: *Encyklopedie biblie 1.* sv. A-L. Bratislava : GEMINI, 1992. s. 182.

obyvateľstvo neba, čiže anjelov a svätých s pozemšťanmi okolo oltára pri slávení liturgie a pripraviť ich na príchod Krista Kráľa, a tajomstvo, ktoré sa bude sprítomňovať na prestole[25]:

„My cherubínov tajomne predstavujeme a životodarnej Trojici trojsvätú pieseň spievame. Odložme teraz všetky svetské starosti.

Veď máme prijať Kráľa všetkých, ktorého anjelské zbory neviditeľne nesú v sláve. Aleluja, aleluja, aleluja.“[26]

Historické svedectvá naznačujú, že táto *cherubínska pieseň* bola pravdepodobne nahradila predchádzajúci antifonálny žalm (Ž 24,7-10), ktorý bol spievaný v priebehu prinesenia darov.[27] Žalm odkazuje na Kráľa slávy, ktorý vstupuje medzi svoj ľud.

Ďalšia časť, ktorá sa dotýka modlitby chvály v byzantskej liturgii je *anafora*, ktorá predchádza premenenie a kňaz v nej vyzýva ľud, aby vzdal vďaku Pánovi, kým on sám sa modlí nádhernú vďaku a zvelebenie:

„Naozaj je dôstojné a správne ospevovať ťa a zvelebovať, chváliť ťa a vzdávať ti vďaky i klaňať sa ti na každom mieste tvojho panovania, lebo ty si Boh nevýslovný, nepochopiteľný, neviditeľný a neobsiahnuteľný, večný si a nemeniteľný, ty i tvoj jednorodený Syn i Duch tvoj Svätý. Ty si nás z nebytia priviedol k bytiu a tých, čo padli, znova si pozdvihol a neprestajne si konal všetko, aby si nás voviedol do neba a daroval nám svoje budúce kráľovstvo. Za toto všetko vzdávame vďaky tebe i tvojmu jednorodenému Synovi i Svätému Duchu, za všetky dobrodenia, ktoré sa nám dostali, známe i neznáme, zjavné i skryté. Velebíme ťa aj za túto službu, ktorú si sa rozhodol prijať z našich rúl, hoci ťa obklopujú tisíce archanjelov a desaťtisíce anjelov, šestorokrídli, mnohookí a na perutiach sa vznášajúci cherubíni a serafíni.“[28]

Text obsahuje dogmatické pravdy o Bohu, ktorému sa vzdáva vďaka za všetky dobrodenia. Zároveň je chválou Boha, ktorý je *„nevýslovný, nepochopiteľný, neviditeľný a neobsiahnuteľný, večný si a nemeniteľný“* Koniec modlitby odkazuje na biblické texty z *Knihy proroka Izaiáša* (Iz 6,2) a *Apokalypsy* (Zjv 4,7-8), ktoré hovoria o anjelských zboroch chváliacich Boha.[29]

Po tejto modlitbe vyzve kňaz veriacich spievať *víťaznú pieseň*, aby sa tiež pripojili k zástupom anjelov, ktorí ňou chvália Boha:

---

25 Porov. HOSPODÁR, M.: *Vezmite a jedzte*. Košice : Byzant, 2003. s. 54.

26 *Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka*. Prešov : Petra, 2002. s. 112-114.

27 Porov. TAFT, R. F.: *Život z liturgie*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o, 2008. s. 241.

28 *Svätá božská liturgia nášho svätého otca Jána Zlatoústeho*. Prešov : PETRA, 1998. s. 50-51.

29 Porov. HOSPODÁR, M.: *Vezmite a jedzte*. Košice : Byzant, 2003. s. 62.

„Svätý, svätý, svätý Pán zástupov, plné sú nebesia i zem tvojej slávy, hosana na výsostiach! Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom, hosana na výsostiach!“[30]

Po premenení a *anamnéze* (modlitba spomienky), kedy sa kňaz modlí modlitbu ku Svätému Duchu, aby nebeský Otec zoslal svojho Svätého Ducha na predložené dary (gr. *epikléza* – vzývanie tretej božskej osoby), ľud spieva krásnu oslavnú pieseň a vyjadruje radosť z premenenia[31]: *„Ospevujeme ťa, zvelebujeme ťa, ďakujeme ti Pane a prosíme ťa, Bože náš, prosíme ťa, prosíme ťa, Bože náš.“*[32]

Pred prijímaním sa nachádza spev: *„Jediný je svätý, iba jeden je Pán, Ježiš Kristus, na slávu Boha Otca. Amen.“*[33], ktorý spievajú veriaci zvyčajne na kolenách. Je oslavou jediného Pána Ježiša Krista. Táto časť evokuje biblický text z Listu Filipanom (2,10-11), ktorý hovorí, že sa raz každé koleno skloní na meno Ježiš.

Spev po prijímaní má byť rovnako ako v latinskom obrade chválou a vďakyvzdaním Bohu za prijaté dobrodenia, za Krista samého, ktorý sa daroval človeku. Toto vďakyvzdanie a chvála je vyjadrené v stálej časti, ktorá sa spieva po sv. prijímaní:

„Nech sa naplnia ústa naše Tvojou chválou, Pane, aby sme ospevovali tvoju slávu, lebo si nás uznal za hodných prijať tvoje sväté, božské, nesmrteľné a životodarné tajomstvá. Zachovaj nás, Bože, vo svojej svätosti, aby sme sa po všetky dni učili tvojej pravde. Aleluja, aleluja, aleluja!“[34]

V záverečnej modlitbe je v byzantskej liturgii zjavná dialogickosť liturgie, ktorá prebieha medzi Bohom a človekom. V modlitbe *„Nech je požehnané Pánovo meno od teraz a naveky!“* veriaci „žehnajú“ Bohu, vyhlasujú, že je požehnaný a vzápätí ich kňaz v mene Boha žehná. Toto vzájomné žehnanie vyjadruje obsah boho-ľudského dialógu. Tak človek rastie, keď mu Boh žehná, ale aj keď on chváli Boha. A pretože Boh žehná človeku, môže ho chváliť.[35]

Liturgia hodín ako posvätenie času a predĺženie chvály na rozličné hodiny dňa

Liturgia hodín je jedným z liturgických spôsobov modlitby chvály. Mala rôzne názvy, ktoré boli odrazom dobovej náboženskej kultúry a teologického myslenia. Spomedzi mnohých názvov, ktoré mala liturgia

30 *Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka.* Prešov : Petra, 2002. s. 118-119.
31 Porov. HOSPODÁR, M.: *Vezmite a jedzte.* Košice : Byzant, 2003. s. 64-65.
32 *Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka.* Prešov : Petra, 2002. s. 120.
33 *Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka.* Prešov : Petra, 2002. s. 130.
34 *Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka.* Prešov : Petra, 2002. s. 133-134.
35 Porov. KUNETKA, F.: *Slavnost našeho vykoupení.* Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1997. s. 51.

hodín v latinskom obrade, sa však vyskytli pomenovania ako: *breviár* (dnešné najbežnejšie pomenovanie liturgie hodín v západnom obrade), *divina lauds* (Božia chvála), *liturgia laudis* (liturgia chvály) alebo *laudis canticum* – pieseň chvály, ktorým označil liturgiu hodín pápež Pavol VI. v konštitúcii *Laudis canticum*, čo svedčí o tom, že je jedným zo spôsobov vyjadrenia chvály Boha. Liturgiou hodín sa realizuje posvätenie času, koná sa nepretržitá oslava Boha. V byzantskom obrade sa nazýva časoslov alebo horologion.[36]

Dnes sa v liturgii hodín v byzantskom obrade zachovali prvky tzv. katedrálneho spôsobu slávenia ako: Utiereň (lat. *orthros* – ráno) a Večiereň (lat. *vesperinos* – večer) ako aj niektoré prvky z mníšskeho spôsobu – menšie hodinky (časy).[37] Liturgia hodín je preniknutá modlitbou žalmov, chválami. Oni sú jej základom. Pre krátkosť priestoru sa týmto modlitbám nebudeme podrobne venovať, ale ich aspoň spomenieme.

Utiereň a večiereň v byzantskom obrade sa skladajú z troch častí. Časti utierne: 1. Časť (úvodné zvolania, 6 žalmov, ranné modlitby, veľká jekténia, Boh je Pán, tropáre a predpísané kaftizmy); 2. Časť (časti pred evanjeliom, čítanie sv. evanjelia, modlitby po evanjeliu, kánon, oslavné žalmy so svojimi stichyrami, veľký chválospev, slávnostné Trojsväté, tropáre, záverečné jekténie); 3. Časť (zakončenie s veľkým prepustením).[38] Večiereň sa taktiež delí na tri časti: 1. Časť (zvyčajný začiatok, žalm 103, večerné modlitby, veľká jekténia, kaftizmy); 2. Časť (Pane, ja volám k Tebe, stichyry, vchod so sprievodnými piesňami, sprievodné piesne – hymny, Svetlo tiché, čítania, jekténie); 3. Časť (lítija, stichyry na stichovnách, záverečné modlitby – Simeonova pieseň, Trosväté – Otče náš, Tropáre, Požehnanie chlebov, 33. žalm, prepustenie).[39]Z tohto bohatého zastúpenia modlitieb môžeme vidieť, že obe či utiereň alebo večiereň sú naplnené oslavnými žalmami a chválospevmi.

V latinskom obrade sa zachovali časti ako Laudy – ranné chvály a Vešpery – večerné chvály. Schéma ranných chvál a večerných chvál je obdobná, ale oveľa jednoduchšia ako v byzantskom obrade. Skladajú sa zo vstupného verša, hymnu, spevu žalmov, krátkeho čítania, chválospevu (Zachariášov chválospev – v laudách, Máriin Magnifikát – vo vešperách), prosieb posvätenia dňa, Otčenáša, záverečnej modlitby a požehnania.[40]

---

36 Porov. BOHÁČ, V.: *Liturgika III.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1995. s. 3-4.

37 Porov. BOHÁČ, V.: *Liturgika III.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1995. s. 17.

38 Porov. BOHÁČ, V.: *Liturgika III.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1995. s. 68, 76, 90.

39 Porov. BOHÁČ, V.: *Liturgika III.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1995. s. 20-21, 26-45.

40 Porov. RICHTER, K.: *Liturgie a život.* Praha : Vyšehrad, 2003. s. 185.

Záver

Pokúsili sme sa načrtnúť jednotlivé časti liturgie, aby sme tak mohli vidieť, že liturgia Eucharistie je plná chvály a vďakyvzdávania Bohu. Uvedomujeme si, že daný príspevok nie je ani zďaleka vyčerpávajúcim výkladom jednotlivých častí liturgie. Cieľom bolo poukázať a vyzdvihnúť chválu a oslavu, ktorá je v Eucharistii a liturgii hodín prítomná.

R. F. Taft SJ, profesor na pápežskom Orientálnom inštitúte v Ríme hovorí: *„naším povolaním je … žít životem chvály a slávy kněžství Kristova“.*[41] Človek k tomu, aby duchovne rástol, potrebuje Boha chváliť, je to naše povolanie. A liturgia Eucharistie s liturgiou hodín napomáhajú vťahovať nás do tejto chvály. Pápež Pavol VI. v apoštolskej konštitúcii *Pieseň chvály* odporúča liturgiu hodín, aby skrze ňu zaznievala *„velebnejšia a krajšia chvála Bohu v Cirkvi našich čias; nech sa aj ona pridruží k tej chvále, ktorú v nebi spievajú anjeli a svätí, a nech sa v dňoch tohto pozemského vyhnanstva náležité rozvíja a rýchlejšie ide v ústrety tej plnej chvále, ktorá sa cez všetky veky vzdáva »Sediacemu na tróne a Baránkovi« (Zjv 5,13)“*[42]

Eucharistia a liturgia hodín sú modlitbami, skrze ktoré nás Boh pozýva naučiť sa chváliť ho, aby sa táto chvála preniesla do celého dňa a potom celého života. A nielen to, už tu na zemi sa potrebuje človek naučiť chváliť Boha, pretože v nebi sa pripojí k zástupom anjelov a iných bytostí, aby Boha chválil naveky (porov. Zjv 5,6-14; Zjv 7,9-12).

Zoznam použitej literatúry

ADAM, A.: *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj.* Praha : Vyšehrad, 2008. 472 s. ISBN 978-80-7021-968-3.

ADAMKO, R.: Spevy vďakyvzdávania po svätom prijímaní. In: *Adoremus Te.* [online]. 1998, roč. 1, č. 4. s. 25-30. ISSN 1335-3292. [cit. 2013-03-16]. Dostupné na internete: <http://www.spevnik.sk/doc/at1998-4.pdf>.

BERGER, R.: *Liturgický slovník.* Praha : Vyšehrad, 2008. s. 151-152. Porov. HOSPODÁR, M.: *Vezmite a jedzte.* Košice : Byzant, 2003. 588 s. ISBN 978-80-7021-965-2.

BOHÁČ, V.: *Liturgika III.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1995. 122 s. ISBN 80-7097-297-1.

Eucharistická modlitba IV. <http://www.paterpio.sk/index.php?option=-com_content&view= article&catid=63%3Aomsa&id=92%3Aeucharisticka-modlitba&Itemid=125>. (29.5.2013).

---

41 TAFT, R. F.: *Život z liturgie.* Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o, 2008. s. 176.

42 PAVOL VI.: *Apoštolská konštitúcia Pieseň chvály.* <breviar.kbs.sk/default-faq.htm>. (1.12.2012).

FARRUGIA, E. G. (ed.): *Encyklopedický slovník křesťanského Východu.* Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, s.r.o., 2008. 1039 s. ISBN 978-80-7412-019-0.

Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka. Prešov : Petra, 2002. 639 s. ISBN 80-89007-29-5.

HOSPODÁR, M.: *Pastoračná dimenzia slávenia Eucharistie v kontexte Roku kňazov.* Prešov : GTFPU v Prešove, 2010. 199 s. ISBN 978-80-555-0234-2.

HOSPODÁR, M.: *Vezmite a jedzte.* Košice : Byzant, 2003. 97 s. ISBN 80-85581-31-0.

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava : SSV, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-2591.

KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Aleluja. Svätá omša, modlitby, piesne.* Trnava : Dobrá kniha, 2010. 746 s. ISBN 978-80-7141-689-0.

KUNZLER, M.: *Liturgia Cirkvi.* Prešov : PETRA, 2009. 539 s. ISBN 978-80-8099-038-1.

KUNETKA, F.: *Slavnost našeho vykokupení.* Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1997. 37 s.

MATTHIAS, S.: *Encyklopedie biblie 1. sv. A-L.* Bratislava : GEMINI, 1992.351 s. ISBN 80-85265-31-1.

MOJZEŠ, M.: Reflexia nad vyučovaním byzantsko-slovanského liturgického spevu v Učiteľskom ústave v Prešove pred r. 1950 a v súčasnosti. In: BOHÁČ, V. (ed.): *Spev v byzantsko-slovanskej liturgii.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove GTF, 2009. s. 62-79. ISBN 978-80-555-0033-1.

MRŇÁVEK, T.: Synapte, vznik a původ tří antifon. In: BOHÁČ, V. (ed.): *Spev v byzantsko-slovanskej liturgii.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove GTF, 2009. s. 156-178. ISBN 978-80-555-0033-1.

PAVOL VI.: *Apoštolská konštitúcia Pieseň chvály.*<breviar.kbs.sk/default-faq.htm>. (1.12.2012).

PIUS XII.: *Mediator Dei.* <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents /hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei_en.html>. (16.3.2013).

RATZINGER, J.: *Duch liturgie.* Trnava : Dobrá kniha, 2005. 191 s. ISBN 80-7141-477-8.

Svätá božská liturgia nášho svätého otca Jána Zlatoústeho. Prešov : PETRA, 1998. 87 s. ISBN 80-88902-03-7.

Sväté písmo Starého i Nového zákona. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. 1616 s. ISBN 978-80-7162-683-1.

RICHTER, K.: *Liturgie a život.* Praha : Vyšehrad, 2003. 293 s. ISBN80-7021-575-5.

ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu II. Modlitba*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, s.r.o., 1999. 557 s. ISBN 80-86045-33-1.
TAFT, R. F.: *Život z liturgie*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o, 2008. 431 s. ISBN 978-80-86715-95-7.

Život blahoslaveného Jána Pavla II. a jeho učenie o človeku a rodine

BOHUMIL ZACHAR
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *When we are taking time to think about texts of Holy Father John Paul II. it introduces us to documents of a new perspective. They are not just teaching of the Supreme Pontiff, but brings us analysis of human life and family in the beginning of new millenium. Mentioning everyday situations as well as historical events. They discusse the existential problems while seeking solutions with presence of the spirit of a true prophet, caring father, a good shepherd and faithful leader. They are also confession filled with love, caring responsibilities and enthusiasm for the new evangelization. It explains signs of the ages and brings attention to the needs of individuals, families, and all mankind. He touched every class of society in vertical as well as in horizontal direction. Addressing the issue of families, ecumenism, mystery ofň the Redemption, the Church's mission in today's world, the social situation, the relationship of reason and faith. John Paul II. was a great Pope.*

Keywords: *Human. Family. Documents of John Paul II. Church. The new evangelization.*

Úvod

Vývoj sa zastaviť nedá. Týka sa všetkých oblastí života a prináša nové poznanie, skúsenosti, ale aj mnohé nejasnosti. Rozhodovanie zákonodarcov o dôležitých etických a morálny otázkach sa odkláňa od kresťanských tradícií. Človeka, rodinu aj Cirkev do veľkej miery zasiahol sekularizmus. Skúmanie učenia Jána Pavla II. o rodine a človeku a analýza jeho textov nám pomôže nájsť správny pohľad na situáciu v akej sa nachádzame, zorientovať sa na ceste životom a identifikovať sa vo svojej dobe. Keďže Ján

Pavol II. (1920-2005) býva označovaný za proroka novej doby, jeho chápanie, postoje, vyjadrenia a závery sú pre moderného veriaceho človeka vzácnymi smerovkami na ceste životom.

Jeho vplyv zasahoval do politiky, ekonomiky, finančníctva, ale aj medziľudských a medzinárodných vzťahov. Neobchádzal ani sociálnu sféru života. Nenájdeme vážnu oblasť, ktorá by mu bola ľahostajná. Ján Pavol II. sa ukázal ako veľký svetový činiteľ. Jeho úsilie zanechalo hlbokú stopu v celosvetovom dianí.

Ján Pavol II. bol najvýraznejšou osobnosťou 20. storočia

„Nebojte sa privítať Krista a prijať jeho moc. Pomáhajte pápežovi a všetkým, ktorí chcú slúžiť Kristovi a s Kristovou mocou slúžiť človeku a celému ľudstvu. Nebojte sa. Otvorte Kristovi dvere dokorán. Otvorte jeho spasiteľskej moci hranice štátov, ekonomických a politických systémov, šíre polia kultúry, civilizácie a rozvoja. Nebojte sa. Kristus vie, čo sa skrýva v človeku. Vie to iba on." Týmito slovami, ktoré povedal Ján Pavol II. na slávnostnej inaugurácii vo Vatikáne 22. októbra 1978 sa začal pontifikát, veľkého pápeža.[1]

Pápež Ján Pavol II. bol 264. nástupcom apoštola Petra na jeho rímskom stolci, viditeľnou hlavou katolíckej cirkvi a suverénom Vatikánskeho štátu. Pred nástupom na pápežský stolec ho ľudia poznali pod menom Karol Wojtyla. Narodil sa 18. mája 1920 v mestečku Wadowice neďaleko Krakova v Poľskej republike. Po absolvovaní gymnázia v rodisku sa rozhodol pre štúdium na Filozofickej fakulte Jagelonskej univerzity v Krakowe. Mal veľký záujem o literatúru a divadlo a chcel sa mu venovať. Plány mu však prekazila vojna a okupácia Poľska. Keď mu znemožnili štúdium na univerzite, bol nádenníkom v kameňolome, potom kuričom v továrni. Súčasne sa venoval divadlu ako herec, režisér i autor. Písal aj básne. Ešte počas okupácie začal tajne študovať teológiu. 1. novembra 1946 ho krakowský arcibiskup kardinál Adam Sapieha vysvätil za kňaza. Po vysviacke pokračoval v štúdiu filozofie a teológie v Ríme. Po návrate do Poľska sa aktívne venoval pastorácii a súčasne aj vedeckej práci. Prednášal aj na Katolíckej univerzite v Lubline. Široko rozvinul pastoračnú činnosť medzi študentmi a mladými ľuďmi. Zaujímal sa o problémy svojich súčasníkov, o vedu , kultúru, umenie a spoločenský život. Mal veľmi rád šport, ba športoval pokiaľ mu to zdravie dovoľovalo. Písal básne, divadelné hry, články, knihy. Jeho mnohotvárna činnosť dostala nové podoby, keď ho pápež Pius XII. v lete roku 1958 vymenoval za pomocného krakowského biskupa. Po smrti arcibiskupa Eugeniusza Baziaka v roku 1962 sa dostal ako kapitulný vikár na čelo Krakowskej arcidiecézy. Viedol ju vyše 16 rokov - od roku 1964 ako jej arcibiskup a od júna 1967 ako

[1] Porov. DEL RIO, D.: *Karol Veľký.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004, s. 77.

kardinál. Aktívne sa zúčastnil na Druhom vatikánskom koncile (1962-1965) a spolupracoval s pápežom Jánom XXIII. a Pavlom VI. na rozvíjaní všetkého čo mohlo pomôcť cirkvi. Veľa cestoval po Európe a iných svetadieloch a zbieral skúsenosti, ktoré mu stále pomáhali v jeho pastoračnom účinkovaní. Po náhlej a nečakanej smrti pápeža Jána Pavla I. (ktorý bol v pápežskej službe iba 33 dní) konkláve kardinálov 16. októbra 1978 zvolilo Karola Wojtylu za pápeža. Po štyri a pol storočí sa stal prvým pápežom netalianskeho pôvodu. Jeho pôsobiskom prestal byť Krakow a stala sa ním svetová cirkev a celý svet. Nebyť druhej svetovej vojny možno by sa dnes v knihách písalo o významnom poľskom divadelníkovi Karolovi Wojtylovi. Toto meno sme však mohli pokojne čítať aj vo futbalových análoch. Životná dráha rodáka z poľských Wadovíc, milovníka divadla a talentovaného športovca však v štyridsiatych rokoch minulého storočia nabrala iný smer.[2]

Stal sa kňazom, po troch desaťročiach vystúpil v cirkevnej hierarchii až na najvyšší post a ako 264. pápež prijal meno Ján Pavol II. Počas svojho pontifikátu, tretieho najdlhšieho v dejinách, sa stal autoritou nielen pre miliardu katolíkov, ale aj pre stúpencov iných vierovyznaní, aj ateistov. Karol Jozef Wojtyla, tak dal pokrstiť svojho druhého syna, ktorý sa narodil 18. mája 1920, dôstojník poľskej armády Karol Wojtyla a jeho manželka Emília. Od detstva sa však musel učiť znášať ťažké údery osudu. Ako deväťročný prišiel o matku, ktorú ako sám napísal, nesmierne miloval. O tri roky neskôr mu zomrel starší brat Edmund. Život sa s ním nemaznal ani neskôr. Po okupácii Poľska zatvorili nacisti Jagelonskú univerzitu v Krakove, na ktorej študoval a mladému Wojtylovi hrozila deportácia na núdené práce do Nemecka. Aby sa jej vyhol, začal pracovať ako robotník v kameňolome, neskôr v chemickej fabrike. Z namáhavej a monotónnej práce unikal k divadlu, ktoré ho očarilo ešte v gymnaziálnych rokoch. Bol autorom, hercom aj režisérom v jednej osobe, popritom však tajne začal študovať aj teológiu. Doslova na vlásku visel život Karola Wojtylu vo februári 1944. Keď sa vracal domov z fabriky, zrazilo ho nemecké nákladné auto. Zachránila ho neznáma žena, ktorá ho našla ležať v priekope s poranenou hlavou a v kaluži krvi. Wojtylu odviedla do nemocnice, kde napokon musel stráviť dva týždne. Kto bola jeho záchrankyňa sa nikdy nedozvedel. Svoju cirkevnú ,,kariéru" odštartoval Karol Wojtyla rok po skončení vojny a bola skutočne raketová. Ako 26-ročný bol vysvätený za kňaza, o dvanásť rokov neskôr už držal v ruke dekrét, ktorým ho pápež menoval za biskupa a vo svojich 47 rokoch sa stal najmladším kardinálom.

---

2 Porov. DEL RIO, *Karol Veľký*, 2004, s. 55-62.

V októbri 1978 umiera pápež Ján Pavol I., ktorý sedel na Petrovom stolci len 33 dní. Na konkláve, ktoré má zvoliť jeho nástupcu, prichádza do Vatikánu aj krakovský kardinál Karol Wojtyla. O tom, že práve on by sa mohol stať novým pápežom sa mu ani len nesníva. Je na to predsa ešte mladý, má iba 58 rokov. Po dvoch dňoch sa však neuveriteľné stáva skutočnosťou. Zo 111 prítomných kardinálov dalo 99 hlas Wojtylovi. Stáva sa Jánom Pavlom II., prvým netalianskym pápežom od roku 1522, prvým slovanským vôbec a najmladším za posledných 130 rokov.[3]

Komunistickí pohlavári vo všetkých štátoch východného bloku škrípali zubami. Toto im Vatikán nemal robiť. Rukolapné vysvetlenie poskytla sovietska tajná služba KGB. Podľa materiálu, ktorý vypracovala, bola voľba pápeža zmanipulovaná a vopred dohodnutá. Wojtylovo víťazstvo podľa nej zariadil Zbigniew Brzezinski, ktorý zmobilizoval kardinálov...[4]

Odveta na seba nenechala dlho čakať. Počas stretnutia pápeža s veriacimi na Námestí sv. Petra 13. mája 1981 vystrelil na Jána Pavla II. člen tureckej ultrapravicovej organizácie Sivý vlci Mehmet Ali Agca tri výstrely z revolveru. Svätého Otca zasiahol do brucha a do ramena. Lekári ho operovali 5 hodín, aby napokon šokovanému svetu oznámili: Operácia sa podarila, Svätý Otec bude v poriadku. Agca skončil vo väzení, kde ho neskôr Ján Pavol II. niekoľkokrát navštívil. Jeho čin mu odpustil. Ako nedávno prezradili archívy, Ali Agca bol najatý sovietskou KGB... Projektil, ktorý ho mal usmrtiť, vložil rok po atentáte pápež do koruny sochy panny Márie vo Fatime. Bol totiž presvedčený, že práve jej vďačí za záchranu života.[5]

Ján Pavol II. však nielen odpúšťal, ale aj prosil o odpustenie. Počas svojho pontifikátu prelomil viaceré tabu, no jedno z nich bolo naozaj historické. V marci roku 2000 požiadal pokorne o odpustenie za hriechy, ktorých sa cirkev dopustila za uplynulých dvetisíc rokov, ako aj za zodpovednosť, ktorú katolíci nesú za zlo páchané v našej dobe. V deväťdesiatych rokoch sa u Jána Pavla II. čoraz častejšie prejavovali zdravotné problémy. Svet veľakrát s obavami sledoval jeho zdravotný stav. Ani postupujúca Parkinsonova choroba, či čoraz väčšmi sa rozširujúca artritída mu veľakrát nezabránili, aby sa objavil na verejnosti. Vážny zdravotný stav Jána Pavla II. viedol k špekuláciám o jeho možnej abdikácii. Sám však podobné úvahy rázne odmietal. ,,Rozhodnutie, kedy a ako budem zbavený svojho úradu, prenechám Bohu," povedal na ich adresu ešte v roku 1999.

---

3 Porov. DEL RIO, *Karol Veľký*, 2004, s. 62-72.

4 Porov. DEL RIO, *Karol Veľký*, 2004, s. 73-74.

5 Porov. DEL RIO, *Karol Veľký*, 2004, s. 89-92.

V marcových dňoch sa však jeho zdravotný stav začal rapídne zhoršovať. Počas veľkonočných bohoslužieb sa chcel veriacim prihovoriť, no už nemohol. O týždeň neskôr, v sobotu 2. apríla 2005 o 21. 37 hod., Boh Jána Pavla II. z úradu odvolal.

Jeho smrť prežíval celý svet. Ľudia z každého kúta sveta sa zhromaždili na Námestí svätého Petra so zrakmi upretými na tie dve okná pápežského apartmá, neobvykle rozsvietené na pozadí nočnej oblohy. Kresťania, židia a moslimi piatich kontinentov sa zaňho modlili. Marcello z Rio de Janeiro mailoval CNN: *„Dívame sa na agóniu najväčšieho muža našich čias"*. Mohamed z Birminghamu mailoval BBC: *„Bude chýbať rovnako katolíkom i nekatolíkom."* O čom to hovorí? Hovorí nám to, že pápež Ján Pavol II. bol prvým svetovým lídrom, napísal oxfordský historik Timothy Garton Ash. O Bushovi, Blairovi alebo Hu Jintaovi hovoríme ako o „svetových lídroch", ale sú iba národnými lídrami s dosahom na svetové dianie. Ján Pavol II. spojil tri elementy. Bol po viac ako štvrťstoročie hlavou najväčšieho nadnárodného spoločenstva ľudí. Bol neochvejne presvedčený, že jeho posolstvo je univerzálne a oslovuje rovnako každého muža, ženu i dieťa katolíkov i nekatolíkov. A pomocou technologických vymožeností priniesol toto posolstvo, vďaka triskovým lietadlám a televízii, osobne do takmer každej krajiny na zemi. Skrátka, urobil svet svojou farnosťou. Nik pred ním to neurobil.[6]

Z uvedeného vyplýva, že Ján Pavol II. bol naozaj veľkou postavou a nenapodobniteľnou osobnosťou, ktorá výrazne ovplyvnila dejinný proces. V histórii ľudstva mu navždy ostane vyhradené popredné miesto. Svojou húževnatou usilovnosťou a nezlomnou vôľou, ako aj optimistickou nádejou zanechal veľké dielo. Naozaj sa stal prvým svetovým lídrom svojej doby. Jeho osobnosť bola vysoko nadnárodná, dalo by sa povedať všeľudská a ekumenická. Oslovil ľudí každej rasy, všetkých národov a kontinentov.

Človek, rodina a ich situácia v učení Jána Pavla II.

Cirkev, rodina, manželstvo a sociálne otázky sú nosnými témami v náuke Jána Pavla II. Poskytujú pohľad na sociálne postavenie človeka v dnešnom svete, jeho perspektívy a prognózy. Dobre známymi sú jeho príhovory o podstate nášho bytia ako muža a ženy, ktoré predstavil v katechézach prednesených pri pravidelných stredajších príhovoroch počas generálnych audiencií od septembra 1979 do novembra 1984,[7] neme-

6 Porov. ŠÍPOŠOVÁ, A.: *Pontifikát Jána Pavla II.* http://www.oldweb.rozhlas.sk/inetportal/web/index.php?lang =1&stationID=1&page=showNews&id=19030 (5.5.2013).

7 Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: Ľudská sexualita, pravda a poslanie. Trnava: SSV, 1996 s. 7-14. WEST, CH.: *Radostná zvesť o sexe a manželstve*. Bratislava : Redemptoristi, 2007, s. 5-16.

nej známa je jeho podrobne rozpracovaná antropológia, ako aj sociálne princípy. Sú to predovšetkým princípy sociálnej spravodlivosti, solidarity, subsidiarity a spoločného dobra. Pápežovým protipólom k stále sa rozširujúcej kultúry smrti bolo jeho neutíchajúce úsilie o kultúru života.[8]

Na začiatku dejín spásy sa správa o narodení Dieťaťa ohlasovala ako radostná zvesť: *„Zvestujem vám veľkú radosť, ktorá bude patriť všetkým ľuďom: Dnes sa vám v Dávidovom meste narodil Spasiteľ, Kristus Pán“* (Porov. Lk 2, 10-11). Táto veľká radosť pramenila z narodenia Spasiteľa. Ale Vianoce odhaľujú aj plný zmysel radosti z každého narodenia ľudskej bytosti, preto mesiášska radosť tvorí základ a napĺňanie radosti z príchodu každého dieťaťa na svet (porov. Jn 16, 21).

Intelektuáli môžu urobiť veľa pri budovaní novej kultúry ľudského života. Osobitne katolícki intelektuáli sú povolaní k aktívnej prítomnosti na miestach, kde sa tvorí kultúra. V školách, na univerzitách, v strediskách vedeckého a technického výskumu, na poli umeleckej tvorby aj humanitnej reflexie. Pre svoje myslenie a konanie však načerpajú energiu len z evanjelia, ktoré jediné je pravým a čistým prameňom. Je potrebné, aby sa angažovali v službe novej kultúry života svojimi fundovanými príspevkami, ktorými si zaslúžia úctu, solidaritu a záujem všetkých. Bola ustanovená Pápežská akadémia za život. Jej úlohou je skúmanie základných problémov z oblasti medicíny a práva, ktoré súvisia s napomáhaním a obranou života. Je to potrebné pre rozšírenie obzoru poznania a formáciu v tejto oblasti. Dôležitý prínosom by tu mali byť univerzity, najmä tie katolícke, ale aj inštitúty, strediská a špeciálne komisie bioetiky. Veľkú zodpovednosť v tomto smere majú pracovníci masovokomunikačných prostriedkov. Práve oni sa majú pričiňovať o to, aby slúžili kultúre života. Majú teda venovať pozornosť pozitívnym svedectvám ľudskej lásky a prinášať príklady zo života, ktoré oslovia. Informovať s veľkou úctou o hodnotách pohlavnosti a lásky, ale nešíriť to, čo ľudskú dôstojnosť ponižuje a zneucťuje.[9]

Boh chcel ponechať človeku *„možnosť rozhodnúť sa“* (Sir 15,14). Citujúc slová z Knihy Sirachovho syna, Druhý vatikánsky koncil vysvetľuje pravú slobodu, ktorá je znakom Božieho obrazu v človeku. Boh daroval človeku možnosť rozhodnúť sa, aby sám a dobrovoľne hľadal svojho Stvoriteľa. Ak sa ho vo svojej slobode bude pridržať, môže dosiahnuť plnosť dokonalosti. Boží Zákon teda nevylučuje, ale ani nepotláča slobodu človeka. Práve naopak, znamená jej záruku i podporu. Úplne ináč postupujú súčasné kultúrne prúdy pri tvorbe svojich rôznorodých smerov, etických náuk, ktoré sa všetkými prostriedkami snažia poukazovať na „rozpor“ me-

8 Porov. SCHOOYANS, *Úvod do sociálneho učenia Cirkvi.* Bratislava : SPES, 1993, s. 13.

9 Porov. JÁN PAVOL II.: *Enccyklika Evangelium vitae, 1995, čl.* 98.

dzi slobodou a zákonom. Medzi ne patria také doktríny, ktoré ponúkajú jednotlivcom, hnutiam alebo spoločenským skupinám možnosť rozhodovať o tom, čo je dobré a čo je zlé. Podľa nich ak môže ľudská sloboda tvoriť hodnoty, potom má aj také výsadné postavenie, že sa podieľa na vytváraní samotnej pravdy. Sloboda by teda mala mať právo na takú mravnú autonómiu, ktorá si v praxi nárokuje a uplatňuje svoju absolútnu zvrchovanosť.[10]

Ján Pavol II. v apoštolskom liste rodinám hovorí: *„Chcel by som sa obrátiť nie na abstraktnú rodinu, ale na každú konkrétnu rodinu každej krajiny na zemi, akejkoľvek zemepisnej dĺžky a šírky, akejkoľvek rozmanitosti a zložitosti jej kultúry a histórie“*. Láska, ktorou *„Boh tak miloval svet“* (porov. Jn 3, 16), láska, ktorou Kristus *„miloval až do krajnosti“* všetkých a každého (porov. Jn 13, 1), dáva možnosť adresovať toto posolstvo lásky každej rodine, životnej bunke veľkej a všeobecnej ľudskej rodiny. Otec, Stvoriteľ vesmíru a vtelené Slovo - Vykupiteľ ľudstva, tvoria prameň tejto všeobecnej otvorenosti lásky voči ľuďom ako bratom a sestrám a pobádajú objať všetkých modlitbou, ktorá sa začína slovami: *„Otče náš“*.[11]

Skúsenosť ukazuje, že civilizácia a pevnosť národov sú určované predovšetkým ľudskou kvalitou ich rodín. Preto nadobúda apoštolská činnosť v službe rodine neporovnateľný sociálny význam. Cirkev je o tom hlboko presvedčená. Vie, že: *„Budúcnosť ľudstva ide cez rodinu“*.[12]

Je dôležité znovu odhaliť svedectvo lásky a starostlivosti Cirkvi o rodinu. Tej lásky a starostlivosti, ktoré sa jasne prejavujú už od začiatku kresťanstva, významovo pokladajúc rodinu za „domácu cirkev“. K tomuto výrazu „domáca cirkev“ sa v terajších časoch často vraciame. Osvojil si ho aj Koncil a chce, aby jeho obsah zostal stále živý a aktuálny. Nezmenilo to ani uvedomenie si zmenených podmienok rodín v dnešnom svete. Práve o to viac ako kedykoľvek predtým je tento titul príznačným. Koncil si ho zvolil preto v pastorálnej konštitúcii Gaudium et spes, lebo chce poukázať na úlohy Cirkvi v terajšej situácii – bojovať za zachovanie dôstojnosti manželstva a rodiny. Ďalším dôležitým orientačným bodom po Koncile je apoštolská exhortácia *Familiaris consortio* z roku 1981. V tomto texte sa smelo vyslovuje široká a komplexná skúsenosť, ktorá sa týka rodiny a ktorá medzi rôznymi národmi a krajinami zostane vždy a všade cestou Cirkvi. Stáva sa to ešte viac tam, kde rodina trpí vnútornými krízami, prípadne je podrobená škodlivým kultúrnym, spoločenským a ekonomic-

10 Porov. JÁN PAVOL II.: *Enccyklika Veritatis splendor, čl.* 35-36, 38.
11 Porov. JÁN PAVOL II.: *Apošrolský list rodinám Gratissimam sane, čl.* 4.
12 Porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolská exhortácia Christifideles laici, čl.* 52.

kým vplyvom, ktoré ohrozujú jej vnútornú celistvosť alebo sú prekážkou pre jej utvorenie.[13]

Rodinné spoločenstvo v súčasnosti zasiahli, viac ako iné inštitúcie, rozsiahle hlboké a rýchle zmeny v spoločnosti i kultúre. Mnohé rodiny prežívajúce túto neľahkú situáciu ostávajú verné tým hodnotám, ktoré tvoria základ rodiny ako inštitúcie. V niektorých rodinách zavládla neistota a rozpaky, dokonca aj pochybnosti a často nevedomosť čo sa týka hlavného cieľa, úloh a podstaty manželského i rodinného života. A napokon mnohým ďalším rodinám pri uplatňovaní si svojich základných práv bráni nespravodlivosť v najrôznejších situáciách zavinených nezáujmom kompetentných. Cirkev si uvedomuje, že manželstvo a rodina tvoria jedno z najcennejších bohatstiev ľudstva. Preto ponúka svoju pomoc a chce, aby jej hlas počuli tí, ktorí už poznajú hodnotu manželstva a rodiny a usilujú sa verne žiť v tomto duchu. Ale aj tí, čo sú neistí a túžobne hľadajú pravdu, a napokon aj tí, ktorým sa nespravodlivo bráni, aby slobodne uskutočňovali svoje rodinné plány.[14]

Nakoľko Boží plán s manželstvom a rodinou sa netýka len muža a ženy v ich konkrétnom, každodennom živote, ale aj v určitých spoločenských a kultúrnych pomeroch. Ak Cirkev si chce dobre plniť svoju službu, musí veľmi usilovne poznávať tie situácie, v ktorých sa dnes realizuje manželstvo a žije rodina. Toto poznávanie je nevyhnutnou požiadavkou evanjelizácie. Cirkev má naozaj prinášať evanjelium Ježiša Krista, ktoré je nemeniteľné a vždy nové a ponúkať ho do rodín žijúcich v podmienkach súčasného sveta. Veď práve v nich sa uskutočňuje povolanie pre prijatie Božieho plánu a život podľa neho. V súčasných dejinných udalostiach sa ešte viac prejavujú požiadavky a podnety Božieho Ducha. Cirkev môže hlbšie vniknúť do nevyčerpateľného tajomstva manželstva a rodiny poznávaním okolností, požiadaviek, úzkostí a očakávaní dnešnej mládeže, manželov a rodičov. K tomu treba pripojiť ešte ďalší podnet, ktorý je v terajšej dobe zvlášť dôležitý. Dnešným mužom a ženám, úprimne a dôkladne hľadajúcim odpoveď na každodenné, závažné problémy ich manželského a rodinného života, sa nezriedka ponúkajú návody a teórie, obzvlášť vábivé, ale v rôznej miere urážajúce pravdu o ich podstate a ponižujúce dôstojnosť ľudskej osoby. Takéto ponuky väčšinou podporuje mocná a všade prenikajúca organizácia hromadných oznamovacích prostriedkov, ktoré nenápadne, ale o to nebezpečnejšie ohrozujú slobodu a schopnosť objektívneho posudzovania človeka. Mnoho ľudí si už uvedomuje toto nebezpečenstvo, ktorým je ohrozená ľudská osoba a starajú sa o šírenie pravdy. Učenie Cirkvi sa stáva smernicou na udr-

13 Porov. JÁN PAVOL II.: *Apošrolský list rodinám Gratissimam sane, čl.* 3.
14 Porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolská exhortácia Christifideles laici, čl.* 1.

žanie a uplatnenie celej pravdy a plnej dôstojnosti človeka, manželstva a rodiny. Uskutočňuje sa to zmyslom pre vieru, ktorý je darom Ducha, udelený všetkým veriacim. Je to teda dielo celej Cirkvi podľa rozdielnosti rôznych darov a chariziem, ktoré všetky spolu a podľa zodpovednosti každému vlastnej, spolupracujú na hlbšom pochopení a uskutočňovaní Božieho slova. Cirkev pri uskutočňovaní vlastného evanjeliového rozlišovania nekoná iba prostredníctvom duchovných pastierov, ktorí učia v Kristovom mene a jeho mocou, ale aj prostredníctvom laikov. Sám Kristus ich ustanovil za svojich svedkov a vystrojil ich zmyslom pre vieru a milosťou slova (porov. Sk 2, 17-18; Zjv 19, 10), aby sa sila evanjelia prejavovala v každodennom rodinnom a spoločenskom živote. Laici majú dokonca vďaka osobitnému povolaniu zvláštnu úlohu, aby totiž v Kristovom svetle vysvetľovali dejiny tohto sveta, lebo sú povolaní osvecovať a vytvárať pozemskú skutočnosť a záležitosti podľa úmyslov Boha Stvoriteľa a Vykupiteľa.[15]

Apoštolské angažovanie sa laikov smeruje ponajprv k tomu, aby vzbudzovalo v rodine vedomie jej identity ako prvej bunky spoločnosti a jej pôvodnej úlohy. Prostredníctvom toho sa má rodina stále viac stávať aktívnym a zodpovedným protagonistom svojho rastu a svojej účasti na živote spoločnosti. Rodina môže a musí požadovať od všetkých, predovšetkým od verejných autorít, úctu voči právam, ktoré môžu zachrániť spoločnosť, pretože zachraňujú rodinu.[16]

Svet všetkých živých bytostí je zapísaný do Božieho otcovstva ako do prameňa (porov. Ef 3, 14-16). „Učiňme človeka na náš obraz, nám podobný“ (porov. Gn 1, 26). Stvoriteľ skôr ako stvoril človeka, akoby vstúpil do seba samého, aby hľadal model a inšpiráciu v tajomstve svojho bytia. Bytia, ktoré sa tu prejavuje istým spôsobom ako Božské „MY“. Z tohto tajomstva cestou stvorenia pochádza ľudská bytosť: „A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz stvoril ho; ako muža a ženu stvoril ich.“ (Gn 1, 27). Keď Boh žehnal nové bytosti, povedal im: „Ploďte sa a množte a naplňte zem! Podmaňte si ju!“ (porovn. Gn 1, 28). Ľudské otcovstvo a materstvo, i keď sú biologicky podobné otcovstvu a materstvu iných prírodných bytostí, majú v sebe podstatným a výlučným spôsobom „podobnosť“ s Bohom, na ktorej sa zakladá rodina, chápaná ako ľudské životné spoločenstvo, ako spoločenstvo osôb spojených v áske (communio personarum). Vo svetle Nového zákona možno vidieť, ako pôvodný model rodiny treba hľadať v samom Bohu, v trojičnom tajomstve jeho života. Božské „MY“ tvorí večný model ľudského „my“, predovšetkým toho „my“, ktoré je tvorené mužom a ženou, stvorených na Boží obraz a Božiu

15 Porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolská exhortácia Familiaris consorcio, čl.* 4-5.

16 Porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolská exhortácia Christifideles laici, čl.* 43.

podobu. Slová Knihy Genezis obsahujú tú pravdu o človeku, ktorej zodpovedá samotná skúsenosť ľudstva. Človek bol už „od počiatku" stvorený ako muž a žena. Život ľudského spoločenstva v malých skupinách, ako aj celej spoločnosti nesie znak tejto pôvodnej duality. Z nej sa odvodzuje „mužskosť" a „ženskosť" jednotlivých idndividuí práve tak, ako z nej každé spoločenstvo čerpá svoje charakteristické bohatstvo vo vzájomnom dopĺňaní sa osôb. Toto sa vzťahuje na úsek Knihy Genezis: „Ako muža a ženu stvoril ich" (porovn. Gn 1, 27). Toto je zároveň prvé potvrdenie rovnakej dôstojnosti muža a ženy. Obaja sú rovnako osobami. Toto ich utvorenie so špecifickou dôstojnosťou, ktorá z neho pochádza, je „od počiatku" charakteristickým činiteľom spoločného dobra ľudstva, a to v každom rozsahu a dosahu života. K tomuto spoločnému dobru prispievajú obidvaja, muž a žena, svojím vlastným prínosom. Vďaka tomu sa už pri koreňoch ľudského spolužitia objavuje ich spoločný a doplnkový ráz. Rodina sa vždy považovala za prvé a základné vyjadrenie spoločenskej povahy človeka. Vo svojom podstatnom jadre sa tento názor nezmenil ani dnes. V súčasnosti sa však viacej vyzdvihuje to, koľko z osobného prínosu v rodine, ktorá tvorí najmenšie a najzákladnejšie ľudské spoločenstvo, pochádza od muža alebo od ženy. Rodina je naozaj spoločenstvom jednotlivých osôb, pre ktoré je vlastný spôsob bytia a žitia pospolu je ich osobným spoločenstvom: communio personarum. Aj tu, pri absolútnej transcendencii Stvoriteľa vzhľadom na stvorenie, vystupuje príkladný vzťah k božskému „MY". Iba osoby sú schopné jestvovať v spoločenstve. Rodina vzniká z manželského spojenia, ktoré Druhý vatikánsky koncil kvalifikuje ako zväzok, v ktorom sa muž a žena vzájomne dávajú a prijímajú. Rodina vychádzajúc z uvedeného spojenia dostáva svoju vnútornú pevnosť z tohto zväzku medzi manželmi, ktorý Kristus povýšil na sviatosť. Rodina povahu spoločenstva sebe vlastnú čerpá zo základného charakteristicky úzkeho spoločenstva manželov, ktoré pokračuje v deťoch. [17]

Je potrebné naznačiť rodinám odpoveď na dve vzájomne spojené otázky. Jedna, všeobecnejšia, týka sa civilizácie lásky. Druhá, špecifickejšia, týka sa zodpovedného otcovstva a materstva. Už sme povedali, že manželstvo apeluje na zvláštnu zodpovednosť za spoločné dobro: najprv manželov, potom rodiny. Toto spoločné dobro tvorí človek, hodnota jeho osoby a to, čo predstavuje miera jeho dôstojnosti. Človek prináša so sebou tento rozmer do každého spoločenského, ekonomického, či politického systému. V manželskom a rodinnom kruhu táto zodpovednosť nadobúda z viacerých dôvodov vyšší stupeň záväznosti. Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes hovorí o zhodnotení dôstojnosti manželstva a rodiny. Koncil vidí v tomto zhodnocovaní úlohu Cirkvi aj štátu. Toto

17 Porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list rodinám Gratissimam sane, čl.* 6-8.

však ostáva prvoradou povinnosťou tých osôb, ktoré sú spojené v manželstve a tvoria konkrétnu rodinu. Zodpovedné otcovstvo a materstvo vyjadrujú záväzok pre uskutočnenie povinnosti, ktorá v súčasnom svete dostáva nové charakteristiky. Osobitne sa to týka priamo tej chvíle, v ktorej sa muž a žena spájajú v jedno telo a môžu sa stať rodičmi. Je to veľmi hodnotná chvíľa tak pre ich manželský vzťah, ako aj pre službu životu. Môžu sa stať rodičmi, otcom a matkou, a tak odovzdať život novej ľudskej bytosti. Dva rozmery manželského spojenia zjednocujúci a plodiaci, nemožno umelo rozdeliť bez toho, aby sa nenarušila intímna pravdivosť samotného manželského úkonu. Toto je stále učenie Cirkvi, ale aj znamenia čias, ktorých sme svedkami. Poskytujú nové dôvody, aby sme to zdôrazňovali s mimoriadnou naliehavosťou.[18]

Záver

Neprestajne sa všetci musíme usilovať presne vysvetliť niektoré základné pravdy katolíckej náuky. Najmä tie, ktorým hrozí reálne nebezpečenstvo, že v kontexte dnešného vnímania budú zdeformované alebo popreté. Je potrebné zaoberať sa aj morálnou náukou Cirkvi. V samotnom vnútri spoločenstva kresťanov vznikla nová situácia. Proti mravnej disciplíne v Cirkvi šíria viaceré pochybnosti. Sú to námietky ľudskej a psychologickej, sociálnej a kultúrnej, náboženskej, ale i teologickej povahy. Nie sú to už len čiastočné, či príležitostné útoky. Ide o systematický rozkol mravného dedičstva, založeného na určitých antropologických a etických koncepciách v globálnom rozmere. Jadro tohto rozkolu spočíva vo viac menej otvorenom vplyve myšlienkových prúdov, ktoré narúšajú podstatné aj konštitutívne spojenie medzi pravdou a ľudskou slobodou. V podstate je to odmietanie tradičného učenia o prirodzenom zákone, jeho univerzálnosti a nemennosti jeho príkazov. Predostiera sa názor, že niektoré predpisy Učiteľského úradu v otázke mravov sú jednoducho neprijateľné a Učiteľský úrad by sa vo veciach mravov nemal angažovať. Ak áno, tak len pre povzbudenie svedomia, aby poukázal na hodnoty, podľa ktorých by si každý mohol vybrať predsavzatia a životné zásady.[19]

Nevedomosť v otázkach viery stále rastie, preto sa darí sektám, stúpencom rôznych myšlienkových alebo filozofických prúdov aj iným zlákať ľudí na svoju stranu. Migrácia ľudí je veľká, preto sa k nám dostávajú aj iné denominácie, ktoré tiež majú svoj vplyv na zrieďovaní kresťanstva. Politický vplyv relativizmu a liberalizmu v tomto smere zohráva tiež svoju nemalú úlohu. Spoločenská klíma jasne dáva najavo nesúhlas s Božím prirodzeným zákonom, ktorý obhajuje Cirkev a snaží sa jej vplyv vše-

[18] Porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list rodinám Gratissimam sane, čl.* 12.

[19] Porov. JÁN PAVOL II.: *Enccyklika Veritatis splendor, čl.* 4.

možne potláčať. Je len na nás, či spojíme sily a zastavíme tento negatívny proces, alebo sa budeme len nečinne prizerať. Ako to máme robiť nám načrtol Ján Pavol II. vo svojom učení.

Zoznam použitej literatúry

DEL RIO, D.: *Karol Veľký*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004, 270 s. ISBN 80-7162-471-3.

JÁN PAVOL II.: Encyklika *Evangelium vitae,* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1995, 195 s. ISBN 80-7162-097-1.

JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Familiaris consorcio*. Bratislava : LÚČ, 1993, 196 s. ISBN 80-7114-119-4.

JÁN PAVOL II.: Apoštolský list rodinám *Gratissimam sane*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1994,117 s. ISBN 80-7162-060-2.

JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Christi fideles laici*. Bratislava : Lúč, 1990, 96 s. ISBN 80-7114-011-2.

JÁN PAVOL II.: Enccyklika *Veritatis splendor*. Trnava : SSV, 1994, 180 s. ISBN 80-7162-057-2.

PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: Ľudská sexualita, pravda a poslanie. Trnava : SSV, 2004, 133 s. ISBN 80-7162-163-3.

SCHOOYANS, M.: Úvod do *sociálneho učenia Cirkvi*. Bratislava : SPES, 1993, 91s. ISBN 80-966991-0-5.

WEST, CH.: *Radostná zvesť o sexe a manželstve*. Bratislava : Redemptoristi, 2007, 216 s. ISBN 978-80-969600-9-5.

ŠÍPOŠOVÁ, A.: *Pontifikát Jána Pavla II.* hhttp://www.oldweb.rozhlas.sk/inetportal/web/inde x.php?lang=1&stationID=1&page=showNews&id=19030 (5.5.2013).

Fenomén náboženstva v archeologickom výskume paleolitu

MIROSLAV STRAKOŠ
Vihorlatské múzeum Humenné

Abstract: *This article presents a brief introduction to the oldest evidence of human religiosity. This is presented on selected archaeological findings from the Paleolithic era. It also shows vital importance of archaeology in studying the religious life of archaic societies lacking written records. As multiple findings revealed, already in the Paleolithic era man contemplated the problem of death, what without any doubt represented the dawn of his religiosity.*

Key words: *Religious studies. Archaeology of Religion. Paleolithic era. Anthropology.*

Úvod

Už koncom 19. a začiatkom 20. storočia bolo vo vedeckých kruhoch zrejmé, že vznik ľudskej rasy a jej vývojové premeny predstavujú ústredný problém a základnú otázku skúmania praveku.[1] Avšak i dnes, napriek vedecky podloženej teórii o všeobecnej evolúcii života na zemi, zostáva pôvod človeka stále zahalený nejasnosťami. Nielen z dôvodu dlhého, často neprehľadného vývoja trvajúceho milióny rokov, ale aj pre problémy spojené s interpretáciou a chápaním pojmu „človek" a to najmä z hľadiska filozofickej antropológie. Pri jeho vymedzovaní totiž nevystačíme len s metódami porovnávacej anatómie, ale musíme prihliadnuť predovšetkým k duchovnej stránke ľudskej bytosti a to so všetkými jej prejavmi.[2] Možno preto oprávnene povedať, že jedným z podstatných znakov pokročilej hominizácie je bezpochyby náboženstvo, lebo žiadny iný tvor na Zemi ho okrem človeka nie je schopný.

1 KOLEKTÍV AUTOROV: *Historie lidstva.* Frýdek-Místek, 2007. s. 2.
2 KOLEKTÍV AUTOROV: *Historie lidstva.* Frýdek-Místek, 2007. s. 5.

V histórii bolo urobených viacero pokusov ako uspokojivo vysvetliť fenomén náboženstva. Vzniklo niekoľko hypotéz o jeho vzniku - prírodnognozeologická, psychologická, sociologická i evolucionistická.[3] Avšak naturalistické teórie o pôvode náboženstva, ktoré vznikli v 19. storočí boli následkom nevhodnej aplikácie darwinizmu do kultúrnej i duchovnej oblasti. Predpokladali počiatočné beznáboženské obdobie, po ktorom nasledoval polyteizmus, henoteizmus a monoteizmus.[4] Výnimkou bola iba teória rozpracovaná Wilhelmom Schmidtom, ktorá na počiatok kládla akési prazjavenie a monoteizmus, ktorý postupne degeneroval.[5] V týchto fázach rozvoja sa religionistika upierala prevažne k etnológii a hľadala paralely u súčasných prírodných národov. Keď však ďalší výskum spochybnil predstavy o takomto lineárnom kultúrno-náboženskom vývoji ľudstva, tieto teórie sa dostali na okraj vedeckého záujmu.[6]

Cieľom tohto príspevku je osvetliť prvé prejavy náboženstva, sledovať jeho stopy a podať aspoň elementárne informácie o jeho vývoji a obsahu za pomoci archeológie. Archeológia náboženstva sa pritom ako pomocná vedná disciplína religionistiky zaoberá nielen pamiatkami hmotnej kultúry, ktoré sú často jediným dokladom kultu či náboženských predstáv, ale skúma aj paleoantropologické nálezy človeka v súvislosti s jeho pohrebným rítom.

Starý paleolit[7]

Za začiatok éry nazývanej starý paleolit považujeme obdobie, kedy sa v Afrike objavil *Homo habilis*. Najstaršie známe pozostatky tohto druhu pochádzajú z náleziska Koobi Fora (Keňa) a staré sú asi 2,4 milióna rokov.[8] Vieme, že *Homo habilis* ešte nepoužíval oheň a nezachovali sa tiež žiadne dôkazy o tom, že by sa nejakým spôsobom zaujímal o svet symbolov. Za jeho nasledovníka sa považuje *Homo ergaster*, pričom k prvému osídľovaniu južnej časti Európy dochádza medzi 1,2-0,7 miliónmi rokov. Pre túto epochu je charakteristická archaická okrúhliaková industria, pästné kliny sa nevyskytujú. Druhá vlna osídľovania Európy, ktorá zasahuje aj jej sever sa datuje rozmedzím 0,7-0,5 milióna rokov a spre-

3 SLODIČKA, A: *Theologia fundamentalis. De religione Christiana.* Prešov, 2006. s. 51-53.

4 SLODIČKA, A: *Theologia fundamentalis. De religione Christiana.* Prešov, 2006. s. 53.

5 ŠTAMPACH, I. O.: *Přehled religionistiky.* Praha, 2008. s. 62.

6 WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka.* Brno, 1997. s. 44.

7 Vek asi 2,7 mil. až 1,6 mil. rokov pred Kr.

8 KOLEKTÍV AUTOROV: *Historie lidstva.* Frýdek-Místek, 2007, s. 33. Z lokality Gona v Etiópii však pochádzajú jednoduché kamenné nástroje, ktoré vedci datovali na 2,6 milióna rokov a ktoré doposiaľ nepriradili k žiadnemu známemu druhu človeka. PALMER, D.: *Pôvod človeka.* Slovart, 2009. s. 86.

vádzaná je hojným výskytom kamenných nástrojov, medzi iným i pästných klinov (kultúra *acheuléen*). Štandardizácia nástrojov, zrejmá najmä u spomínaných pästných klinov už naznačuje schopnosť rozvinutejšieho abstraktného myslenia a pravdepodobne aj estetického vnímania[9].
Ak však hľadáme prvé stopy po náboženských prejavoch v tak dávnych dobách, musíme si vystačiť len s indíciami. Totiž, predpokladom zložitejšieho myšlienkového sveta pravekých ľudí je zaiste aj rozvoj artikulovanej reči ako nástroja komunikácie. Ivo T. Budil v tej súvislosti ide ešte ďalej, keď píše: *„Vznik človeka môžeme preto stotožniť s evolučným momentom, kedy bol náš fosílny predok z anatomického a intelektuálneho hľadiska schopný súvislého, artikulovaného rozprávania, ktoré založilo mýtus“.*[10] Schopnosť človeka zrozumiteľne artikulovať zvuky vyžaduje dva predpoklady – jeden fyzický, spočívajúci v existencii zvukového ústrojenstva, ktorý mu dovoľuje modulovať zvuky a druhým predpokladom je rozvoj tej časti mozgu, ktorá riadi artikuláciu a dešifráciu zvukov. Na základe paleoantropologických nálezov bolo možné konštatovať, že prvé, plne funkčné vybavenie hrtanu mali paleolitickí ľudia už pred 300 tisíc rokmi (*Homo heidelbergensis*). Títo už dokázali ovládnuť oheň, zakladať organizované táboriská, kde žil väčší počet ľudí a technologicky zvládli výrobu pomerne náročných kamenných nástrojov. Toto podľa niektorých odborníkov vyžadovalo prenos komplexných predstáv, ktoré vyžadovali verbalizáciu.[11]

Pre celkové dokreslenie obrazu vývoja človeka treba spomenúť, že približne pred 1,8 miliónmi rokov existovala v Olduvaji (Tanzánia) jedna z prvých stavieb postavená ľuďmi, obydlie na podlahe ktorého bola nájdená vrstva čadičových valúnov. Ďalším medzníkom je etapa asi pred 1,5 miliónmi rokov, kedy sa pri spracovávaní kameňa na výrobu nástrojov začala uplatňovať technológia obojstranne retušovaných pästných klinov (tzv. acheulských), ktorých výroba vyžadovala zvládnuť pomerne zložitú techniku a používať jemnejšiu psychomotoriku. Pästné kliny tak prvýkrát prinášajú dôkaz o komplexnejšom myšlienkovom ponímaní akým je napríklad symetria.[12]

Čo sa týka osvetlenia pôvodu človeka *Homo sapiens sapiens*, vedci na základe štúdia mitochondriálnej DNA dospeli k záveru, že človek dnešného typu dozrel v Afrike pred asi 150 tisíc rokmi. Približne pred 100 tisíc rokmi sa začal šíriť do oblasti Starého sveta, pred 50 tisíc rokmi dosiahol Austráliu a zhruba pred 35 tisíc rokmi západnú Európu. Pritom bolo

9 BUCHVALDEK, M. a kol.: *Dějiny pravěké Evropy*. Praha, 1985. s. 59.
10 BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha, 2003. s. 398.
11 KOLEKTÍV AUTOROV: *Historie lidstva*. Frýdek-Místek, 2007. s. 27.
12 KOLEKTÍV AUTOROV: *Historie lidstva*. Frýdek-Místek, 2007. s. 38.

vypočítané, že Európu osídlilo asi 36 klanov, Áziu 31 klanov a do Austrálie preniklo asi 15 klanov.[13]

Zhodnotenie náboženských prejavov starého paleolitu

Pri vytváraní obrazu o religiozite človeka tak vzdialeného obdobia, akým je starý paleolit je najprv potrebné preskúmať otázku, ktorá súvisí s jeho mentálnymi schopnosťami. Kedy došlo k takému rozvoju jeho abstraktného myslenia, že sa začal vyjadrovať v symboloch, ktoré by mohli naznačovať jeho pocity, či predstavy o svete? Aj keď predpokladáme, že prehistorický človek sa pomocou náboženstva vyrovnával najmä s pôsobením všadeprítomných prírodných síl, ktoré ho obklopovali a presahovali, nepochybne reagoval aj na svoje základné existenciálne problémy (tajomstvo zrodu života, choroby, smrti). Tu musíme pripustiť, že z hľadiska archeologického disponujeme veľmi obmedzeným množstvom údajov, lebo skôr dokážeme objasňovať prozaickejšie aspekty jeho života, ako jeho myslenie. Pre obdobie starého paleolitu je totiž charakteristická absencia kresieb, rytín, plastík či maľovaných predmetov a nájdené zvyšky obydlí a artefaktov majú rýdzo funkčný charakter. Jestvuje len veľmi málo priamych dokladov, ktorým možno prisúdiť nejakú symbolickú hodnotu. Prevažná časť nájdených pozostatkov po ľuďoch nemá nič, čo by mohlo viesť k myšlienke, že svojich mŕtvych pochovávali, že existovalo niečo ako obetné dary alebo iné prejavy duchovna.[14]

Avšak zdá sa, že predsa len existuje jedna výnimka. Sú to nálezy pochádzajúce zo španielskeho pohoria Atapuerca pri Burgose. V pohorí sa nachádza krasové územie, ktoré sprevádza na niekoľkých kilometroch štvorcových viacero zaujímavých nálezísk. Jedno z nich nesie názov La Sima de los Huesos (Priepasť kostí). Malá priepasť hlboká asi 25 metrov sa nachádza len pár sto metrov od Cueva Mayor de Atapuerca (Veľká jaskyňa v Atapuerce).[15] Tu sa v nedávnej dobe objavili tisíce kostí a ich úlomkov z rôznych častí lebiek ľudí, ktoré patrili asi 30 rôznym jedincom. Vykopaný materiál sa okrem iného stal dôležitým pre detailnejšie poznanie anatómie človeka *Homo heidelbergensis*. Avšak čo týmto nálezom pridáva na význame, to sú nálezové okolnosti a súvislosti. Ľudské pozostatky sa tu nachádzajú pohromade s pozostatkami zvierat, najmä medveďa, leva, rysa, líšky, psovitých a lasicovitých šeliem. Nevyskytujú sa tu bylinožravce, ktorými sa ľudia zvyčajne živili. Z artefaktov sa dopo-

13 BENEŠ, J.: *Člověk*. Praha, 1994. s. 102-103.

14 KOLEKTÍV AUTOROV: *Historie lidstva*. Frýdek-Místek, 2007. s. 49.

15 KOLEKTÍV AUTOROV: *Historie lidstva*. Frýdek-Místek, 2007. s. 49-51.

siaľ našiel iba jeden zvláštny kremencový pästný klin.[16] Pritom priepasť je tesná, temná, so zlým prístupom a s najväčšou pravdepodobnosťou neslúžila na bývanie. Ani pozostatky nájdené na mieste nie sú typickým sídlištným odpadom, lebo nenesú charakteristické znaky po vykosťovaní mäsa (zárezy a ryhy po kamenných nástrojoch) a chýbajú aj stopy po zuboch mäsožravých predátorov či zberačov zdochlín. Vedci sú na rozpakoch, ako tento nálezový celok interpretovať. Keďže s určitosťou nejde o pozostatky osídlenia, ani dôsledok zavlečenia zvieratami a vylúčil sa aj dôsledok náhodných prírodných procesov, zostáva len jedno racionálne vysvetlenie a to, že pozostatky 30 ľudských jedincov ako aj množstvo mäsožravých zvierat bolo na dno priepasti uložených cieľavedome človekom. Totiž, použitie zvierat ako výbavy na druhý svet, ktorý je súčasťou pohrebnej výbavy dáva zosnulým v mnohých kultúrach ochranný zmysel. Takéto vysvetlenie však predpokladá, že *Homo heidelbergensis* sa dokázal vyjadrovať aj pomocou symbolov. Jediný doposiaľ známy nález, ktorý by to mohol dokazovať a mohol by byť votívnym predmetom je už spomínaný kremencový pästný klin nájdený vedľa zámerne uložených mŕtvol. Vek nálezov zo Sima de los Huesos v Atapuerce bol podľa obsahu uránu v nich vyhodnotený na 400 tisíc rokov,[17] čo by ich jednoznačne zaradilo medzi najstaršie protonáboženské prejavy človeka.

Stredný paleolit[18]

Obdobie stredného paleolitu, ktoré trvalo asi 250 tisíc rokov bolo poznačené značnými zmenami klímy následkom striedania glaciálov a interglaciálov. Na počiatku obdobia ešte prežívajú zvyšky rodu *Homo erectus* (*Homo ergaster*), ale objavili sa už archaické formy sapientov (*Homo sapiens steinheimensis*), z ktorých sa potom vyvinul v mladšej fáze posledného interglaciálu *Homo sapiens neanderthalensis*. Behom stredného paleolitu sa vytvorilo široké spektrum kultúrnych skupín, ktorých spoločným znakom bola výroba štiepanej kamennej industrie s použitím vopred pripravených jadier. Z úštepov sa potom vyrábali jemnejšou retušou rôzne nástroje (driapadlá, hroty, nože a pod.). Z hľadiska chronológie

---

16 L'INSTITUT CATALŔ DE PALEOECOLOGIA HUMANA I EVOLUCIÓ SOCIAL (IPHES): *El más antiguo testimonio de práctica funeraria en la historia de la humanidad.* http://atapuerca.evoluciona.org/documents/00/es/gral_foto/content/inici/04_sima_de_los_huesos/01_practica_funeraria.html (04.09.2013).

17 L'INSTITUT CATALŔ DE PALEOECOLOGIA HUMANA I EVOLUCIÓ SOCIAL (IPHES): *El más antiguo testimonio de práctica funeraria en la historia de la humanidad.* http://atapuerca.evoluciona.org/documents/00/es/gral_foto/content/inici/04_sima_de_los_huesos/01_practica_funeraria.html (04.09.2013); KOLEKTÍV AUTOROV: Historie lidstva. Frýdek-Místek, 2007. s. 49 - 52.

18 Vek asi 300 tisíc až 40 tisíc rokov pred Kr.

rozlišujeme dve fázy stredného paleolitu – staršiu (asi 300 tisíc až 110 tisíc rokov pred Kr.) a mladšiu fázu (asi 110 tisíc až 40 tisíc rokov pred Kr.).[19]

Staršiu fázu spočiatku charakterizovala teplomilná flóra i fauna (lesné slony, nosorožce), až neskôr po nástupe chladnejšej klímy predposledného glaciálu (*riss*) sa objavili mamuty a srstnaté nosorožce. V Európe sa rozvinuli kultúry s pästnými klinmi, ktoré boli pokračovaním acheullénu (*moustérien acheulskej tradície*), ďalej kultúry s drobnotvarou industriou (*taubachien*) a napokon klasický komplex kultúry *moustérien* s celou radou variantov. Pri výrobe plošne retušovaných nástrojov sa uplatňovali technológie mäkkého úderu a používali sa vopred starostlivo pripravené jadrá (*technika levalloiská*). Archeologické výskumy po celom svete dokladajú na základe stratigrafie opakované a dlhodobé osídlenie rôznych lokalít, často jaskýň, previsov (*abri*) ale i otvorených táborísk. Čoraz častejšie sa objavujú pôdorysy obydlí a doklady o špecializácii lovu.

Mladšia fáza stredného paleolitu nadväzuje na predchádzajúci vývoj avšak v podmienkach poslednej doby medziľadovej a čiastočne posledného (*würmského*) glaciálu. Pre toto obdobie je typické arktické zaľadnenie a studená klíma vrcholiaca asi pred 50 tisíc rokmi. Z pohľadu religiozity pravekého človeka je dôležité, že práve z počiatku posledného glaciálu pochádza značné množstvo kostrových pozostatkov ľudí, pričom sú bezpečne doložené prvé rituálne pohreby s milodarmi. Dôležitým strediskom rozvoja človeka sa stala oblasť Predného východu, kde v dôsledku hominizačného procesu povstal z progresívnej formy neandertálca človek nášho typu *Homo sapiens sapiens*. Inde, ako napríklad v západnej Európe či Stredomorí sa vyvíjal tzv. klasický neandertálec, ktorého neskôr človek nášho typu úplne vytlačil. Ďalšia kultúrna diverzifikácia priniesla mnohoraké formy kamennej industrie a zjavné sú i teritoriálne rozdiely. V oblasti Álp sa lovil najmä medveď, na severe Európy sob, na juhu (v Taliansku) kôň.[20] Nositeľmi stredopaleolitickej kultúry boli prevažne neandertálci, ale neskôr i človek nášho typu. Dnes je už dokázaným faktom, že po istú dobu žili oba ľudské druhy súčasne.[21] K poznaniu duchovného sveta človeka stredného paleolitu rozhodujúcim spôsobom prispeli objavy viacerých kostrových pozostatkov, ktorých nálezové okolnosti ich oprávňujú označiť za pohreby.

Keď boli v roku 1856 Carlom Fuhlrottom v nemeckom údolí Neandertal pri Düsseldorfe objavené kosti prvého pre vedu známeho neandertálca, boli vedeckými kruhmi rázne odmietnuté a vzbudili skôr pohoršenie. Aj taký významný patológ akým bol vtedy Rudolf Virchow ich

19 BUCHVALDEK, M. a kol.: *Dějiny pravěké Evropy*. Praha, 1985. s. 62-65.
20 BUCHVALDEK, M. a kol.: *Dějiny pravěké Evropy*. Praha, 1985. s. 65.
21 KOLEKTÍV AUTOROV: *Historie lidstva*. Frýdek-Místek, 2007. s. 63.

v roku 1872 označil za pozostatky starého a chorého degenerovaného jedinca nášho druhu.[22] Neprešlo veľa času a nálezy tohto dovtedy neznámeho predchodcu človeka si získali legitimitu. Podľa anatomickej stavby tela bol to územčistý, silným svalstvom vybavený druh, pričom výrazné anatomické znaky na lebke ho robili robustným a zdanlivo „primitívnym". Nikto nepredpokladal, že by takýto tvor bol schopný citových prejavov či sociálnych väzieb. Až prišiel rok 1908, kedy došlo k dvom prekvapujúcim nálezom, kedy sa objavili hroby neandertálcov, v pravom slova zmysle. V prvom prípade šlo o nález v jaskyni Bouffia de Bonneval pri dedine La Chapelle-aux-Saints. Objavená bola plytká jama s pozostatkami staršieho bezzubého muža, s výraznými nadočnicovými oblúkmi. Ležal skrčený na dne obdĺžnikovej jamy, hlbokej asi 30 cm a sprevádzali ho nástroje typické pre kultúru, neskôr nazvanú moustérien.[23] Druhý nález učinil ešte v tom istom roku švajčiarsky zberateľ Otto Hauser pri svojich výskumoch pod skalou pri francúzskom Le Moustier, kde narazil na ľudské pozostatky. Išlo o značne poškodenú kostru asi šestnásťročného mladíka uloženého na pravom boku, v zámerne vyhĺbenej jame, spolu s milodarmi, ktoré ho mali sprevádzať na druhý svet.[24] O rok nato, v roku 1909 došlo na lokalite Grand Abri pri La Ferrasie (Dordogne) k ďalšiemu nálezu hrobu neandertálca. Ich objaviteľ Denis Peyrony odkryl pozostatky muža vo veku asi 45 rokov. Telo ležalo mierne skrčené na zvyškoch ohniska. Nohy boli otočené doprava, hlavu uloženú doľava chránili tri kamenné dosky.[25] O ďalší rok po tomto náleze bolo po dĺžke tela, vo vzdialenosti asi pol metra objavené druhé telo, tentoraz ženy, vo veku asi 25-30 rokov. Obe telá ležali hlavami ku sebe. Nasledujúce výkopové sezóny priniesli v roku 1912 nové prekvapujúce nálezy. V dvoch pohrebných jamách, hlbokých len asi 30 až 40 cm ležali pozostatky dvoch detí. Jedno z nich malo asi 12 rokov, druhé bolo len dvojtýždňové. Z celkových nálezových okolností vyplývalo, že sa jednalo pravdepodobne o rodinu. Výskum na čas prerušila svetová vojna a keď sa v roku 1920 výskum obnovil, venovala sa v jaskyni pozornosť deviatim hrboľom, akýmsi pseudomohylám. Výskum ukázal, že osem z nich bolo prázdnych, ale v deviatej ležalo telo nedonoseného novorodenca s tromi pazúrikovými nástrojmi. O ďalší rok na tej istej lokalite sa našiel v trojuholníkovej priehlbine pod skalou ďalší hrob, tentoraz trojročného dieťaťa, ktorého hlava (snáď sekundárne) bola oddelená od tela. Všetky kostry boli položené v smere západ-východ. Dodnes zostáva záhadou prečo boli v jaskyni vybudované ďalšie

22 FEJFAR, O.: *Od trilobita k člověku*. Praha : Albatros, 1980. s. 247-250.
23 SKLENÁŘ, K.: *Za jeskynním člověkem*. Praha, 1984. s. 105.
24 KLEIBL, J.: *Cesta za Adamom*. Bratislava, 1983. s. 99-100.
25 SVOBODA, J.: *Mistři kamenného dláta*. Praha, 1986. s. 69.

z deviatich mohyliek, keď zostali prázdne a taktiež prečo na pohrebisku v jaskyni prevažujú práve detské pohreby.[26]

Jedným z nálezísk, ktoré upútalo svetovú laickú i odbornú verejnosť bola iracká jaskyňa Šanidar, ktorá poskytovala útočište ľuďom takmer počas celého praveku, pričom najstaršie nálezy pochádzajú z piateho horizontu jaskyne (vek 45-60 tisíc rokov pred Kr.). Lokalita sa nachádza v pohorí Zagros a jaskyňa sa stala známou viacnásobnými nálezmi neandertálcov, z ktorých celkove 9 kostrových nálezov pochádza práve z najstaršieho piateho horizontu. Pozornosť vzbudil najmä nález kostry muža (Šanidar 1), ktorá niesla stopy mnohopočetných zranení a vyhojených zlomením, ktorému jeho súkmeňovci dokonca od predlaktia amputovali pravú ruku, čo spomínaný neandertálec prežil.[27] Z hľadiska pohrebného rítu je však oveľa zaujímavejší nález z roku 1960, kedy bol objavený hrob neandertálca označeného Šanidar 4. Ako sa ukázalo, išlo o hromadný hrob, lebo v superpozícii pod ním sa nachádzali ďalšie štyri kostry. V hrobe Šanidar 4 sa po paleobotanickom rozbore pôdy zistilo, že v jame sa okrem bežného peľu zo stromov a trávy nachádza aj značné množstvo peľu kvetov. Išlo o drobné, jasnými farbami kvitnúce rastliny, z ktorých osem druhov doposiaľ v pohorí Zagros rastie. Naviac, kvety boli pravdepodobne zviazané do kytíc vetvičkami kríka podobného dnešnej píniі. Udivujúce bolo, že šesť z týchto druhov ešte dnes obyvatelia pohoria považujú za liečivé.[28] Tento nález dokladá nielen pietne položenie kvetov do hrobu, čo je zaujímavé z hľadiska pohrebného rítu, ale aj prvé stopy po „ľudovom“ liečiteľstve.

Ďalším zaujímavým príkladom pohrebu z dôb neandertálcov je hrob z Uzbekistanu, ktorý objavil a preskúmal A. P. Okladnikov v roku 1938 v jaskyni Tešik-taš (uzbecky *Skala s dierou*). V plytkom hrobe ležalo telo asi deväťročného chlapca, dookola obložené lebkami a kosťami kozorožcov. Priamo pri lebke chlapca bolo do zeme zapichnutých päť párov rohov kozorožca, pričom v tesnej blízkosti sa nachádzalo ohnisko, podľa všetkého využívané len krátku dobu, čo naznačuje jeho rituálne založenie v čase pohrebu.[29] Práve tento nález po prvýkrát potvrdil prítomnosť neandertálcov vo vnútri Ázie.

To, že človek neandertálsky vykonával aj iné rituály dokazuje nález z jaskyne Guattari v Monte Circeo v Taliansku. V roku 1939 tu A. C. Blanc objavil pod nízko ležiacim stropom jaskyne ľudskú lebku, ktorej spodná časť bola vylámaná, pravdepodobne pri snahe vybrať z nej mozog.

---

26 SKLENÁŘ, K.: *Za jeskynním člověkem*. Praha, 1984. s. 106-107.

27 BENEŠ, J.: *Člověk*. Praha, 1994. s. 93.

28 BENEŠ, J.: *Člověk*. Praha, 1994. s. 94

29 KLEIBL, J.: *Cesta za Adamom*. Bratislava, 1983. s. 112.

Lebka bola napriek tomu pietne uložená v nepravidelnom kruhu z väčších kameňov a zvieracích kostí.[30] Doklady kanibalizmu sú doložené aj z viacerých iných lokalít, napríklad v jaskyni Krapina (Chorvátsko), kde boli v roku 1889 nájdené ľudské kosti vo fragmentárnom stave neďaleko ohniska a niesli stopy po pozdĺžnom štiepaní a rezaní svalových úponov.[31] Podobné stopy po antropofágii nachádzame už v najstarších sídlištných vrstvách (*Homo erectus pekinensis*), pričom človeka sprevádzali po celý pravek a v novoveku sú etnografmi doložené ešte v 19. storočí u domorodcov na Novej Guinei, v Kongu a Ugande.[32] Predpokladá sa, že antropofágia mala skôr rituálny význam a že rozličné ľudské časti a najmä lebky sa používali ako trofej.[33]

Zhodnotenie náboženských predstáv stredného paleolitu

Myslenie a viera sú z hľadiska archeológie praveku vždy veličiny problematické a čím hlbšie zostupujeme do minulosti, tým menej záchytných bodov nachádzame. Z dôb stredného paleolitu sa objavilo len niekoľko kostí či kúskov dreva, kde bolo nájdených iba zopár rýh a značiek, o ktorých možno usudzovať, že boli zámerné, avšak nemožno im prisudzovať nejaký symbolický význam. Príkladom môže byť nález dvoch kusov asi 5 cm dlhých kúskov červeného okra nájdených v jaskyni Blombos (Juhoafrická republika), ktoré sú pokryté súvislými radmi ležatých krížikov. Tento abstraktný geometrický vzor vytvoril človek nášho typu na juhu Afriky približne pred 70 tisíc rokmi.[34]

Z prehľadu najznámejších objavených pohrebov neandertálskeho človeka uvedených v predchádzajúcej kapitole vyplýva, že v tomto období sa už človek bezpečne zaoberal problémom smrti a mal dozaista aj elementárne náboženské predstavy. Dokladom rozvíjajúceho sa sociálneho cítenia v období stredného paleolitu je nález neandertálca v jaskyni Šanidar (Irak), ktorý sa dožil pomerne vysokého veku, napriek tomu, že sa o obživu nedokázal postarať sám. Prvé rytiny zvierat z lokalít Molodova a Propjatin (Ukrajina)[35] zasa ohlasujú nástup paleolitického umenia a možno i loveckej mágie.

Dnes možno konštatovať, že v strednom paleolite, kedy sú bezpečne doložené prvé pohreby, nachádzame dva úplne protichodné spôsoby narábania so zosnulými. V jednom prípade sú mŕtvi ukladaní do hrobov

30 SVOBODA, J.: *Mistři kamenného dláta*. Praha, 1986. s. 69.
31 SVOBODA, J.: *Mistři kamenného dláta*. Praha, 1986. s. 69.
32 NOVOTNÝ, B. a kol.: *Encyklopédia archeológie*. Bratislava, 1986. s. 51.
33 JELÍNEK, J.: *Velký obrazový atlas pravekého človeka*. Bratislava, 1980. s. 115.
34 PAMER, D.: *Pôvod človeka*. Bratislava, 2009. s. 87.
35 BUCHVALDEK, M. a kol.: *Dějiny pravěké Evropy*. Praha, 1985. s. 65; SVOBODA, J.: *Mistři kamenného dláta*. Praha, 1986. s. 74.

(s výbavou, darmi a kvetmi), v druhom prípade sú telesné pozostatky akoby súčasťou smetiska. Takáto duálnosť je zjavná počas celého stredného paleolitu a to na rôznych miestach, často značne vzdialených. Dnes vieme, že súbežne s človekom neandertálskym sa vyvíjal a po istú dobu aj žil človek nášho typu Homo sapiens. V súčasnosti však nie je možné určiť zásadný rozdiel medzi pochovávaním u neandertálcov a ľudí Homo sapiens, iba ak skonštatujeme, že jediný dvojhrob (dospelého a dieťaťa) sa našiel iba na lokalite Qafzeh[36] (Izrael), ktorú osídlil človek nášho typu. Pritom bolo preskúmaných asi po 500 hrobov[37] u každého druhu. Možno konštatovať, že v hroboch z obdobia stredného paleolitu sú zámerne uložené predmety pomerne vzácne. Okrem nástrojov (hrotov a čepelí) to boli len nepatrné zvyšky okru a kostí, pravdepodobne uložené do hrobu ešte s mäsom. Naozaj výnimočným sa z pohľadu pohrebného rítu javí hrob zo Šanidaru, kde boli preukázané stopy rastlinného peľu, čo dokazuje prítomnosť kvetov.

Aj keď archeologické metódy bádania nedokážu zrekonštruovať duchovný obraz, ktorý si človek stredného paleolitu vytvoril o svete a sebe samom, môžu nám na základe hmotných pozostatkov danej kultúry ako jediné aspoň čiastočne osvetliť obsah jeho rodiaceho sa náboženstva.

Mladý paleolit[38]

Obdobie sa prekrýva s mladšou fázou poslednej doby ľadovej (*würm*), pre ktorú boli charakteristické časté výkyvy klímy, následkom ktorých vznikala v severnejších a stredných pásmach Európy nehostinná periglaciálna tundra. Toto nútilo ľudí sťahovať sa viac na juh. Z hľadiska antropologického došlo k zavŕšeniu vývoja človeka dnešného typu (*Homo sapiens sapiens*), ktorý vytvoril množstvo vyspelých lovecko-zberačských kultúr. Človek prekračoval kontinenty po suchej zemi, lebo v dôsledku zníženej hladiny oceánov a morí (voda bola viazaná v pevninskom ľadovci) sa z Ázie dostal do oboch Amerík a taktiež do Austrálie. Len v samotnej Európe bolo nájdených cez desaťtisíc mladopaleolitických nálezísk, čo dokazuje značný nárast populácie.[39]

Z hľadiska materiálnej kultúry je pre mladý paleolit charakteristická štiepaná kamenná industria, ktorá okrem štíhlych čepelí poskytovala po patričnej retuši aj rôzne iné úžitkové nástroje. Na ich výrobu sa využí-

36 Lokalita Qafzeh je jaskyňou neďaleko Nazareta, ktorá leží v tzv. levantskom migračnom koridore, kam prichádzali z Afriky rané druhy človeka rozumného (Homo sapiens) v čase, kedy tu sídlil aj neandertálsky človek. Nálezisko Qafzeh je datované v rozpätí 120 - 80 tisíc rokov pred Kr. PALMER, D.: *Pôvod človeka*. Bratislava, 2009. s. 39-41.

37 KOLEKTÍV AUTOROV: *Historie lidstva*. Frýdek-Místek, 2007. s. 76-77.

38 Vek asi 40 tisíc až 10 tisíc rokov pred Kr.

39 BUCHVALDEK, M. a kol.: *Dějiny pravěké Evropy*. Praha : SPN, 1985. s. 67.

vali kremité materiály (silicity) akými bol baltský pazúrik, rohovec, radiolarit či sopečné sklo – obsidián. Pomocou týchto nástrojov sa porciovalo mäso, spracovávali kože, opracúvali drevené i kostené predmety, zhotovovali hroty oštepov (neskôr i šípov). Ako materiál sa okrem kameňa využívali i kosti a parohy, z ktorých sa vyrábali hroty oštepov, harpúny, kopáče, hladidlá, ihly i šidlá. Dokladom určitej sociálnej usporiadanosti spoločnosti je fakt, že človek lovil i zver ako boli mamuty, čo vyžadovalo dobrú organizáciu a rozvinutú komunikáciu. Z obdobia mladého paleolitu sú doložené prvé vrhače oštepov a dokonca i bumerangy. Na základe stratigrafie a typológie nástrojov dnes rozoznávame viacero kultúr: *bohunicien*, *aurignacien*, *gravettien*, (*pavlovien*) a *magdalenién*.[40]

V súvislosti so skúmaním náboženských prejavov danej epochy možno konštatovať nárast kvalitatívne nových foriem umenia a rozvoja kultúry. Paleolitický človek tohto obdobia vyjadroval svoje prežitky a potreby aj pomocou nástenných malieb, situovaných takmer výlučne do priestorov jaskýň. Prvou známou lokalitou sa stala jaskyňa Altamira v Španielsku, kde po prvýkrát objavili nástenné maľby človeka staršej doby kamennej, ale boli prijaté veľmi rozpačito, ba odmietavo.[41] Slávnymi sa stali najmä francúzske jaskyne Lascaux, Trois Fréres, Font-de Gaume, Chauvet, Niaux, Cussac, Les Combarelles, Montespan, Roufignac, kde sa zachovali prekrásne kompozície, neraz vo vzájomnej superpozícii. Hoci maľby majú prevažne zoomorfný charakter, nájdené boli i zobrazenia ľudí[42], či dokonca odtlačky rúk. Nakoľko sa často nachádzajú na vzdialených a neprístupných miestach podzemia, usudzuje sa, že mali magicko - náboženský charakter, teda kultový význam. Okrem monumentálnej maľby a rytín na stenách jaskýň sa na mladopaleolitických sídliskách našlo množstvo drobnejších predmetov, plastík a rytín z kosti, mamutoviny či dokonca z vypálenej hliny.[43]

Z hľadiska skúmania náboženského fenoménu tohto obdobia, dôležitú úlohu opäť zohrávajú pohreby. Za vôbec prvý paleolitický hrob objavený v dejinách archeológie sa považuje nález, ktorý na Gowerovom polostrove v Južnom Walese uskutočnil William Buckland, anglický univerzitný profesor geológie. Na strmom vápencovom útese v jaskyni Goat´s Hole (Kozia diera) pri Pavilande našiel v roku 1823 pozostatky kostry človeka bez lebky. Okrem rôznych predmetov z mamutoviny a morských mušlí bola pokrytá silnou vrstvou červeného okru, čomu vďačí za svoj ná-

[40] BUCHVALDEK, M. a kol.: *Dějiny pravěké Evropy*. Praha : SPN, 1985. s. 67-69 a 72.

[41] KLEIBL, J. - BURIAN, Z.: *Dějiny psané kamenem*. Praha : Artia, 1976. s. 48.

[42] M. Eliade uvádza, že z obdobia mladého paleolitu bolo nájdených asi 55 vyobrazení mužských postáv vo zvieracej koži. ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí – I.* Bratislava, 1995. s. 37.

[43] Nálezy z Dolních Věstoníc a Pavlova na Morave.

zov, pod ktorým vošla do dejín - „The Red Lady of Paviland“. Až neskôr, po zdokonalení antropologických metód sa prišlo na to, že je to muž. Bol vysoký a štíhly a mal okolo 25 rokov. Paleolitický lovec žil na konci poslednej doby ľadovej, asi pred 16 - 17 tisíc rokmi.[44]

Známou lokalitou spojenou s početnými pohrebmi z dôb mladšieho paleolitu je aj skupina jaskýň pri hraniciach Francúzska a Talianska, niekedy nazývaných *Grimaldské*, alebo *Mentonské*. Miestne útesy dali vzniknúť pôvodne ôsmym jaskyniam, z ktorých jedna už zanikla. Jaskyňu nazvanú Grotte du Cavillon preslávil nález „muža z Mentonu“. Objavil ho E. Riviére v roku 1872. Telo ležalo na ľavom boku s nohami mierne pokrčenými a rukami položenými pri hlave. Pri dobre zachovanej kostre ležala čepeľ a úštepy z kameňa, zvieracie kosti a veľké množstvo prevŕtaných mušličiek, z nich asi sedemsto tvorilo pôvodne nejakú pokrývku hlavy.[45] V druhej jaskyni – Grotte des Enfants bolo objavených hneď niekoľko hrobov a to v rôznych stratigrafických úrovniach. Osobitne sa stal známym dvojhrob detí. Ako dary dostali na poslednú cestu náhrdelníky a široké pásy pošité tisíckami malých morských mušlí.[46]

Prvý hrob objavený na slávnej juhomoravskej lokalite Dolní Věstonice, ktorý vošiel do vedeckého povedomia, bol hrob ženy-šamanky. Odkrytý bol na mieste stanice lovcov mamutov v roku 1947. Kostra gracilnej stavby patrila žene vo veku asi 40 rokov. Uložená bola v plytkej jame a zakrytá bola veľkou mamutou lopatkou s pozdĺžnymi ryhami na povrchu. Telo bolo uložené v silne skrčenej polohe na pravom boku a horná časť tela a najmä lebka bola pokrytá silnou vrstvou okrového farbiva. Po zostavení kostry v laboratóriu bola na jej obličajových kostiach odhalená zvláštna deformácia, čo spôsobovalo „zvesený“ - deformovaný výraz tváre. V súvislosti s nálezom je pozoruhodné, že na lokalite sa už v roku 1936 objavila plastika ženskej hlavičky vyrezaná z mamutoviny, ktorej črty tváre by mohli zodpovedať žene z hrobu. Naviac, v roku 1948 bola objavená ďalšia ženská tvár, vyhotovená z kúska plochej kosti, kde jej ústa smerujú šikmo dolu. Tieto nálezy sa dávajú do vzájomnej súvislosti a hovoria v prospech hypotézy, že v hrobe ležala výnimočná žena, snáď šamanka, ktorej úctu vzdávali aj po smrti.[47]

Svetoznáma lokalita Dolní Věstonice sa opäť stala stredobodom pozornosti v roku 1986, kedy bol na mieste záchranného výskumu objavený unikátny trojhrob. Spoločne tu boli pochovaní traja mladí ľudia vo veku 17-23 rokov. V strede ležala žena a po jej stranách muži. Pozostatky

44 SKLENÁŘ, K.: *Za jeskynním člověkem*. Praha, 1984. s. 50-53.
45 SKLENÁŘ, K.: *Za jeskynním člověkem*. Praha, 1984. s. 96-97.
46 KLEIBL, J. - BURIAN, Z.: *Dějiny psané kamenem*. Praha, 1976. s. 52.
47 KLÍMA, B.: *Dolní Věstonice*. Praha, 1983. s. 88.

všetkých pokrývala na hlavách vrstva okru a žena ho mala aj v panvovej oblasti. Jeden z mužov mal do tejto časti tela nasmerované obe ruky a druhý muž z ľavej strany ju akoby držal za ruku. Celková situácia navádzala domnienku, že išlo o nezdarený pôrod a za jej smrť museli zomrieť aj jej spoločníci, jeden z nich snáď pôrodník - medicinman. Nasvedčoval by tomu i fakt, že muž ležiaci vľavo mal v panvovej oblasti zabodnutý veľký kus dreva a muž vpravo mal rozdrvenú lebku. Je preto možné, že muži boli obetovaní, aby ženu odprevadili na druhý svet.[48] Hrob niesol výrazné stopy po rituálnom ohni a pohrebnú výbavu tvorili i umelecké predmety a potraviny (pozostatky soba, mäkkýšov). Okrem pazúrikových nástrojov tu našli veľké množstvo korálkov a príveskov zhotovených zo zubov polárnej líšky.[49]

Ruské nálezisko Sungir z obdobia mladého paleolitu doposiaľ vydalo pozostatky ôsmych ľudí. Najzaujímavejšie sú dva. Prvý je hrob asi 55-60 ročného muža, ktorý bol prikrytý kamennou doskou na ktorej ležala oddelená hlava ženy. Lebka muža bola vyzdobená tromi pásmi kostených perál, ktoré tvorili honosnú pokrývku hlavy. V hrobe sa nachádzalo 20 náramkov z mamutoviny a telo pokrývalo asi 3500 kostených perál, pôvodne našitých na odeve a obuvi. Na prsiach mal ako prívesok prevŕtanú plochú doštičku. Na dne hrobovej jamy boli stopy uhlíkov a celú mŕtvolu pokrývalo niekoľko vrstiev okrového farbiva. Vek nálezu bol vyhodnotený rádiokarbónovou metódou na 23-24 tisíc rokov.

Druhý nález z rovnomennej lokalite bol tiež veľmi zaujímavý. Išlo o dvojhrob mladých ľudí – chlapca a dievčaťa, ktorých pochovali po dĺžke tela hlavami k sebe. Každému dali do hrobu zvláštny oštep vyrobený z napriameného mamutieho klu. Z ďalších milodarov to boli kostené palice, dýky, ihlice – najskôr spínadlá odevu a dva prevŕtané disky. Naviac tu boli aj predmety umeleckého charakteru – prevŕtané figúrky antilopy, bizóna a mamuta. Na oboch telách detí sa našlo asi 8 tisíc malých prevŕtaných mušličiek, pôvodne zdobiacich odevy.[50]

Zhodnotenie náboženských prejavov mladého paleolitu

K najstarším prejavom religiozity tohto obdobia patrí nález „čuringy“ vyrobenej z lamely mamutej stoličky, ktorú na lokalite Tata v Maďarsku objavil L. Vértes a ktorá sa preslávila najmä nálezmi z obdobia stredného paleolitu. Ide o starostlivo vybrúsenú oválnu doštičku, kedysi pokrytú červenou farbou objavenú v travertínovej vrstve, ktorú datovali metódou

48 BAHN, P.: *Vepsáno do kostí.* Praha, 2007. s. 58.

49 KOLEKTÍV AUTOROV: *Historie lidstva.* Frýdek-Místek, 2007. s. 112; KLÍMA, B.: *Lovci mamutů z Předmostí.* Praha, 1990. s. 54-55.

50 SVOBODA, J.: *Mistři kamenného dláta.* Praha, 1986. s. 100-101.

C^{14} na 33 600 rokov pred Kr.[51] V Austrálii sú podobné predmety, (dokonca rovnako sfarbené) pokladané za posvätné a spájajú sa s kultom predkov.[52] Medzi najstaršie umelecké diela, ktoré súvisia s loveckou mágiou patrí nález ľudskej postavy s hlavou leva vyrobenej z mamutieho klu, ktorú našli v jaskyni Hohlenstein-Stadel v Nemecku (1931). Je datovaná na viac ako 31 000 rokov.[53] Je veľmi pravdepodobné, že táto plastika predstavuje takzvaného „Pána zvierat", Najvyššiu bytosť, ktorá ochraňovala zvieratá i lovcov. Mircea Eliade sa nazdáva, že paleolitickí lovci považovali zvieratá za bytosti podobné im, pričom medzi ľuďmi a nimi vznikali tajomné vzťahy. Podľa neho sa ešte donedávna dala u lovcov v tradičných spoločnostiach doložiť viera, že človek sa môže premeniť na zviera a naopak, duše zomrelých ľudí môžu vniknúť do zvierat (*nagualizmus*).[54]

O viere v posmrtný život vypovedá z obdobia mladého paleolitu najmä množstvo objavených hrobov, sprevádzaných rôznymi milodarmi. K zaujímavým fenoménom patrilo pridávanie červeného okrového farbiva, ktorým posypávali mŕtve telá. Jedným z vysvetlení je, že farbivo rituálne nahrádzalo krv, teda symbol života. Tento zvyk posypávať mŕtvoly je značne geograficky i časovo rozšírený. Doložený je od Číny po atlantické pobrežie Európy, na juh v Afrike až po mys Dobrej nádeje, v Austrálii, Tasmánii a v Južnej Amerike až po Ohňovú zem.[55] Pozoruhodným sa javí zistenie, že železitý oker, ktorý sa niekde používal aj pri spracovávaní koží pôsobí hojivo na zaceľovanie rán a spomaľuje aj hnitie organických látok, čo by vysvetľovalo iným spôsobom jeho použitie aj pri pohreboch.[56]

Medzi nábožensko-magické prejavy možno dozaista považovať aj výskyt lastúr a mušlí v hrobových jamách tohto obdobia. Ich symbolika bola spojená so sexualitou a znovuzrodením.[57] V jaskyni Laugérie (údolie rieky Vezér v Dordogne, Francúzsko) odkryli archeológovia v paleolitickej vrstve množstvo mušlí stredomorských druhov *Cypraea pyrum* a *Cypraea lurida*. Ulity boli na kostre rozložené symetricky, v pároch: štyri na čele, po jednej na každej ruke, dve na každej nohe, štyri pri kolenách a členkoch. V jaskyni Cavillon sa našlo viac ako 8 tisíc morských mušlí, väčšinou zafarbených na červeno, desatina z nich bola prevŕtaná. Lokalita Cro

51 NOVOTNÝ, B. a kol.: *Encyklopédia archeológie*. Bratislava, 1986. s. 865; DOBOSI, V.: *Kretzoi Miklós és a magyar paleolitkutatás*. http://www.ace.hu/am/2007_1/AM-2007-01-TDV.pdf (09.07.2008).

52 SVOBODA, J.: *Mistři kamenného dláta*. Praha, 1986. s. 67.

53 PALMER, D.: *Pôvod človeka*. Slovart, 2009. s. 85.

54 ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí – I.* Bratislava, 1995. s. 28-29.

55 ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí – I.*, Bratislava, 1995. s. 30.

56 KOLEKTÍV AUTOROV: *Historie lidstva*. Frýdek-Místek, 2007. s. 71.

57 ELIADE, M.: *Obrazy a symboly*. Brno, 2004. s. 136

Magnon vydala viac ako 300 mušlí *Littorina littorea* s otvorom. Reťazou z prevŕtaných mušlí bol ozdobený aj človek z Combe-Capelle. Pritom bolo zistené, že počas praveku boli používané jak schránky mäkkýšov stredomorskej proveniencie tak oceánskej. Dokonca na belgickej lokalite Pont-á-Lesse boli nájdené fosílne schránky treťohorných mäkkýšov, ktoré pochádzali až od Remeša. Ako vysvetlenie ich pôvodu sa ponúka nomádsky spôsob života v tomto období, kedy ľudia putovali za stádami zveri. Ako už bolo naznačené, ulity a lastúry mali značný magicko-náboženský význam.[58] Bolo zistené, že ulity *Cypraea lurida* a *Cypraea pyrum* zohrávali významnú magickú úlohu aj oveľa neskôr v období staroveku, kedy ich napr. ženy v Pompejach nosili ako ochranu proti sterilite.[59]

Celkom bezpečne možno tvrdiť, že nálezy niekoľkých jaskynných malieb a tiež ďalších artefaktov z obdobia mladšieho paleolitu vypovedajú dostatočne zreteľne o existencii šamanizmu. V tej súvislosti sa predpokladá, že stredoázijský šamanizmus priamo nadviazal na praveké paleolitické kultúry sibírskych lovcov.[60] Medzi príklady, ktoré by preukázali šamanské prvky v náboženstve paleolitických lovcov sa často uvádza slávny výjav šamana v tranze z jaskyne Lascaux.[61] Telo šamana meravo leží pred veľkým bizónom na zemi a vedľa neho je vyobrazený vták sediaci na palici – symbol šamanizmu, ktorý predstavuje ochranného ducha extáze. Nemenej známy je aj výjav „čarodeja" z jaskyne Trois Fréres, ktorý je interpretovaný tiež ako šaman, alebo *Pán divej zveri*. Ľudská postava má konský chvost, dlhú bradu, vlčie uši, na hlave jelenie parohy, namiesto rúk zvieracie tlapy a oblečená je v kožušinovom odeve.[62] Pomerne časté nálezy zvláštnych ozdobných palíc, vyrobených z rôznych kostí, boli zväčša interpretované ako „náčelnícke" palice (odznak moci), no objavili sa už názory, že ide o paličky k šamanskému bubnu. Ak prijmeme toto vysvetlenie, tak pravekí čarodeji používali podobné bubny ako sibírski šamani.[63]

Je isté, že lov bol v živote človeka paleolitu jednou zo základných činností, lebo od neho záviselo prežitie rodu. Objav, ktorý jasne dokladá existenciu loveckého kultu pochádza z francúzskej jaskyne Montespan, kde povedľa rytín rôznych pravekých zvierat, objavili 110 cm dlhú sochu medveďa vymodelovanú z hliny, avšak bez hlavy. Hneď vedľa sa však našla lebka medveďa a celé telo sochy pokrývalo množstvo otvorov, pravdepodobne spôsobené vystreľovanými šípmi, alebo vrhanými oštep-

58 ELIADE, M.: *Obrazy a symboly*. Brno, 2004. s. 138-139.
59 PFLEGER, V. – PRADÁČ, J.: *Krása lastur*. Praha, 1981. s. 13.
60 ELIADE, M.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha, 2004. s. 419.
61 KOLEKTÍV AUTOROV: *Historie lidstva*. Frýdek-Místek, 2007. s. 132.
62 NOVOTNÝ, B. a kol.: *Encyklopédia archeológie, Bratislava, 1985*. s. 913.
63 ELIADE, M.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha, 2004. s. 419.

mi. Všetko nasvedčuje tomu, že toto miesto v jaskyni Montespan bolo miestom tajomných obradov loveckého kultu. Počas nich zrejme šaman lebku nasadzoval na sochu a telo pokrýval kožušinou. Zhodou okolností, v malom výklenku jaskyne neďaleko sa našla celá sada nástrojov výtvarníka, ktorý tu pracoval.[64]

Iný kult, o ktorého existencii sa môžeme právom domnievať, že existoval už v období mladšieho paleolitu je kult plodnosti. Nálezy z jaskyne Tuc d´Audoubert vo francúzskych Pyrenejach to potvrdzujú. Sústava troch etáží chodieb jaskyne tu končí kruhovou jaskyňou, v ktorej objavili nádherné súsošie vymodelované z hliny. Zobrazuje zubrieho býka chystajúceho sa ku skoku na kravu. Každá z plastík meria asi 60 cm. Naokolo bolo na hlinenej podlahe nájdených množstvo odtlačkov bosých nôh mladých ľudí, pravdepodobne dievčat a chlapcov.[65]

Ďalším dôkazom kultu plodnosti sú bezpochyby nálezy veľkého množstva ženských plastík so zvýraznenými pohlavnými znakmi – tzv. venuše, ktoré vypovedajú o silnejúcom kulte materstva a plodnosti. Najznámejšími sa stali venuše z lokalít: Willendorf, Lespugue, Dolní Věstonice, Gagarino, Laussel, Brassempouy, Avdejevo a Slovensko preslávili Moravany n./Váhom. Venuše s často zveličenými tvarmi a zvyčajne zanedbaným zobrazením tváre, sa akoby obmedzovali len na zobrazenie opakovaného materstva, ktoré znetvorilo ich telá. Je zrejmé, že tieto plastiky nezobrazovali krásne ženy, ale matky. V Mezine na Ukrajine sa našli v jednom z obydlí sošky žien zapichnuté do zeme ako akési strážkyne domova.[66]

Medzi nálezy, ktoré dokladajú kult materstva patrí aj päť sošiek vyrobených z mamutích falangov nájdených na lokalite Předmostí u Přerova na Morave. V kultúrnej vrstve tu našli päť štylizovaných sediacich postáv žien so zvýrazneným bruchom, teda v stave tehotenstva. Podobnú sošku, ale vyrezanú zo sobieho parohu našli na Ukrajinskej lokalite Avdejevo. Predpokladá sa, že plastiky mali magický význam, lebo ešte v 19. storočí podobne tvarované sošky modelovali Čukčovia a ich poslaním bolo kúzelne pôsobiť pri pôrode.[67]

O tom, že praveký človek so záujmom pozoroval prírodu a úkazy na oblohe, svedčí aj nález jedného neobyčajného artefaktu. Ide o nález plochej sobej kosti objavenej v roku 1911 na lokalite Abri Blanchard, poblíž dedinky Les Eyzies vo Francúzsku.[68] Kosť na povrchu pokrýva-

64 MAZÁK, V.: *Jak vznikl člověk*. Praha, 1986. s. 381.

65 MAZÁK, V.: *Jak vznikl člověk*. Praha, 1986. s. 381.

66 PIJOAN, J.: *Dejiny umenia – I.* Bratislava, 1982. s. 32.

67 MAZÁK, V.: *Jak vznikl člověk*. Praha, 1986. s. 381.

68 PHILIPS, P. – LANE, A.: *The Prehistory of Europe*. http://donsmaps.com/cavepaintings2.html (6.3.2007).

la sústava vyrytých jamiek vytvárajúcich akýsi meander. Keď ich v roku 1965 preskúmal americký antropológ Alexander Marshack, zistil, že 69 vyrytých znakov predstavuje rozličné fázy Mesiaca. Z toho vyplýva, že praveký človek už v období 28 – 23 tisíc rokov pred Kr. počítal podľa nich plynutie času a plánoval zrejme i kultové obrady.[69] V Španielskej jaskyni Las viňas boli zasa nájdené kresby ľudskej postavy, ktorú sprevádzali naokolo biele škvrny. Po analýze sa zistilo, že predstavujú rôzne polohy Mesiaca na oblohe.[70]

Záverom možno dodať, že o vyspelom duchovnom svete človeka mladého paleolitu nepochybne najlepšie svedčia mnohopočetné nálezy umeleckých predmetov ale najmä podzemné svätyne – „obrazárne" praveku, prevažne franko-kantabrijskej oblasti. Tu najlepšie vyniká to *sacrum*, ktoré človeka sprevádzalo a bolo súčasťou jeho života. Okrem množstva vyobrazení zvierat, ktoré lovil nachádzame aj vzácne vyobrazenia ľudských postáv, šamanov, čarodejníkov či bájnych bytostí a zvierat, ktoré zrejme začali vypĺňať jeho „panteón". Okrem výjavov majúcich naratívny charakter, objavujú sa i symboly a schematizácie, ktorým môžeme len ťažko porozumieť. Vo francúzskych jaskyniach Pech Merle a Cougnac boli objavené kresby ľudských postáv zreteľne prebodnuté oštepmi. Vedci ich analogicky zaradili k podobným recentným kresbám z Austrálie, u ktorých je zrejmá súvislosť s čiernou mágiou.[71] Zdá sa, že niekde tu na konci paleolitu sa začínajú prvé konkrétnejšie náboženské predstavy, zárodky mytológie a mágie.[72]

Zoznam použitej literatúry:

BENEŠ, J.: *Člověk.* Praha : Mladá fronta, 1994. 344 s. ISBN 80-204-0460-0.

BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie.* Praha : Triton, 2003. 488 s. ISBN 80-7254-321-0.

BUCHVALDEK, M. a kol.: *Dějiny pravěké Evropy.* Praha : SPN, 1985. 280 s.

DOBOSI, V.: *Kretzoi Miklós és magyar paleolitkutatás.* http://www.ace.hu/am/2007_1/AM-2007-01-TDV.pdf (09.07.2008).

ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí – I.* Bratislava : Agora, 1995. 398 s. ISBN 80-967210-1-1.

ELIADE, M.: *Obrazy a symboly.* Brno : Computer Press, 2004. 180 s. ISBN 80-722-6902-X.

ELIADE, M.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze.* Praha : Argo, 2004. 434 s. ISBN 80-7203-153-8.

69 ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí – I.* Bratislava, 1995. s. 40.

70 SVOBODA, K.: *Tajemné megality.* Praha, 1990. s. 138.

71 SVOBODA, J.: *Mistři kamenného dláta.* Praha, 1986. s. 29-31.

72 ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí – I.* Bratislava, 1995. s. 43.

FEJFAR, O.: *Od trilobita k člověku.* Praha : Albatros, 1980. 334 s.
JELÍNEK, J.: *Velký obrazový atlas pravekého človeka.* Bratislava : Mladé letá, 1980. 560 s.
KLEIBL, J.: *Cesta za Adamom.* Bratislava : Mladé letá, 1983. 232 s.
KLEIBL, J. – BURIAN, Z.: *Dějiny psané kamenem.* Praha : Artia, 1976. 61 s.
KLÍMA, B.: *Dolní Věstonice.* Praha : Academia, 1983. 180 s.
KLÍMA, B.: *Lovci mamutů z Předmostí.* Praha : Academia, 1990. 158 s. ISBN 80-200-0041- 0.
KOLEKTÍV AUTOROV: *Historie lidstva.* Frýdek-Místek : Alpress, 2004. 400 s. ISBN 978-80-7362-484-2.
L'INSTITUT CATALŔ DE PALEOECOLOGIA HUMANA I EVOLUCIÓ SOCIAL (IPHES): *El más antiguo testimonio de práctica funeraria en la historia de la humanidad.*
http://atapuerca.evoluciona.org/documents/00/es/gral_foto/content/inici/04_sima_de_los_huesos/01_practica_funeraria.html (04.09.2013).
MAZÁK, V.: *Jak vznikl člověk.* Praha : Práce, 1986. 424 s.
NOVOTNÝ, B.: *Encyklopédia archeológie.* Bratislava : Obzor, 1986. 1032 s.
PALMER, D.: *Pôvod človeka.* Bratislava : Slovart, 2009. 192 s. ISBN 978-80-8085-657-1.
PFLEGER, V. – PRADÁČ, J.: *Krása lastur.* Praha : Academia, 1981. 132 s.
PHILIPS, P. – LANE, A.: *The Prehistory of Europe.*
http://donsmaps.com/cavepaintings2.html (6.3.2007).
PIJOAN, J.: *Dejiny umenia – I.* Bratislava : Tatran, 1982. 336 s.
SKLENÁŘ, K.: *Za jeskynním člověkem.* Praha : Československý spisovatel, 1984. 384 s.
SLODIČKA, A.: *Theologia fundamentalis. De religione Christiana.* Prešov : PU v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2006. 136 s. ISBN 80-8068-551-7.
SVOBODA, J.: *Mistři kamenného dláta.* Praha : Panorama, 1986. 256 s.
SVOBODA, K.: *Tajemné megality.* Praha : Horizont, 1990. 176 s.
ŠTAMPACH, I. O.: *Přehled religionistiky.* Praha : Portál, 2008. 240 s. ISBN 978-80-7367-384-0.
WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka.* Brno : Ústav religionistiky FF MU v Brne, 1997. 150 s. ISBN 80-210-1445-8.

Starostlivosť biskupa Andreja Bačinského o duchovenstvo

JURAJ GRADOŠ
Katolícka univerzita v Ružomberku
Katolícka teologická fakulta v Košiciach

Abstract: *Moral and knowledge level of the clergy reveals a lot about its pastoral care of the faithful. Especially the knowledge level is often linked to the material provision and social status of the priest. Greek Catholic Church has moved from the position of a simple church with poor preparation of candidates for the priesthood to much higher level in a very short time during the work of Bishop Andrew Bačinský. Bishop Bačinský succeeded in upraise of the clergy not only knowledge, but also social, spiritual and moral field, and so the whole Greek Catholic Church in northeastern Hungary over thirty years.*

Key words: *Greek Catholic Church, priest, Bačinský, spiritual life, material provision*

Mukačevská eparchia mala na prelome 18. a 19. storočia viac ako pol milióna veriacich, o ktorých sa staralo viac ako 700 kňazov.[1] Práve snaha o zjednotenie praxe, vedomostné i morálne pozdvihnutie kňazov viedli mukačevského biskupa Andreja Bačinského k viacerým krokom zameraným od profesionálneho po osobný život každého z nich. Od roku 1798 tak biskup Bačinský zaviedol zasadanie dekanských synod dvakrát v roku.[2] Porady kňazov jednotlivých obvodov na čele so zástupcom archidiakona mali byť v jari a jeseni. Tam mali byť čítané obežníky a nariadenia, ktoré si mali kňazi poctivo zapísať. Zástupcovia archidiakonov mali

1 Podľa kanonickej vizitácie z roku 1806 mala eparchia 541 963 veriacich organizovaných v 705 farnostiach, o ktorých sa staralo 724 kňazov.

2 PEKAR, A.: *Нариси історії церкви Закарпаття*. In: *Analecta OSBM, vol.* 50. Rím, Lvov : Vydavateľstvo otcov baziliánov Misionár, 1997, s. 96 – 96.

za úlohu nielen kontrolovať stav dokumentov a matrík, ale aj vedomostnú a mravnú úroveň kňazov. Ak kňaz svoju neúčasť na tejto porade patrične zástupcovi archidiakona nevysvetlil, mal byť nahlásený eparchovi.[3] Tým sa zabezpečila nielen lepšia kontrola plnenia rozhodnutí vladyku, ale zvýšila sa aj spolupatričnosť kňazov.

Táto snaha Bačinského neustále nachádzala odporcov v radoch dedinských kňazov. Vladyka si však zaumienil, že vykorení aspoň tie najväčšie priestupky a tých, ktorí v nich budú tvrdošijne zotrvávať, aj potrestá. Takéto prípady mu mali v pravidelných hláseniach oznamovať zástupcovia archidiakonov, ktorí mali lepšie dozerať na kňazov a kantorov. Ich úlohou bolo aspoň raz za tri mesiace vykonať vizitáciu im podliehajúcich farností.[4]

Zároveň upozornil kňazov, že medzi nimi napriek jeho nespočetným výzvam a otcovským ponaučeniam stále existujú takí, ktorí z lenivosti, zábudlivosti alebo pre zlobu ich srdca napriek prísahe pred oltárom, ktorú vykonali v deň svojej kňazskej vysviacky, zabúdajú na vernosť svojmu eparchovi a svätej Božej Cirkvi a porušujú ustanovené náležitosti. Zástupcovia archidiakonov mali takýchto kňazov napomenúť a ak sa nepolepšia, nahlásiť ich na eparchiálny úrad.[5]

Na základe zozbieraných údajov zaslal Bačinský 14. mája 1805 svoje pripomienky ohľadom predložených výkazov o kňazoch a kantoroch všeobecne a aj podľa jednotlivých dištriktov.[6] Následne 18. mája 1805 vydal opatrenie ohľadom distribúcie obežníkov[7], aby sa zabezpečilo ich rozšírenie po celej eparchii.

Spoločenské správanie sa kňazov

Kňazský stav však aj v čase biskupa Bačinského bol do značnej miery pod vplyvom starých obyčajov a zvykov, ktoré boli hlboko zakorenené v Cirkvi už stovky rokov. Napriek snahe o duchovné, spoločenské i vedomostné pozdvihnutie úrovne kňazov narážal biskup na vplyvy obyčajov z minulosti navyše posilnené novozískanou slobodou a právami.

---

3 Podstatná časť obežníka písaného cyrilikou, ktorý sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 13, číslo 3). Porov. Удварі, І.: *Збирька жерел про студії русинського писемства І*. Кириличні уббіжникы мукачовського епископа Андрія Бачинського. Nyíregyháza : Studia Ukrainica et Rusinica Nyíregaháziensia 12., 2002 (ďalej iba Удварі), s. 111 – 117.

4 Obežník písaný cyrilikou sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 15, číslo 29). Porov. Удварі, s. 153 – 157.

5 Podstatná časť obežníka písaného cyrilikou, ktorý sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 13, číslo 3). Porov. Удварі, s. 111 – 117.

6 Pripomienky sa nachádzajú v archíve Prešovského arcibiskupstva (inv. č. 93, r. 1805, s. 96).

7 Opatrenie sa nachádza v archíve Prešovského arcibiskupstva (inv. č. 93, r. 1805, s. 51).

Takíto kňazi sa často správali vzhľadom na svoj stav veľmi nezodpovedne k veriacim i k spoločnosti. Medzi časté neduhy patrilo požívanie alkoholu a iných opojných nápojov. V snahe odstrániť tento neduh vladyka nielen zakázal kňazom vstupovať do krčiem, ale vyzval ich, aby alkohol nepoužívali ani vo svojich domácnostiach.

Takíto kňazi náchylní na alkoholizmus mali byť nahlásení na eparchiálny úrad, napomenutí, a ak sa nebudú chrániť pijanstva, čakal ich trest. Niektorí kňazi však toto Bačinského nariadenie obchádzali tak, že nenavštevovali krčmy vo farnosti, ale v iných dedinách. Preto vladyka jasnejšie zopakoval svoj zákaz vstupu kňazom do krčiem, a to nielen vo farnosti, ale všade.[8]

V obežníku z 24. marca 1800 pristúpil k ďalšiemu ráznemu kroku voči kňazom nedbajúcim na tieto jeho nariadenia. Rozhodol, že do seminára a na štúdium bohoslovia nebudú prijímaní uchádzači z tých kňazských rodín, kde sa otcovia stali závislými od alkoholu.[9]

Keď ani toto ustanovenie nepomohlo, rozhodol 5. februára 1802 tým kňazom, ktorí nežijú vzorne a poberajú finančnú výpomoc z rôznych fundácií, túto pomoc buď znížiť, alebo úplne zastaviť. Išlo hlavne o alkoholikov, bitkárov a tých, ktorí sa podľa nariadení nestarali o svoje deti.[10]

Zvlášť dedinskí kňazi mali problémy s novou spoločenskou pozíciou kňaza. Doteraz boli často pánmi v dedine, lebo kňazov bol nedostatok a rovnako boli obmedzené aj možnosti vzdelania. Z toho pramenila aj ich nedotknuteľnosť voči veriacim, hoci sa dopúšťali rôznych priestupkov. Tým však dehonestovali kňazský stav. Medzi takéto priestupky patrilo aj výtržníctvo, a to až do takej miery, že Bačinský musel vo svojich obežníkoch prikazovať kňazom, že sa nemajú zúčastňovať na bitkách a nepokojoch a nemajú ich ani vyvolávať.

Ďalšou novodobou neresťou, ktorá prichádzala s lepším materiálnym zabezpečením duchovenstva, bol tabak. Preto Bačinský nariadil, aby sa kňazi na verejnosti zdržiavali fajčenia a šnupania tabaku.[11]

Postoj Bačinského k nerestiam duchovenstva je zrejmý aj z prípadu čteca Atanáza Višakova OSBM, ktorý tretí rok študoval v eparchiálnom seminári a na bohosloveckom učilišti v Užhorode. Napriek častým varovaniam od spolubratov i zamestnancov nebol ochotný meniť svoje nedôstojné správanie, prestať nadávať a hrešiť. 27. júla 1798 o polnoci iba

8 Podstatná časť obežníka písaného cyrilikou, ktorý sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 13, číslo 3). Porov. Удварі, s. 111 – 117.

9 Obežník písaný cyrilikou sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 15, číslo 29). Porov. Удварі, s. 144 – 148.

10 Obežník písaný cyrilikou sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 15, číslo 29). Porov. Удварі, s. 153 – 157.

11 Porov. Удварі, s. 111 – 117.

v nočnej košeli opustil cez okno seminár a dobíjal sa do domu traktira, ktorý bol blízko seminára, za jeho slúžkami. Ten ho však pristihol, z čoho bolo veľké pobúrenie. Následne ho vsadili v okovách do seminárneho žalára. Vladyka nakoniec baziliána poslal do monastiera v Malom Bereznom, kde mal rok na samotke tri dni v týždni len o chlebe a vode, s možnosťou účasti na božskej liturgii, rozmýšľať o svojich skutkoch a svojom povolaní. Následne 3. augusta 1798 rozposlal igumenom v eparchii obežník o tomto počínaní ich spolubrata s výzvou, aby sa poučení týmto príkladom v oveľa väčšej miere snažili o mravnú a duchovnú úroveň im zverených monachov.[12]

Dôležitosť vzdelania

Biskup Bačinský si dobre uvedomoval, že pre prežitie národa i Cirkvi je nutné aj zvýšenie vedomostnej úrovne veriacich a vlastná inteligencia. Preto povzbudzoval mládež, najmä z kňazských rodín, k štúdiu a udeľoval štipendiá študujúcim na univerzite, a to nielen na teologických fakultách. Napríklad kňaz Mankovič, ktorý mal maliarske schopnosti, mohol vďaka štipendiu od biskupa študovať vo Viedni. Neskôr sa stal eparchiálnym maliarom. Odmenami povzbudzoval schopných k písaniu vedeckých prác.

Už od čias Michala Manuela Olšavského sa vo vyšších školách vzdelávali aj vysvätení kňazi.[13] Na túto aktivitu nadviazal Bačinský a vyzval kňazov, aby si aj naďalej doplňovali svoje vedomosti. Bolo to nutné, lebo stredné školy vyučovali vtedy v latinčine, a tak kňazské deti a adepti kňazstva vedeli síce dobre po latinsky, ale často sa pretrhlo puto, ktoré ich spájalo s ich národom a Cirkvou. Preto biskup vyzval kňazov, aby poučili najmä kandidátov na kňazstvo o východnom obrade. Znalosť obradu sa stala podmienkou prijatia na teologické štúdiá.[14] Pre tých absolventov seminára, ktorí nepoznali cirkevnú reč a jazyk (išlo zväčša o absolventov rímskokatolíckych škôl), zriadil „dom pre presbyterov“, kde sa mohli 15 bohoslovci po absolvovaní štúdia doučovať týmto základným náležitostiam.[15]

---

12 List igumenovi je písaný cyrilikou a nachádza sa v monastierskom archíve v Máriapócsi (Dokumenty 18. storočia). Porov. Удварі, s. 131 – 134.

13 ČUMA, A. – BONDÁR, A.: *Ukrajinská škola na Zakarpatsku a východnom Slovensku.* Prešov : 1967. s. 25.

14 Užhorodská únia a jej vplyv na gréckokatolíkov na Slovensku, rukopis, s. 9 – 11.

15 PEKAR, A.: *Нариси історії церкви Закарпаття*. In: *Analecta OSBM, vol.* 50. Rím, Lvov : Vydavateľstvo otcov baziliánov Misionár, 1997. s. 138 – 139.

Práve pre potrebu neustále zvyšovať aj vedomostnú úroveň kňazov, nariadil Bačinský, aby sa pri jesenných stretnutiach kňazov so zástupcami archidiakonov konali skúšky z bohoslovia.[16]

Pastoračné aktivity

Mnohí kňazi sa však viac než o svoju pastoráciu starali o svoj blahobyt. Aj preto Bačinský 20. marca 1796 vo svojom obežníku výslovne nariadil kňazom, aby sa zodpovedne starali o im zverený ľud a aby s horlivosťou vyučovali náboženstvo a vykonávali cirkevné obrady.

Kvôli zlepšeniu vzťahov medzi kňazom a jemu zverenými veriacimi musel Bačinský znova prízvukovať lásku k blížnemu, ktorej prvoradým nositeľom má byť kňaz. Ten by nemal urážať a súdiť svojich veriacich, tobôž sa tak nemá správať v chráme. Naopak, v homíliách a príhovoroch má podľa Bačinského utvrdzovať veriacich, najmä deti.[17]

V nedeľu a počas sviatkov mal kňaz v homílii ľudí povzbudzovať a poučovať, pričom nemal zabudnúť na svoj osobný príklad. Mal sa chrániť, aby homíliou niekoho urazil, aby ju používal na podporovanie svojich nárokov, hoc aj oprávnených, a aby homíliou narúšal jednotu farnosti.[18]

Eparcha Andrej Bačinský nariadil odpusty pri každom baziliánskom kláštore. Počas jeho pôsobenia bolo v eparchii deväť kláštorov, ktoré na základe rozhodnutia cisára Jozefa boli zlikvidované. Ale kvôli veriacim, ktorý boli kňazovi zverení v jeho farnosti, rozhodol Bačinský zároveň, že kňazi nemajú v nedeľný a sviatočný deň opúšťať svoju farnosť a na úkor slávenia liturgie vo svojej farnosti sa zúčastňovať na monastierskych odpustoch alebo iných akciách.

Vladyka takto reagoval na osobnú skúsenosť, keď zistil, že mnohí kňazi svojich veriacich v nedele a sviatky nechávajú bez liturgií, pričom sú im milšie odpustové slávnosti, jarmoky, zahraničné cesty hlavne do Haliče, rodinné stretnutia alebo sú aj doma, ale pre svoje pohodlie zanedbávajú cirkevné obrady a vyučovanie náboženstva. Nariadil, aby boli títo kňazi nahlásení a keď sa nepolepšia, aby boli potrestaní od pokarhania až po zbavenie farnosti. Ak sa kňaz z vážnych dôvodov nemôže v čase nedele alebo sviatku zdržiavať vo farnosti, nech ho zastupuje kňaz z okolitej farnosti, nie zo vzdialenej. Zároveň vladyka zakázal cesty do zahraničia a vzdialených končín bez súhlasu alebo poverenia vrchnosti.[19]

---

16 Podstatná časť obežníka písaného cyrilikou, ktorý sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 13, číslo 3). Porov. Удварі, s. 111 – 117.

17 Porov. Удварі, s. 111 – 117.

18 Obežník písaný cyrilikou sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 15, číslo 29). Porov. Удварі, s. 149 – 153.

19 Obežník z 27. marca 1795 písaný cyrilikou sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 12, číslo 34). Porov., s. 98 – 103.

Rovnako vyzval kňazov, aby pastoračne nepôsobili v iných farnostiach bez patričného poverenia a aby vždy mali matriky a cirkevné hlásenia v poriadku a načas ich odovzdávali. [20]

Neskôr rozšíril rozhodnutie ohľadom pútí aj na veriacich. Zakázal púte na vzdialené miesta. A ak sa už tak malo stať, nariadil kvôli možnému zneucteniu a poškodeniu nezverovať pútnikom žiadne obrazy, ikony, rezbárske diela, čaše a iné bohoslužobné náradie. Tie mali chrániť kňazi, rovnako ako drahocenné rúcha pred rozmáhajúcim sa vandalizmom a krádežami.

Výmena kantorov sa podľa Bačinského má diať iba na základe jeho overenia alebo z moci úradu zástupcu archidiakona. Ich dôchodky treba vyplatiť na základe odkantorovaných liturgií. Takisto im patrí tretina z iných pôžitkov. Kantori majú byť usilovní, triezvi a majú pomáhať kňazom hlavne vo výučbe detí. Výška ich dôchodkov a pôžitkov má byť každoročne súčasťou výkazu pre eparchu.[21]

Mnohé cerkvi nemali v čase pôsobenia Bačinského dostatok finančných prostriedkov, čo vladyka videl aj na ich vzhľade. Mnohokrát to však bol podľa neho následok nehospodárneho používania peňazí, alebo dokonca až ich defraudácie. Preto sa každoročne mali všetky účtovné knihy, farské i filiálne, ktoré si vladyka vyžiada, dať do sviatku Stretnutia Pána prekontrolovať na eparchiálny úrad. Zároveň sa mali údaje z účtovných kníh zverejňovať. Ak sa počas troch po sebe idúcich rokov v účtovných knihách nájdu chyby, tak zástupca archidiakona mal osobne zodpovedných poučiť, ako majú viesť účtovníctvo. Navyše sa všetky príjmy mali zapísať do účtovnej knihy a bez súhlasu zástupcu archidiakona sa nemohli čerpať cirkevné peniaze na väčšie výdavky. Ak mal niekto podlžnosť voči farnosti, tú sa mal snažiť farár vymôcť čím skôr, inak ju musel uhradiť sám. Zároveň vladyka zakázal predávať, prenajímať alebo zamieňať cirkevný majetok bez súhlasu zástupcu archidiakona a vo vážnejších prípadoch aj jeho samého. O týchto obchodných transakciách mali byť odoslané záznamy do eparchiálneho archívu.[22]

Obsahovo podobné upovedomenie Uhorskej kráľovskej miestodržiteľskej rady z 21. februára 1794 o poskytnutej náhrade 4 000 zlatých eparchii pre hladujúcich účastníkov vo francúzskej vojne sa nachádza aj v archíve Prešovskej eparchie (inv. č. 82, r. 1794, s. 23).

20 Porov. Удварі, s. 111 – 117.

21 Podstatná časť obežníka písaného cyrilikou, ktorý sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 13, číslo 3). Porov. Удварі, s. 111 – 117.

22 Obežník písaný cyrilikou sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 15, číslo 29). Porov. Удварі, s. 149 – 153.

Postoj k veriacim

Veriaci Mukačevskej eparchie v mnohých regiónoch žili v spoločenstve s inými konfesiami. V minulých storočiach práve na tomto území dochádzalo k významnému odlivu veriacich či už k Rímskokatolíckej cirkvi, alebo k protestantským cirkvám. V snahe zabrániť pokračovaniu tohto javu videl Bačinský hrozbu v absencii pôsobenia kňazov a ich vplyvu na veriacich v zmiešaných manželstvách. Preto vyzval kňazov, aby na národne a nábožensky zmiešaných územiach alebo v zmiešaných manželstvách povzbudzovali svojich veriacich.[23]

Bačinský sa snažil, aby veriaci mali čo najväčší duchovný prospech z Cirkvi a aby sviatosti, ktoré prijímali, neboli iba formalitou. Podobný postoj mal aj v otázke prípravy pred manželstvom. Kňazi mali na základe jeho rozhodnutia budúcich manželov pred ohláškami riadne osobne zapísať a udeliť im kresťanské ponaučenie. A ak sa budúci manželia nedostavili osobne, nemali ani vyhlasovať ohlášky a ani im udeliť sviatosť. Pre manželku zdôraznil Bačinský nutnosť dovŕšiť 14 rokov.[24]

Každý, kto chcel vstúpiť do sviatostného manželstva, musel pristúpiť k sviatosti zmierenia a Eucharistie a byť účastný na liturgiách v nedele a vo sviatky, nakoľko mnohí kňazi pripúšťali k manželstvu ženíchov, ktorí vôbec alebo svätokrádežne prijali Eucharistiu, alebo v nedeľu a sviatky nechodili do cerkvi.[25]

V nedeľu a vo sviatok sa nemali v chráme sláviť pre ľudí iba utiereň a liturgia, ale aj vo večerných hodinách večiereň, čo malo prispieť k duchovného vzrastu veriacich. Zároveň Bačinský odporučil pristúpiť k sviatosti zmierenia a Eucharistie nielen počas štyroch pôstov[26], ale aj počas veľkých sviatkov.[27]

8. augusta 1774 bolo vydané cisárske nariadenie o zákaze procesií na odpustové slávnosti. Výnimku tvorili tie púte, ktoré bolo možno zavŕšiť počas jedného dňa. Z dôvodu blížiaceho sa veľkého odpustu v krásnobrodskom monastieri na sviatok Zoslania Svätého Ducha Bačinský v obežníku z 19. mája 1775 trval na dodržaní tohto cisárskeho nariadenia nielen pod trestom zo strany svetskej moci, ale aj jeho osobne. Výnim-

23 Porov. Удварі, s. 111 – 117.

24 Porov. Удварі, s. 111 – 117.

25 Obežník písaný cyrilikou sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 16, číslo 6). Porov. Удварі, s. 166 – 172.

26 4. pôsty: Štyridsiatnica pred Narodením nášho Pána Ježiša Krista – Filipovka, Štyridsiatnica pred Paschou – Veľký pôst, Petrovka – pôst od pondelka po nedeli Všetkých svätých až do sviatku sv. apoštolov Petra a Pavla, Uspenský pôst – dva týždne pred sviatkom Uspenia (Zosnutia) Presvätej Bohorodičky.

27 Obežník písaný cyrilikou sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 15, číslo 29). Porov. Удварі, s. 149 – 153.

kou mohli byť osobné púte, ktorým sa nemalo brániť. Dôvodom tohto jeho postoja bola snaha o ochranu veriacich, nakoľko mohlo dôjsť nielen k prepadnutiu pútnikov, ale aj k ohrozeniu života používaním strelných zbraní počas púte.[28]

Materiálne zabezpečenie duchovenstva

Materiálne zabezpečenie kňazov bolo vždy problematickým bodom biskupskej agendy. Napriek tomu, že väčšina farností sa nachádzala v chudobných oblastiach Uhorska, dokázal počet kňazov postupne rásť. Mukačevský biskup Andrej Bačinský na ich materiálne zabezpečenie zakladal farské „fondy".[29] Počas jeho pôsobenia Kráľovský fond na pomoc dušpastierskeho duchovenstva dosiahol výšku 30-tisíc forintov.[30]

Pre rozpory vo veci vyplácania dôchodkov a poplatkov kňazom a kantorom vladyka nariadil zistiť zástupcom archidiakonov, ako sa to deje v jednotlivých farnostiach.[31]

Dôchodky mal zbierať miestny kňaz, ktorý mal zodpovedne vyzbieranú sumu rozdeliť medzi seba a svojho predchodcu podľa počtu mesia-

---

28 Obežník písaný cyrilikou sa nachádza vo farskom archíve v Sátoraljaújhely. Porov. Удвари, s. 51 – 53.

29 VASIĽ, C.: *Gréckokatolíci, Dejiny-Osudy-Osobnosti.* Košice : Byzant, 2000, s. 96.

30 Удвари, s. 13.

31 V archíve Prešovského arcibiskupstva sa nachádzajú predchádzajúce hlásenia z týchto dištriktov: hornospišský – 1787 / 1788 (inv. č. 2, r. 1787-1788, 72 s.), boršodský – r. 1783 (inv. č. 71, r. 1783, s. 11), makovický – r. 1786 (inv. č. 74, r. 1786, s. 8), veľkobukovecký – r. 1786 (inv. č. 74, r. 1786, s. 9), šarišský – r. 1787 (inv. č. 75, r. 1787, s. 18), spišský – r. 1788 (inv. č. 76, r. 1788, s. 9), bukovecký a svidnícky – 12. jún 1796 (inv. č. 84, r. 1796, s. 28), dolnospišský – 21. máj 1797 (inv. č. 85, r. 1797, s. 61) a farností: Šumiac – 29. január 1784 (inv. č. 72, r. 1784, s. 5), Čukalovce – r. 1787 (inv. č. 75, r. 1787, s. 3), Ňagov – 14. marec 1787 (inv. č. 75, r. 1787, s. 4), Pakostov – 21. apríl 1787 (inv. č. 75, r. 1787, s. 6), Palota – 14. marec 1787 (inv. č. 75, r. 1787, s. 8), Olšinkov – 13. marec 1787 (inv. č. 75, r. 1787, s. 9), Litmanová – 10. jún 1788 (inv. č. 76, r. 1788, s. 7), Horný Vadičov – 30. máj 1790 (inv. č. 78, r. 1790, s. 3), Sulín – r. 1791 (inv. č. 79, r. 1791, s. 9), Jakubany – 16. júl 1793 (inv. č. 81, r. 1793, s. 6), Jarabina 18. júl 1793 (inv. č. 81, r. 1793, s. 6), Kamienka – 31. júla 1793 (inv. č. 81, r. 1793, s. 6), Litmanová – r. 1793 (inv. č. 81, r. 1793, s. 6), Veľký Sulín – 18. júl 1793 (inv. č. 81, r. 1793, s. 6), Miklušovce – 29. júl 1796 (inv. č. 84, r. 1796, s. 38), Kojšov – 20. august 1796 (inv. č. 84, r. 1796, s. 40). Za celý košický vikariát podal súpis dôchodkov 21. januára 1797 generálny vikár Michal Bradáč (inv. č. 85, r. 1797, s. 4).
V archíve Prešovského arcibiskupstva sa nachádzajú tieto hlásenia po vydaní obežníka z týchto dištriktov: humenský – 18. máj 1802 (inv. č. 90, r. 1802, s. 111), bardejovský – 20. jún 1802 (inv. č. 90, r. 1802, s. 126), svidnícky – 26. jún 1802 (inv. č. 90, r. 1802, s. 127), hornospišský – 6. júl 1802 (inv. č. 90, r. 1802, s. 138), makovický (obsahuje aj zoznam rodín s príspevkami) – 20. júl 1802 (inv. č. 90, r. 1802, s. 145), popradský – 5. júl 1802 (inv. č. 90, r. 1802, s. 147), stropkovský – 13. máj 1802 (inv. č. 90, r. 1802, s. 189), boršodský – r. 1802 (inv. č. 90, r. 1802, s. 191), prešovský – 16. september 1802 (inv. č. 90, r. 1802, s. 192) a košický – 4. december 1803 (inv. č. 91, r. 1803, s. 262).

cov, keď vo farnosti pôsobili. Ak došlo k zmene farára v jari, tak úroda ozimín patrila starému a jariny novému farárovi. Ak tak bolo urobené v lete, starému kňazovi patrili aj jariny, alebo mu vynaloženú prácu mal uhradiť nový kňaz finančne. Seno prislúchalo tomu kňazovi, ktorý mal stráviť nasledujúcu zimu vo farnosti, pričom mal nový kňaz zaplatiť starému za seno v stodole. Žiaden kňaz nemohol poberať dôchodky z dvoch farností. Pozostalé kňazské vdovy a siroty patrili pod ochranu vladyku, ktorý zdôraznil, že sa k nim treba správať s úctou a milosrdenstvom.[32]

Dôležitým momentom pre riadne materiálne zabezpečenie duchovenstva bola synchronizácia dôchodkov a poplatkov v eparchii. Na základe zozbieraných podkladov vladyka 24. marca 1803 vydal obežník[33], v ktorom ustanovil ročné dôchodky a poplatky za cirkevné úkony pre kňazov a kantorov v Mukačevskej eparchii.

Ročné dôchodky:

Každý gazda, ktorý má aspoň jedno teľa, má kňazovi odovzdať dve vrecia zrna a kantorovi jedno.

Rovnako taký gazda má svojmu kňazovi zabezpečiť na celý rok jedného robotníka s volským záprahom alebo dvoch bez záprahu.

Gazda, ktorý nemá teľa, ale má vlastné gazdovstvo, má odovzdať kňazovi jedno vrece a kantorovi pol vrecia zrna.

Želiar, ktorý trvalo býva vo farnosti, má okrem iného zabezpečiť svojmu kňazovi jedného robotníka na celý rok.

Želiar, ktorý trvalo nebýva vo farnosti, ale iba ňou prechádza, ale aspoň rok sa v nej zdržiava, má okrem zrna zabezpečiť svojmu kňazovi jedného robotníka na celý rok.

Podľa súpisu dôchodkov z roku 1787 je zrejmé, že každý gazda zabezpečil kňazovi jeden povoz dreva na kúrenie. Toto sa má aj naďalej dodržiavať.

Cirkevné poplatky:

Poplatok za:	Kňazovi:	Kantorovi:
1. Modlitby nad novonarodeným	6 zl.	
2. Krst novorodeného	17 gr.	3 gr.
3. Uvedenia matky	4 gr.	

32 Bod č. 7 obežníka z 20. marca 1796, ktorý sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 13, číslo 3). Porov. Удварі, s. 111 – 117.

33 Protokol z farnosti Nová Sedlica písaný cyrilikou sa nachádza v Archíve rukopisnej knižnice Maďarskej akadémie vied (Ms 4817/10). Porov. Удварі, s. 172 – 175.

4. Ohlášok (3-krát) novomanželov a ďalších náležitostí	9 gr. 9 gr.	
5. Osvedčenie o ženíchovi (ak je svadba v inej farnosti)	9 gr.	
6. Sviatosť manželstva	1 zl. 1 gr.	7 gr.
7. Úvod nevesty	12 gr.	
8. Myropomazanie (dobrovoľný príspevok)		
9. Riadny pohreb Kánon za odchod duše a po odchode duše	51 gr. 51 gr. 51 gr.	24 gr. 9 gr. 9 gr.
10. Parastas	17 gr.	7 gr.
11. Čítanie 4 evanjelií pri mŕtvom (za každé 1 zl.)	4 zl.	
12. Čítanie žaltára pri mŕtvom		30 gr.
13. Čítanie 4 evanjelií na pohrebe (počas cesty)	17 gr.	
14. Pohreb dieťaťa	24 gr.	12 gr.
15. Kázeň na pohrebe (podľa dohody)		
16. Spievaná liturgia	42 gr.	6 gr.
17. Čítaná liturgia (Ak budú sťažnosti, nakoľko čítaná liturgia u nás nie je vo zvyku, tak od spievanej kňazovi 30 gr. a kantorovi 6 gr.)	21 gr.	3 gr.
18. Požehnanie nového chrámu	2 zl.	
19. Požehnanie novopostaveného domu	21 gr.	
20. Požehnanie paschy na Vzkriesenie Pána (podľa zvyku, no bez násilia)		
21. Koleda na Bohozjavenie (podľa zvyku, no nie násilím, zvlášť od biednych)		

Pre mnohé spory vyvolané obežníkom z 12. marca 1803[34] o ustanovení jednotných dôchodkov a poplatkov, nakoľko dochádzalo v niektorých prípadoch k zdieraniu veriacich, čo malo za následok aj odstúpenie mnohých veriacich z „ruského“ náboženstva, nariadil Bačinský 21. februára 1805, že sa tieto ustanovenia nemajú uplatňovať tam, kde nie sú prijateľné. Má tam platiť doterajšia stará obyčaj.[35]

V roku 1806 nastalo zásluhou eparchu plné získanie privilégií pre gréckokatolícke duchovenstvo. To sa netýkalo iba hmotného zabezpečenia kňazov, ale aj darovania rovnakých privilégií a slobôd, ako mal rímskokatolícky klérus.[36]

Liturgický život vo farnostiach

Cisár Jozef II. zredukoval cirkevné sviatky. Na základe jeho dekrétu z 7. augusta 1786 sa mohli sláviť tieto nepohyblivé sviatky: 1. Obrezanie podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (1. január), 2. Sväté Bohozjavenie nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (6. január), 3. Traja svätí svätitelia, veľkí veľkňazi Bazil Veľký, Gregor Teológ a Ján Zlatoústy (30. január), 4. Stretnutie nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (2. február), 5. Zvestovanie našej Presvätej Vládkyni, Bohorodičke Márii, vždy Panne (25. marec), 6. Svätý a slávny veľkomučeník, triumfátor a divotvorca Juraj (23. apríl), 7. Narodenie úctyhodného a slávneho Pánovho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána (24. jún), 8. Svätí, slávni a všechválni najvyšší apoštoli Peter a Pavol (29. jún), 9. Svätý a slávny prorok Eliáš (20. júl), 10. Sväté premenenie nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (6. august), 11. Zosnutie našej Presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny (15. august), 12. Statie úctyhodnej hlavy úctyhodného a slávneho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána (29. august), 13. Narodenie našej Presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny (8. september), 14. Povýšenie úctyhodného a životodarného Kríža nad celým svetom (14. september), 15. Svätý a slávny veľkomučeník Demeter Myromvonný (26. október), 16. Zhromaždenie k veľkovojvodcovi Michalovi a ďalším bezteleśným mocnostiam (8. november), 17. Vstup našej Presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny, do chrámu (21. november), 18. Náš otec svätý Mikuláš Divotvorca, arcibiskup lykijskej Myry (6. december), 19. Narodenie podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (25. december), 20. Zhromaždenie k Presvätej Bohorodičke (26. december), 21.

---

34 Zoznam dôchodkov a poplatkov je z 24. marca 1803.

35 Protokol písaný cyrilikou z farnosti Novoszelica sa nachádza v Archíve rukopisnej knižnice Maďarskej akadémie vied (Ms 4817/10). Porov. Удварі, s. 184 – 185.

36 PEKAR, A.: *Нариси історії церкви Закарпаття*. In : Analecta OSBM, vol. 50. Rím, Lvov : Vydavateľstvo otcov baziliánov Misionár, 1997, s. 122.

Svätý apoštol, prvomučeník a archidiakon Štefan (27. december). Medzi povolené pohyblivé sviatky patrili: 22. Svätá a veľká nedeľa Paschy, 23. Pondelok Svetlého týždňa, 24. Utorok Svetlého týždňa, 25. Pánovo nanebovstúpenie a 26. Nedeľa Päťdesiatnice – Zostúpenie Svätého Ducha. Na základe žiadosti vladyku Bačinského vyhlásila Uhorská miestodržiteľská rada 23. februára 1787 sviatok Ochrany Presvätej Bohorodičky (Presvätá Bohorodička Ochrankyňa – 1. október) za národný sviatok podkarpatských Rusínov. Aby bol zachovaný počet dovolených sviatkov – 26, rozhodol sa vladyka Bačinský vypustiť sviatok sv. Demetra Solúnskeho z tohto zoznamu sviatkov.[37]

V roku 1802 vydal Andrej Bačinský opatrenie vo veci zachovávania gréckokatolíckych cirkevných sviatkov, nakoľko v mnohých farnostiach a obciach sa zachovávali na úkor gréckokatolíckych sviatkov rímskokatolícke alebo evanjelické.[38] Podľa jeho slov sa mali sláviť všetky sviatky, ktoré určila cisárska výsosť. Nemalo ich byť menej ani viac.

V roku 1792 vyslal po dohovore s protoigumenom J. Bazilovičom Bačinský dvoch baziliánskych mníchov do Kyjevsko-pečerskej lavry, aby sa tam zdokonalili v obradosloví. Išlo mu o prispôsobenie obradu používaného v Mukačevskej eparchii a obradu na Ukrajine.[39] Chcel previesť liturgickú reformu, ktorá by byzantsko-slovanský obrad v eparchii očistila od rôznych zvyklostí a nepresností, ktoré sa stáročiami k nemu popridávali vďaka ústnej tradícii a „dedičnému“ úradu kňazov i kantorov. Následne začal zavádzať jednotné irmologiony[40]. Liturgické knihy a spevácke príručky dovážal z Haliča[41].[42] Z jeho pastierskych listov sa dozvedáme, že

---

37 PEKAR, A.: *Нариси історії церкви Закарпаття*. In : Analecta OSBM, vol. 50 Rím, Lvov : Vydavateľstvo otcov baziliánov Misionár, 1997, . s. 327. Terminológia sviatkov je upravená podľa súčasnej terminológie. Porov. Hore srdcia. Prešov : Vydavateľstvo PETRA, 2002, s. 632 – 639.

38 Opatrenie sa nachádza v archíve Prešovského arcibiskupstva (inv. č. 90, r. 1802, s. 160).

39 VASIĽ, C.: *Gréckokatolíci, Dejiny-Osudy-Osobnosti*. Košice : Byzant, 2000, s. 96 – 97.

40 Irmologion je kniha obsahujúca znotované nápevy irmosov (odtiaľ názov), tropárov, podobenov a všetky ostatné nápevy potrebné pri bohoslužbách. Porov. BOHÁČ, V. Krátky liturgický slovník. Prešov : Petra, 2002, s. 15.

41 Dionýz, jeden z rehoľníkov vyslaných eparchom Bačinským, doviezol kompletnú 12-zväzkovú Mineu vydanú v roku 1787. Porov. ŽEŇUCH, P. – VASIĽ, C.: *Cyrilské rukopisy z východného Slovenska – Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti*. In: *Monumenta byzantino-slavica et latina slovaciae*. Vol. I. Rím : Pontificio Istituto Orientale; Bratislava : Slavistický kabinet SAV; Košice : Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2003, s. 272. Minea je liturgická kniha obsahujúca menlivé časti dennej bohoslužby k úcte svätých na celý rok. Zároveň obsahuje aj menlivé časti na stále sviatky roka. Zvyčajne má dvanásť zväzkov v súlade s kalendárnymi mesiacmi roka. Porov. BOHÁČ, V. Krátky liturgický slovník. Prešov : Petra, 2002, s. 19.

42 VASIĽ, C.: *Gréckokatolíci, Dejiny-Osudy-Osobnosti*. Košice : Byzant, 2000, s. 97.

mu veľmi záležalo na používaní cirkevno-slovanského jazyka i na samej liturgii.[43]

Nakoľko sa vladykovi so značnými námahami podarilo zabezpečiť bohoslužobné knihy z Počajeva a Budína z dôvodu ich nedostatku v eparchii, a tie sa nachádzali v Užhorode, akoby ich už nik nepotreboval, nariadil vladyka zástupcom archidiakonov, aby okamžite tieto knihy boli do cerkví, kde sú potrebné, zakúpené.[44]

Všetky bohoslužby a vysluhovanie sviatostí a svätenín, ako sú celonočné bdenia, utierne, cirkevný a kňazský poriadok bohoslúženia, služba vopred posvätených darov, modlitby nad novorodenými, sviatosť myropomazania, pochovávanie mŕtvych a ostatné úkony, sa mali v zmysle jeho nariadení konať celé, bez vlastných úprav, akéhokoľvek krátenia, vnášania novôt a s najväčšou pozornosťou a sústredením.[45]

Zároveň sa vladyka postaral aj o vytlačenie základných náboženských kníh, ako je katechizmus a Biblia.[46]

Jubilejný rok a jubileum

Počas pôsobenia Andreja Bačinského na eparchiálnom stolci vyhlásil pápež Klement XIV. ešte pred svojou smrťou jubilejný rok. Napriek tomu, že únia bola vyhlásená už pred viac než storočím, znalosti veriacich, ale i mnohých kňazov v tejto oblasti boli veľmi chabé. Andrej Bačinský sa z toho dôvodu rozhodol poučiť svojich kňazov o podstate jubilejného roka. To urobil v obežníku z 18. februára 1775, kde podčiarkol dôležitosť návratu k podstate veriaceho človeka ako adoptívneho Božieho syna či dcéry. Zároveň tu opísal podmienky získania plnomocných odpustkov počas púte do Ríma. Veľmi mu záležalo na tom, aby kňazi nielen poučili ľud o význame jubilejného roka, ale aby ho aj povzbudili k napĺňaniu jeho poslania. Úloha kňazov nie je podľa Bačinského iba v oboznámení veriacich, ale aj v horlivom napomáhaní tým, ktorí sa rozhodli k púti do Ríma. Kto by však nemohol púť pre chorobu, smrť alebo z iného vážneho dôvodu dokončiť, podľa nariadenia eparchu sa má vyspovedať a prijať sviatosť Eucharistie. Tým získa plnomocné odpustky.[47]

---

43 LUNTEROVÁ, B.: *Adversarii dicunt – Niekoľko postrehov k obhajobe obety svätej omše v diele Juraja Joannikija Baziloviča Explicatio Sacrae Liturgiae.* In: *J.* J. Bazilovič OSBM a M. Lacko SJ. Košice : Dobrá kniha, 2002, s. 21 – 22.

44 Obežník písaný cyrilikou sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 15, číslo 29). Porov. Удварі, s. 144 – 148.

45 Bod č. 1 obežníka z 27. marca 1795 písaný cyrilikou sa nachádza v archíve Hajdúdorožskej eparchie v Nyíregyháze (Zväzok 12, číslo 34). Porov. Удварі, s. 98 – 103.

46 VASIĽ, C.: *Gréckokatolíci, Dejiny-Osudy-Osobnosti.* Košice : Byzant, 2000, s. 98.

47 Obežník písaný cyrilikou sa nachádza vo farskom archíve v Sátoraljaújhely. Porov. Удварі, s. 49 - 51.

Nástupca Klementa XIV. pápež Pius VI. rozšíril jubilejný rok na celý kresťanský svet a umožnil veriacim získať plnomocné odpustky aj v roku 1776. Nakoľko však sa Bačinský v tomto čase nachádzal vo Viedni, pravdepodobne na jeho žiadosť pápež 24. novembra 1776 predĺžil možnosť získania plnomocných odpustkov v Mukačevskej eparchii aj v roku 1777. Na základe rozhodnutia eparchu z 23. februára 1777 možnosť získať odpustky bola v čase od tretej pôstnej nedele, teda 19. marca 1777, do 17. septembra 1777. Ako podmienky získania plnomocných odpustkov uviedol návštevu štyroch chrámov, modlitbu, pôst, dobrý skutok, sviatosť zmierenia a prijatie sviatosti Eucharistie. Tieto podmienky mali veriaci splniť počas pätnástich dní, podľa možností trvajúcich neprerušene.

V samotnom Mukačeve boli na získanie odpustkov vyhradené dva chrámy – katedrálny zasvätený Uspeniu Presvätej Bohorodičky a farský rímskokatolícky zasvätený sv. Martinovi. Ako náhradu za ďalšie dva chrámy eparcha určil dva miestne obrazy v katedrálnom chráme – Spasiteľa a Bohorodičky. Kvôli rozsiahlosti eparchie bola určená doba 50 dní na to, aby sa pútnik mohol dostať z akéhokoľvek miesta do Mukačeva. Ak veriaci nemali možnosť ísť do katedrálneho chrámu, mali navštíviť iné štyri chrámy. Ak ani túto podmienku nemohli z vážnych dôvodov splniť, mali navštíviť aspoň jeden chrám a tri bočné oltáre, obrazy alebo iné ikony.

Na týchto miestach sa mali pomodliť päťkrát *Otče náš*, päťkrát *Bohorodice Divo*, raz *Viruju vo jedinaho Boha*. Pri obchode okolo týchto posvätných miest sa mali aspoň raz pomodliť *Carju nebesnyj* a na každom mieste samostatne pokľaknúť. Ak bol s nimi kňaz, mali sa pomodliť *mirnu jekténiu* a do nej vložiť prosby za rozšírenie katolíckej viery, za mier vo svete, za láskyplné súžitie kresťanských vládcov, za urýchlenie prosieb a odpustenie hriechov. Nakoniec sa mali pomodliť aj lítijnú jekténiu z večierne: *Spasi, Bože, ludi tvoja*.

Okrem modlitby sa mali počas tých 15 dní aj postiť, a to v jednom týždni v pondelok, stredu a piatok. Pôst mal byť prísny, teda bolo dovolené len raz denne sa dosýta najesť.

Ďalšou podmienkou na získanie plnomocných odpustkov bol určený dobrý skutok. Bačinský vyzval ku kresťanskému milosrdenstvu, k pomoci blížnym v každej potrebe, hlavne v núdzi, k darom na chrám, ak si to veriaci vzhľadom na svoj majetok mohol dovoliť.

Čo sa týka prijatia sviatosti zmierenia, mala to byť spoveď z celého života. Veriaci si mohli vybrať kňaza, ale mali dbať na to, aby bol oprávnený spovedať. Počas celého posvätného času dostali kňazi právo rozhrešovať aj od najťažších hriechov, ktoré ináč prináležia eparchovi alebo pápežovi. Výnimkou bolo iba porušenie sľubov čistoty alebo poslušnosti.

Po prijatí takejto sviatosti zmierenia mal veriaci pristúpiť k Eucharistii a prijať tak telo a krv Ježiša Krista. Eparcha do značnej miery vystríhal pred nehodným prijímaní svätých tajomstiev, lebo človek takto nielenže nezíska milosti, v tomto prípade odpustky, ale si ešte viac priťaží na duši.

Keďže mnoho veriacich si nemohlo vykonať všetkých šesť podmienok na získanie plnomocných odpustkov, z nariadenia pápeža chorí, starí, tehotné ženy, väznení a tí, ktorí sa nemohli postiť, mali učiniť iné zásložné dobré skutky ako náhradu za nevykonanie všetkých podmienok. Ale modlitba, dobrý skutok a prijatie sviatostí zmierenia a Eucharistie boli určené ako nutné podmienky. Aj tieto výnimky svedčia o tom, že Bačinskému veľmi záležalo na tom, aby čím väčšie množstvo veriacich získalo odpustky, a tak sa duchovný stav veriacich značne zlepšil. Počas času získavania odpustkov eparcha zakázal účasť na svetských pôžitkoch, ako bolo počúvanie hudby, zabávanie sa a iné potešenia tela. Vyzval veriacich, aby sa najviac chránili hnevu, hádok, opilstva a všetkého zla a naopak lipli na triezvosti, modlitbe, láske a prinášali plody pokánia.[48]

Cisár František I. v tejto situácii požiadal pápeža Pia VI. o tzv. *jubileon*, teda možnosť získať plnomocné odpustky. Týmto krokom chcel posilniť náboženské vedomie veriacich, čím zároveň utvrdzoval ich národné a vlastenecké cítenie. Biskupi Rakúskej monarchie sami, ako aj vo farnostiach svojich diecéz slávili jubilejné pobožnosti. Podobne aj v Mukačevskej eparchii vladyka Bačinský obežníkom z 20. júna 1795 nariadil počas šiestich týždňov od nedele 29. júla do 17. nedele po Päťdesiatnici – 9. septembra 1795 konať denne tieto pobožnosti. Výber termínu bol iný ako v latinských diecézach. Vladyka to zdôvodnil existenciu praxe pôstu kvôli sviatku Presvätej Bohorodičky[49], ktorý je najvhodnejším obdobím na vnútorné predsavzatie a získanie potrebných milostí.

Program samotného *jubileonu* bol v Mukačevskej eparchii takýto:

V prvý a posledný deň sa majú konať procesie. Vladyka Bačinský nariadil, nakoľko v eparchii je vo veľkej úcte aj sviatok Uspenia (Zosnutia) Presvätej Bohorodičky, aby sa aj na tretiu nedeľu tohto obdobia, keď tento sviatok pripadá, konala ďalšia procesia. Ak sa procesia nemôže konať do nejakej blízkej významnej cerkvi (napr. veľké odpustové miesta a pod.), majú sa procesie konať okolo miestnych chrámov – teda tzv. sprievod okolo cerkvi. Počas tejto procesie sa má postupovať ako zvyčajne: čítajú sa štyri evanjeliá s jekténiami v patričnom poriadku, ktorý je opísaný v jeho obežníku z 10. marca 1795.

---

48 Obežník adresovaný Jánovi Pastélimu, vtedy kanonikovi a zemplínskemu arcidiakonovi, písaný cyrilikou sa nachádza v monastierskom archíve v Máriapócsi. Porov. Удварі, s. 53 – 59.

49 Išlo pravdepodobne o sviatok Uspenia Presvätej Bohorodičky, ktorý bol a je v tomto regióne najväčším mariánskym sviatkom.

Počas týchto šiestich týždňov treba na získanie plnomocných odpustkov navštíviť štyri chrámy za rovnakých podmienok, ako to bolo v roku 1777. Vladyka pozval všetkých pútnikov aj do Užhorodu, kde určil na návštevu Katedrálny chrám Povýšenia svätého Kríža a farský Chrám Nanebovstúpenia Pána. K týmto chrámom sa mali konať trikrát veľké procesie. Kto sa zúčastnil na všetkých troch procesiách, splnil si predpísanú povinnosť. Ak sa veriaci nemôže dostaviť do Užhorodu, má aspoň jednu návštevu vykonať na nejaké významné náboženské miesto s chrámom.

Na získanie odpustkov sa treba pomodliť: 5-krát *Otče náš*, 5-krát *Bohorodice Divo*, raz *Viruju vo jedinaho Boha*. Pri predpísanej návšteve chrámu sa treba na kolenách pomodliť *Carju nebesnyj* a lítijnú jekéniu z večierne alebo polnočnice *Spasi, Bože, ľudi tvoja...*

V stredy a piatky sa veriaci majú nielen zdržiavať mäsitých jedál, ako je to zvykom, ale v tieto dni si počas celého toho obdobia konať prísny pôst, teda len raz sa najesť.

Zároveň treba vykonať dobrý skutok. Môže ísť o pomoc núdznemu, biednemu či dar na chrám. Vladyka vyzval veriacich k milosrdenstvu.

Za rovnakých podmienok ako v roku 1777 si treba vykonať sviatosť zmierenia z celého svojho života.

Rovnako sa za tých istých podmienok z roku 1777 medzi podmienky získania odpustkov radí aj prijatie najsvätejšej Eucharistie.[50]

Záver

Kódex kánonov východných cirkví v kán. 199 § 1 CCEO zdôrazňuje úlohu „eparchiálneho biskupa ako moderátora, podporovateľa a ochrancu celého bohoslužobného života eparchie". Podobný záväzok sa vyžaduje v iných kánonoch od jeho spolupracovníkov: protopresbyterov i farárov. Takto zadefinovanú osobnosť biskupa v 20. storočí už pred dvomi stovkami rokov ukázal vlastným príkladom mukačevský biskup Andrej Bačinský. Svojou starostlivosťou o duchovné, morálne, vedomostné i materiálne povznesenie kňazského stavu dokázal pretvoriť vtedajšiu Gréckokatolícku cirkev na na tú dobu modernú cirkev. Ba čo viac, vďaka svojej vlastnej charizme, duchovnosti i vedomostiam začal dielo vykorenenia tých zvykov a obyčajov, ktoré nielenže nezodpovedali pôvodnej tradícii, ale boli v príkrom rozpore s hodnotami, ktorých nositeľmi majú byť kňazi. Ďalší jeho nasledovníci na biskupských stolcoch v Užhorode i v Prešove už iba završovali toto jeho dielo. Vďaka jeho obetavej a neúnavnej práci sa bohoslužobný i duchovný život kňazov i veriacich pestro

[50] Obežník, ktorý zostavil a podpísal Ján Kutka, je písaný cyrilikou a nachádza sa v monastierskom archíve v Máriapócsi (Dokumenty 18. storočia). Porov. Удварі, 103 – 109.

rozvinul a stal sa oporou v nadchádzajúcom storočí poznačenom silnou latinizáciou a maďarizáciou.

ZOZNAM BIBLIOGRAFICKÝCH ODKAZOV

Archív Prešovského arcibiskupstva

Monografie:

BOHÁČ, V.: *Krátky liturgický slovník.* 1. vyd. Prešov : Vydavateľstvo PETRA, 2002, 31 s. ISBN 80-89007-26-0.

ČUMA, A. – BONDÁR, A.: *Ukrajinská škola na Zakarpatsku a východnom Slovensku*. Prešov : 1967.

Hore srdcia. Prešov : Vydavateľstvo PETRA, 2002, 640 s. ISBN 80-89007-29-5.

Užhorodská únia a jej vplyv na gréckokatolíkov na Slovensku, rukopis.

УДВАРІ, І., Збирька жерел про студії русинського писемства І. Кириличні уббіжникы мукачовсъкого епископа Андрія Бачинського. Nyíregyháza : Studia Ukrainica et Rusinica Nyíregaháziensia 12., 2002, 237 s., ISBN 963 9385 16 6 Ö; ISBN 963 9385 17 4; HU ISSN 1216-9986.

VASIĽ, C.: *Gréckokatolíci / Dejiny – Osudy – Osobnosti.* 1. vyd. Košice : Byzant, 2000. 143 s. ISBN 80-85581-23-X

Zborníky a časopisy:

Analecta OSBM, vol. 50. Rím, Lvov : Vydavateľstvo otcov baziliánov Misionár, 1997, ISBN 966-7086-26-7.

J. J. Bazilovič OSBM a M. Lacko SJ. Košice : Dobrá kniha, 2002, 166 s. ISBN 8071413844.

Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. 1. vyd. Roma : Pontificio Istituto Orientale; Bratislava : Slavistický kabinet Slovenskej akadémie vied; Košice : Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka, 2003. 445 s. ISBN 88-7210-641-X; ISBN 80-967722-9-5.

TIRPÁK, P. – DZIEDZIC, J. (eds.): EKOTURISTIKA – XXI. medzinárodná konferencia Sacrum a príroda. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, 123 s., ISBN 978-80-555-0855-9

JURAJ GRADOŠ
Katolícka univerzita v Ružomberku
Katolícka teologická fakulta v Košiciach

Zborník Ekoturistika z 21. ročníka medzinárodnej konferencie Sacrum a príroda konanej v Prešove a vo Vysokých Tatrách v dňoch 27. a 28. septembra 2013 sa venuje nielen rozvoju ekoturistiky, ale otvára aj problematiku etiky a ekologického postoja turistov. Tí často hľadajú v prírode únik pred stresom spôsobovaným nielen potrebou neustáleho pracovného výkonu, ale i pred veľmi dynamickým spôsobom moderného konzumného života. Príspevky v zborníku zároveň otvárajú otázku, do akej miery turistika narúša prirodzené prostredie v prírode a navrhujú aj isté vylepšenia, ktoré by mali viesť jednak k lepšiemu komfortu turistov, no zároveň k väčšej ochrane prírody a menšiemu zásahu do miestnych ekosystémov.

Profesor Maciej Ostrowski vníma ako najdôležitejší problém životného prostredia a jeho ochrany práve životné prostredie človeka. Podľa neho sa ekoturistika snaží využiť výhody prirodzeného prostredia bez toho, aby na neho vplývala, resp. aby na neho vplývala v najmenšej možnej miere a tak zachovávala prirodzený rytmus života ekosystému. Zároveň dodáva, že ekoturistika môže napomôcť zvrátiť morálny, kultúry a sociálny rozklad životného priestoru človeka a obnoviť jeho prirodzený morálny poriadok.

Práve nad vplyvom morálky na ekoturistiku a ekoturistiky na morálny profil človeka sa v svojom príspevku zamýšľa doc. Marek Petro. Ako uvádza v svojom príspevku, „partnerstvo človeka s prírodou sa prejavuje, keď človek prejavuje úctu k životu, oddanosť, spoločné utrpenie a spoločnú radosť. Vzťahuje sa na všetkých ľudí bez ohľadu na ich

rasový, národnostný a náboženský pôvod. Základnými črtami ekologickej etiky sú ekologické čnosti: spravodlivosť, múdrosť, skromnosť, sila.“ Zároveň v svojom príspevku ponúka najzákladnejšie pravidlá pre ekoturistiku, alebo lepšie pre ekoturistov.

Postoju Cirkvi k problematike ochrany životného prostredia sa v svojom príspevku venuje ks. Jan Dziedzic. Zdôrazňuje, že pre pochopenie ekológie je dôležité vnímať biblický rozmer prírody a sveta okolo nás. Cez prvé kapitoly knihy stvorenia Genezis poukazuje najmä na to, že človek nemá prírodu využívať, ba priam zneužívať, ale že ju má obrábať a strážiť. Má sa stať jej dobrým a múdrym správcom. Ale to sa dá iba výchovou od narodenia, pričom autor zdôrazňuje pri tejto výchove úlohu rodiny.

Počiatky ekoturistiky a jej perspektívy do budúcnosti rozoberá doc. Gabriel Paľa. Autor vníma dôležitosť potreby rozlišovať medzi ponukami turistiky a veľmi citlivo a zodpovedne posudzovať aj dopad svojho rozhodnutia. Ako uvádza, to je možné iba poctivou a systematicky prepracovanou výchovou vo vzťahu k prírode a to aj prostredníctvom širokého spektra mediálnych formátov. Zároveň ponúka moderné riešenia, ktoré by neboli takým veľkým zásahom do prírody a zároveň by ponúkli ekoturistovi dostatočné množstvo informácii o danom ekosystéme na báze QR kódov. V závere svojho príspevku odporúča napríklad zväčšenie priestoru pre ekoreklamu, či budovanie internetovských edukoportálov s tématikou ochrany prírody a to aj využitím moderných mobilných technológií a tvorbu virtuálnych mobilných encyklopédií.

Problematika etiky a ekológie by sa, ako uvádza ks. Jerzy Brusiło OFMConv, mohla zdať ako triviálna, ako vyčerpaná. Realita ekologickej krízy viditeľná na globálnych prírodných katastrofách, sociálno-ekonomické problémy celého ľudstva, či dopyt po hlbokých etických reflexiách vytvárajú naliehavú potrebu hľadania praktického riešenia, ktorým smerom sa ma svet i samotné ľudstvo ďalej rozvíjať. Na prvý pohľad už existujú rôzne extrémne riešenia, ktoré sú však zároveň nerealistické. Autor v svojom príspevku zdôrazňuje potrebu obnovy človeka ako takého a to aj cez rozvoj enviromentálnej etiky.

Ekoturistike na Slovensku sa venujú najmä poslední traja prispievatelia. Peter Tirpák poukazuje na rozdiely ekoturistiky a agroturistiky. Ako prejav ekologického správania sa našich predkov ponúka výstavbu dnes obdivovaných drevených chrámov, ktoré výnimočne harmonizujú s prostredím a krásnou prírodou. Na záver zdôrazňuje, že turistika je pre spoločnosť a Cirkev veľkou výzvou. S turistikou, ktorá má byť zároveň ochranou prírody a teda zachovaním biodiverzity, sa treba zaoberať ako s časťou života, kde nesmie chýbať ani starostlivosť o ľudské duše. Práve preto je nanajvýš dôležité hľadať také výcho-

diská pre rozvoj ekoturistiky, ktoré by nezabúdali aj na duchovné pookriatie a rozvoj života kresťana i toho, ktorý je ako turista – pútnik hľadajúci a otvorený pre nové poznania tak intelektuálne, ako aj duchovné.

Pralesy v Národnom parku Poloniny a históriu ochrany pralesov na Slovensku približuje v zborníku Ján Pačesa. Autor tiež rozoberá problematiku svetelného smogu a jeho vplyvu na ekosystémy. Ako riešenie ponúka aj Park tmavej oblohy v oblasti Polonín, kde bol zriadený náučný chodník s touto tematikou. Podobný park existuje aj v susedných poľských Bieszcadoch.

Na záver zborníka Marián Šturcel poukázuje na určité osobitosti lesa a možnosti jeho prezentácie medzi širokú verejnosť. Hľadá riešenia, ako naučiť ľudí aj prostredníctvom lesoturistiky vnímať dôležitosť, ba až nenahraditeľnosť lesa v súvislosti s globálnymi klimatickými zmenami ohrozujúcimi život.

Zborník je cenným príspevkom pre rodičov, učiteľov i kňazov, ako aj pre predstaviteľov štátnej správy a samosprávy nielen kvôli rozsiahlosti tém súvisiacich s ekoturistikou od duchovnej sféry cez morálku až po prirodzený relax a ochranu životného prostredia, ale aj kvôli ponuke rôznych riešení, z ktorých niektoré nie sú finančne náročné a môžu priniesť nielen vyššiu kvalitu pre aktívny oddych v prírode ale aj mnohonásobne väčšie hodnoty jednak cez ochranu prírody ale aj cez rozvoj lokálnej ekonomiky.

ŠOLTÉS, R.: Teórie pravdy. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta 2012. 115 s. ISBN 978-80-555-0524-4

TOMÁŠ GERBERY
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici,
Fakulta humanitných a prírodných vied, Banská Bystrica

Noetické otázky tvoria v súčasnosti jednu z najzákladnejších problémových štruktúr. Ich zodpovedanie totiž predchádza akejkoľvek ďalšej aktivite na poli filozofie, vedy, teológie ako aj každodenného života. Problém poznávania pravdy vystupuje už v období ranno-kritického vytvárania ideí ako smerodajný a postupom času sa diverzifikuje, čím získava na neprehľadnosti. Publikácia R. Šoltésa si vytyčuje za úlohu poskytnúť prehľad rozličných teórií pravdy a ich deskripciu v štyroch tematicky rozlíšených kapitolách. Už v úvode kapitoly *Od moderny k postmoderne* R. Šoltés vytyčuje rozdiel medzi tradičným prístupom k pravde, ktorá nebola kriticky reflektovaná, a jej neskoršou novovekou relativizáciou. Metafyzická epistemológia predpokladajúca poznanie reality ako takej a zameriavajúca svoje skúmanie na problém typologizácie daného poznávania, je nahradzovaná kantovským obratom k subjektu, ktorého pozícia predpokladá aj určitý výsledný status (teórie) poznania. To vedie následne k relativizácii onej prvotne neproblematizovanej reality a z pôvodne objektívneho noetického problému sa stáva problém subjektovo-objektového vzťahu. Od empirického skúmania prírody a takzvanej „špekulatívnej fyziky“ sa problém poznania v čase osvietenstva postupne posúva k racionálnemu formulovaniu základnej vedeckej paradigmy.

Autor však poukazuje na to, že už Nietzsche odhaľuje problematický charakter jazyka v súvislosti s otázkou poznania a poukazuje na problém reprezentácie reality, ktorej objektivita je týmto činom spochybnená: „Takto sa podľa Nietzscheho dostáva do popredia kategória moci, ktorá je nevyhnutne spojená s poznaním. Novoveká racionalizácia skutočnosti totiž túto skutočnosť podrobuje spôsobu nášho nazerania na svet“ (s. 12). V druhej kapito-

le autor analyzuje spôsob uchopenia problému poznania pravdy vo filozofii. Od etymologickej základne problému (alétheia) sa dostáva k definícii či presnejšie vymedzeniu pravdy ako dynamickej skutočnosti, ktorá je založená na existencii ontického dualizmu či existencii kultúrnej paradigmy. V rámci problematiky základných teórií pravdy v tretej kapitole svojej publikácie, R. Šoltés analyzuje korešpondenčnú, koherenčnú, pragmatickú a konsenzuálnu teóriu pravdy. Východiská každej z uvedených teórií sú síce relevantné, avšak nie bezproblémové. Zatiaľ čo korešpondenčná teória pravdy hlása potvrdenie statusu pravdy, pokiaľ je dokázateľná zhoda medzi výrokom a objektom výpovede, koherenčná teória pravdy obmedzuje vyššie uvedenú kategóriu výpovedí na takzvané protokolárne výroky. Pri pragmatickej teórii pravdy naopak nejde o snahu prezentovať ucelenú realitu a predovšetkým posudzovať účinnosť určitej reprezentácie pravdy/reality, ktorá nahrádza všeobecnú otázku ohľadom pravdivosti. Habermasovská konsenzuálna teória pravdy uznáva princíp väčšiny ako dostatočný argument pre určenie pravdy ako nároku na platnosť: „Takto je konsenzuálna teória pravdy otvorená pre súčasnú pluralitu, ktorá poukazuje na skutočnosť, že poznanie pravdy nikdy nie je vlastníctvom ani výsadou jednotlivcov, ale (...) odhaľuje sa v solidárnosti spoločenstva“ (s. 51).

Okrem štyroch základných teórií pravdy však existujú aj iné teórie a prístupy k základnej noetickej problematike, či už sa jedná o minimalistické, fenomenologické či takzvané vedecko-realistické, prípadne evolučne epistemologické prístupy. Autor si je vedomý toho, že vyššie uvedené prístupy sú len časťou riešení a problémov súvisiacich s témou poznania a pravdy a preto si nenárokuje na uchopenie celostného problému spadajúceho do oblasti teórie pravdy a poznania vedomý si možných negatívnych dôsledkov tohto prístupu: „Apriórnym vylúčením ktoréhokoľvek hľadiska, ktoré bolo vždy dômyselne premyslené ich predstaviteľmi, riskujeme, že skĺzneme do uprednostňovania partikulárneho presvedčenia, ktoré si bude nárokovať na všeobecnosť a konečnú odpoveď, ktoré sú základnými znakmi každého ideologického systému“ (s. 110). Publikácia *Teórie pravdy* je prácou, ktorej prínos spočíva v systematizácii základných noetických prístupov a koncepcií významných minulých aj súčasných mysliteľov zaoberajúcich sa problematikou (spôsobu) dosahovania pravdy.

ADRESÁR AUTOROV
ADDRESSES OF AUTHORS

doc. MUDr. Marián Babčák, PhD.
VŠZaSP sv. Alžbety v Bratislave
FN J. A. Reimana v Prešove
babcak@fnsppresov.sk

prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
vojtech.bohac@unipo.sk

PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jaroslav.coranic@unipo.sk

Mgr. Tomáš Gerbery, PhD.
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici
Fakulta humanitnýcha prírodných vied
Banská Bystrica
tomas.gerber@umb.sk

ThLic. Juraj Gradoš
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89, 041 21 Košice
jurajgrados@gmail.com

doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
michal.hospodar@unipo.sk

doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
maria.kardis@unipo.sk

doc. MUDr. Olexander Kiško, CSc.
Prešovská univerzita v Prešove
Fakulta zdravotníctva
FN J. A. Reimana v Prešove

ThLic. Veronika Liptáková
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
veronika.tancarova@smail.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

doc. ThDr. Marek Petro, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
marek.petro@unipo.sk

ks. dr Wiesław Pieja
Małopolska Szkoła Wyższa w Brzesku
Wydział Ekonomii i Pedagogiki
pieja1@wp.pl

ThDr. Martina Poláková, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
martina.polakova@unipo.sk

doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
daniel.slivka@unipo.sk

PhDr. Miroslav Strakoš
Vihorlatské múzeum Humenné
Námestie slobody 1, 066 01 Humenné
ivanastr@stonline.sk

prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.sturak@unipo.sk

Mgr. Rastislav Varga
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
vargamichalovce@gmail.com

Mgr. Martin Vašek, PhD.
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta
Katedra filozofie
Hodžova 1, 94974 Nitra
mvasek@ukf.sk

prof. PaedDr. ThLic. Martin Weis, Th.D.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Telogická fakulta
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
weis@tf.jcu.cz

ks.dr Marek Zaborowski
Instytut Prawa Wydziału Zamiejscowego
Prawa i Nauk o Gospodarce
w Stalowej Woli Katolickiego Uniwersytetu
Lubelskiego Jana Pawła II
ul. Popiełuszki 4, 37-450 Stalowa Wola

Mgr. Bohumil Zachar
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
bohumil.zachar@smail.unipo.sk